



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



ارحم الراحمين
عليهم يا صابغ

www.ghaemiyeh.com
www.ghaemiyeh.org
www.ghaemiyeh.net
www.ghaemiyeh.ir



دروس خارج اصول سال ۳۲-۳۳

آیت الله سید طهرضا حائری

((به همراه صوت دروسی))

WWW.GHBOOK.IR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

آرشیو دروس خارج اصول آیت الله سید علیرضا حائری ۳۲-۳۳

کاتب:

آیت الله سید علیرضا حائری

نشرت فی الطباعة:

سایت مدرسه فقاہت

رقمی الناشر:

مرکز القائمیة باصفهان للتحریات الکمبیوتریة

الإجماع المُركَّب/ وسائل اليقين المُؤوَّوعَى الاستقراءى/إثبات الصدور/الأدله المحرزه/علم الأُصول بحث الأصول ----- ٤٥٤

الإجماع المُركَّب/ وسائل اليقين المُؤوَّوعَى الاستقراءى/إثبات الصدور/الأدله المحرزه/علم الأُصول بحث الأصول ----- ٤٦١

الإجماع المُركَّب/ وسائل اليقين المُؤوَّوعَى الاستقراءى/إثبات الصدور/الأدله المحرزه/علم الأُصول بحث الأصول ----- ٤٦٦

الإجماع المُركَّب/ وسائل اليقين المُؤوَّوعَى الاستقراءى/إثبات الصدور/الأدله المحرزه/علم الأُصول بحث الأصول ----- ٤٧١

الإجماع المُركَّب/ وسائل اليقين المُؤوَّوعَى الاستقراءى/إثبات الصدور/الأدله المحرزه/علم الأُصول بحث الأصول ----- ٤٧٣

تعريف مركز ----- ٤٧٧

سرشناسه: حائري، علي رضا

عنوان و نام پديدآور: آرشيو دروس خارج اصول آيت الله سيد علي رضا حائري ۳۳-۳۲/علي رضا حائري.

به همراه صوت دروس

منبع الكترونيكي : سايت مدرسه فقاها

مشخصات نشر دييجيتالي: اصفهان: مركز تحقيقات رايانه اي قائميه اصفهان، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهري: نرم افزار تلفن همراه و رايانه

موضوع: خارج اصول

العالم / دلالة الدليل / الدليل الشرعي اللفظي / الدليل الشرعي / الأدلة المحرزه / علم الأصول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: العالم / دلالة الدليل / الدليل الشرعي اللفظي / الدليل الشرعي / الأدلة المحرزه / علم الأصول

كُنَّا نبحث في السنه الدراسيه الماضيه دلالة العالم، وذكرنا أن في هذا البحث توجد جهات ثلاث:

الجهه الأولى: في تعريف العموم.

الجهه الثانيه: في أقسام العموم.

الجهه الثالثه: في ألفاظ العموم وأدواته.

فتكلمنا سابقاً في الجهتين الأولى والثانيه، ووصلنا إلى الجهه الثالثه في ألفاظ العموم وأدوات العموم، وَقُلْنَا: إِنَّ هَذِهِ الْأَفْظَاءَ وَالْأَدْوَاتِ عَدِيدَةٌ، ذَكَرْنَا الْأُولَى مِنْهَا وَهِيَ عِبَارَةٌ عَنْ لَفْظِهِ «كُلٌّ»، وَبَحِثْنَا عَنْهَا مَفْصَلًا وَانْتَهَيْنَا مِنْهَا، وَوَصَلْنَا إِلَى اللَّفْظِ الثَّانِيهِ مِنَ الْأَفْظَاءِ الْعُمُومِ وَأَدْوَاتِ الْعُمُومِ وَهِيَ عِبَارَةٌ عَنِ الْجَمْعِ الْمُحَلِّيِّ بِاللَّامِ، أَوْ قَلَّ بِعِبَارَةٍ أُخْرَى: «اللَّامُ» الدَّخْلَةُ عَلَى الْجَمْعِ. وَقُلْنَا: يُمْكِنُ ثَبُوتًا وَعَقْلًا تَصْوِيرَ دَلَالَةِ هَذِهِ «اللَّامِ» الدَّخْلَةِ عَلَى الْجَمْعِ، عَلَى الْعُمُومِ وَالِاسْتِيْعَابِ، وَصَوَرْنَا هَذِهِ الدَّلَالَهَ بِهَذَا النَّحْوِ وَبِهَذَا الشُّكْلِ، وَهُوَ أَنْ تَكُونَ «اللَّامُ» دَالَّةً عَلَى اسْتِيْعَابِ مَعْنَى الْهَيْئَةِ لِمَعْنَى الْمَادَّةِ؛ فَإِنَّهُ تَوْجِدُ ثَلَاثَةِ أُمُورٍ فِي الْجَمْعِ الْمُحَلِّيِّ بِاللَّامِ مِنْ قِبَلِ الْعُلَمَاءِ: ۱- «اللَّامُ». ۲- هَيْئَةُ الْجَمْعِ (= هَيْئَةُ الْعُلَمَاءِ). ۳- هَيْئَةُ الْمَادَّةِ (هَيْئَةُ «عَالِمٍ»). مَعْنَى الْمَادَّةِ وَاضِحٌ، فَهُوَ يَدُلُّ عَلَى طَبِيعَةِ الْعَالَمِ. وَهَيْئَةُ الْجَمْعِ (الْعُلَمَاءِ) تَدُلُّ عَلَى عَدَدٍ مِنْ أَفْرَادِ الْمَادَّةِ لَا يَقِلُّ عَنْ ثَلَاثَةٍ. وَاللَّامُ إِذَا دَخَلَتْ عَلَى الْكَلِمَةِ وَأَصْبَحَتْ الْكَلِمَةُ عِبَارَةً عَنْ

العلماء، فهذه «اللام» يمكن ثبوتاً وَعَقْلاً تصوير هذه الدلالة بأنَّ بالإمكان أنْ تَكُونَ «اللام» تَدُلُّ عَلَيَّ استيعاب معنى الهيئه لمعنى المَادَّة. أى: هذا العدد الَّذِي لا يقل عن ثلاثهٍ مستوعِبٌ لكل أفراد العالم الموجودين فِي الخارج. فمثلاً إذا كان عدد العلماء ١٠٠ عالم، فكلمه «العلماء» (أى: الهيئه) تَدُلُّ عَلَيَّ أن معنى الهيئه (أى: العدد الَّذِي لا يقل عن ثلاثه) مستوعِب لكل أفراد العالم، أى: لكل المائه. هذا كُلُّه بحثنا.

ص: ١

ثم انتقلنا إلى مقام الإثبات لنرى ما هو الصَّحِيح؟ هل أن الجمع الْمُحَلِّي بِاللَّامِ حَقِيقَةٌ يَدُلُّ عَلَيَّ العموم؟ قلنا إن المَشْهُور والمعروف هو ذلك، ونحن نقبل ذلك. كما أن ذلك هو ظاهر لغه العرب. إلاَّ إن جاءت قرينه ودلَّت عَلَيَّ خلاف ذلك. لكن كيف ثبت ذلك؟

قلنا: يوجد مسلكان فِي دلاله الجمع الْمُحَلِّي بِاللَّامِ عَلَيَّ العموم، مسلك يقول بأن هذه الدلالة وضعيّه، أى: «اللام» الداخلة عَلَيَّ الجمع وضعت فِي اللغه للعموم والاستيعاب.

مسلك آخر: «اللام» لم توضع للعموم مباشره، بل «اللام» مطلقاً (سواء الداخلة عَلَيَّ الجمع أم الداخلة عَلَيَّ المفرد) وضعت لتعني مدخولها، أى: وضعت للدلالة عَلَيَّ أن مدخولها متعين ومتشخص. غايه الأمر أن تعين كل شيء بحسبه، إذا دخلت «اللام» عَلَيَّ المفرد كان التعين هناك بنحو، وإذا دخلت «اللام» عَلَيَّ الجمع أيضاً تَدُلُّ «اللام» عَلَيَّ التعين، تَدُلُّ عَلَيَّ أن هذا الجمع المدخول للام متعين، وتعين الجمع لا- يكون إلا- بالعموم. (فنحن نتصور تعين الجمع بما هو جمع بأن نقول أنه أراد كل المائه، فلو أراد التسعين من المائه فهذا التسعين غير متشخص، فهناك تسعينات عديده داخل المائه). هذا مسلك ثان فِي باب إفاده الجمع الْمُحَلِّي بِاللَّامِ للعموم. شرحنا هذين المسلكين فِي السَّابِقِ وَبَيَّنَّا الفوارق بينهما، وقد أعدناه للتذكير.

والآن علينا أن ندرس هذين المسلكين، فلنستعرض أولاً المناقشات والاعتراضات التي وجهت أو يمكن أن توجه إلى هذين المسلكين أو إلى أحدهما فِي قِبال الآخر.

وثانياً بعد ذلك نستعرض سائر الوجوه التي ذكرت أو التي يمكن أن تذكر لدلاله الجمع الْمُحَلِّي بِاللَّامِ عَلَيَّ العموم.

أمَّا المناقشات فنقتصر عَلَيَّ ثلاث مناقشات: مناقشه حول المسلك الأوّل ومناقشه حول المسلك الثَّانِي، ومناقشه ثانيه حول كلا المسلكين معاً.

ص: ٢

أمَّا المناقشه الأولى حول المسلك الأول الذي يقول بأن «اللّام» الداخلة على الجمع وضعت للعموم لغه، وهى ما يذكرها السيد الأستاذ الخوئى رحمه الله حيث يقول: إن هذا الكلام غير صحيح ولا- يمكننا أن نقبل أن «اللّام» الداخلة على الجمع وضعت للعموم؛ وذلك لأنّه لو كان الأمر كذلك لزم أن يكون استعمال الجمع المُحَلَّى بِاللّامِ فى موارد العهد استعمالاً مَجَازِيّاً. فإنّ المُتَكَلِّم قد يستعمل الجمع المُحَلَّى بِاللّامِ ولا يريد منه العموم والاستيعاب، بل يريد جماعة معهوده. مثلاً الأب يتحدث مع ابنه حول علماء الفقه وبعد قليل يقول له: «أكرم العلماء»، ويكون مقصوده علماء الفقه؛ فإن استعمال الجمع المُحَلَّى بِاللّامِ فى موارد العهد وإرادته جماعة معهوده مُعَيَّنَةٌ مجازية بناءً على المسلك الأول؛ لأنّ «اللّام» استعملت هنا فى غير معناها الحقيقى (فى غير العموم) بينما هذا باطل بالوجدان والضروره؛ فإن الوجدان يقضى ويحكم بأن هذا الاستعمال حقيقى، فلا يحس العربى بأى نوع من التّجوّز فى مثل هذا الاستعمال.

إذن فهذا شاهد على بطلان هذا المسلك الأول وهذا بخلاف المسلك الثّانى، فلو قلنا بالمسلك الثّانى لا يرد هذا الإشكال. أى: لو قلنا بأن «اللّام» وضعت لتعين مدخولها، فإنّ التّعين (=المعنى الحقيقى للام) محفوظ فى مثل هذا المثال، فى مثل موارد العهد. بناءً على المسلك الثّانى، سواء استعمل الجمع المُحَلَّى بِاللّامِ فى العموم أو استعمل فى العهد فإن كلاهما استعمال حقيقى؛ لأنّ التّعين موجود. فلا يلزم المجاز ولا يلزم هذا الإشكال، بينما على المسلك الأول يلزم هذا الإشكال. هذا ما أفاده السيد الخوئى رحمه الله (1).

أقول: يمكن لقائل أن يدفع هذا الإشكال عن المسلك الأول ويقول بأن هذا الإشكال إنّما يرد على المسلك الأول لو كان صاحب المسلك الأول يقول بأن «اللّام» الداخلة على الجمع وضعت بوضع واحد للعموم (أى: لها معنى واحد وقد وضعت له وهذا المعنى الواحد هو العموم)، لورد إشكال السيّد الأستاذ الخوئى رحمه الله، وهو أنّه إذن يلزم المجاز لو استعملت «اللّام» الداخلة على الجمع فى غير العموم، استعملت فى العهد، يلزم المجاز. لكن من المستبعد أن يكون أصحاب المسلك الأول يقولون بهذا الكلام. هم يعترفون بأن «اللّام» وضعت مطلقاً لتعين مدخولها، غايه الأمر: خصوص «اللّام» الداخلة على الجمع لها وضع ومعنى (حقيقى مؤضوع له) آخر. فهناك وضعان للام: أحدهما تعين المدخول والآخر العموم. أى: معنيين حقيقين. أى: مشترك لفظى. مثل كلمه «عين». فإذا استعملت «اللّام» فى العهد كان الاستعمال حقيقياً؛ لأنّها استعملت فى تعين مدخولها، وإذا استعملت «اللّام» فى العموم، أيضاً كان الاستعمال حقيقياً؛ لأنّ العموم معنى آخر أيضاً حقيقى. وقد سبق أن ذكرنا هذا المطلب فى العامّ الماضى فى الفارق الأول عندما كنّا نبحث الفوارق بين المسلكين. فلا يلزم الإشكال.

ص: ٣

وأما ما ذكره السيد الهاشمي حفظه الله في المقام في هامش تقريراته لبحث سيدنا الأستاذ الشهيد رحمه الله قائلاً: «إنَّ الإنصاف هو أنَّ المصير إلى الاشتراك اللفظي في مدلول اللام بين مَعْنَيْنِ لا رابط بينهما خلاف الوجدان جِدًّا». أي: الالتزام بالاشتراك اللفظي، أي: لو ادعى صاحب المسلك الأول الاشتراك اللفظي فحينئذٍ لا- يرد عليه إشكال السيد الخوئي رحمه الله، يقول الهاشمي: الاشتراك اللفظي هنا خلاف الوجدان؛ لأنَّه لا رابط بين هذين المعنيين، بأن نقول: «اللام» وضعت بوضعين لمعنيين لا رابط بينهما، بنحو الاشتراك اللفظي، هذا خلاف الوجدان.

هذا الكلام غريب، لأنَّه أوَّلاً- متى كان من الشَّرْطِ في الاشتراك اللفظي وجود رابط بين معنيه أو بين معانيه؟! فإن كلمة «عين» مشتركة لفظية ولا رابط بين معانيها، أو كلمة «المولى» مشتركة بين السيد والعبد، والسيد ضدَّ العبد والعبد ضدَّ السيد ولا رابط بينهما أبداً.

وثانياً: عَلَيَّ تقدير التَّشْلِيمِ بِالشَّرْطِ (بأن نفرض أنَّه يشترط في المشترك اللفظي وجود رابط بين معنيه) فإن هذا الشَّرْطُ متوفر في المقام؛ حيث أن صاحب المسلك الأول إذا ادعى أن «اللام» الداخلة عَلَيَّ الجمع لها معنيان وضعيان، أحدهما تعين المدخول والآخر العموم، فيوجد بينهما ترابط؛ لأنَّ تعين المدخول في الجمع ملازم للعموم. فإنَّ التَّعِينَ في الجمع ملازم للعموم (١١).

المناقشة الثانية هي المناقشة عَلَيَّ المسلك الثاني وهي مناقشة الآخوند حيث يقول الخراساني: إن كون «اللام» موضوعه لتعين مدخولها لا- يُنتج العموم، وتعين الجمع لا- ينحصر بالعموم؛ لأنَّ الجمع كما يكون تعينه بالعموم (أي: بإرادته كل المائة والمرتبته العليا والأخيره) كذلك يمكن تعين الجمع بإرادته المرتبه الدنيا (وأقل الجمع وهي الثلاثة).

ص: ٤

إذن، المسلك الثاني لا- يوصل صاحبه إلى العموم، وإنما نستفيد العموم لو قلنا بالمسلك الأول، أى: لو قلنا بأن مجموع «اللأم» والجمع (أى: «اللأم» الداخلة على الجمع) وُضع للعموم.

إشكال السيد الأستاذ الخوئي رحمه الله على كلام الآخوند: إن المسلك الثاني الذى يقول بأن «اللأم» الداخلة على الجمع تفيد تعين الجمع وتعين الجمع لا- يكون إلا- بالمرتبة الأخيرة المساوقة للعموم، يقصد بالتعین التعین فى الصدق الخارجى. أى: أن يكون مدخول «اللأم» مصداقه خارجاً معيناً ومشخصاً. أى: يقصد بالتعین التعین فى الصدق والانطباق الخارجى، لا يقصد التعین الماهوى. نعم لو كان يقصد التعین الماهوى، فهذا التعین الماهوى كما هو موجود فى المرتبة العليا (المائة) كذلك موجود فى المرتبة الدنيا (الثلاثة)، فإن عدد الثلاثة معين ماهيةً، وموقعه مشخص، حيث يقع بعد الاثنين وقبل الأربعة؛ فإنه لا ترديد فى ماهية أقل الجمع. فلو أراد القائل من قوله: «أكرم العلماء» كل العلماء الموجودين وهم مائة مثلاً، فإن المائة ليس لها إلا مصداق واحد ولا ترديد فيه؛ لأنه لا توجد عندنا عدده مئاة. وهذا بخلاف ما إذا أراد من قوله «أكرم العلماء» التسعين، حيث أنه تصور هناك تسعينات عديده، فالتسعين غير مشخص. فيقول صاحب المسلك الثاني: إن «اللأم» وضعت لتعين مدخولها تعينا من حيث المصداق الخارجى، ولا يكون هذا التعين إلا إذا أراد العموم وهو المائة. أما لو أراد أقل الجمع وهو الثلاثة، فتوجد تعين ماهوى فى الثلاثة، ولكن لا- يوجد فيها التعين فى الصدق الخارجى؛ إذ تصور داخل المائة ثلاثيات كثيرة. فهذا الإشكال من الآخوند على صاحب المسلك الثاني غير وارد. هذا كلام السيد الخوئي (1).

جواب السيد الصدر: وقد أفاد السيد الأستاذ الشهيد أن بالإمكان أن نتصر للخراسانى وندفع إشكال السيد الخوئي، وذلك بأن نقول: «اللأم» مطلقاً (سواء الداخلة على الجمع أو الداخلة على المفرد) وضعت لتعين مدخولها، لكن لا يراد من التعين التعين فى الصدق الخارجى كما قال السيد الخوئي، بل المراد منه تعين الجنس. والفرق بين تعين الجنس والتعين الخارجى هو أن تعين الجنس يكون فيما إذا كان مدخول «اللأم» مفرداً (فَيَكُونُ تعينه الجيسى بذات طبيعه العالم؛ فإن كل واحده من الطبايع لها تعين من حيث الطبيعه). أما إذا كان مدخول «اللأم» جمعاً، فسوف يكون التعين الجيسى عبارته عن هذا الذى نقوله بين قوسين: (جماعه من أفراد الطبيعه لا- تقل عن ثلاثة)، فهذا تعين ولا يوجد غموض وترديد وشك فى معنى هذه العبارة. وهذا مطلب عروفى يبنى عليه العرف، فى باب الجمع وفى باب التثنيه. مثلاً يقول القائل العرفى: «العلماء خير من العالم الواحد». فإن «اللأم» فى هذا القول أفادت التعين، فهذا التعين ليس تعيناً خارجياً فى قول هذا القائل. أى: يريد أن يقول: «إن جنس الكثير أحسن من جنس القليل». فالتعين محفوظ، مع أنه لا- يوجد من حيث المصداق الخارجى تعين؛ لأن الكلام ليس عن المصداق الخارجى أبداً. فيؤتى باللام من أجل إفاده الحد الجيسى لماهية الكثير، من أجل بيان المقابلة بين ماهية الكثير وماهية القليل.

ص: ٥

إذن، فاللام موضوعه لجامع التّعين، غايه الأمر هذا التّعين كما قد يكون خارجياً من حيث المصداق الخارجى (كما فى موارد العهد، لو قال «أكرم العلماء» وكان يقصد مجموعه مُعَيَّنَه من العلماء، فَيَكُونُ التّعين موجوداً ويكون خارجياً) كذلك قد يكون ذَهَبِيّاً وَقَدْ يَكُونُ تَعِيناً ماهوياً (تعينا للجنس).

إذن، بناء عَلَى المسلك التّانى القائل بأن «اللام» الداخلة عَلَى الجمع تفيد تعين مدخولها، يأتى إشكال الخُراسانى بآئه لا وجه لاستفاده العموم؛ لأنّ التّعين الجيسى الموجود هنا الذى وضعت له «اللام»، كما هو ثابت فى المرتبه العليا والأخيره (وهو المائه مثلاً)، كذلك هو ثابت فى المرتبه الدنيا كما فى الثّلاثه، فيأتى إشكال الآخوند.

إذن، بقى الإشكال عَلَى المسلك التّانى وارداً، ولا يدفعه انتصار السّيد الأَشِيَتَاذِ الخُوئى رحمه الله. للبحث تتمه تأتى إن شاء الله تعالى.

العالم /دلاله الدليل /الدليل الشرعى اللفظى /الدليل الشرعى /الأدله المحرزه /علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

العنوان: العالم /دلاله الدليل /الدليل الشرعى اللفظى /الدليل الشرعى /الأدله المحرزه /علم الأصول

المناقشه الثّالثه: وهى المناقشه حول أصل دلاله الجمع الْمُحَلَّى بِاللَّامِ عَلَى العموم والاستيعاب، سواء عَلَى المسلك الأوّل القائل بالوضع للعموم، أم عَلَى المسلك التّانى القائل بالوضع للتّعين الملازم للعموم. والمناقشه هى أنّه لا شكّ فى صحّه دخول أدوات العموم الاسميّه (من قبيل «كُلٌّ» و«جميع» وأمثالهما) عَلَى الجمع الْمُحَلَّى بِاللَّامِ (مثلاً- يصحّ أن تدخل كلمه «كُلٌّ» عَلَى كلمه «العلماء» ويقال: «أكرم كل العلماء»، وهذا استعمال صحيح بلا إشكال، وكذلك كلمه «الجميع» يصحّ أن تدخل عَلَى الجمع الْمُحَلَّى بِاللَّامِ، وأمثال ذلك). وهذا شاهد ودليل عَلَى أن الجمع الْمُحَلَّى بِاللَّامِ هو فى نفسه لا يفيد العموم والاستيعاب، وإنّما كلمه «كُلٌّ» أو كلمه «جميع» أو نحوهما إذا دخلت عَلَى هذا الجمع تفيد العموم، وإلا- فلو كان الجمع الْمُحَلَّى بِاللَّامِ بنفسه دالاً عَلَى العموم والاستيعاب والاستغراق، للزم فى موارد دخول كلمه «كُلٌّ» أو كلمه «جميع» عَلَى هذا الجمع، أحد محذورين:

ص: ٦

إما مَحْذُور التّكرار (وهو مَحْذُورِ إِبْتِائِيّ خلاف الوجدان)؛ لأنّ كلمه «كُلٌّ» تَدُلُّ عَلَى العموم والجمع الْمُحَلَّى بِاللَّامِ يَدُلُّ عَلَى العموم أيضاً. بينما من الواضح وجداناً أن ابن اللّغّه لا يحس بالتكرار عندما يقال له: «أكرم كل العلماء».

وإما مَحْذُورِ ثُبُوتِيّ، وهو أن المماثل يقبل مماثله، بينما من المستحيل عقلاً قبول المماثل لمماثله. أو قل بعبارة أخرى: يستحيل اجتماع المثليين. فلا- يجتمع الاستيعابان فى شىء واحد. فلو كانت كلمه «العلماء» هى تفيد العموم والاستيعاب، إذن ماذا تصنع كلمه «كُلٌّ» عندما تدخل عَلَى كلمه «العلماء»؟ هل تفيد الاستيعاب أيضاً؟ استيعابُ هذا المستوعب؟! لا؛ لأنّ المستوعب لا يُستوعب (مثلاً: المُتَنَجِّسُ بالنجاسه البوليه لا- يتنجس مرّة ثانيه بالنجاسه البوليه، ولا- يجنب الجنب مرّة ثانيه). فلو كانت كلمه «العلماء» تَدُلُّ عَلَى العموم، فيلزم فى موارد دخول كلمه «كُلٌّ» عَلَى العلماء، هذا المحذور الثّبوتى، بينما من الواضح أيضاً أنّه لا

يوجد مَحذُورٌ في هذا الاستعمال، عندما يقال: «أكرم كل العلماء».

إذن، هذا شاهد ودليل عَلَى أن الجمع نفسه لا يَدُلُّ عَلَى العموم، وإنَّما كلمة «كُلُّ» هي الدَّالَّةُ عَلَى العموم والاستيعاب، إذن فلا تَكَرُّر ولا قبول المماثل لمماثله. هذا هو الإشكال الوارد عَلَى أصل المطلب، بمعزل عن المسكِّ الأوَّل أو الثَّانِي.

جواب المناقشه: إلَّا أن بالإمكان الإجابة عن هذا الإشكال بأن الاستيعاب الَّذِي نفهمه من كلمة «كُلُّ» غير الاستيعاب الَّذِي نفهمه من الجمع، حيث أن الاستيعاب الَّذِي تَدُلُّ عليه كلمة «كُلُّ» (عندما تدخل هذه الكلمة عَلَى «العلماء») إنَّما هو استيعاب أجزاء، بينما الاستيعاب الَّذِي يَدُلُّ عليه لفظ «العلماء» (الجمع الْمُحَلَّى بِاللَّامِ نفسه) هو الاستيعاب الأفرَادِي. فأحد الاستيعابَيْنِ غير الآخر، فلا تَكَرُّر ولا قبول المماثل للمماثله.

ص: ٧

توضيح ذلك: قد تقدّم في العام الماضي عند دراستنا لكلمه «كُلُّ» أن هذه الكلمه إذا دخلت عَلَيَّ النَّكْرَه أفادت الاستيعاب الأفرادي، وإذا دخلت عَلَيَّ المعرفه أفادت الاستيعاب الأجزائي. مثلاً عندما يقال: «اقرأ كل كتاب» يكون الاستيعاب الذي تدلُّ عليه كلمه «كُلُّ» استيعاباً أفرادياً، وهذا بخلاف ما إذا قيل: «اقرأ كل الكتاب»؛ إذ لا يكون الاستيعاب أفرادياً؛ لأنَّ «الكتاب» هذا، ليس له أفراد. نعم يدلُّ عَلَيَّ الاستيعاب الأجزائي؛ لأنَّ الكتاب له أجزاء.

وحيثُ إذا دخلت كلمه «كُلُّ» عَلَيَّ الجمع المُحلِّي بِاللَّام، فَوْقاً للقانون المتقدم هناك، تفيد كلمه «كُلُّ» الاستيعاب الأجزائي؛ لأنَّ مدخولها معرّف بِاللَّام؛ فإنَّ الجمع المُحلِّي بِاللَّام ببركه «اللَّام»، يُفيد الاستيعاب (استيعاب كل أفراد العالم "كل أفراد الميَّاده"). وحيثُ أصبح كل فرد من أفراد «العالم» جزءاً من معنى «العلماء»، وليس فرداً؛ لأنَّ العالم الواحد ليس من أفراد ومصاديق الجمع الذي لا يقل عن ثلاثة؛ فإن مصاديق هذا الجمع: أحدها الثلاثة، والآخر الأربعة، والخمسه وهكذا. فإذا دخلت «كُلُّ» أفادت الاستيعاب الأجزائي، وفقاً للقاعده.

فالاستيعاب الأجزائي في طول الاستيعاب الأفرادي. الاستيعاب الذي نفهمه من «كُلُّ» يختلف سِتْنَحاً وَنَوْعاً عن الاستيعاب الذي نفهمه من «اللَّام» الداخلة عَلَيَّ الجمع. فلا يلزم شيء من المحذورين، لا التكرار (لأنَّه يوجد هناك شيان: "الاستيعاب الأجزائي من خلال كلمه «كُلُّ»" و"الاستيعاب الأفرادي من خلال «اللَّام»") ولا قبول المماثل للمماثل. الاستيعاب الأجزائي طرأ عَلَيَّ المستوعب الأفرادي. من قبيل - بلا تشبيه - المُتَنَجِّس بالنجاسه البوليه يتنجس بالدم؛ فإنَّ هذا مطلب آخر؛ إذ أنَّ النَّجَّاسَه الدميه غير النَّجَّاسَه البوليه. نعم، المُتَنَجِّس بالنجاسه البوليه لا يتنجس مرّة أخرى بالنجاسه البوليه، أمَّا أَنَّهُ هل يتنجس بنجاسه أخرى غير النَّجَّاسَه البوليه، فهذا لا إشكال فيه. إذن، طرأ هنا المستوعب الأجزائي عَلَيَّ الاستيعاب الأفرادي. فلا يرد مَحْدُور قبول المماثل للمماثل، فهذه المناقشه الثالثه غير وارده.

وبهذا نختم الحديث عن المناقشات الواردة عَليّ هذه المسأله، وبعد ذلك - كما وعدنا بالأُمس - نستعرض سائر الوجوه التي استدلّ بها أو التي يمكن أن يُستدلّ بها لإثبات دلاله الجمع المُحَلِّي بِاللَّامِ عَليّ العموم والاستيعاب. وهي وجوه عديده نذكر منها ثلاثه أو أربعه، وبعد انتهائها ننتهي من بحث الجمع المُحَلِّي بِاللَّامِ، وذلك كالتالي:

الوجه الأوّل: صحّه الاستثناء من الجمع المُحَلِّي بِاللَّامِ؛ إذ لا شكّ ولا إشكال في أن الاستثناء من الجمع المُحَلِّي بِاللَّامِ صحيح في لغة العرب، حيث يصحّ أن يقال: «أكرم العلماء إلاّ-زيداً»؛ لأنّ معنى الاستثناء هو إخراج ما كان داخلياً- (إخراج ما لو لا الاستثناء لكان داخلياً). ومعنى ذلك أن زيداً كان داخلياً في «العلماء»، ومعنى ذلك إفاده «العلماء» الاستغراق والشمول.

غايه الأمر يبقى مطلب لا بُدّ من تنقيحه وهو أنّه هل كان زيد داخلياً في المعنى الوضعيّ لكلمه «علماء»، أم كان مشمولاً للإطلاق الجارى في كلمه «العلماء». وعلى أساسه تختلف النتيجة؛ فإنّه لو كان «زيد» داخلياً في المدلول الوضعيّ لكلمه «العلماء» فهذا يثبت المطلوب. أي: صحّه استثناء زيد من العلماء، وإخراجه من المدلول الوضعيّ لكلمه «العلماء» دليل عَليّ أن المدلول الوضعيّ لكلمه «العلماء» هو العموم، وهذا هو المطلوب والمدعى.

أمّا لو كانت كلمه «العلماء» شامله ومستوعبه لزيد، لا- بالدلالة الوضعيّه، بل بالإطلاق ومقدّمات الحكمه، فلا ينتج الإطلاق ومقدّمات الحكمه العموم. فقد تكلمنا في العامّ الماضي في تعريف العموم عن الفرق بين العامّ والمطلق، فقد تقدّم أن العموم عباره عن الاستيعاب الذي يدلّ عليه اللفظ بالدلالة الوضعيّه، بخلاف الإطلاق فإنّه لفظ يدلّ عَليّ العموم والشمول والاستيعاب، لكن لا بالوضع، بل ببركه قرينه خارجيه هي قرينه الحكمه.

وهنا، صحَّه استثناء زيد من «العلماء»، معناه أننا أخرجنا زَيْدًا من مدخول العلماء بعد أن كان داخلاً. أمَّا أَنَّهُ هل كان داخلاً في المَدْلُولِ الوضعي للعلماء لكي يثبت المطلوب، أم أَنَّهُ كان داخلاً في المَدْلُولِ الحكمي، فهذا ما لا يثبت العموم.

فصاحب هذا الوجه يكمل جوابه ويقول: نعم كان داخلاً في المَدْلُولِ الوضعي، لا أَنَّهُ كان مشمولاً للإطلاق ومقدمات الحكمة؛ لأنَّ الإِطْلَاقَ إِنَّمَا يجرى فيما إذا كان المْتَكَلِّمُ جاداً في كلامه، فإن شأن الإِطْلَاقَ ومقدمات الحكمة تعيينُ المراد الجِدِّيِّ لِلْمُتَكَلِّمِ. وهذا عبارته عن أن مكان الإِطْلَاقِ هو في الموارد التي يوجد فيها مراد جِدِّيِّ لِلْمُتَكَلِّمِ، وأمَّا في الموارد التي لا يوجد فيها مراد جِدِّيِّ لِلْمُتَكَلِّمِ فلا- يجرى الإِطْلَاقُ في كلام المْتَكَلِّمِ حتَّى نثبت أَنَّهُ ما هو مراده من هذا الكلام؛ إذ هو هازل وليس بجاداً. بينما نحن نرى أن استثناء زيد من الجمع المَحَلِّيِّ بِاللَّامِ صحيح حتَّى في موارد الهزل. أي: حتَّى لو قال المْتَكَلِّمُ هازلاً: «أكرم العلماء إلا زَيْدًا»، لا يكون كلامه هذا مخالفاً لنظام اللُّغَةِ، ولم يرتكب المْتَكَلِّمُ مخالفةً لغويةً. وهذا معناه أَنَّهُ استعمل كل هذه الألفاظ في معانيها. فقد أخرج زيداً من العلماء (من المَدْلُولِ اللَّفْظِيِّ وليس المَدْلُولِ الحكمي).

فهذا يكشف عن أن صحَّه الاستثناء من الجمع المَحَلِّيِّ بِاللَّامِ دليلٌ عَلَيَّ أن المَدْلُولِ الوضعي لكلمة «العلماء» عبارته عن العموم والاستيعاب. إذن ثبت المطلوب. هذا وجه يذكر في مقام إثبات دلالة الجمع المَحَلِّيِّ بِاللَّامِ على العموم. الرَّدُّ عَلَيَّ الوجه الأول: إلا أن هذا الوجه لا نقبله؛ وذلك لأنَّهُ يرد عليه إشكالان أحدهما نقضِي والآخر حلِّي.

أمَّا الإشكالُ النقضِي: فعبارته عن النقض بصححه الاستثناء من المفرد، حيث يصح الاستثناء من المفرد المَحَلِّيِّ بِاللَّامِ، كآيات التالیه: «بسم الله الرحمن الرحيم، والعصر إن الإنسان لفي خسر، إلا- الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَّصُوا بِالحَقِّ وَتَوَّصُوا بالصَّبْرِ». وكذلك «أَكْرَمِ الْعَالَمِ إِلَّا- زَيْدًا». فقد يكون هناك من يقول بأن المفرد المعرّف باللام يفيد العموم، ولكِنَّه خلاف المشهور. نعم، قد نستفيد العموم والاستيعاب، ولكن ببركه الإِطْلَاقِ.

فلو كانت صحه الاستثناء دليلاً على أن اللفظ المستثنى منه يفيد العموم، لوردَ هذا النقص بأن نجعل صحه الاستثناء من المفرد المعرف باللام دليلاً على أن المفرد المعرف باللام يفيد العموم، وهذا على الأقل خلاف المشهور.

وإن أشكلتم في هذا النقص بأن هناك فرقاً تشعر به وجداناً بين الاستثناء من المفرد المعرف باللام وبين الاستثناء من الجمع، وهو أن الاستثناء من المفرد لا يخلو من العنايه، ولكن الاستثناء من الجمع لا عنايه فيه.

إن أشكلتم بهذا الإشكال فنحن نبدل النقص وننقض بالجمع المضاف، مثل ما لو قيل: «أكرم علماء البلد إلا زيدا»، حيث يصح الاستثناء منه بلا- إشكال. فلو كان صحه الاستثناء دليلاً على أن المستثنى منه يفيد العموم، إذن يلزم بأن تقولوا هنا: إن الجمع المضاف يفيد العموم، بينما لا تلتزمون بذلك (علماء البلد لا يفيد العموم). هذا هو النقص ويبقى الجواب الحلي وهذا ما نؤجله إلى غد إن شاء الله تعالى. تقرير: الشيخ محسن الطهراني عفى عنه.

العامة / دلالة الدليل / الدليل الشرعي اللفظي / الدليل الشرعي / الأدلة المحرزه / علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

العنوان: العامة / دلالة الدليل / الدليل الشرعي اللفظي / الدليل الشرعي / الأدلة المحرزه / علم الأصول

كنا ندرس الوجه الذي يريد إثبات دلالة الجمع المحلي باللام على العموم عن طريق الدليل الذي شرحناه بالأمس، وهو عبارته عن أن صحه الاستثناء من الجمع المحلي باللام دليل على أن الجمع المحلي باللام يفيد العموم.

قلنا: لا يمكن قبول هذا الدليل، ولا يمكن جعل صحه الاستثناء دليلاً على أن المستثنى منه يفيد العموم، وذلك أولاً للنقص الذي ذكرناه بالأمس، وثانياً للجواب الحلي:

الجواب الحلي: هو أنه يصح الاستثناء من الجمع المحلي باللام، ولا- إشكال في أن الاستثناء معناه إخراج ما هو داخل في المستثنى منه، وإنما الكلام في أن الاستثناء معناه إخراج ما كان داخل في المعنى الوضعي للمستثنى منه أو إخراج ما كان داخل في المعنى التصديقي الجدي للمستثنى منه، أو لا هذا ولا ذاك، بل إخراج ما كان داخل في المعنى الاستعمالي؟!

ص: ١١

فكان صاحب هذا الوجه لم يتصور إلا شقين:

الشق الأول: إما أن يكون زيد المستثنى في قولنا: «أكرم العلماء إلا زيدا» داخل في المعنى الوضعي للعلماء وأخرج في الاستثناء.

الشق الثاني: وإما أن يكون داخل في المعنى التصديقي والمراد الجدي للمتكلم وأخرج.

ثم قال صاحب الوجه (كما شرحنا بالأمس): أما الثاني فممتنى، باعتبار أنه لو كانت صحه استثناء زيد من الجمع المحلي باللام، دليلاً على أن زيدا داخل في المراد الجدي واستثنى، فهذا معناه أن صحه الاستثناء تختص بالموارد التي يوجد فيها مراد جدي

لِلْمُتَكَلِّمِ، أَمَّا فِي مَوَارِدِ الْهَزْلِ الَّتِي لَا مَرَادَ جَدَى لِلْمُتَكَلِّمِ فِيهَا، فَلَا يُمْكِنُ الْقَوْلُ بِأَنْ زَيْدًا اسْتَشْنَى مِنَ الْمَرَادِ الْجِدِّيِّ. بَيْنَمَا نَحْنُ نَرَى أَنَّهُ يَصِحُّ الْاسْتِثْنَاءُ حَتَّى فِي مَوَارِدِ الْهَزْلِ، فَإِنَّ لِلْمَازِحِ أَنْ يَقُولَ: «أَكْرَمَ الْعُلَمَاءِ إِلَّا زَيْدًا».

فَجَعَلَ صَاحِبُ هَذَا الْوَجْهِ صَحْهَ الْاسْتِثْنَاءِ حَتَّى فِي مَوَارِدِ الْهَزْلِ دَلِيلًا عَلَيَّ تَعَيَّنَ الشَّقُّ الْأَوَّلُ (الْقَوْلُ بِأَنْ الْمُسْتَشْنَى كَانَ دَاخِلًا فِي الْمَدْلُولِ الْوَضْعِيِّ لِلْمُسْتَشْنَى مِنْهُ) فَيُثَبِتُ الْمُدَّعَى.

لَكِنَّا نَقُولُ: لَا يَدُورُ الْأَمْرُ بَيْنَ هَذَيْنِ الشَّقَيْنِ، بَلْ هُنَاكَ شَقٌّ ثَالِثٌ، وَهُوَ أَنْ يَكُونَ زَيْدٌ الَّذِي اسْتَشْنَى وَأَخْرَجَ مِنَ الْعُلَمَاءِ، يَكُونُ دَاخِلًا قَبْلَ الْاسْتِثْنَاءِ (لَوْ لَا الْاسْتِثْنَاءُ) لَا فِي الْمَعْنَى الْوَضْعِيِّ لِلْعُلَمَاءِ وَلَا فِي الْمَرَادِ الْجِدِّيِّ لِلْمُتَكَلِّمِ مِنَ الْعُلَمَاءِ، بَلْ يَكُونُ دَاخِلًا فِي الْمَرَادِ الْاسْتِعْمَالِيِّ لِلْمُتَكَلِّمِ، بِحَيْثُ يَكُونُ الْمُتَكَلِّمُ مُسْتَعْمَلًا لَفْظِ الْعُلَمَاءِ (= الْجَمْعُ) فِي الْعَمُومِ، اسْتِعْمَالًا صَحِيحًا وَحَقِيقِيًّا؛ لِأَنَّ هَيْئَةَ الْجَمْعِ (= الْعُلَمَاءُ) وَضَعَتْ لَجَمَاعِهِ مِنْ أَفْرَادِ الْعَالَمِ لَا تَقَلُّ عَنْ ثَلَاثَةٍ، فَيَصِحُّ اسْتِعْمَالُ لَفْظِ الْعُلَمَاءِ فِي ثَلَاثَةٍ مِنَ الْعُلَمَاءِ، كَمَا يَصِحُّ اسْتِعْمَالُ هَذَا اللَّفْظِ فِي أَرْبَعَةٍ، وَفِي عَشْرَةٍ وَفِي «كُلِّ الْعُلَمَاءِ» أَي: الْمَائَةِ. فَيَكُونُ اسْتِعْمَالُ هَذَا اللَّفْظِ فِي كُلِّ هَذِهِ الْمَرَاتِبِ اسْتِعْمَالًا صَحِيحًا وَحَقِيقِيًّا؛ لِأَنَّ هَيْئَةَ الْجَمْعِ (الْعُلَمَاءُ) وَضَعَتْ بِنَحْوِ الْوَضْعِ الْعَامِّ وَالْمَوْضُوعِ لَهُ الْخَاصُّ لِكُلِّ جَمْعٍ لَا يَقِلُّ عَنْ ثَلَاثَةٍ.

إِنَّمَا أَقُولُ: «بنحو الوضع العام والموضوع له الخاص» إشارة إلى ما قلناه قبل سنين في بحث معاني الحروف والهيئات من أن الوضع في الحروف وكذلك في الهيئات بشكل عام، عام والموضوع له خاص. يعنى: أن الواضع حينما أراد أن يضع كلمة «في» (التي هي حرف) تصوّر عنواناً عاماً (= مفهوماً اسمياً عاماً) وهو مفهوم «الظرفية»، ثم وضع لفظ «في» لا لهذا المفهوم الإشيئى نفسه، لأنّ معنى لفظ «في» ليس الظرفية؛ لأنّ «الظرفية» اسم، بينما «في» حرف، والحرف ليس مرادفاً للاسم. أى: وضع لفظ «في» لمصاديق هذا المعنى الخاص، أى: واقع الظرفيات الموجوده في الخارج. فالموضوع له خاص، أى: الموضوع له في كلمة «في» نفس هذه الظرفية الخارجيه. وهذا ما تقدّم شرحه مفصلاً بالنسبة للحروف وكذلك بالنسبة للهيئات؛ فإن هيئه «العلماء» وضعت بنحو الموضوع له الخاص والوضع العام. يعنى: الواضع حينما أراد أن يضع هيئه «العلماء»، استظهر هذا العنوان العام (= الجامع الإشيئى) كعنوان مشير إلى مصاديق هذا العنوان العام. مصاديق هذا العنوان العام كثيره منها الثلاثه ومنها الأربعة ومنها العشرين ومنها المائه التي هي المرتبه الأخيره. فهذه المراتب كلّها مصاديق لذاك الجامع، وهيئه الجمع وضعت لهذه المصاديق، أى: الوضع عام ولكن الموضوع له خاص. هيئه الجمع وضعت للثلاثه ووضعت للأربعة ووضعت للعشرين ووضعت للمائه. إذن، يصح استعمال «العلماء» في كلّ واحد واحد من هذه المراتب وهذا الاستعمال حقيقى ولا تجوز فيه. هذا شأن الجمع.

الْمُتَكَلِّمُ هُنَا اسْتَعْمَلَ لَفْظَ «العلماء» فِي الْعُمُومِ (أى: فِي الْمَائَةِ) اسْتِعْمَالاً صَحِيحاً، ثُمَّ أَخْرَجَ مِنْ هَذَا زَيْدًا. فَصَحَّ الْاسْتِثْنَاءُ لَا تَدُلُّ إِلَّا عَلَى أَنَّ الْمُتَكَلِّمَ اسْتَعْمَلَ الْعُلَمَاءَ فِي الْعُمُومِ، ثُمَّ أَخْرَجَ مِنْهُ زَيْدًا، وَهَذَا مَا لَا كَلَامَ لَنَا فِيهِ. فَإِنَّهُ لَا نَتَحَدَّثُ عَنْ صَحِّهِ اسْتِعْمَالِ الْعُلَمَاءِ فِي الْعُمُومِ أَوْ عَدَمِ صَحِّهِ هَذَا الْاسْتِعْمَالِ؛ فَإِنَّهُ لَا شَكَّ فِي صَحِّهِ هَذَا الْاسْتِعْمَالِ.

أَمَّا مدعاكم وهو أَنَّهُ لَطالما الاستعمال صحيح فَيَكُونُ العلماء قد استعمل في العموم، فهذا كلام صحيح. وكذلك صحيح أن هذا الاستعمال حقيقي، ونحن أيضاً نقبل بذلك، لكن الكلام في أَنَّهُ هل أن استعمال العلماء في غير العموم حقيقي أم هو مجازي؟ إذا كان «العلماء» (= الجمع الْمُحَلِّي بِاللَّامِ) مَوْضُوعاً للعموم فاستعماله في غير العموم مجاز. وإذا لم يكن مَوْضُوعاً للعموم وإنما مَوْضُوع لكل جماعه لا تقل عن ثلاثة، إذن استعماله في غير العموم استعمال حقيقي وليس مَجَازِيّاً.

كلامنا في هذا. بينما أتم تدعون أَنَّهُ مَوْضُوع للعموم، وتريدون إثبات ذلك بصحة الاستثناء. بينما لا تَدُلُّ صَحَّةُ الاستثناء عَلَيَّ أن لفظه العلماء موضوعه للعموم بحيث يكون استعماله في غير العموم مجاز. بل صَحَّةُ الاستثناء دليل عَلَيَّ مطلب يقبل به الكل ولا نقاش فيه (= لا نقاش ولا خلاف في صَحَّةِ استعمال الجمع الْمُحَلِّي بِاللَّامِ في العموم وهذا الاستعمال حقيقي بلا إشكال، يقبل به المنكرون لوضع الجمع الْمُحَلِّي بِاللَّامِ؛ لأنهم يقولون إن الجمع الْمُحَلِّي بِاللَّامِ مثل الجمع غير الْمُحَلِّي بِاللَّامِ، أي: العلماء مثل «علماء»، كما أَنَّهُ يقبل به المبتون). فليس الكلام في أن استعمال العلماء في العموم هل هو صحيح أم لا، حتى تأتون بدليل يقول: يصح الاستثناء من العلماء. فهذا ما نقبل به، ولا نقاش فيه. أَمَّا هل أن لفظه «العلماء» (أي: هيئة الجمع التي حُلِّيت باللام) هل هي موضوعه للعموم، بحيث لو استعمل العلماء وأريد منه العشره يكون الاستعمال مجازاً، أو لا؟

ولذا نقضنا بالأُمس على هذا الكلام بالجمع المضاف، فلو كان صَحَّةُ الاستثناء تَدُلُّ عَلَيَّ أن المستثنى منه مَوْضُوع للعموم فماذا تقولون في الجمع المضاف مثل «أكرم علماء البلد إلا زَيْدًا»، فهل تجعلون هناك صَحَّةُ الاستثناء دليلاً عَلَيَّ أن علماء البلد مَوْضُوع للعموم. رغم أن الاستثناء منه صحيح. هذا ما أردنا أن نقوله بِالنَّسْبِهِ للوجه الأوّل.

إذن، الوجه الأول من هذه الوجوه التي ذكرت لإثبات دلالة الجمع الْمُحَلِّي بِاللَّامِ عَلَى العموم، غير تام.

الوجه الثاني: هو أَنَّهُ لَا شَكَّ فِي صِحَّةِ دُخُولِ أَدْوَاتِ الْعُمُومِ الْأَسْمِيَّةِ مِنْ قَبِيلِ «كُلٌّ» و«جَمِيعٌ» عَلَى الْجَمْعِ الْمُحَلِّيِّ بِاللَّامِ، كَمَا فِي قَوْلِنَا: «أَكْرَمُ كُلِّ الْعُلَمَاءِ» أَوْ «أَكْرَمُ جَمِيعِ الْعُلَمَاءِ»، كَمَا لَا إِشْكَالَ فِي أَنَّ الْعُمُومَ يُسْتَفَادُ مِنْ قَوْلِهِ «أَكْرَمُ كُلِّ الْعُلَمَاءِ»، بَيْنَمَا اسْتِفَادَةُ الْعُمُومِ مِنَ الْجَمْعِ الْمُحَلِّيِّ بِاللَّامِ فَقَطَّ مَحَلٌّ خِلَافَ. أَيْ: لَوْ قَالَ: «أَكْرَمُ الْعُلَمَاءِ» فَيَكُونُ مُخْتَلَفٌ فِيهِ بِأَنَّهُ هَلْ يُسْتَفَادُ مِنْهُ الْعُمُومُ أَوْ لَا، وَلَكِنْ لَوْ قَالَ: «أَكْرَمُ كُلِّ الْعُلَمَاءِ» فَلَا شَكَّ فِي اسْتِفَادَةِ الْعُمُومِ مِنْهُ عِنْدَ الْجَمِيعِ.

وَحِينَئِذٍ يَرَادُ فِي هَذَا الْوَجْهِ أَنْ يُجْعَلَ هَذَا دَلِيلًا عَلَى أَنَّ الْجَمْعَ الْمُحَلِّيَّ بِاللَّامِ (أَيْ: كَلِمَةَ «الْعُلَمَاءِ») تَدُلُّ عَلَى الْعُمُومِ، عَلَى عَكْسِ مَا تَقَدَّمَ بِالْأَمْسِ (فِي الْإِشْكَالِ الثَّلَاثِ) حَيْثُ كَانَ يَرَادُ أَنْ يُجْعَلَ دُخُولُ كَلِمَةِ «كُلٌّ» عَلَى «الْعُلَمَاءِ» دَلِيلًا عَلَى أَنَّ الْجَمْعَ الْمُحَلِّيَّ بِاللَّامِ (= الْعُلَمَاءِ) لَا يَفِيدُ الْعُمُومَ؛ إِذْ لَوْ أَفَادَ الْعُمُومَ وَكَلِمَةُ «كُلٌّ» أَيْضًا تَفِيدُ الْعُمُومَ فَيَلْزِمُ اجْتِمَاعُ الْمَثَلِينَ أَوْ التَّكْرَارِ. وَلَكِنْ يَأْتِي الْوَجْهُ الثَّانِي عَلَى عَكْسِ ذَلِكَ، أَيْ: يُجْعَلَ هَذَا دَلِيلًا عَلَى دَلَالَةِ الْجَمْعِ الْمُحَلِّيِّ بِاللَّامِ عَلَى الْعُمُومِ؛ وَذَلِكَ بِأَنْ يُقَالَ: إِنَّمَا ذَكَرْنَا سَابِقًا فِي الْعَامِّ الْمَاضِي عِنْدَمَا كُنَّا نَبْحَثُ عَنْ كَلِمَةِ «كُلٌّ» (فِي الْجِهَةِ الثَّانِيَةِ مِنْ جِهَاتِ الْبَحْثِ عَنْ لَفْظِهِ «كُلٌّ») أَنَّ الْعُمُومَ الْمُسْتَفَادَ مِنْ كَلِمَةِ «كُلٌّ» حِينَ دُخُولِهَا عَلَى الْمَعْرِفَةِ عُمُومِ أَجْزَائِي (مِثْلُ «أَحْفَظُ كُلَّ الْكِتَابِ»)، بَيْنَمَا الْعُمُومُ الْمُسْتَفَادُ مِنْهَا حِينَ دُخُولِهَا عَلَى النَّكِرَةِ عُمُومَ وَاسْتِيعَابِ أَفْرَادِي (أَيْ: مَصَادِيقِ عَدِيدِهِ، مِثْلُ: «أَقْرَأُ كُلَّ سُورَةٍ» وَ«لَا تَأْكُلْ كُلَّ طَعَامٍ»).

وَكَلَامُنَا الْآنَ فِي دُخُولِ كَلِمَةِ «كُلٌّ» عَلَى «الْعُلَمَاءِ»، فِي قَوْلِ الْقَائِلِ: «أَكْرَمُ كُلِّ الْعُلَمَاءِ»، حَيْثُ دَخَلَتْ «كُلٌّ» عَلَى الْمَعْرِفَةِ، وَوَفْقًا لِلْقَاعِدَةِ الْمَذْكُورَةِ (إِذَا دَخَلَتْ عَلَى الْمَعْرِفَةِ أَفَادَتْ الْاسْتِيعَابَ الْأَجْزَائِيَّ) تَفِيدُ كَلِمَةَ «كُلٌّ» الْاسْتِيعَابَ الْأَجْزَائِيَّ (أَيْ: تَفِيدُ اسْتِيعَابَ جَمِيعِ الْعُلَمَاءِ)؛ إِذْ أَنَّهَا دَخَلَتْ عَلَى «الْعُلَمَاءِ» وَ«الْعُلَمَاءِ» مَعْرِفَةً. وَأَمَّا مَا هِيَ أَجْزَاءُ الْعُلَمَاءِ؟ فَإِنَّ الْأَدَاةَ لَا تُعَيَّنُ وَلَا تُجَدِّدُ أَجْزَاءَ مَدْخُولِهَا، وَلَا دَخَلَ لَهَا بِأَجْزَاءِ الْمَدْخُولِ، وَإِنَّمَا بَعْدَ أَنْ تَتَشَخَّصُ أَجْزَاءُ مَدْخُولِهَا تَأْتِي كَلِمَةُ «كُلٌّ» وَتَدُلُّ عَلَى اسْتِيعَابِ هَذِهِ الْأَجْزَاءِ. أَيْ: أَنَّ كَلِمَةَ «كُلٌّ» لَا تَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ مَا هِيَ أَجْزَاءُ الْكِتَابِ فِي «أَقْرَأُ كُلَّ الْكِتَابِ»، بَلْ تَأْتِي كَلِمَةُ «كُلٌّ» وَتَدُلُّ عَلَى اسْتِيعَابِ أَجْزَاءِ الْكِتَابِ، وَذَلِكَ بَعْدَ تَعْيِينِ وَتَشَخُّصِ أَجْزَاءِ الْكِتَابِ. أَمَّا أَجْزَاءُ الْكِتَابِ فَتَحَدِّدُهَا طَبِيعَةُ الْكِتَابِ. أَيْ: كُلُّ طَبِيعَةٍ هِيَ وَاجِدَةٌ لِأَجْزَاءِ نَفْسِهَا. فَالْمَدْخُولُ بَعْدَ أَنْ تَتَعَيَّنَ أَجْزَاؤُهُ تَأْتِي كَلِمَةُ «كُلٌّ» لِاسْتِيعَابِ هَذِهِ الْأَجْزَاءِ.

وحينئذ إذا قال المتكلم: «أكرم كل العلماء» فمعنى ذلك تعين أجزاء العلماء وتشخصها قبل دخول كلمة «كُلُّ»، لتأتي كلمة «كُلُّ» بعد ذلك وتدلّ على استيعاب هذه الأجزاء. والمعين والمشخص لهذه الأجزاء هو «اللّام»؛ فإن «اللّام» هي التي عيّنت أن أجزاء العلماء كلهم. فكل فرد من العلماء هو جزء لهذا المدخول (=الجمع)، لكي تأتي بعد ذلك كلمة «كُلُّ» وتدلّ على استيعاب هذه الأجزاء.

هذا خلاصه هذا الوجه. يبقى أن ندرس هذا الوجه في اليوم القادم إن شاء الله تعالى. إعداد وتقرير: الشيخ محسن الطهراني عفى عنه.

العامة / دلالة الدليل / الدليل الشرعي اللفظي / الأدلة المحرزة / علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

العنوان: العامة / دلالة الدليل / الدليل الشرعي اللفظي / الأدلة المحرزة / علم الأصول

كان الوجه الثاني من وجوه إثبات أن الجمع المَحَلِّي بِاللّام يَدُلُّ على العموم يقول: لا إشكال في صحه دخول أدوات العموم الاسميّه (من قبيل كلمة «كُلُّ» و«جميع» ونحوهما) على الجمع المَحَلِّي بِاللّام، وإذا دخلت لا شك في أنه يفهم منها العموم والاستيعاب. من قبيل أن يقال: «أكرم كل العلماء»، فإنه لا إشكال في فهم العموم هنا قطعاً، حتى لدى المنكر لدلالة الجمع المَحَلِّي بِاللّام على العموم؛ فإنه يقبل هنا بأنه إذا دخلت «كُلُّ» على هذا الجمع يفهم العموم.

والمطلب الثاني هو أن كلمة «كُلُّ» إذا دخلت على المعرفة أفادت الاستيعاب الأجزائي (استيعاب أجزاء مدخولها).

والمطلب الثالث هو أن كلمة «كُلُّ» لا تعين أجزاء مدخولها، وإنما بعد أن تعين أجزاء المدخول، تدلّ كلمة «كُلُّ» على استيعاب هذه الأجزاء، أمّا نفس الأداه (كلمة «كُلُّ» نفسها) لا تدلّ على أن أجزاء المدخول ما هي؟ مثلاً عندما نقول: «اقرأ كل الكتاب» فإن كلمة «كُلُّ» لا تعين أجزاء الكتاب، وإنما بعد أن تعيّنت أجزاء الكتاب بمعين، تأتي كلمة «كُلُّ» لتدلّ على استيعاب هذه الأجزاء.

ص: ١٦

إذن، نفهم العموم من قوله: «أكرم كل العلماء» فيما إذا كانت كلمة «العلماء» دالة على أن كل فرد من العلماء هو جزء من معنى العلماء، وذلك في المرتبة السابقيه على دخول كلمة «كُلُّ»، وبقطع النظر عن دخول كلمة «كُلُّ». فلو أن كلمة «العلماء» لم تدلّ على أن كل عالم هو جزء من مدلول هذه الكلمة، بأن كان عدد العلماء مائة مثلاً، ولم تكن «العلماء» دالة على أن كل واحد من هؤلاء المائة هو جزء من مدلول هذه الكلمة (بأن نفرض مثلاً أن هذه الكلمة تدلّ على أن تسعين منهم أجزاء، وعشره منهم ليسوا أجزاء)، فحينئذ تدلّ كلمة «العلماء» على معنى أجزاء تسعون، وليس بمائة. إذن كيف نفهم كل المائة؟! والأداه لا تعين أجزاء مدخولها، بل تقول: أنا أستوعب أجزاء المدخول، أمّا أجزاء المدخول كم هي؟ ثمانون تسعون أو كل المائة؟! فيجب أن يدلّ المدخول بنفسه على التسعين أو المائة حتى تأتي بعد ذلك كلمة «كُلُّ» لتدلّ على كل المائة.

الاعراض الأول: النقص عَلَى هذا الكلام بالجمع المضاف، مثل: «علماء البلد»، فَإِنَّهُ يَصِحُّ أَنْ تَدْخُلَ كَلِمَةُ «كُلُّ» عَلَى هَذَا الْمُضَافِ وَيُقَالُ: «أَكْرَمَ كُلَّ عُلَمَاءِ الْبَلَدِ» وَلَا إِشْكَالَ فِيهِ، كَمَا لَا إِشْكَالَ فِي فَهْمِ الْعُمُومِ مِنْهُ. وَحِينَئِذٍ نَتَسَاءَلُ صَاحِبَ الْوَجْهِ بِأَنَّهُ هَلْ يَلْتَزِمُ بِمَا التَّرْمُّ بِهِ فِي «أَكْرَمَ الْعُلَمَاءِ». مَنْ أَنْ يَكُونَ مَدْخُولَ «كُلِّ» دَالًّا عَلَى اسْتِيعَابِ كُلِّ الْمَاءِ؟ بِحَيْثُ يَصْبِحُ كُلُّ فَرْدٍ مِنَ الْعُلَمَاءِ جِزَاءً مِنَ الْعُمُومِ، حَتَّى تَأْتِيَ كَلِمَةُ «كُلُّ» وَتَدُلَّ عَلَى الْاسْتِيعَابِ الْأَجْزَائِيِّ؟! إِذْ أَنْ الْمَشْهُورَ ذَهَبُوا إِلَى أَنَّ الْجَمْعَ الْمُضَافَ (=عُلَمَاءَ الْبَلَدِ) لَا يَفِيدُ الْعُمُومَ. وَلَئِنْ كَانَ هُنَاكَ خِلَافٌ مَعْتَدٌ بِهِ فِي الْجَمْعِ الْمُحَلِّيِّ بِاللَّامِ، فَإِنَّهُ لَا خِلَافَ مَعْتَدٌ بِهِ فِي الْجَمْعِ الْمُضَافِ. مَعَ أَنَّكُمْ جَعَلْتُمْ صَحَّةَ دَخُولِ كَلِمَةِ «كُلُّ» عَلَى الْجَمْعِ وَإِفَادَةِ الْعُمُومِ دَلِيلًا عَلَى أَنَّ الْمَدْخُولَ يَفِيدُ الْعُمُومَ. فَمَقْتَضَى هَذَا الدَّلِيلِ هُوَ أَنَّ الْجَمْعَ الْمُضَافَ يَفِيدُ الْعُمُومَ. أَيْ: مَا قَلْتُمُوهُ فِي الْجَمْعِ الْمُحَلِّيِّ بِاللَّامِ (حِينَ دَخُولِ كَلِمَةِ «كُلِّ») يَأْتِي فِي الْجَمْعِ الْمُضَافِ عِنْدَمَا تَدْخُلُ كَلِمَةُ «كُلُّ» عَلَيْهِ، مَعَ أَنَّهُ لَا تَلْتَزِمُونَ بِذَلِكَ. هَذَا أَوَّلًا.

الاعتراض الثاني (وهو الجواب الحلي للغيره الموجوده في هذا الوجه): وهو أن لدينا في قول القائل: «أكرم كل العلماء» أداه العموم (= كلمه «كُلُّ»)، الداخلة على العلماء. فالمدخول عبارته عن «العلماء»، وهذا المدخول له معنى وضحي لغه وله معنى استعمال هذا اللفظ فيه من قبل المتكلم. فهناك مدلول وضحي لهذه الكلمه كما أن هناك مدلولاً استعمالياً (أي: ذاك المعنى الذي أراده المتكلم حينما استعمال هذا اللفظ، فإنه لا بُدَّ لكل متكلم أن يكون له مراد استعمالى عندما يتكلم بكلمه، وهو ذاك المعنى الذي أراد إلقاءه وإخطاره في ذهن السامع. هذا هو المعنى أو المدلول الاستعمالى).

أما ما هو المعنى الوضعى وما هو المعنى المستعمل فيه لكلمه «العلماء»؟ فنجيب عنهما تبعاً:

«المعنى المستعمل فيه» متعين في الواقع وفي نفس الأمر، فإنه لا بُدَّ لهذا المتكلم حينما تلفظ بلفظ «العلماء» من أن يكون قد قصد إما ثلاثه من العلماء أو أربعة منهم أو خمساً أو عشره أو عشرين أو الجميع (أى: كل المائه). أما أن لا يكون قد قصد لا الثلاثه ولا الأربعة ولا الخمسه ولا المائه، فماذا يكون قد قصد؟! فأحدى مراتب الجمع قطعاً هي مقصوده للفظ «العلماء». نعم، هو غير متعين عند السامع، لكن نفس المتكلم يدري، بحيث إن سئل لأجاب أنه قصد ثلاثه أو أربعة أو عشره من العلماء أو أنه قصد كل المائه. فالمدلول الاستعمالى للكلمه متعين في الواقع ونفس الأمر وعند المتكلم وإن كان غير متعين عند السامع.

أما المدلول الوضعى، فهو غير متعين؛ لأن المدلول الوضعى لكلمه «العلماء» سنخ مدلول ومعنى مرن وانسيابي قابل للانطباق على معانٍ عديده. وذلك لأن كلمه «العلماء» تحتوى على مادّه وهيئه. أما المادّه فهي «العالم» التى تدل على طبيعى العالم، وهذا ما لا شغل لنا به. وأما المعنى الذى وضعت له هيئه الجمع (المدلول الوضعى) هو عدد لأفراد المادّه لا يقل عن ثلاثه، أو قل: ما يزيد على اثنين من أفراد المادّه (= العالم). أى: ثلاثه فما فوق. و«ما يزيد على اثنين» ينطبق على ثلاثه وأربعة وخمسه وهكذا إلى المائه. فكل واحده من هذه المراتب هي معنى موضوع له هيئه الجمع (1) (كالمشترك اللفظى الذى له معانٍ عدّه)، حيث وضع الواضع هيئه الجمع لكل مرتبه مرتبه من مراتب الجمع. فهناك معانٍ حقيقته عديده بين الثلاثه إلى المائه، وهذه كلها معانٍ حقيقته (أى: وضعت هيئه الخمسه للخمسه بما هي خمس، لا بما هي تحتوى على الثلاثه أو الأربعة. ووضعت هيئه الستّه للسته بما هي سته، لا بما هي تحتوى على الخمسه أو الأربعة).

ص: ١٨

١- (١) - وهذا البحث يرتبط بالوضع العام والموضوع له الخاص المتقدم في مبحث وضع الحروف والهيئات والذى أشرنا إليه بالأمس.

إذن المِذْلُول اللَّفْظِيّ لكلمه «العلماء» غير متعين (كالمشترك اللَّفْظِيّ الَّذِي يشبه المجاز، حيث يحتاج المجاز إلى قرينه صارفه، بخلاف المشترك اللَّفْظِيّ - مثل كلمه «العين» - الَّذِي لا يحتاج إلى قرينه صارفه بل يحتاج إلى قرينه مُعَيَّنَه)، وحيث أن بحثنا في دخول الأداة عَلَيّ العموم، نأتى إلى الأداة (كلمه «كُلٌّ») ونقول: قد سبق في العام الماضي أن كلمه «كُلٌّ» عندما تدخل عَلَيّ المعرفه من قبيل «كل الكتاب»، تدلّ عَلَيّ الاستيعاب الأجزائي، وأن هذه الأداة لا تُعَيِّن أجزاء مدخولها، وإنما بعد أن تتحدد أجزاء المدخول، تأتي كلمه «كُلٌّ» لتدلّ عَلَيّ استيعاب هذه الأجزاء، لا أكثر.

هنا عندنا سؤال: هل تدلّ كلمه «كُلٌّ» عَلَيّ استيعاب أجزاء المعنى المستعمل فيه للمدخول؟ أم تدلّ عَلَيّ استيعاب أجزاء المعنى والوضعي (= المَوْضُوع له)؟

إن كان الأوّل فيتم هذا الوجه؛ لأنّه يقال حينئذٍ (كما قال صاحب هذا الوجه): لكي تكون الأداة دالّة عَلَيّ استيعاب أجزاء المدخول، لا بُدّ من أن تتحدّد أجزاء المراد الاستعماليّ من «العلماء» حتّى تأتي الأداة وتدلّ عَلَيّ استيعابها.

إذن فهذا معناه أن المدخول (= العلماء) هي بنفسها تدلّ عَلَيّ أجزائها (أى: تدلّ عَلَيّ أن كل فرد من أفراد العلماء هو جزء من المراد الاستعماليّ للمُتَكَلِّم. وليس مراده الاستعماليّ ثلاثه من العلماء، ولا- أربعه ولا- خمسه ولا عشرين من العلماء، بل المراد الاستعماليّ هو كل المائه. لا- بُدّ أن نقول بهذا، لكي تكون كل المائه أجزاء للمراد الاستعماليّ حتّى تأتي «كُلٌّ» وتدلّ عَلَيّ استيعاب أجزاء المراد الاستعماليّ، ويتم فهم العموم.

وإلا- فلو لم نقل بهذا، أى: لو قلنا بأن المراد الاستعماليّ للمدخول خمسين مثلاً، وليس مائه، وتأتى كلمه «كُلٌّ» وتدلّ عَلَيّ استيعاب هؤلاء الخمسين، فبالنتيجه ما فهمنا العموم، والحال أنّنا قلنا من المقطوع أنّنا نفهم العموم عندما تدخل الأداة عَلَيّ المدخول. أى: يَتِمُّ فهم العموم بالقول بأن المُتَكَلِّم أراد من «العلماء» المرتبه الأخيره (أى: المائه). أى: كل واحد من العلماء هو جزء، حتّى تأتي الأداة بعد ذلك وتدلّ عَلَيّ استيعاب المراد الاستعماليّ. فيتم هذا الوجه فيما إذا قلتم بأن كلمه «كُلٌّ» وضعت لاستيعاب المذلول الاستعماليّ.

لكن الواقع أن الأمر ليس هكذا؛ فإن كلمة «كُلٌّ» وضعت لاستيعاب أجزاء المدخول، لكن لا لاستيعاب أجزاء المراد الاستعماليّ لكلمه المدخول، بل لاستيعاب أجزاء المَدْلُولِ الوضعيِّ للمدخول. وليس لنا دخل بالمراد الاستعماليّ للمدخول. تَدُلُّ كلمة «كُلٌّ» عَلَيَّ استيعاب أجزاء المَدْلُولِ الوضعيِّ للمدخول. أى: كل ما يمكن أن يكون جزءاً من المعنى الوضعيِّ للمدخول، تستوعبه كلمة «كُلٌّ». تماماً كما إذا دخلت «كُلٌّ» عَلَيَّ النَّكِرَه، فإن قوله: «اقرأ كل الكتاب»، لا يختلف عن قوله: «اقرأ كل كتاب» من جهة أَنَّهُ فِي كِلَا الموردين وضعت كلمه «كُلٌّ» لتدل عَلَيَّ استيعاب أجزاء المَدْلُولِ الوضعيِّ، كما أَنَّنَا نقول في «اقرأ كل كتاب» أن كلمه «كُلٌّ» تَدُلُّ عَلَيَّ استيعاب كل ما يمكن أن ينطبق عليه المَدْلُولِ الوضعيِّ للكتاب.

وكذلك الأمر في الدخول على المعرفه، فَإِنَّمَا نبدل الفرد بالجزء في المعرفه ونقول: إن كلمه «كُلٌّ» تَدُلُّ عَلَيَّ استيعاب كل ما يمكن أن يكون جزءاً من المَدْلُولِ الوضعيِّ.

وحيثُ إِذْ عندما يقول القائل: «أكرم كل العلماء» وكان عندنا عالم واحد، فلا يصحّ هذا الكلام من القائل؛ لَأَنَّهُ لا يصدق عليه أَنَّهُ جمع، كما لا يصحّ هذا الكلام إن كان عندنا عالمان فحسب. أمّا إن كان لدينا ثلاثه علماء إلى المائه. فكل فرد من هؤلاء الثلاثه يمكن أن يكون جزءاً من المَدْلُولِ الوضعيِّ لهيئته الجمع، فتستوعبه كلمه «كُلٌّ». وكذلك الفرد الرَّابِع يمكن أن يكون جزءاً من المَدْلُولِ الوضعيِّ لهيئته الجمع، فتستوعبه كلمه «كُلٌّ»، وكذلك الخامس إلى المائه. فالعموم الَّذِي نفهمه من أمثال قوله: «أكرم كل العلماء» هذا عمل الأداه (= كلمه «كُلٌّ») نفسها وليس منتوجاً لـ «العلماء» (حيث أراد صاحب الوجه أن يقول بأن هذا من صنيع العلماء ومن عمل المدخول)، إذن، فكلمه «كُلٌّ» تَدُلُّ عَلَيَّ استيعاب الأجزاء.

وَالْتَبَيَّحَهُ أَنْ فِهْمَ الْعُمُومِ وَاسْتِفَادَتَهُ مُسْتَنْدٌ إِلَى كَلِمَةِ «كُلٌّ» (= الْأَدَاةُ) وَلَمْ يَثْبُتْ أَنَّ الْعُمُومَ اسْتَفِيدَ مِنَ الْعُلَمَاءِ نَفْسِهِ (أَي: مِنَ الْجَمْعِ الْمُحَلِّيِّ بِاللَّامِ). فَهَذَا الْوَجْهَ الَّذِي أَرَادَ أَنْ يَثْبُتَ أَنَّ الْجَمْعَ الْمُحَلِّيَّ بِاللَّامِ يَفِيدُ الْعُمُومَ، لَمْ يَتَّيْمَ وَلَمْ نَقْبَلْهُ.

وَبِهَذَا الْبَيَانِ الَّذِي ذَكَرْنَاهُ نَسْتَطِيعُ أَنْ نَفْسِرَ اسْتِفَادَةَ الْعُمُومِ مِنَ الْكَلَامِ حَتَّى فِي الْمَوَارِدِ الَّتِي لَا يَوْجَدُ لِلْمُتَكَلِّمِ فِيهَا مَرَادٌ اسْتِعْمَالِي. مِنْ قَبِيلِ الْمُتَكَلِّمِ النَّائِمِ الَّذِي قَالَ مِنْ دُونِ قَصْدٍ: «أَكْرَمَ الْعُلَمَاءِ». أَيْ: لَا يَصِحُّ أَنْ نَقُولَ: هَذَا الْمُتَكَلِّمُ النَّائِمُ تَلَفَّظَ بِهَذَا اللَّفْظِ لِكَيْ يُخْطِرَ الْمَعْنَى الْكَذَائِيَّ فِي ذَهْنِ السَّامِعِ؛ فَإِنَّهُ لَا التَّفَاتَ لَهُ وَلَا قَصْدَ لَدَيْهِ. وَنَفْهَمُ الْعُمُومَ هُنَا بِوَسْطِهِ الْأَدَاةِ.

فَيَكُونُ هَذَا التَّفْسِيرُ فِي فِهْمِنَا لِلْعُمُومِ تَفْسِيرٌ شَامِلٌ لَا يَخْتَصُّ بِمَوَارِدِ الْإِرَادَةِ الْإِسْتِعْمَالِيَّةِ، فَإِنَّ مِنَ الْوَاضِحِ وَجْدَانًا أَنَّنَا نَفْهَمُ الْعُمُومَ حَتَّى فِي مَوَارِدِ فَقْدَانِ الْإِرَادَةِ الْإِسْتِعْمَالِيَّةِ كَفِهْمِنَا مِنْ قَوْلِ النَّائِمِ: «أَكْرَمَ كُلِّ الْعُلَمَاءِ».

فَهَذَا شَاهِدٌ عَلَيَّ أَنَّ كَلِمَةَ «كُلٌّ» هِيَ الَّتِي تَدُلُّ عَلَيَّ الْعُمُومِ، لَا أَنَّ لَفْظَ «الْعُلَمَاءِ» تَدُلُّ عَلَيَّ الْعُمُومِ، كَمَا تَخِيلُ صَاحِبُ الْوَجْهِ؛ إِذْ لَوْ كَانَ الْأَمْرُ هَكَذَا فَصَاحِبُ الْوَجْهِ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يَفْسِّرَ لَنَا فِهْمَ الْعُمُومِ فِي مَوَارِدِ فَقْدَانِ الْإِرَادَةِ الْإِسْتِعْمَالِيَّةِ كَالنُّومِ. إِذَنْ، فَهَذَا الْوَجْهَ الثَّانِيَ غَيْرَ تَامٍ أَيْضًا.

بَعْدَ ذَلِكَ نَأْتِي إِلَى الْوَجْهِ الثَّلَاثِ مِنَ الْوَجُوهِ الَّتِي يُمْكِنُ أَنْ تُذَكَرَ لِإِثْبَاتِ أَنَّ الْجَمْعَ الْمُحَلِّيَّ بِاللَّامِ يَدُلُّ عَلَيَّ الْعُمُومِ. وَهَذَا الْوَجْهَ يَرِيدُ أَنْ يَرْكُزَ وَيُدْعِمُ الْمَسْلُوكَ الثَّانِيَّ مِنَ الْمَسْلُوكِينَ الْمُتَقَدِّمِينَ (فِي الْجَمْعِ الْمُحَلِّيِّ بِاللَّامِ). حَيْثُ بَحِثْنَا سَابِقِينَ بِأَنَّ هُنَاكَ مَسْلُوكِينَ: ١- الْجَمْعَ الْمُحَلِّيَّ بِاللَّامِ وَضِعَ لِلْعُمُومِ فِي اللَّغَةِ مُبَاشَرًا. ٢- «اللَّامُ» وَضِعَتْ لَا لِلْعُمُومِ ابْتِدَاءً، بَلْ وَضِعَتْ لِتَعْيِينِ مَدْخُولِهَا. غَايَةُ الْأَمْرِ إِذَا دَخَلَتْ «اللَّامُ» عَلَيَّ الْجَمْعِ تَدُلُّ عَلَيَّ أَنَّ مَدْخُولِهَا هُوَ الْجَمْعُ مُتَعَيَّنٌ، وَتَعْيِينُ الْجَمْعِ لَا يَكُونُ إِلَّا بِالْمَرْتَبَةِ الْأَخِيرَةِ، وَإِلَّا- فَلَوْ أَرَادَ الْمُتَكَلِّمُ أَقْلَ مِنَ الْمَرْتَبَةِ الْأَخِيرَةِ (كَالتَّسْعِينَ) فَإِنَّهَا لَا تَكُونُ مُتَعَيَّنَةً؛ لِأَنَّهُ تَتَصَوَّرُ عِنْدَهُ تَسْعِينَاتٌ دَاخِلَ الْمِائَةِ (فِيْبَقِي مُرَدِّدًا وَغَيْرَ مُتَعَيَّنًا مِنْ حَيْثُ الْمَصْدَاقُ الْخَارِجِيُّ). فَالْتَعْيِينُ فِي الْجَمْعِ مُلَازِمٌ لِلْعُمُومِ، وَهَذَا كَانَ مَسْلُوكًا ثَانِيًا يُؤَدِي بِالْمَالِ إِلَى الْعُمُومِ لَكِنْ يَصِلُ إِلَى الْعُمُومِ بِصُورِهِ غَيْرِ مُبَاشَرَةٍ.

فيراد دعم هذا المسلك الثَّانِي وتكميله في الوجه الثَّانِي الَّذِي سوف نبينه غداً إن شاء الله تعالى. إعداد وتقرير: الشَّيخ محسن الطهراني عفى عنه.

العَامّ /دلاله الدليل/الدليل الشرعي اللفظي/الدليل الشرعي/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: العامّ /دلاله الدليل/الدليل الشرعي اللفظي/الدليل الشرعي/الأدله المحرزه/علم الأصول

الوجه الثَّالِث من وجوه إثبات أن الجمع الْمُحَلَّى بِاللَّام يفيد العموم والاستيعاب هو أن يقال: بأن لا إشكال في دلاله «اللَّام» لغه وعرفاً عَلَيَّ التَّعِين، وأن مدخول هذه الكلمه (هذا المدخول، مدخول «اللَّام») معناه متعین ومشخص وليس مردداً ولا غموض ولا إجمال فيه عرفاً. وأما لغه فقد نص علماء الْعَرَبِيَّة عَلَيَّ أن «اللَّام» تَدُلُّ عَلَيَّ التَّعِين، فلا بُدَّ من أن يكون مدخولها مُتَّعِيناً بنحو من أنحاء التَّعِين.

وحيثما تدخل هذه «اللَّام» عَلَيَّ الجمع مثل «علماء» في «العلماء»، يبقى لِلَّام هنا المفاد نفسه الَّذِي ذكرناه، أي: «اللَّام» تَدُلُّ عَلَيَّ أن هذا الجمع الَّذِي دخلت عليه «اللَّام»، جمع متعین ومشخص. إلى هنا واضح، ولا إشكال فيه.

وحيثما يبقى أن نعرف كيفيه تصوّر الجمع الْمُتَّعِين، وأنه ما معنى تعين الجمع؟!

في الإجابة عن هذا السُّؤال نُقول: إِنَّ تعين الجمع له أحد الأنحاء الثلاثة التاليه:

النَّحو الأول: أن يَكُونَ هذا التَّعِين تعيناً عهدياً، أي: أن يَكُونَ الجمعُ جمعاً معهوداً (جماعه معهوده)، سَوَاءً كَانَ هذا العهد عهداً ذَهَبِيّاً (أي: توجد جماعه معهوده من العلماء في ذهن الْمُتَكَلِّم وفي ذهن السَّامع) أم كان عهداً ذِكْرِيّاً (كما إذا قال الْمُتَكَلِّم: «أكرم العلماء» وكانا قد أتيا عَلَيَّ ذكر جماعه معهوده) أم كان عهداً خارجياً (كما إذا كان هناك جماعه مُعَيَّنَه من العلماء جالسون بين يدي الْمُتَكَلِّم والسامع، وقال الْمُتَكَلِّم للسامع: «أكرم العلماء».

ص: ٢٢

عَلَيَّ كَلِّ، لا-إشكال في أن التَّعِين الَّذِي من «اللَّام» تعين عهدى في كُلِّ مورد يُفترض فيه وجود عهد بنحو من الأنحاء الثلاثة. أي: أن «اللَّام» تَدُلُّ عَلَيَّ جماعه معهوده، ولا دلاله للام هنا عَلَيَّ العموم والاستيعاب (= كل العلماء)؛ لأنَّ العهد قرينه قويه تمنع من أن تَدُلَّ «اللَّام» عَلَيَّ شىء غير هذه الجماعه المعهوده. فلا إشكال في عدم دلاله الجمع الْمُحَلَّى بِاللَّام عَلَيَّ العموم وعدم استفاده العموم منه في موارد العهد. أي: عدم التَّعِين العهدى أصلً موضوعي مفروغ عنه في باب دلاله الجمع الْمُحَلَّى بِاللَّام عَلَيَّ العموم. هذا هو النَّحو الأول من التَّعِين وهو واضح.

النَّحو الثَّانِي من التَّعِين هو أن يكون التَّعِين تعيناً جنسياً. أي: أن «اللَّام» الداخلة عَلَيَّ اسم الجنس (مثل العالم أو الرَّجُل أو المرأه) تَدُلُّ عَلَيَّ تعين الجنس (١). والتعین الجنسي واضح في المفرد (مثل: العالم خير من الجاهل)، ومعناه أن ذات الطَّبِيعَه (كطبيعه

الرَّجُل) لها نحو من التَّعِينِ والتَّشْخِصِ، ولا توجد طبيعته غامضه ومجمله.

أَمَّا إِذَا دَخَلَتِ اللَّامُ عَلَى الْجَمْعِ، فَتَبْدُلُ حَيْثُ دَلَّ عَلَى الْجِنْسِ أَيْضًا. أَيْ: سَوْفَ يَكُونُ مَقْصُودُ الْمُتَكَلِّمِ جِنْسَ الْجَمْعِ، جِنْسَ الْكَثْرَةِ، مِثْلًا إِذَا قَالَ: «الْعُلَمَاءُ خَيْرٌ مِنَ الْعَالَمِ الْوَاحِدِ» فَإِنَّهُ لَا يَقْصِدُ مِنَ الْعُلَمَاءِ، عُلَمَاءَ مَعْهُودِينَ، وَلَا يَقْصِدُ مِنْهُ الْعُمُومَ (عُمُومَ الْأَفْرَادِ) بَلْ يَقْصِدُ جِنْسَ الْجَمْعِ وَالْكَثْرَةِ (أَيْ: كَثْرَةَ الْعُلَمَاءِ خَيْرٌ مِنَ الْعَالَمِ الْوَاحِدِ). هَذَا نَحْوَ آخَرَ مِنَ التَّعِينِ. فَلَمْ يَتَجَاوَزِ الْمُتَكَلِّمُ هُنَا الْوَضْعَ وَالْمَعْنَى الْوَضْعِيَّ، وَلَمْ يَتَجَوَّزْ فِي اسْتِعْمَالِهِ وَاسْتِعْمَالِهِ حَقِيقِيًّا.

ص: ٢٣

١- (١) - فَإِنَّ جِنْسَ الرَّجُلِ لَهُ تَعِينٌ، وَجِنْسَ الْمَرْأَةِ لَهُ تَعِينٌ، وَجِنْسَ الْعَالَمِ لَهُ تَعِينٌ كَجِنْسِ، لَا كَفَرْدٍ مُعَيَّنٍ، أَيْ: ذَاتِ الطَّبِيعَةِ؛ لِأَنَّ اسْمَ الْجِنْسِ تَبْدُلٌ عَلَى الطَّبِيعَةِ، ذَاتِ الرَّجُلِ مُمْتِزِةٌ عَنِ الطَّبَائِعِ الْأُخْرَى. فَكُلُّ طَبِيعَةٍ مِنَ الطَّبَائِعِ لَهَا نَوْعٌ مِنَ التَّعِينِ وَالتَّشْخِصِ الْخَاصِّ بِهَا.

فيا تُرَى هل لنا أن نحمل التّعين (في قوله: «أكرم العلماء») عَلَيَّ التّعين الجنسى؟

الجواب: لا؛ لأنَّ التّعين الجنسى وإن كان نحواً من أنحاء التّعين، واستعمال «اللام» في هذا النّحو من التّعين وإن كان صحيحاً وعرفياً، إلاّ أنّه بحاجة إلى قرينه. فإن في قولنا: «العلماء خير من العالم الواحد»، توجد قرينه عَلَيَّ أن مقصوده من العلماء، كثرة العلماء. وهذه القرينه عبارته عن أن هذا المُتَكَلِّم أوجد تقابلاً بين العلماء وبين العالم الواحد، ممّا جعلنا نفهم من هذا التقابل أنّه يريد أن يقيس الجمع بالمفرد. فمقصوده من العلماء «جمع العلماء». إذن، فلا إشكال في أن الكلام يحمل عَلَيَّ هذا التّعين الجنسى.

أما إذا لم تكن هناك قرينه عَلَيَّ أن المُتَكَلِّم قصد التّعين الجنسى (أى: قصد جنس الجمع)، كما في قول القائل: «أكرم العلماء». فلا توجد قرينه عَلَيَّ أنّه أراد جنس الجمع، فلا موجب هنا عَلَيَّ حمل الكلام عَلَيَّ التّعين الجنسى. بل هناك قرينه ارتكازيه عَلَيَّ خلاف هذا العهد الجنسى، وهى عبارته عن أنّه من المرتكز لدى العرف أن المُتَكَلِّم عندما يتلفظ بلفظ الجمع، يكون نظره إلى ذوات الأفراد، لا إلى جنس الجمع والكثرة. وهذا الارتكاز يسبب انصراف الكلام إلى التّعين الجنسى (اللهم إلا إذا كانت هناك قرينه، وقد تقدّم أنّها مسأله أخرى. أمّا لو خلى الكلام وطبعه تقول القرينه الإرتكازيه أن نظر المُتَكَلِّم إلى ذوات الأفراد، وليس نظره إلى جنس الجمع وجنس الكثرة).

النّحو الثالث: التّعين المصداقى وهو أن يُكونَ مدخول «اللام» مُتَعَيِّناً خارجاً من حيث المصداق، وليس مردداً من حيث المصداق بين اثنين أو ثلاثة أو أربعة. وإذا بطل الأوّل والثاني يتعيّن هذا النحو الثالث.

مثاله ما إذا دخلت «اللّام» عَلَيَّ الجمع وقيل: «أكرم العلماء»، فَحَيْثُ أَنَّ «اللّام» وضعت لغه وعرفاً لتدلّ عَلَيَّ أن مدخولها متعين، لا تعيناً جنسياً (لأنّنا قلنا أنّ هناك قرينه ارتكازيه عَلَيَّ خلافه) ولا تعيناً عهدياً (لأنّ المفروض أنّه لا توجد قرينه عَلَيَّ العهد)، فَيَنْحَصِرُ التَّعْيِنُ بالتَّعْيِنِ المصداقيّ. أى: «اللّام» تدلّ هنا عَلَيَّ أن مدخولها متعين من حيث المصداق خارجاً. ولا يتحقّق هذا التَّعْيِنِ المصداقيّ خارجاً إلّا إذا كان مراده من «العلماء» «كل العلماء»؛ لأنّه لا مصداق خارجاً لتمام المائه من إلّا مصداق واحد (إذ لا توجد أكثر من مائه داخل المائه). وأمّا لو أراد المُتَكَلِّمُ من العلماء ما هو أقل من المائه، كالتسعين أو الثمانين، فَتَتَّصَرُّ هُنَاكَ عدّه تسعينات وثمانينات داخل العلماء المائه.

إذن، أثبت هذا النحو الثالث أن الجمع المُحَلِّي بِاللّامِ يَدُلُّ عَلَيَّ العموم.

إلّا أن الصّحيح (كما أفاد سيّدنا الأسيّد الشّهيد رحمه الله) هو أنّ هذا الوجه أيضاً لا يثبت لنا أنّ «اللّام» تدلّ عَلَيَّ العموم وحدها. نعم، نحن نقبل بنتيجة أن قوله: «أكرم العلماء» يفهم منه الشُّمُولُ والاستيعاب. أى: يفهم منه وجوب إكرام تمام المائه إذا كان عدد العلماء مائه مثلاً. وهذا واضح ولا نريد أن نناقشه. ولكن هل هذا الفهم (فهم الشُّمُولُ والاستيعاب) مستند إلى «اللّام» بالبيان الذي ذكره صاحب هذا الوجه؟ أو مستند إلى مجموع «اللّام» مع قرينه الحكمة المتوفرة في قوله: «أكرم العلماء»؟!

توضيح ذلك: أنّنا لا نناقش في أنّ «اللّام» وضعت وتدلّ عَلَيَّ التَّعْيِنِ (تعين المدخول) ولا نناقش أيضاً في أنّ التَّعْيِنِ هو تعين مصداقيّ. بل نتساءل أن قوله: «أكرم العلماء» الذي يَدُلُّ عَلَيَّ وجوب إكرام تمام الأفراد (المائه)، عَلَيَّ أى أفراد يَدُلُّ؟ هل يَدُلُّ عَلَيَّ تمام أفراد الميآده (= مادّه العلماء، يعنى العالم)؟ أم تدلّ عَلَيَّ أنّه أراد تمام أفراد «العالم العادل»؟ أم أراد تمام أفراد «العالم المؤلف»؟ أم أراد أفراد العالم الفقيه وهكذا سائر القيود المُتَّصَرِّه والمحتمله؟! إذن، تدلّ «اللّام» عَلَيَّ أن مراده تمام الأفراد، لأنّ التَّعْيِنِ المصداقيّ منحصر في أن يكون مراده تمام الأفراد، وليس مراده عدداً صحيحاً أقل من التمام (كالتسعين؛ لأنّ مصداقه مُرَدَّد بين أكثر من واحد) ولا عدداً كسراً أقل من العلماء (كنصف العلماء وثلث العلماء؛ لأنّ مصداقه مُرَدَّد) ولا نسبةً مئويه أقل (كعشرين بالمائه من العلماء؛ لأنّ مصداقه مُرَدَّد أيضاً). إلى هنا مقبول ولا نقاش فيه.

لكن السُّؤال هو أن مراده تمام أفراد «العالم» (أى: تمام أفراد الطَّبِيعَةِ المطلقة)، فَيَكُونُ مقصوده كل المائة، أم تمام أفراد «العالم العادل» من بين هؤلاء المائة، فإن مصداق تمام «العلماء العدول» من هؤلاء المائة، مُعَيَّن وليس مردداً وليس له مصداقان، فإذا قال المُتَكَلِّمُ: «أكرم العلماء» وأراد تمام أفراد العلماء العدول من بين المائة، لا يكون كلامه مردداً؛ إذ أن عدد العلماء العدول مُعَيَّن داخل المائة (مثلاً ثمانون منهم عدول وَعِشْرُونَ منهم فساق). إذن، التَّعَيَّنُ محفوظ ولكن بماذا نفى احتمال أن يكون مراده تمام علماء العدول، واحتمال أن يكون مراده الفقهاء من العلماء أو المتهجدين منهم أو...؟! هل نفيه بـ«اللام»؟ الجواب: «اللام» حياديته حيال ذلك؛ إذ أنها تريد تمام الأفراد حتى لا تكون مصداقه مُرَدِّداً فى الخارج. وحينئذ يصل الدُّور إلى إجراء الإِطْلَاق وقرينه الحِكْمَه فى طبيعه «العالم»، والقول بأنَّه لطالما قال: «أَكْرِمِ الْعَالِمِ»، تَدُلُّ مَادَّةُ الْجَمْعِ عَلَى الطَّبِيعَةِ المطلقة (أى: هو أراد تمام أفراد الطَّبِيعَةِ المطلقة، وتمام الأفراد هو المائة).

والخلاصه أن فهمنا للعموم يكتمل فيما إذا ضمنا قرينه الحِكْمَه إلى جانب «اللام»، وقلنا: إن «اللام» تَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ أراد تمام الأفراد، وقرينه الحِكْمَه تَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ أراد تمام أفراد الطَّبِيعَةِ المطلقة؛ إذ لو كان مراده تمام أفراد «العالم العادل» لذكر القيد، ولو أراد تمام أفراد العالم الفقيه لذكر القيد. فلم يثبت ما أراداه صاحب الوجه من أن فهم العموم والشمول والاستيعاب مستند إلى «اللام»، باعتبار أنها وضعت للتعين ولا يكون تعيّن الجمع إلا بالعموم (لكل المائة).

هذا هو التلفيق الذى يقوله سَيِّدُنَا الأُسْتَاذُ الشَّهِيدُ رحمه الله. أى: مِنْ دُونِ التلْفِيقِ بَيْنِ «اللام» وَبَيْنِ مُقَدِّمَاتِ الحِكْمَه لا يَتِمُّ هذا الوجه.

يبقى عندنا الوجه الرَّابِع وهو الوجه الأخير من وجوه دلالته الجمع الْمُحَلَّى بِاللَّامِ عَلَى العموم يأتي إن شاء الله تعالى يوم الأحد؛ لأنَّ يوم السبت يصادف ذكرى استشهاد الإمام الصادق عليه السلام. إعداد وتقرير: الشَّيخ محسن الطهراني عفى عنه.

العَامّ /دلاله الدليل /الدليل الشرعي اللفظي /الدليل الشرعي /الأدله المحرزه /علم الأصول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: العامّ /دلاله الدليل /الدليل الشرعي اللفظي /الدليل الشرعي /الأدله المحرزه /علم الأصول

كُنَّا نتحدث في الوجه الثالث من الوجوه الَّتِي قد تذكر لإثبات أن الجمع الْمُحَلَّى بِاللَّامِ يَدُلُّ عَلَى العموم وقد ذكرنا في البحث السَّابِقُ هذا الوجه، وكان هذا الوجه يستند إلى القول بأن اللَّامَ موضوعه لتعين مدخولها، والتَّعِين لا يمكن أن يكون في الجمع إلاَّ بإرادته المرتبه الأخيره من الجمع؛ لأنَّ الجمع له تعيين في مرتبه الأخيره من حيث المصداق الخارجِي. أي: مصداقه واضح وليس له غير مصداق واحد وهو كل المائه (فيما لو كان العلماء مائه). أمَّا ما دون المرتبه الأخيره فهذا الأقلُّ كالتسعين من المائه، لَيْسَ مشخصاً خارجاً أَنَّهُ من هم؟ فاللام تَدُلُّ عَلَى التَّعِين والتَّعِين في الجمع مساوق وملازم للعموم.

هذا الوجه ناقشناه في اليوم الدرسي الماضي، وأريد هنا أن أزيدكم شيئاً من التوضيح للجواب الَّذِي ناقشنا به هذا الوجه ثم ننتقل إلى الوجه الرَّابِع:

أقول: لا إِشْكَال في أن الجمع بمعزل عن اللَّام مثل علماء له مراتب، وكل مرتبه من المراتب تتمثل في كثره وجماعه لا تقل عن ثلاثه، من مرتبه ثلاثه فما فوق. وبعض المراتب أكبر. وكل واحده من هذه المراتب محدده بحد تقوّم بهذا الحدّ. وهذا الحدّ عَلَى قِسْمَيْنِ: حدّ كمي، وحد كيفي.

أمَّا الحدّ الكمي فنقصد به عدد أفراد هذه الجماعه وهذه الكثره، ومقدارها، مثلاً: سبعة من العلماء، أو ثلث من العلماء، أو عَشْرِينَ بالمائه من العلماء.

ص: ٢٧

وأمَّا الحدّ الكيفي ونقصد به نوعيه أفراد هذه الجماعه وهذه الكثره. أي: فئتهم الخاصّه الَّتِي ينتسبون إليها، هل هم من فئه العدول أو من فئه الفُسَّاق، من فئه الفقهاء أو من فئه الفلاسفه وهكذا. وحيثُ يَدُلُّ فعلى أي حال كل واحد من هذه الجماعه ينتسب إلى فئه واجده لقيده أو فاقده لقيده.

حينئذٍ نَقُول: إِنَّ هَيْئَةَ الجمع وضعت (كأي هَيْئَة من الهيئات) بالوضع العام والموضوع له الخاصّ لكل كثره وجماعه من هذه الكثرات والجماعات الَّتِي قلنا أن كل واحده منها محدوده بحد كمي ومحدوده بحد كيفي.

ومعنى الوضع العامّ هو أن الواضع حينما أراد أن يضع هَيْئَة الجمع تصوّر واستحضر في ذهنه معنىً عامياً جامعاً مشيراً إلى واقع الكثرات والجماعات، واتخذ مشيراً إلى واقع هذه الكثرات الَّتِي كل واحده منها متميزه ومتحدده بحد كمي وكيفي.

ومعنى الموضوع له الخاص هو أن الواضع حينما وضع هيئة الجمع ما وضعها لهذا المعنى الجامع (وإلا- لكان الوضع عاماً والموضوع له عاماً وكان يصبح اسم الجنس) وإنما وضع اللفظ لكل واحده واحده من هذه الكثرات التي هي مصاديق لذاك المعنى العام (أى: لواقع الكثرات الموجوده فى الخارج، بحيث أن كل جماعه لا تقل عن ثلاثه ومحدوده بحد كمى وكيفى، هي معنى من معانى هيئة الجمع. مثل المشترك اللفظى، حيث أن كل معنى من المعانى فى المشترك اللفظى هو معنى مستقل للمشارك اللفظى، كذلك ثلاثه من العلماء معنى من معانى هيئة الجمع، كما أن أربعة من العلماء معنى من معانى هيئة الجمع وهكذا فى الخمسه والسته والسبعه وغيرها. وكذلك الأمر فى الحد الكيفى مثل العلماء العدول (أى: هذه الجماعه المحدده بحد كيفى وهو حد العداله) معنى من معانى هيئة الجمع. وَالْحَاصِلُ أَنَّ هَيْئَةَ الْجَمْعِ لَهَا مَعَانٍ عَدِيدَةٌ بَعْدَ الْكَثْرَاتِ وَالْجَمَاعَاتِ الْمَحْدَدَةِ بِحَدِّ كَمِيٍّ وَكَيْفِيٍّ. فَتَكُونُ هَيْئَةُ الْجَمْعِ كَالْمَشْتَرِكِ اللَّفْظِيِّ تَمَامًا.

غايه الأمر، أن المشترك اللفظي مَوْضُوعٌ بأوضاعٍ عديده لمعانٍ عديده، لكن هيئه الجمع مَوْضُوعٌ بوضع واحد لمعانٍ عديده. وهذه ميزه المَوْضُوع له الخاص كما قلنا. وكذلك الحروف مثل كلمه في؛ فإنَّ المَوْضُوع له فيها خاص، أي: هذه الظرفيه الخارجيه الموجوده بين هذا الماء وهذا الإناء بحدها الخارجى المتميز هي معنئ من معانى في. وليس معنى في عباره عن الظرفيه الجامع الذى هو مفهوم اسمى، وإلا فكانت في تصبح اسماً، بل معنى في واقع الظرفيات الكثيره (المتوفره بالملايين) بين الظروف والمطاريف. فالحروف بشكل عام والهيئات بشكل عام الوضع فيها عام، لكن الموضوع له فيها خاص. ومعنى المَوْضُوع له فيها خاص يعنى خصوص ذاك الفرد الخارجى هو معنى من معانى هذا الحرف أو هذه الهيئه. ومن هنا بعضهم أنكروه لأنَّه بعيد عن الذهن ويحتاج إلى تعمق. ونحن أثبتنا ذلك بالنسبه للحروف والهيئات فى البحوث السابقه قبل سنين.

وهذا معناه أن استعمال هيئه الجمع فى كُـلِّ واحده واحده من هذه المعانى استعمالٌ صحيح (أى: ليس مخالفاً لنظام اللغه) وحقيقى (أى: ليس مجازاً)؛ لأنَّ كل واحده من هذه المراتب هي معنئ مَوْضُوع له. كما أن استعمال المشترك اللفظى فى كُـلِّ معنئ من معانيه استعمالٌ صحيح وحقيقى (أى: لا يحتاج إلى قرينه صارفه). فإن استعمال المْتِكَلِّم لفظ علماء وأراد به ثلاثه من العلماء (بينما أن عدد العلماء مائه)، سوف يكون استعماله صحيحاً وحقيقياً. وكذلك يصح استعماله فيما لو استعماله وأراد به أربعة أو عشره (= الحد الكمى) أو أراد علماء عدول (= الحد الكيفى).

أجل، السامع سوف لا يفهم مقصود المْتِكَلِّم، ويحتاج إلى قرينه مُعَيَّنَه للتفهم، ولا يحتاج إلى قرينه صارفه، فإن الأخيره للمجاز، كما هو شأن المشترك اللفظى حيث يحتاج إلى قرينه مُعَيَّنَه وإلا فسوف لا يفهم المخاطب مقصود المْتِكَلِّم. فعلى سبيل المثال إن كلمه القراء الوارده فى الآيه الكريمه {والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثه قروء} تحتاج إلى قرينه معينه تعين وتبين أن المقصود من القراء ثلاثه أطهار أو ثلاثه حيضات. مع أنَّ الاستعمال فى كليهما صحيح. فالإجمال موجود، ولكن وجود الإجمال لا يضرب بصحه الاستعمال ولا يضرب بكون الاستعمال استعمالاً حقيقياً.

الآن نأتى إلى اللّام، إذا جاءت اللّام ودخلت عَلَيَّ هذا الجمع، فنسلم ونؤمن بما يقوله صاحب الوجه الثالث من أن اللّام عندما تدخل عَلَيَّ الجمع، موضوعه لتعيّن هذا الجمع. والمقصود هو التّعيّن المصداقي دون العهدي والجنسى. أى: أن يَكُونَ هذا الجمع الذى أرادهُ الْمُتَكَلِّمُ وقصدهُ وهذه الجماعه وهذه الكثره الّتى أرادها الْمُتَكَلِّمُ حينما قال: العلماء، أن تَكُونَ هذه الجماعه لها مصداق خارجى مُعَيَّن ومشخص. وهذا لا يكون إلا إذا كان مراده مرتبه الاستغراق والتمام. أى: أن يَكُونَ مقصوده تلك المرتبه من الكثره الّتى هى المرتبه الأخيره. أى: تلك المرتبه من الكثره الّتى ليست محدده بحد كمي. هذا معنى قولهم فى النَّحْو: اللّام للاستغراق (أى: اللّام عندما تدخل عَلَيَّ الجمع تَدُلُّ عَلَيَّ أن مدخولها متعين مصداقاً والتعين المصداقي لا يكون إلا بالاستغراق). فالحاصل أنّنا نقبل بأن المقصود تمام أفراد الكثره، وليس نصفهم أو ثلثهم أو أقل من التمام.

إذن، هيئه الجمع عند دخول اللّام عليها تَدُلُّ اللّام عَلَيَّ أن هذا الجمع الّذى أريد من قِبَلِ الْمُتَكَلِّمِ، هو جمعٌ مستغرق، أى: غير محدّد بحد كمي.

ولكن يبقى سؤال آخر وهو أنّه بعد أن نفينا الحدّ الكمي من خلال اللّام، هل يُحدّد هذا الجمع بحد كفيّ (أى: تمام العلماء العدول أو تمام العلماء المؤلفين أو تمام العلماء الزاهدين). فلا كلام حينئذٍ فى قبول الاستغراق، وإنّما الكلام كُله فى هويه هذا الاستغراق، وهذا ما لا تعينه اللّام ولا تجيب عنه؛ إذ أنّ معنى اللّام (وهو تعين المدخول من حيث المصداق الخارجى) محفوظٌ فى الحدّ الكيْفى. أى: إذا أراد الْمُتَكَلِّمُ تمام العلماء العدول، لا نشك بأن مصداق تمام العلماء العدول فى الخارج واحد وغير مُرَدّد؛ فإنّه لا يوجد عندنا تامان من العلماء العدول، كما أنّه لا توجد عندنا مائتان من العلماء (حَسَبَ الْفَرَضِ). وحينئذٍ نسأل: كيف ننفى أن يكون مراده تمام العلماء العدول (أو القيود الأخرى) والحال أن اللّام حياديّه (حيال أن المراد تمام العلماء المائه أو تمام العلماء العدول) ولا تنفى شيئاً، ومعنى اللّام محفوظ فى كليهما. إذن، نحتاج إلى دالّ آخر يَدُلُّ عَلَيَّ أنّ المقصود تمام أفراد العالم (= ذات الطّبيعَه مِنْ دُونِ أى قيد)، مِنْ دُونِ قيد العدالة وقيد التّأليف والزهد وإلى ما هنالك من القيود المحتملّه.

هذا هو التوضيح الذى أردت أن أبينه لمناقشه الوجه الثالث.

الوجه الرابع: من الوجوه التى قد تذكر لإثبات دلاله الجمع المَحَلِّي بِاللَّامِ عَلَى العموم هو أن يقال: لا إشكال فى فهم العموم والاستيعاب من الجمع المَحَلِّي بِاللَّامِ (ومن هنا فإن ورد أكرم العلماء لا يوجد فقيه لا يفتى بالاستيعاب والعموم ووجوب إكرام جميع العلماء، كما تقدم) إِنَّمَا الكلام فى منشأ هذا الشُّمول والاستيعاب الذى نفهمه من الجمع المَحَلِّي بِاللَّامِ. هل أن المنشأ هو الوضع؟ أو أن المنشأ هو الإطلاق ومقدمات الحكمة.

فعلى الأول (أى: إن كان الجمع المَحَلِّي بِاللَّامِ حقيقةً مَوْضوعاً فى اللُّغَةِ للعموم) سوف يكون العموم مدلولاً وَضْعِيّاً تصوُّريّاً (أى: بمجرد أن نسمع اللفظ، يأت العموم إلى الذهن)، بحيث لو استعمل هذا اللفظ فى غير العموم لكان الاستعمال مجازاً.

وعلى الثانى (أى: إن كان منشأ هذه الدلالة والفهم هو الإطلاق ومقدمات الحكمة دون الوضع)، فسوف لا يَكُونُ العموم والاستيعاب الذى نفهمه مدلولاً وَضْعِيّاً (لأنه ثابت من خلال قرينه الحكمة) تصوُّريّاً لِلْفِظِ (لأنَّ مُقَدِّمَاتِ الْحِكْمَةِ تثبت المراد الجِدِّي ولا تثبت المراد التَّصَوُّرى، ومن هنا لا يجرى الإطلاق فى الموارد التى لا يوجد مراد جدى فيها لِلْمِتَكَلِّمِ، كالهازل والنائم).

إذن، لو كان منشأ هذه الدلالة الإطلاق فهذا معناه أن الاستيعاب والشمول الذى نفهمه مدلول تصديقى جدى للكلام، وحينئذ يكون استعمال الجمع فى غير العموم أيضاً استعمالاً حقيقياً؛ لأننا فرضنا أن العموم هذا لم يدخل فى المعنى الوضعى للكلمة وإنما استفدنا العموم من قرائن الحكمة. فلو استعمل اللفظ فى غير العموم يكون الاستعمال حقيقياً وليس مجازياً. فنحن نريد أن نفهم هل أن منشأ الدلالة ومنشأ هذا الفهم للعموم هو الوضع أو الإطلاق؟ السؤال المطروح فى المقام هو أنه هل تصلح مُقَدِّمَاتِ الْحِكْمَةِ لكى تفسِّر لنا هذا الفهم؟ أى: هل تصلح مُقَدِّمَاتِ الْحِكْمَةِ لكى تكون منشأ هذه الدلالة وهذا الفهم الذى ذكرناه؟ إن كانت صالحة فمعناه أن الجمع المَحَلِّي بِاللَّامِ سوف يبقى مُجْمَلًا لأننا سوف لا نفهم هل أن منشأ الشُّمول (الذى فهمناه) هو الوضع أو الإطلاق؟! حيث أن كلا من الوضع والإطلاق صالح لتفسير هذا الفهم. أمّا لو لم تصلح مُقَدِّمَاتِ الْحِكْمَةِ لتفسير هذا الفهم، فحينئذ يتعيَّن الوضع؛ إذ لا يوجد خيار ثالث. ومن هنا يريد الوجه الرابع التركيز عَلَى هذه النُقْطَةِ، أى: يريد أن يثبت ببرهانين أن مُقَدِّمَاتِ الْحِكْمَةِ غير صالحة لتفسير هذا الفهم والشمول، كى يكون التالى كون الوضع هو منشأ هذا الفهم. وهذا ما سوف نذكره غداً إن شاء الله تعالى. إعداد وتقرير: الشَّيْخُ محسن الطهرانى عفى عنه.

Your browser does not support the audio tag

العنوان: العام / دلالة الدليل / الدليل الشرعي اللفظي / الدليل الشرعي / الأدلة المحرزه / علم الأصول

كَانَ الْكَلَامُ فِي وَجْهِ إِثْبَاتِ دَلَالَةِ الْجَمْعِ الْمُحَلِّي بِاللَّامِ عَلَيَّ الْعُمُومِ وَانْتِهَيْنَا إِلَى الْوَجْهِ الرَّابِعِ وَهَذَا الْوَجْهِ يُرِيدُ أَنْ يَثْبُتَ أَنْ فَهْمَنَا لِلِاسْتِعَابِ وَالشُّمُولِ مِنَ الْجَمْعِ الْمُحَلِّي بِاللَّامِ لَيْسَ مُسْتَدًّا إِلَى مُقَدِّمَاتِ الْحِكْمَةِ وَقَرَائِنِهَا، وَبِالتَّالِي فَيَتَعَيَّنُ أَنْ يَكُونَ هَذَا الْفَهْمُ مُسْتَدًّا إِلَى الْوَضْعِ (فَإِنْ دَلَّاهُ لَفْظٌ عَلَيَّ مَعْنَى لَا تَأْتِي مِنَ السَّمَاءِ، وَلَا بُدَّ أَنْ تَكُونَ إِمَّا مِنْ قَرِينِهِ وَإِمَّا وَضَعُ الْوَضْعِ فِي اللَّغَةِ) فَيُثْبِتُ الْمُدَّعَى وَالْمَطْلُوبَ. فَهَذَا الْوَجْهِ يُرِيدُ أَنْ يَثْبُتَ أَنَّ هَذِهِ الدَّلَالَةَ لَيْسَ مِنْشَأُهَا مُقَدِّمَاتِ الْحِكْمَةِ، فَيَتَعَيَّنُ أَنْ يَكُونَ مِنْشَأُهَا هُوَ الْوَضْعُ؛ وَذَلِكَ بِالْقَوْلِ بِأَنَّهُ لَا إِشْكَالَ فِي أَنَّ هُنَاكَ فَرْقًا بَيْنَ الْعَامِّ وَبَيْنَ الْمَطْلُوقِ. وَقَدْ سَبَقَ أَنْ ذَكَرْنَا هَذَا الْفَرْقَ فِي أَوَّلِ بَحْثِ الْعَامِّ عِنْدَمَا كُنَّا نَذْكُرُ تَعْرِيفَ الْعُمُومِ حَيْثُ قُلْنَا إِنَّهُ رَغْمَ أَنَّ الْعَامَّ (= مِثْلُ أَكْرِمِ كُلِّ عَالِمٍ) وَالْمَطْلُوقِ (= مِثْلُ أَكْرِمِ الْعَالِمِ) مُشْتَرِكَانِ فِي الشُّمُولِ وَالِاسْتِعَابِ (= سَرَايَةِ الْحُكْمِ إِلَى تَمَامِ الْأَفْرَادِ)، لَكِنْ هُنَاكَ فَرْقٌ جَوْهَرِيٌّ وَحَقِيقِيٌّ بَيْنَ الْعَامِّ وَالْمَطْلُوقِ، وَهَذَا الْفَرْقُ هُوَ أَنَّ فِي الْعَامِّ نَظَرَ الْمُتَكَلِّمِ فِي مَرَحَلَةِ اللَّفْظِ وَالْكَلامِ إِلَى الْأَفْرَادِ (يَعْنِي: الْأَفْرَادَ مَلْحُوظَةً فِي مَرَحَلَةِ اللَّفْظِ وَالْكَلامِ). الْمُتَكَلِّمُ حَشَرَ الْأَفْرَادَ فِي الْمَدْلُولِ الْوَضْعِيِّ وَالِاسْتِعْمَالِي لِلْعَامِّ، ثُمَّ صَبَّ الْحُكْمَ وَقَالَ: أَكْرِمِ كُلِّ عَالِمٍ مِثْلًا، وَإِنْ كَانَتْ هَذِهِ النَّظَرَةُ إِجْمَالِيَّةً وَليستَ تَفْصِيلِيَّةً. أَيْ: اللَّفْظُ بِمَدْلُولِهِ نَازِلٌ إِلَى الْأَفْرَادِ. هَذَا فِي بَابِ الْعَامِّ.

أَمَّا فِي بَابِ الْمَطْلُوقِ (= أَكْرِمِ الْعَالِمِ) فَلَا يَكُونُ اللَّفْظُ نَازِلًا إِلَى الْأَفْرَادِ، بَلْ هُوَ نَازِلٌ إِلَى ذَاتِ الْعَالِمِ وَيَدُلُّ عَلَيَّ ذَاتِ الطَّبِيعَةِ بِمَا هِيَ هِيَ، ثُمَّ بَعْدَ ذَلِكَ تَأْتِي مُقَدِّمَاتُ الْحِكْمَةِ وَتَنْفِي الْقِيُودِ الزَّائِدَةِ (تَنْفِي قَيْدِ الْعَدَالَةِ فِيمَا إِذَا كُنَّا نَحْتَمِلُ إِكْرَامَ الْعَالِمِ الْعَادِلِ وَأَيُّ قَيْدٍ يُحْتَمَلُ) لِنَبْقَى نَحْنُ وَالذَّاتُ بِمَا هِيَ هِيَ، لَكِي يَسْرَى حِينَئِذٍ الْحُكْمُ الَّذِي انْصَبَّ عَلَيَّ ذَاتِ الطَّبِيعَةِ إِلَى الْأَفْرَادِ. وَلَا يَكُونُ هَذَا السَّرِيانَ بِاللَّفْظِ؛ إِذْ أَنَّ اللَّفْظَ لَيْسَ هُوَ الَّذِي أُسْرَى الْحُكْمُ إِلَى الْأَفْرَادِ كَمَا كَانَ فِي بَابِ الْعَامِّ، وَمُقَدِّمَاتُ الْحِكْمَةِ لَمْ تَسْرِ الْحُكْمَ إِلَى الْأَفْرَادِ أَيْضًا وَإِنَّمَا هِيَ نَفْتُ الْقَيْدِ (نَفْتُ أَنْ يَكُونَ الْمَرَادُ الْعَالِمُ الْعَادِلُ أَوْ الْفَقِيهَ أَوْ...) أَمَّا سَرِيانُ الْحُكْمِ إِلَى الْأَفْرَادِ فَإِنَّمَا هُوَ بِقَانُونِ عَقْلِي يَقُولُ: إِنْ انْطَبَاقَ الطَّبِيعَةُ عَلَيَّ أَفْرَادًا قَهْرِيًّا (لِطَالَمَا أَنَّ الْحُكْمَ مَنْصَبَ عَلَيَّ ذَاتِ الطَّبِيعَةِ وَلِطَالَمَا أَنَّ هَذِهِ الْأَفْرَادَ أَفْرَادٌ لِهَذِهِ الطَّبِيعَةِ وَليستَ أَفْرَادًا لِطَبِيعَةٍ أُخْرَى مِنَ الطَّبَائِعِ فِي الْعَالِمِ، إِذْ نَتَنَبَّحُ هَذِهِ الطَّبِيعَةَ عَلَيَّ أَفْرَادًا بِالْعَقْلِ).

ص: ٣٢

هَذَا هُوَ الْفَرْقُ الْجَوْهَرِيُّ بَيْنَ بَابِ الْعَامِّ وَبَابِ الْمَطْلُوقِ. وَحِينَئِذٍ لَوْ قَالَ الْمُتَكَلِّمُ: أَكْرِمِ عُلَمَاءَ مِنْ دُونِ اللَّامِ (مَعَ عَدَمِ افْتِرَاضِ التَّنْوِينِ الدَّلَالَةَ عَلَيَّ الْبَدَلِيَّةِ)، فَفَهْمُ مِنْهُ ثُبُوتُ الْحُكْمِ عَلَيَّ جَمَاعَةً لَا تَقِلُّ عَنْ ثَلَاثَةٍ، مِنْ أَفْرَادِ الْعَالِمِ.

وَحِينَئِذٍ نَقُولُ بِأَنَّنا لَوْ بَقِينَا مَعَ مُقَدِّمَاتِ الْحِكْمَةِ، يَجِبُ عَلَيْنَا أَنْ فَهْمُ مِنْ أَكْرِمِ الْعُلَمَاءِ مَا فَهْمُهُ مِنْ أَكْرِمِ الْعَالِمِ نَفْسُهُ، فَكَمَا فَهْمُ مِنْهُ ثُبُوتُ الْحُكْمِ عَلَيَّ طَبِيعَةَ الْعَالِمِ (بِمَعزَلٍ عَنِ الْأَفْرَادِ، حَيْثُ أَنَّ الْكَلَامَ فِي أَكْرِمِ الْعَالِمِ لَيْسَ نَازِلًا إِلَى الْأَفْرَادِ). إِذْ، إِنْ نَفِينَا فِي أَكْرِمِ الْعَالِمِ أَنْ تَكُونَ اللَّامُ مَوْضُوعَةً لِلْعُمُومِ وَبَقِينَا نَحْنُ وَمُقَدِّمَاتُ الْحِكْمَةِ عَلَيْنَا أَنْ فَهْمُ ثُبُوتُ الْحُكْمِ عَلَيَّ طَبِيعَةَ جَمْعِ الْعَالِمِ (وَالَّذِي كُنَّا فَهْمُهُ هُنَاكَ)، مِنْ دُونِ أَنْ فَهْمُ شَيْئًا أَكْثَرَ مِنْ هَذَا.

والحال (يقول صاحب هذا الوجه) أن هذا خلاف الوجدان؛ لأن الوجدان قاضٍ بأننا نفهم من أكرم العلماء النَّظْرَ إلى الأفراد، لا إلى ذات الطَّبِيعَةِ بما هي هي. فهناك فرق بين أكرم العلماء وبين أَكْرِمِ الْعَالِمِ. فلا نفهم في أَكْرِمِ الْعَالِمِ النَّظْرَ إلى الأفراد (وإنَّما نظره إلى ذات الطَّبِيعَةِ)، بينما الْمَفْهُوم من أكرم العلماء هو النَّظْرَ إلى الأفراد. وهذه الأفراد منظوره بأى منظار؟ بمنظار مُقَدِّمَاتِ الْحِكْمَةِ؟ لا، لأنَّه تقدّم أن مُقَدِّمَاتِ الْحِكْمَةِ لا تُرى الأفراد، حتّى في أَكْرِمِ الْعَالِمِ وإنَّما دورها نفي القيود الزائدة عَنِ الطَّبِيعَةِ.

إذن، فبأى شيء تَمَّ هذا النَّظْرَ المحسوس لدى الوجدان العربى إلى الأفراد في أكرم العلماء؟ فلو لم نقل أن هذه النَّظْرَ من خلال اللَّامِ الَّتِي وضعت في اللُّغَةِ للدِّلالَةِ عَلَى هذا الاستيعاب والشمول والنظر إلى الأفراد، فمن أين أتى؟ فيستنتج صاحب هذا الوجه أَنَّهُ إذن نعرف من خلال وجدانيه الرُّؤْيِيَّةِ إلى الأفراد في الجمع الْمُحَلِّيِّ بِاللَّامِ أَنَّهُ إذن الجمع الْمُحَلِّيِّ بِاللَّامِ (أو قل اللَّامِ الداخلة عَلَى الجمع) مَوْضُوعٌ للعموم. هذا وجه من وجوه إثبات أن الجمع الْمُحَلِّيِّ بِاللَّامِ يَدُلُّ عَلَى العموم.

الجواب عن هذا الوجه: إلا أن هذا الوجه أيضاً كالوجه السابقه قابل للمناقشه؛ وذلك لأن من ينكر وضع الجمع المُحَلِّي بِاللَّامِ للعموم بإمكانه أن يقول في الجواب عن هذا الوجه: إن هذا الأمر الوجداني الذي نشعر به جميعاً (وهو وجود نظره ولو إجماليه إلى الأفراد في الجمع المُحَلِّي بِاللَّامِ، والذي لا نشكك فيه) ليس دليلاً عَلَى أَنَّ اللَّامَ موضوعه للعموم، وإن كان أمراً صحيحاً؛ وذلك لأنَّ بإمكان القائل أن يقول: إن هذه الرُّؤْيَه جاءت من اللَّامِ (لا من مُقَدِّمَاتِ الحِكْمَه)، لكن لا بما أن اللَّامَ وضعت للعموم، بل أن اللَّامَ وضعت لتعين مدخولها (أى: وضعت لكي تَدُلَّ عَلَى أن مدخول اللَّامِ مصداقاً مشخص ومعين وغير مُرَدَّد بين أفراد، إما مُعَيَّن بالعهد أو بالجنس أو بالمصداق الخارجي)، ولنفترض أننا رجحنا التَّعَيَّن المصداقي والخارجي. ثم ماذا؟ إذا كانت اللَّامُ تَدُلُّ عَلَى أن مدخولها مصداقه مُعَيَّن وغير مُرَدَّد، وحينئذٍ قال القائل: أكرم العلماء، فَسَوْفَ تَدُلُّ اللَّامُ هنا عَلَى أن العلماء (الدَّالَّة عَلَى جماعه لا تقل عن ثلاثه) تَدُلُّ عَلَى أن مصداق هذه اللَّامِ مشخص خارجاً، وذلك فيما إذا أراد المُتَكَلِّم من قوله: أكرم العلماء تمامَ المائه. أمَّا إن أراد أقل من المرتبه الأخيره فَحَيْثُ توجد بدائل عديده للأقل من المائه (إذْ أَنَّ هناك تسعينات عديده داخل المائه عَلَى البدل).

فينحصر التَّعَيَّن المصداقي الخارجي بالعموم؛ إذْ أَنَّ النظر إلى الأفراد جاءت من اللَّامِ. وذلك باعتبار أن اللَّامُ تَدُلُّ عَلَى تعين مدخولها (تَدُلُّ عَلَى إرادته مرتبه من الجمع هي غير محددده بحد كمي. يعني: مرتبه مستغرقة للأفراد). إذن سببه اللَّامُ لكن لا بالسبب الذي تصورتموه أنتم، بأن اللَّامَ وضعت للعموم رأساً؛ إذ قد يكون المنشأ أن اللَّامَ وضعت لتعين المدخول وتعين المدخول هنا مساوق للعموم.

إذن، هذا هو النقاش الذي يمكن أن يناقش به هذا الوجه.

ومعنى ذلك أنه لا يوجد حينئذٍ برهان ودليل لدينا يقتضى الوضع للعموم ويثبت الوضع له. فلا يوجد ما يدلّ على أن اللام وضع للعموم ابتداءً، ولا يوجد دليل على أن اللام وضعت لتعين المدخول المساوق للعموم كما كان يقول المسلك الثانى. لا يوجد دليل على شيء من الأمرين؛ لأنّ الدليل إما هو دليل لى وهو تصريح علماء اللغه، بأن الجمع المُحَلَّى بِاللَّام هكذا. أو أن الدليل إتنى، أى: نحن نشعر بالوجدان فى نفوسنا بذلك، وهذا الوجدان لا يمكننا تفسيره إلا على أساس الوضع. فمن المعلول نكتشف العله.

أمّا الدليل الأول (= تصريح أهل اللغه) فلم نجد أحد من اللغويين صرّح بأن الجمع المُحَلَّى بِاللَّام وضع للعموم.

وأمّا الدليل الثانى (= أن نجد وجداناً فى داخل نفوسنا ثم لا- يمكننا أن نفسره إلا- على أساس العموم) فصحيح أننا نشعر بالاستيعاب (كما قلنا بالأمس أنه لا شك أن الفقيه يفتى بوجوب إكرام الجميع إن سمع أكرم العلماء، فليس الكلام فى الدلالة وفى أصل الاستيعاب)، لكن هذا الوجدان ليس بحيث لا يمكننا تفسيره إلا بالوضع، بل بالإمكان أيضاً تفسيره بمقدّمات الحكمه كما عرفنا سابقاً.

إذن دلالته على العموم لم تكن لوضعه على العموم. فلم يثبت الوضع للعموم لا- ابتداءً ولا بتوسط التّعين (كما يقول المسلك الثانى). أى: لم يثبت عندنا شيء من الأمرين، بل لعلّ من المطمئن به عندنا عدم كلا الأمرين. أى: أصل الدلالة على العموم بتوسط اللام الداخلة على التّعين، قد ناقشناه فى الأيام الماضيه وقلنا: إن اللام وضعت لتعين مدخولها وتعين المدخول يقصد به التّعين من حيث المصداق الخارجى أيضاً، ولكن غايه ما يثبت هذا هو أنّ المُتَكَلِّم أراد من قوله: أكرم العلماء تمام الأفراد، وليس أقل من التمام؛ لأنّ التمام هو الذى مصداقه واحد ومصداق غير التمام أكثر من واحد. لكن يبقى هذا السؤال، أنه أراد تمام ماذا؟ تمام أفراد أى شيء؟ تمام أفراد طبيعه العالم المطلقه؟ أو تمام أفراد طبيعه العالم المقيده بالعداله؛ لأنها أيضاً تمام الأفراد، لكنّها تمام أفراد الطّبيعه المقيده بالعلم.

إذن، إن معرفه هويه التمام بحاجه إلى إجراء الإِطْلَاق ومقَدِّمات الحِكْمَه لكي نقول: تمام أفراد الطَّبِيعَه المطلقه مِنْ دُونِ القِيود، وإلا فمن دون مقَدِّمات الحِكْمَه نبقى في منتصف الطَّرِيق.

فكلا المسلكين غير صحيح؛ لأنَّ المسلك الأول أيضاً بالإضافه إلى كونه مستبعداً من خلال استبعاد الاشتراك؛ لأنَّ معنى ذاك المسلك هو أن يكون لـ اللَّام وضعان في اللغه: ١- وضعٌ لتعين المدخول. ٢- ووضعٌ للعموم بالخصوص؛ فإن هذا الاشتراك نفسه مستبعد، أي: لا نصير إليه إلا في موارد فيها دليل قوى. فهذا يحتاج إلى إثبات قوى.

هذا، وهناك منه يرشدنا إلى أن اللَّام لم توضع في اللغه للعموم، وهو عبارته عن أننا نرى أنه لا إشكال في عدم العناية والتجوز فيما لو أن المُتَكَلِّم قَيِّد الجمع المُحَلَّى بِاللَّام بقيد وقال: أكرم العلماء العدول؛ إذ أنه كلام عربي صحيح والاستعمال قوى ولا إحساس بالمجاز في هذه الجملة، فهو يشبه تقييد المفرد (مثل: أكرم العالم العادل)، فكما لا نحتاج إلى العناية في تقييد المفرد، كذلك لا نشعر بالعناية والتجوز في تقييد الجمع.

وهذا يكشف ويدلّ على أن اللَّام هي ليست موضوعه للعموم، وإلا فلو كانت اللَّام موضوعه للعموم لدخلت على علماء وأفادت العموم ثم هذا العلماء الدالّ على العموم خُصِّص بالعدول. وهذا معناه أن التخصيص والتقييد بالعدول تنافى مع المعنى الذي تدلّ عليه كلمه العلماء؛ لأنّ كلمه العلماء عُرفت باللّام ثم وُصفت بالعدول؛ لأنّ الوصف مُعَرَّفٌ (=العدول) والوصف المُعَرَّف هو وصف للموصوف المعروف.

فاللام أولاً جعلت علماء معرفه (أي: دخلت عليها وعرفتها) ثم وصفت بالعدول. فرتبه التوصيف بعد رتبه دخول اللَّام. أي: أصبح لهذا الاستعمال نوع من التلكأ.

للكلام صله تأتي غداً إن شاء الله تعالى. إعداد وتقرير: الشيخ محسن الطهراني عفى عنه.

العامة / دلالة الدليل / الدليل الشرعي اللفظي / الأدلة المحرزة / علم الأصول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: العامة / دلالة الدليل / الدليل الشرعي اللفظي / الأدلة المحرزة / علم الأصول

قلنا إنه لم يثبت شيء من المسلكين في باب دلالة الجمع المَحَلِّي بِاللَّامِ عَلَى العموم:

المسلك الأول فكان يقول بدلالة الجمع المَحَلِّي بِاللَّامِ عَلَى العموم؛ وذلك لأنَّ اللَّامَ الداخلة عَلَى الجمع وضعت في اللُّغَةَ للعموم مباشرة ورأساً، كما أنها وضعت لتعين مدخولها أيضاً (أى: وضعت مرتين وبوضعين: ١- وضعت لتعين مدخولها. ٢- وضعت للعموم مباشرة).

والمسلك الثاني: فهو القائل بأن هذه الدلالة ناشئة من كون اللَّامِ قد وضعت لتعين مدخولها، وبما أن تعين مدخولها ملازم للعموم، فتدلُّ اللَّامُ عَلَى العموم.

أمَّا المسلك الثاني: فقد تَمَّت مناقشته وطرحه.

وأمَّا المسلك الأول: فقد رفضناه أيضاً وذلك عَلَى أساس أن من المستبعد جداً أن تكون اللَّامُ مشتركةً لفظياً في لغة العرب، وذكرنا منبهاً لهذا الاستبعاد لم نكمله، وإليك التكملة:

المنبه هو أَنَّهُ لا- إشكال في عدم العناية والتجاوز في موارد تقييد الجمع المَحَلِّي بِاللَّامِ بالمقيد المتصل، كقولنا: أكرم العلماء العدول؛ إذ أَنَّ هذا التقييد تقييد لا مؤونه فيه، وهو عَلَى حدِّ تقييد المفرد المَحَلِّي بِاللَّامِ. فَكَمَا لا يحس العربي بالمتونه والتجاوز في مثل أَكْرَمِ الْعَالِمِ الْعَادِلِ، كذلك لا يشعر بالمجاز في مثل أَكْرَمِ الْعُلَمَاءِ الْعُدُولِ، من حيث كونهما تقييدين بمقيدين مُتَّصِلَيْنِ، مع أَنَّهُ لو كانت اللَّامُ موضوعه للعموم (ودالهُ عَلَى استيعاب أفراد مدخولها) لَشَعَرْنَا بالعناية في مثل أَكْرَمِ الْعُلَمَاءِ الْعُدُولِ، حيث أن قيد العدول سوف يكون منافياً ومخالفاً للمعنى الَّذِي وضعت له اللَّامُ؛ إذ أَنَّ اللَّامَ (حسب فرضكم) موضوعه لاستيعاب المدخول لأفراد العالم، فإن اللَّامَ دخلت عَلَى كلمة علماء لتصبح علماء بركة اللَّامِ مستوعبه لكل أفراد العالم (سواء العدول أو الفُسَّاق)، وبعد ذلك حينما جاء قيد العدول أصبح هذا القيد منافياً (بحسب الدلالة الوضعيَّة) لذاك الاستغراق المَدْلُولُ عليه باللَّامِ. أى: دخلت اللَّامُ عَلَى علماء قبل أن نقيّد العلماء بالعدول، ثم بعد أن دخلت اللَّامُ عَلَى كلمة علماء وحولتها إلى المعرفة (= العلماء)، أردفنا لها وصف العدول. فجاء التوصيف في مرحله مُتَأَخَّرَه عن دخول اللَّامِ.

ص: ٣٧

وبعبارة أخرى إن مدخول اللَّامِ عبارته عن علماء فحسب، لا- المجموع المركب من العلماء والعدول. فلو كان هذا المجموع المركب مَدْخُولاً لِلَّامِ، لَوَجَبَ أن يكون وصفه نكرةً أيضاً (وَفَقْراً للتأكيد الموجود في مدخول اللَّامِ؛ إذ المدخول بواسطه اللَّامِ

يصيح معرفةً)، والحال أن الوصف معرفةً. فكان من المفروض أن نقول: أكرم العلماء عدول ولا نقول أكرم العلماء العدول؛ لأنَّ المدخول عبارته عن المجموع المركب من علماء وعدول. والحال أن هذا الاستعمال خاطئ وصحيحه هو أكرم العلماء العدول. ومعنى ذلك أن التوصيف أتى بعد أن أصبحت كلمه علماء معرفةً (أى: بعد دخول اللّام)، فاللّام وضعت لاستيعاب أفراد مدخولها، إذن فهي تدلُّ بدلالاتها الوضعية التصوريّة (قبل مجيء عدول) على الاستيعاب والاستغراق. إذن، بعد ذلك عندما يأتي قيد عدول ويُخرج الفساق سوف يكون هذا القيد منافياً وضعاً للاستغراق الذي دلّت عليه اللّام. هذا هو المنبه على أن اللّام لم توضع لاستيعاب تمام أفراد مدخولها.

وبعبارة أكثر وضوحاً أقول: إن قلنا بأن اللّام وضعت لاستيعاب مدخولها فسوف نواجه ثلاثة احتمالات (في موارد تقييد الجمع المُحلّى باللّام بقيد مُتّصل مثل أكرم العلماء العدول) كلّها بعيدة وفي كل واحد منها محذور، والاحتمالات هي كالتالي:

الاحتمال الأوّل: أن نفترض أن يكون هذا القيد (هذا المقيّد المتصل المتقدّم ذكره) أيضاً جزءاً من مدخول اللّام (أى: مدخول اللّام هو المجموع المركب من المقيّد والقيد، أو قل: هو المجموع المركب من الموصوف والوصف).

وهذا الاحتمال بعيد جداً من الناحية الإثباتية ومن ناحية المنهج العرّفى للتركيبات اللفظية وذلك بحسب علماء العرّبيّة؛ إذ أنّ مدخول اللّام عبارته عن كلمه علماء فحسب، وليس مدخولها عبارته عن كلمه علماء والكلمات التي تأتي بعد كلمه علماء (أى: ليس القيد جزءاً من المدخول)، فهذه ممّا لا يعتبرها علماء العرّبيّة مدخولاً للّام. ولو كان هذا المجموع مدخولاً للّام، لزم منه صحه قولنا: أكرم العلماء عدول؛ لأنّ مدخول اللّام مركب من الموصوف والوصف، والموصوف نكره. فهذا الاحتمال الأوّل مُنتفٍ إثباتاً.

الاحتمال الثاني أن نفترض أن القيد ليس جزءاً من المدخول، وإنما مدخول اللام هو كلمه علماء فحسب، ولكن يفترض صاحب هذا الاحتمال أن اللام وضعت لاستيعاب تمام أفراد المدخول، من دون أي شرط وقيد. فالمقيّد عامّ ومستغرق لجميع الأفراد (لمدخول اللام عليه)، لكن جاء القيد وأخرج بعض الأفراد. إعداد وتقرير: الشّيخ محسن الطهراني عفى عنه. المقيّد يقول: الكل والقيد يقول: ليس الكل. فيحصل التّنافي في مرحله الدّلاله الوضعيه بين المدلّول الوضعي للمقيّد والمدلّول الوضعي للقيد. وهذا هو العنايه التي قلنا إنّنا نشعر بها.

أجل، إنّنا نقدّم القيد على المقيّد أخيراً وفي مرحله الدّلاله التصديقيه الجدّيه؛ لأنّه قرينه متصله. ولكن هل يحصل التّنافي المذكور؟ هل يشعر العربي بنوع من التضارب والتّمانع بين المدلّولين التصوريين هنا (بعض النّظر عن تلك الدّلاله التصديقيه الجدّيه "أى: في الدّلاله التّصوريه الوضعيه")؟!

الجواب عنه: هو أنّنا لا نشعر بذاك التّنافي والعنايه والتّجوز في المدلّول التّصوري الوضعي (وهو العموم مثلاً) بين مدخول اللام وبين هذا القيد المتصل. إذن، فهذا الاحتمال بعيد جدّاً وهو خلاف الوجدان العرفي الذي يشعر بعدم العنايه وعدم التّجوز في مرحله الدّلاله الوضعيه.

الاحتمال الثالث هو أن نقول: إنّ القيد خارج عن المدخول (كاحتمال الثاني) ومدخول اللام كلمه علماء فحسب، واللام وضعت لاستيعاب أفراد العالم لكن بشرط (خلافاً لاحتمال الثاني) أن لا يُذكر بعد المدخول قيد، أمّا إن ذكر بعد المدخول قيد فهذا القيد سوف لا يكون منافياً لما دلّت عليه اللام؛ لأنّ اللام حينئذ لا تدلّ على العموم. فإن صحّ هذا الاحتمال فلا نشعر بالعنايه والتّجوز.

لكن هذا الاحتمال أيضاً بعيد جدّاً وذلك لنقطتين:

التّقطه الأولى: أنّه خلاف الوجدان القاضى بأن الإتيان بالقيد تقييداً لسعه المقيّد وليس كاشفاً عن التّقيّد؛ فإن الإتيان بالقيد (بناء على هذا الاحتمال) يكشف عن أن العلماء كان مقيّداً من البدايه؛ إذ أنّ هذا الاحتمال يقول: إن اللام وضعت لاستيعاب مدخولها بشرط أن لا يُذكر قيد، فمع ذكر القيد تبين أن الشرط (شرط دلالة اللام على العموم) غير موجود من البدايه. بينما الوجدان يقضى بأن القيد ليس كاشفاً وإنما هو تقييد للمقيّد من حين ذكره للمقيّد، فشأنه تماماً كشأن المفرد؛ فحينما نقول: أكرم العالم العادل لا يكشف العادل عن شيء مسبق، وإنما هو تقييد سعه المقيّد.

النُّقْطَةُ الثَّانِيَّةُ: هِيَ أَنْ لَا نَزِمَ هَذَا الْإِحْتِمَالُ الثَّلَاثُ هُوَ أَنَّ الْمَدْلُولَ التَّصَوُّرِيَّ الْوَضْعِيَّ لِلْجَمْعِ الْمُحَلِّيِّ بِاللَّامِ يَبْقَى مَعْلَقًا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِلَى أَنْ يُنْهَى الْمُتَكَلِّمُ كَلَامَهُ. وَحِينَئِذٍ لَا يَكُونُ أَى مَعْنَى لِلْعُلَمَاءِ، لِأَنَّ عَلَيْنَا أَنْ نَنْتَظِرَ الْمُتَكَلِّمَ لِنَرَى هَلْ سَيَذْكَرُ قَيْدًا أَوْ لَا يَذْكَرُ؟ إِنْ ذَكَرَ قَيْدًا فَيَكْشِفُ الْقَيْدَ عَنْ أَنَّ اللَّامَ لَا يَدُلُّ عَلَى الشُّمُولِ، إِعْدَادًا وَتَقْرِيرًا: الشَّيْخُ مُحْسِنُ الطَّهْرَانِي عَفَى عَنْهُ. وَإِنْ لَمْ يَذْكَرِ الْقَيْدَ فَيَكُونُ الشَّرْطُ مَتَوَفَّرًا فَتَدُلُّ اللَّامُ حِينَئِذٍ عَلَى الْإِسْتِيعَابِ. أَى: أَنَّ الدَّلَالَهَ الْوَضْعِيَّةَ لِكَلِمَةِ عُلَمَاءَ تَبْقَى مَذْبُذِبَةً بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ، لَا- هِيَ مَوْجُودَةٌ وَلَا- هِيَ مَفْقُودَةٌ، إِلَى أَنْ يُنْهَى الْمُتَكَلِّمُ كَلَامَهُ. وَهَذَا خَطَأٌ فَادِحٌ؛ إِذْ أَنَّ كُلَّ كَلِمَةٍ بِمَجْرَدِ أَنْ تُلْفِظَ تَحْصُلُ عَلَى مَدْلُولِهَا الْوَضْعِيَّ اللَّغَوِيَّ. إِذَنْ فَهَذَا الْإِحْتِمَالُ الثَّلَاثُ بَعِيدٌ أَيْضًا.

وَبِهَذَا نَكُونُ قَدْ أَكْمَلْنَا الْكَلَامَ فِي هَذِهِ الْجِهَةِ الثَّانِيَّةِ مِنَ الْجِهَاتِ الثَّلَاثِ الَّتِي عَقَدْنَا فِي الْجَمْعِ الْمُحَلِّيِّ بِاللَّامِ، حَيْثُ عَقَدْنَا فِي الْبَدَايَةِ (فِي الْعَامِّ الْمَاضِي) ثَلَاثَ جِهَاتٍ:

الْجِهَةُ الْأُولَى: فِي الْبَحْثِ عَنْ تَصْوِيرِ دَلَالَةِ الْجَمْعِ الْمُحَلِّيِّ بِاللَّامِ عَلَى الْعُمُومِ (ثَبُوتًا وَعَقْلًا)، وَهَذَا مَا دَرَسْنَاهُ فِي الْعَامِّ الْمَاضِي.

الْجِهَةُ الثَّانِيَّةُ: الْبَحْثُ عَنْ إِثْبَاتِ هَذِهِ الدَّلَالَهَ خَارِجًا، وَهَذِهِ هِيَ الَّتِي أَنْتَهَتْ الْيَوْمَ. وَقَبْلَ الْإِنْتِقَالِ إِلَى الْجِهَةِ الثَّلَاثَةِ وَالْأَخِيرَةِ مِنَ الْجِهَاتِ الْبَحْثِ حَوْلَ الْجَمْعِ الْمُحَلِّيِّ بِاللَّامِ أَلْخَصَّ مَا قَلْنَا فِي هَذِهِ الْجِهَةِ مِنْ أَنَّهُ اتَّصَحَّ لَنَا مِنْ خِلَالِ هَذِهِ الْجَوْلَةِ الْوَاسِعَةِ أَنَّهُ يُوجَدُ بِشَأْنِ دَلَالَةِ الْجَمْعِ الْمُحَلِّيِّ بِاللَّامِ عَلَى الْعُمُومِ تَخْرِيجًا وَمَسْلُكًا وَاتِّجَاهًا رَئِيسِيًّا فِي عِلْمِ الْأَصُولِ:

المسلك الأول: اللّام وضعت للعموم ابتداءً ومباشرة.

المسلك الثاني: لم توضع اللّام ابتداءً للعموم، بل وضعت لمعنى آخر ذاك المعنى يلزم العموم وذاك المعنى عبارته عن تعيين المدخول.

أمّا نحن فلم يثبت عندنا شيء من المسلكين، لا ثبت وضع اللّام للعموم ابتداءً، ولا ثبت عندنا وضع اللّام للعموم بتوسط وضعها لتعين المدخول، بل لعلّ المظنن به عدم كلا الأمرين. نعم، إنّنا لا ننكر أصل دلالة الجمع المُحَلِّي بِاللّامِ عَلَى العموم، بمعنى أنّه إن واجهنا في الفقه جمعاً محلي باللام منوطاً عليه حكم من الأحكام الشرعيّة نفتى بلا إشكال بالعموم. إلاّ أنّه لم يتبرهن لدينا أن هذه الدلالة هل هي مستنده إلى الوضع (كما يقول هذان المسلكان) أو أنّها ليست مستنده إلى الوضع. وبالمآل والنتيجة: لا يمكننا أن نسمي الجمع المُحَلِّي بِاللّامِ عاماً؛ إذ أنّ العام بالمصطلح الأصولي هو الذي دلّته على العموم تكون وضعيّة. فأصل دلّته على الشمول والاستيعاب واضح، إلاّ أنّه مذبذب بين العام والمطلق، فلم يتبرهن لدينا أنّه من أي واحد منهما.

هذا تمام الكلام في هذه الجهة الثانيه.

تبقى الجهة الثالثه وهي البحث عن أنّه هذا العموم المُسْتَفَاد من الجمع المُحَلِّي بِاللّامِ أي قسم من أقسام العموم، فعندنا عموم استغراقي ومجموعي وبدلي. وهذا ما سنشرع فيه في اليوم القادم إن شاء الله تعالى. إعداد وتقرير: الشيخ محسن الطهراني عفى عنه.

العام / دلالة الدليل / الدليل الشرعي اللفظي / الدليل الشرعي / الأدلة المحرزه / علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

العنوان: العام / دلالة الدليل / الدليل الشرعي اللفظي / الدليل الشرعي / الأدلة المحرزه / علم الأصول

بقيت الجهه الثالثه من جهات البحث عن الجمع المُحَلِّي بِاللّامِ وهي عبارته عن البحث عن نوعيه العموم المُسْتَفَاد من الجمع المُحَلِّي بِاللّامِ. والسؤال المطروح هو أنّه هل يُستفاد العموم المَجْمُوعِي من هذا الجمع. فهل يُستفاد من قوله «أكرم العلماء» وجوب إكرام مجموع العلماء، بحيث يكون لدينا حكم واحد وهو وجوب إكرام هذا المجموع بما هو مجموع. فلو كان عدد مجموع العلماء مائه، فهناك حكم واحد نحن مكلفون بامتثاله وهو وجوب إكرام هذه المائه. فلو أكرمنا تسعه وتسعين ولم نكرم واحداً لم نمثل هذا الحكم أبداً؛ لأنّه كان يجب علينا إكرام مجموع المائه بما هو مجموع. إن كان هكذا فسوف يكون العموم المُسْتَفَاد منه عموماً مجموعياً.

ص: ٤١

أم أن المُسْتَفَاد من هذا الجمع عموم استغراقي شمولي، ليكون الواجب في مثل هذا المثال «إكرام هذا العالم» وإكرام عالم آخر بوجوب آخر وإكرام عالم ثالث بوجوب ثالث وهكذا إلى تمام المائه، بحيث يَنحَلُّ الحكم إلى أحكام عديده بعدد أفراد العالم. فإن امتثلنا الجميع نكون ممثلين لجميع الأحكام، ولو أكرمنا بعضهم نكون قد امتثلنا البعض وتركنا البعض.

ومن الطبعي أن هناك عموماً ثالثاً ليس مستفاداً من الجمع المُحَلِّي بِاللّامِ قطعاً، ألا وهو العموم التبدلي؛ فإنّه إذا استفيد العموم من الجمع المُحَلِّي بِاللّامِ سوف يكون عموماً وشمولاً للأفراد بنحو عرَضِيّ، لا بنحو تبادلي، بحيث يكون أحد الأفراد بديلاً عن الآخرين. فالعموم التبدلي ليس مراداً وليس مستفاداً من الجمع المُحَلِّي بِاللّامِ قطعاً. وإنّما هو يستفاد من مثل قوله: «أكرم أحد

العلماء»، فهو عامٌ بدليٌّ بإمكانه الانطباق على كل واحد من أفراد العلماء، لكن انطباقه على الفرد الأول ليس في عرض انطباقه على الأفراد الأخرى، وإنما ينطبق عليه بنحو البدل. فالعموم المُستفاد من الجمع المُحَلَّى بِاللَّامٍ منحصر في نحوين، والعموم في كلا النحويين عَرَضِيٌّ، أي: يشمل الأفراد في عرض واحد. غايه الأمر: العموم المُجموعيّ فيه عناية توحيد الأفراد وجعلهم أجزاء لمركب واحد، أمّا في المركب البدليّ ليس فيه هذا التوحيد والتركب.

الجواب عن هذا السؤال هو أنه اتّضح ممّا تقدّم في العامّ الدراسى الماضى في الجبهه الرّابعه من الجهات التي بحثنا فيها عن كلمه «كُلٌّ»، حيث طرحنا نفس هذا السؤال بالنسبة إلى هذه الكلمه (كلمه «كُلٌّ»)، وأجبنا عنه بجواب ينطبق في المقام أيضاً؛ لأنّ «اللّام» الداخلة على الجمع (بناء على استفاده العموم منها) تكون مثل كلمه «كُلٌّ»، فكما أنّنا اعتبرنا كلمه «كُلٌّ» من أدوات العموم ودالاً على استيعاب مدخولها لكل الأفراد، كذلك «اللّام» (إن بنينا على أنّها موضوعه للعموم)، فنطبق عليها ما ذكرناه هناك.

وحاصل ما ذكرناه هناك مع تطبيقه عَلَى ما نحن فيه هو أن نقول: إِنَّ مقتضى الطبع الأوّلى ومقتضى أصاله التّطابق بين مقام الإثبات ومقام الثبوت هو أن «اللام» لطالما قد وضعت لاستيعاب مدخولها إذن فمقتضى الطبع الأوّل فى هذا الاستيعاب هو أن يكون هذا الاستيعاب استيعاباً مجموعيّاً. أى: أن يكوّن العموم عموماً مجموعيّاً. هذا هو المفاد الأوّلى للام؛ وذلك لأنّ المَجْمُوعِيَّة وإن كانت فيها عنايه تقييد بعض الأفراد بالبعض الآخر، وتحويل هذه المائه إلى أجزاء لمركب واحد، لكى نصيب بعد ذلك الحكم (وهو وجوب الإكرام) عَلَى هذا المجموع المركب، لِكِنَّهَا ملحوظه للمتكلم عَلَى كل حال، وداخله فى المراد الاستعمالى للمتكلم؛ لأنّ «اللام» حَسَبَ الْفَرَضِ وضعت وتدلّ عَلَى استيعاب مدخولها، فلا بُدّ من أن يكون مدخولها عباره عن مفهوم واحد يُحيط بتمام الأفراد، وأمّا مِنْ دُونِ أَنْ يكون معنى «اللام» معنّى واحداً (أى: أن يكوّن الملحوظ هو الأفراد المُتَكَثِّرَه بما هى مُتَكَثِّرَه) فلا يمكن أن تدخل «اللام» عليها؛ إذ «اللام» تدخل عَلَى كلمه واحده، والكلمه الواحده تحكى عن مفهوم واحد (عن معنّى وحدانى) ولا يمكن أن تكون الكلمه الواحده تدلّ عَلَى الكثيرين بما هم كثيرون، مِنْ دُونِ توحيد هذه الأفراد المُتَكَثِّرَه.

«اللام» وضعت لكى تدلّ عَلَى استيعاب مدخولها، فلا بُدّ من أن يكون مدخولها معنّى واحداً. فالمتكلم لا- يُدّ له فى مقام الاستعمال من إعمالِ عنايه توحيد الكثير. أى: هذه العنايه مأخوذه فى المدلول الاستعمالى لكلمه «العلماء»؛ لأنّ اللفظ لا يمكن استعماله فى المتكثرات بما هى متكثرات. فاللام تدخل عَلَى هذا المفهوم الوحدانى الواحد الذى توحدت فيه المتكثرات، كى يمكن استعمال هذا اللفظ فى هذا المدلول والمعنى الواحد. إذن، المراد الاستعمالى والمدلول الاستعمالى هو المعنى الواحد المركب.

إذن هذا ما نفهمه من مقام الإثبات والاستعمال. فلفظ «العلماء» في مقام الإثبات استعمل في معنى واحد (أى: استعمل في مجموع العلماء، لا في الجميع). هذا شأن الاستعمال. فمقام الإثبات عبارته عن العموم المَجْمُوعِيّ.

وحيث نضم إلى هذا المطلب مطلباً آخر وهو أن الأصل هو تطابق مقام الإثبات مع مقام الثبوت. فهناك أصل عقلائي يبينه العقلاء والعرف في المحاورات والاستعمالات، وهي عبارته عن أصالة التَّطَابُقِ بين ما يقوله (في مقام الإثبات) وما يريده (في مقام الثبوت) فما يقوله يريده أيضاً. وهو قال: «أكرم العلماء» (= العموم المَجْمُوعِيّ) فهو يريد العموم المَجْمُوعِيّ. فبهذا الأصل ثبت أن عنايه توحيد العلماء المتكثرين في معنى واحد جاءت في مقام الاستعمال والإثبات؛ لأنَّه مِنْ دُونِ هذه العنايه لم يكن بالإمكان استعمال لفظ «العلماء» في الكثيرين بما هم كثيرون. فهذه العنايه طرحت إثباتاً مِنْ قَبْلِ الْمُتَكَلِّمِ فتقول أصالة التَّطَابُقِ: إن الأصل أن يتطابق ما طرح إثباتاً مع ما هو موجود في قراره نفس المتكلم ثبوتاً. إذن، فالموجود في قراره نفسه هو العموم المَجْمُوعِيّ أيضاً.

هذا معنى ما قلنا في بدايه البحث أن مقتضى الطبع الأوَّليِّ ومقتضى أصالة التَّطَابُقِ هو العموم المَجْمُوعِيّ.

لكن هناك نكته زائده تتدخل في هذا الموقف، وهذه النكته ذكرناها سابقاً في بحث «كُلُّ» (فإننا نعيد ما ذكرناه في بحث «كُلُّ» (1))

(2)

ص: ٤٤

١- (١) - ذكرنا ذلك في الجلسة ٨٩، من اليوم ١٩/٠٦/١٤٣٢ وما قبلها، وإليك بعضاً مما تقدم:
٢- (٢) النَّحْوُ الأوَّلُ: أَنْ يَكُونَ توحيد الكثير أمراً أخذ في مقام الإثبات ومقام الاستعمال لضروره الاستعمال فقط و فقط ولا أكثر. أى: الْمُتَكَلِّمُ في مقام الاستعمال باعتبار أنه لا يمكنه أن يستعمل اللفظ في المتكثرات بوصفها متكثرات، فكان مضطراً إلى أن يعتبر هذه المتكثرات أمراً واحداً ويُلْبِسُهَا ثوبَ الواحد ويعتبر لها لونهاً من الواحد ويتصور فيها نوعاً من الواحد فيها لكي يتمكن من أن يستعمل اللفظ فيها؛ باعتبار أن الأفراد مشتركة في صفة واحده كصفه العلم، وهو يريد أن يعبر عنهم جميعاً بلفظ واحد وهو لفظ «كل»، فلم يكن له خيار غير أن يلبس هذه الأفراد المتكثرات ثوب الواحد ويجعلها شيئاً واحداً ويستعمل اللفظ فيه.

١- (٣) إذن هذه عنايه، ولكنها من شؤون الاستعمال ومن شؤون إراءه المعنى، وليس لها محكى وراء ذلك فى الخارج؛ لأن هذه الصفه المشتركه (= العلم) فى الأفراد المْتَكْتَرَه ليست قائمه فى الخارج بمجموع الأفراد، بل هى قائمه بالجميع؛ فإن «صفه العلم» قائمه بكل فرد بما هو هو ومستقلاً. أى: هذا عالم سواء كان الآخرون علماء أم لا، وذاك عالم أيضاً سواء كان هذا وآخرون علماء أم لا. فصفه العلم ليست قائمه فى الخارج بمجموع هؤلاء المائه (إذا افترضنا أن مجموعهم مائه عالم)، بحيث إذا كان ٩٩ منهم عالماً ولم يكن الأخير عالماً يسقط المجموع عن كونها عالماً، لا هذا ليس صحيحاً؛ لأن صفه العلم قائمه بالجميع لا بالمجموع. إعداد وتقرير: الشيخ محسن الطهرانى عفى عنه فلم تُعطى هذه الصفه توحيداً للأفراد فى الخارج، بحيث يصيرهم مركباً واحداً، وإنما توحيد هؤلاء أمر اعتبارى اعتبره المستعمل لضروره الاستعمال، بعد أن كان مكتوف اليد ولم يكن بإمكانه أن يستعمل اللفظ فى المتكررات بما هى مُتَكْتَرَه.

٢- (٤) فعنايه توحيد الكثير هنا ضروره اشتغاليه لا أكثر، وإلا فلا يوجد وراء هذه الضروره محكى فى الخارج (فقد قلنا بأنه لا يوجد توحيد خارجى بين العلماء، فكل فرد موضوع مستقل). أى: لم تقم صفه العلم بمجموع المائه من العلماء بل قامت بكل واحد واحد من المائه، أى: بالجميع.

٣- (٥) وإذا كانت عنايه توحيد الكثير بهذا النحو فالحق مع القول الأول، وهو القول بأن مقتضى الأصل هو كون العموم المُسْتَفَاد من لفظه «كل» عموماً اشتغالياً. أى: كل فرد موضوع مستقل، وليست هذه العنايه مأخوذه فى المراد الجدى للمتكلم فى مقام الثبوت. نعم هى مأخوذه فى مقام الإثبات والاستعمال.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

ص: ٤٦

- ١- (٦) لا يقال: إن هذا خلاف أصله التَّطَابُقُ بين مقامى الإثبات والتُّبُوتِ.
- ٢- (٧) إذ يقال: بأنها أصل عَقْلَانِيٌّ يجريه العقلاء عندما كان المأخوذ لا لضروره الاستعمال والتَّعْيِيرِ، بل أخذ في مقام الإثبات لأَنَّ له محكياً في الخارج وله ما بإزاء في الخارج وراء الاستعمال. أمَّا فيما نحن فيه أخذ في مقام الإثبات والاستعمال عنايه التوحيد لكن لأجل ضروره التَّعْيِيرِ فقط. فلا- تنطبق أصله التَّطَابُقُ المذكور هنا ولا يُشَدُّ كُلُّ أفراد العالم (في هذا المثال) مُرَكَّباً واحداً في الخارج، نعم وَحَدَّهْمُ المستعملُ اعتباراً لكي يتسنى لهم أن يستعمل كلمه «كُلُّ» فيهم ويمكنه التَّعْيِيرِ بلفظ واحد. أى: ضروره تعبيريه وبيانيه واستعماليه، وإلا فهم ليسوا واحداً في الخارج.
- ٣- (٨) إذن هذا التركب والتوحيد أمر اعتبارى محض لضروره الاستعمال لَيْسَ أكثر، ومثل هذا (أى: التَّطَابُقُ بين الإثبات والتُّبُوتِ) لا يقتضى حفظه في مقام التُّبُوتِ والمراد الجِدِّي لِلْمُتَكَلِّمِ. فالحق مع العموم الاستغراقى في مثل هذا المورد.
- ٤- (٩) النَّحْوُ الثَّانِي: أَنْ تَكُونَ هذه العنايه (عنايه توحيد المتكثرات وتركيبها) مأخوذه في المِيدُولِ الاستعمالى بمعنى أَنَّ هذا التركيب والتوحيد أمر واقعى في الخارج، أى: له ما بإزاء خارجاً وليس أمراً اعتبارياً بَحْتاً مِنْ قِبَلِ المستعملِ، بل هو أمر واقعى في الخارج وراء شؤون الاستعمال وبقطع النَّظَرِ عن اعتبار المستعملِ وبمعزلٍ عن طرؤ الأداة واستعمالها مِنْ قِبَلِ الْمُتَكَلِّمِ ولها ما بإزاء خارجاً؛ باعتبار أَنَّ الأفراد الْمُتَكَثِّرَةَ مشتركه في صفة واحده، هذه الصفة قائمه بمجموع الأفراد خارجاً، لا بالجميع. أى: الأفراد الْمُتَكَثِّرَةَ تشارك في عنوان واحد أعطاهما نوعاً من التوحيد والتركب، فأصبحت الأفراد بمجموعها (لا بجمعها) مركزاً لهذا العنوان والصفة، وذلك من قبيل عنوان «الجيش» و«العسكر»، فهذا العنوان قائم بمجموع الجنود والعساكر، والجندي الواحد لَيْسَ جيشاً، بخلاف العالم الواحد فَإِنَّهُ عالم والعنوان محفوظ فيه. فهذا العنوان في الخارج قائم بمجموع الأفراد، أى: قائم فليس قائماً بكل فردٍ مستقلاً.

(٣) ولكن مع تطبيقه عَلَى «اللام» فيما إذا بنينا عَلَى أن «اللام» تَدُلُّ عَلَى العموم). إعداد وتقرير: الشَّيْخ محسن الطهراني عفى عنه وبموجب تلك النُّكته الزائده الَّتِي تقدَّم ذكرها هنا، نلغى هذه العناية (عنايه توحيد الكثير)، ويكون المُسْتَفَاد من قوله «أكرم العلماء» هو العموم الاستغراقي، لا- العموم المَجْمُوعِي. والنُّكته هي أن هذه العناية اعتباراً صادر من المستعمل في مقام الاستعمال لمجرّد الاستطراق إلى التمكن من استعمال لفظ «العلماء» في الأفراد المُتَكثِّره فحسب. أي: اعتبر كل المائه مُرَكَّباً واحداً لضروره الاستعمال. فهذه الضَّروره ضروره اسْتِعْمَالِيَه، مِنْ دُونِ اعمال هذه العناية لم يكن بإمكان المُتَكَلِّم من أن يستعمل لفظ «العلماء» ويريد منه هذا العالم وهذا العالم وذاك العالم (مِنْ دُونِ أن يُلقى نظره وحدانيه إلى هؤلاء ويصَبِّهم في قالب واحد).

ص: ٤٧

١- (١٠) ففرق كبير بين عنوان العالم وبين عنوان الجيش والعسكر؛ حيث لم يعط عنوان «العالم» توحيداً وتركيباً لأفراد العالم، بينما العنوان الأخير (الجيش أو العسكر) ويحد الأفراد توحيداً حقيقياً، فليس توحيداً لضروره التَّعْيِير وإنَّما هو في مرحله أسبق من التَّعْيِير، حيث يوجد توحيد حقيقي وواقعي بين الأفراد.

٢- (١١) فإذا كانت العناية من هذا القبيل، عندما يقول: «أكرم كل الجيش» أو «أكرم كل العسكر» تفيد كلمه «كُلُّ» العموم المَجْمُوعِي، فلا يوجد ألف وجوب بعدد الجنود (وهم ألف فرد)، بل الوجوب مجموعي.

٣- (١٢) فالحاصل: أنَّنا نفرق بين قوله: «أكرم كُلَّ عَالِمٍ» وبين قوله: «أكرم كل العسكر» أو «كل الجيش»؛ فإن مقتضى الإِطْلَاق في الأوَّل هو أن العموم عموم استغراقي؛ وذلك لما قاله صاحب القول الأوَّل من أنَّ المَجْمُوعِيَه عنايه إضافيه وتحتاج إلى بيان زائد ولا يوجد في المقام بيان زائد. أي: تحتاجُ عنايه توحيد الكثير في مرحله المراد الجِدِّي إلى قرينه ولا قرينه في المقام. بينما في الثَّانِي «أكرم كل الجيش» مقتضى الأصل هو أن يكون العموم مجموعياً؛ لأنَّ تركب الكثير وتوحيده هناك له محكى خارجاً وراء عالم الاستعمال.

فإن المُتَكَلِّمَ فِي مِثَالِنَا يَرِيدُ أَنْ يَسْتَعْمَلَ لَفْظَ «العالم» فِي هَذِهِ الْأَفْرَادِ الْمُتَكَثِّرَةِ الْعَدِيدَةِ وَالْمَشْتَرِكَةِ فِي صِفَةِ «العالم»، فَلَا بُدَّ لَهُ مِنْ أَنْ يُلْبَسَ هَذِهِ الْأَفْرَادُ ثَوْبًا وَاحِدًا، وَهُوَ ثَوْبُ الْوَحْدَةِ، وَيَجْعَلُهُمْ مَرْكَبًا وَاحِدًا ثُمَّ يَسْتَعْمَلُ اللَّفْظَ فِيهِ. وَلَكِنْ هَذِهِ الْعِنَايَةُ لَيْسَ لَهَا مُحْكِيٌّ وَمَا يَزَاءُ فِي الْخَارِجِ؛ إِذْ لَيْسَتْ إِلَّا صَرْفَ اعْتِبَارِ اعْتِبَرَهُ الْمُتَكَلِّمُ (طَبَعًا لَا أَنَّهُ تَبَرَّعَ بِهَذِهِ الْعِنَايَةِ مِنْ دُونِ الْحَاجَةِ إِلَيْهَا وَمِنْ دُونِ ضَرُورَتِهَا) وَلَكِنِهَا عَلَيَّ أَيَّ حَالٍ حَاجَهُ اعْتِبَارِيهِ اقْتَضَتْهَا ضَرُورَةُ الِاسْتِعْمَالِ.

وَبِعِبَارِهِ أُخْرَى: هَذِهِ الصِّفَةُ الْمَشْتَرِكَةُ وَهِيَ صِفَةُ الْعِلْمِ فِي هَؤُلَاءِ الْمَائَةِ لَيْسَتْ قَائِمَةً فِي الْخَارِجِ بِمَجْمُوعِ هَؤُلَاءِ الْمَائَةِ، بَلْ هِيَ قَائِمَةٌ بِكُلِّ فَرْدٍ مِنْهُمْ؛ فَبِأَنَّ كُونَ زَيْدٍ عَالِمًا فِي الْخَارِجِ لَا يَتَقَوَّمُ بِكَوْنِ «عَمْرٍ» عَالِمًا، وَكَوْنِ عَمْرٍ خَارِجًا لَا يَتَقَوَّمُ بِكَوْنِ «بَكْرٍ» عَالِمًا. فَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ عَالِمٌ بِرَأْسِهِ. وَهَذَا مَعْنَى أَنَّ صِفَةَ الْعِلْمِ فِي الْخَارِجِ لَيْسَتْ قَائِمَةً فِي الْخَارِجِ بِالْمَجْمُوعِ بِمَا هُوَ مَجْمُوعٌ، بَلْ هِيَ قَائِمَةٌ بِالْجَمِيعِ، أَيَّ: هِيَ قَائِمَةٌ بِكُلِّ فَرْدٍ بِمَا هُوَ هُوَ.

وَمَعْنَى ذَلِكَ أَنَّ صِفَةَ الْعِلْمِ لَمْ تَعْطَ هَؤُلَاءِ الْمَائَةِ تَوْحِيدًا فِي الْخَارِجِ، بَلْ هَذَا التَّوْحِيدُ كَانَ فِي ذَهْنِ الْمُسْتَعْمِلِ الْمُتَكَلِّمِ الَّذِي أَعْمَلَ هَذِهِ الْعِنَايَةَ لِحَاجَةِ الِاسْتِعْمَالِ، وَإِلَّا فَلَا يَوْجَدُ تَوْحِيدٌ فِي الْخَارِجِ بَيْنَ هَذَا الِاسْتِعْمَالِ وَذَاكَ الِاسْتِعْمَالِ، فَكُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الْأَفْرَادِ عَالِمٌ بِرَأْسِهِ؛ فَقَدْ تَقَدَّمَ فِي بَحْثِ «كُلٌّ» أَنَّ قَوْلَهُ: «أَكْرَمُ كُلِّ عَالِمٍ» يَخْتَلِفُ عَنْ قَوْلِهِ: «أَكْرَمُ كُلِّ الْجَيْشِ». فَإِنَّ عِنْوَانَ «الْجَيْشِ» لَهُ مُحْكِيٌّ فِي الْخَارِجِ وَمُحْكِيُّهُ هُوَ الْمَجْمُوعُ بِمَا هُوَ مَجْمُوعٌ، بِحَيْثُ لَوْ نَظَرْنَا إِلَى الْجَنْدِيِّ الْوَاحِدِ لَا نَرَاهُ جَيْشًا، كَمَا لَا يَكُونُ الْجَنْدِيَانِ أَوْ ثَلَاثَةُ جُنُودٍ جَيْشًا؛ إِذْ أَنَّ عِنْوَانَ «الْجَيْشِيَّةِ» وَصِفَةَ «الْجَيْشِيَّةِ» قَائِمَةٌ خَارِجًا بِمَجْمُوعِ الْجُنُودِ بِمَا هُمْ مَجْمُوعٌ. فَيَسْتَفَادُ الْعَمُومُ الْمَجْمُوعِيُّ مِنْ «أَكْرَمِ كُلِّ الْجَيْشِ»؛ لِأَنَّهُ فِي مَقَامِ الْإِثْبَاتِ ذَكَرَ الْمُتَكَلِّمُ الْعَمُومَ الْمَجْمُوعِيَّ فَتَقْتَضِي أَسْوَاطَهُ التَّطَابُقُ أَنَّ يَكُونُ هُوَ الْمُرَادُ فِي مَقَامِ الثَّبُوتِ؛ لِأَنَّهُ فِي عَالَمِ الْإِثْبَاتِ ذَكَرَ كَلِمَةَ «الْجَيْشِ» وَكَلِمَةَ الْجَيْشِ إِثْبَاتًا تَدُلُّ عَلَيَّ مَجْمُوعِ الْجُنُودِ بِمَا هُمْ مَجْمُوعٌ، وَلَا تَدُلُّ عَلَيَّ الْجَمِيعِ، فَإِنَّهُ لَيْسَ كُلُّ جَنْدِيٍّ بِمَا هُوَ هُوَ جَيْشًا، لَكِنْ كُلُّ عَالِمٍ بِمَا هُوَ هُوَ عَالِمٌ.

إذن، لا- يوجد شيء وراء «العلماء» اسمه التوحد الحقيقي والخارجي، فلا تجرى أصاله التَّطَابُقِ فِي مثله؛ فَإِنَّهَا أَصْل عُقْلَائِي لَا يَجْرِيهَا الْعُقْلَاءُ فِيمَا إِذَا كَانَ مَا ذَكَرَهُ الْمُتَكَلِّمُ إِنَّمَا ذَكَرَهُ لِأَنَّهُ لَوْ لَمْ يَكُنْ يَذْكُرُهُ لَمْ يَكُنْ قَادِرًا عَلَيَّ الْإِسْتِعْمَالِ، فَذَكَرَهُ لِأَجْلِ أَنْ يَقْدِرَ عَلَيَّ اسْتِعْمَالِ اللَّفْظِ. فَلَا تَقُولُ أَصَالَهُ التَّطَابُقِ أَنْ مَا ذَكَرَهُ الْمُسْتَعْمَلُ رَغْمَ أَنْفِهِ لِضَرُورَةِ الْإِسْتِعْمَالِ، يَكُونُ قَدْ أَرَادَهُ أَيْضًا. فَإِنَّ لِلْمُتَكَلِّمِ أَنْ يَقُولَ بِأَنَّ مَا ذَكَرَهُ لَيْسَ دَاخِلًا فِي مَرَادِهِ الْجِدِّيِّ، وَإِنَّمَا الَّذِي ذَكَرَهُ مَجْرَدُ اعْتِبَارِ يَمَكُنُهُ مِنَ الْإِسْتِعْمَالِ، لَا أَكْثَرَ.

وهذا بخلاف عنوان الجيش، فإن الوحدة فيه خارجي أيضاً، وليست وحده اعتباريه يعتبرها المتكلم عندما يستعمل لفظ «الجيش»، بل توجد هناك وحده حقيقته خارجيه هي التي تصح استعمال لفظ الجيش على الجنود. أي: لا يكون الجنود جيشاً من دون هذه الوحدة.

إذن، نحن بموجب هذه النكته نقول بأنه بناء على أصل استفاده العموم من دخول «اللأم» على الجمع سوف يكون العموم المُشْتَفَادُ مِنَ «اللَّامِ» هُوَ الْعُمُومُ الْإِسْتِعْرَاقِيّ لِـ الْمَجْمُوعِيّ. هَذَا تَمَامُ الْكَلَامِ فِي الْجِهَةِ الثَّلَاثَةِ، وَبِذَلِكَ تَمَّ الْكَلَامُ عَنِ الْجَمْعِ الْمُحَلِّيِّ بِاللَّامِ الَّذِي هُوَ الْفَلْظُ الثَّانِي مِنْ أَلْفَاظِ الْعُمُومِ، فَكَانَ الْفَلْظُ الْأَوَّلُ هُوَ كَلِمَةُ «كُلٌّ» وَقَدْ دَرَسْنَا فِي الْعَامِّ الْمَاضِي، وَالْفَلْظُ الثَّانِي مِنْ أَلْفَاظِ الْعُمُومِ وَصِيغُهُ هَذَا الَّذِي انْتَهَيْنَا مِنْهُ الْآنَ وَهُوَ «الْجَمْعُ الْمُحَلِّيُّ بِاللَّامِ». بَعْدَ ذَلِكَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ نَتَعَرَّضُ لِلْفَلْظِ الثَّلَاثِ أَوْ الصِّيغَةِ الثَّلَاثَةِ مِنْ صِيغِ الْعُمُومِ وَهِيَ عِبَارَةٌ عَنِ النَّكْرَةِ الْوَاقِعَةِ فِي سِيَاقِ النَّفْيِ أَوْ فِي سِيَاقِ النَّهْيِ.

النَّكْرَةُ الْوَاقِعَةُ فِي سِيَاقِ النَّهْيِ أَوْ النَّفْيِ / أَلْفَاظِ الْعُمُومِ / الْعَامِّ / دَلَالَةُ الدَّلِيلِ / الدَّلِيلُ الشَّرْعِيُّ الَّلَفْظِيُّ / الدَّلِيلُ الشَّرْعِيُّ / الْأَدْلَةُ الْمَحْرُزَةُ / عِلْمُ الْأَصُولِ بَحْثُ الْأَصُولِ

Your browser does not support the audio tag.

العنوان: النَّكْرَةُ الْوَاقِعَةُ فِي سِيَاقِ النَّهْيِ أَوْ النَّفْيِ / أَلْفَاظِ الْعُمُومِ / الْعَامِّ / دَلَالَةُ الدَّلِيلِ / الدَّلِيلُ الشَّرْعِيُّ الَّلَفْظِيُّ / الدَّلِيلُ الشَّرْعِيُّ / الْأَدْلَةُ الْمَحْرُزَةُ / عِلْمُ الْأَصُولِ

ص: ٤٩

الثَّلَاثَةُ مِنْ صِيغِ الْعُمُومِ وَأَدْوَاتِهِ وَأَلْفَاظِهِ النَّكْرَةُ الْوَاقِعَةُ فِي سِيَاقِ النَّفْيِ أَوْ الْوَاقِعَةُ فِي سِيَاقِ النَّهْيِ، مِنْ قَبِيلِ قَوْلِهِ: «لَا- ضَرَرُ وَلَا ضَرَارٌ» فَإِنَّ كَلَامًا مِنَ الضَّرَرِ وَالضَّرَارِ نَكَرَهُ وَقَعَتْ فِي سِيَاقِ النَّفْيِ. أَوْ مِنْ قَبِيلِ: (مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) حَيْثُ أَنَّ (حَرَجًا) نَكَرَهُ وَاقِعَةً فِي سِيَاقِ النَّفْيِ. أَوْ مِنْ قَبِيلِ: (لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا)، حَيْثُ أَنَّ (سَبِيلًا) نَكَرَهُ وَقَعَتْ فِي سِيَاقِ النَّفْيِ. وَمِنْ قَبِيلِ: (وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بَطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا)، وَهَكَذَا كَثِيرٌ فِي سِيَاقِ النَّفْيِ.

وَكَذَلِكَ فِي سِيَاقِ النَّهْيِ مِثْلُ «لَا- تَلْبَسْ شَيْئًا مِمَّا لَا- يُؤْكَلُ فِي الصَّلَاةِ» وَمِثْلُ (لَا يَضَارُ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ) وَ(لَا يَغْتَبُ بَعْضُكُمْ بَعْضًا) وَ(لَا تَضَارُ وَالِدَةٌ بَوْلِدَهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بَوْلِدُهُ) وَ(لَا يَبْخَسُ مِنْهُ شَيْئًا) وَهَكَذَا فِي كَثِيرٍ مِنَ الْمَوَارِدِ.

أَدْعَى أَنْ وَقَعَ النَّكْرَةُ فِي سِيَاقِ النَّهْيِ أَوْ النَّفْيِ (أَي: وَقَعَهُ عَقِيبَ النَّفْيِ) مِنْ أَدْوَاتِ الْعُمُومِ وَمِنْ صِيغِهِ.

أَمَّا مَا هُوَ الْمَنْشَأُ لِهَذِهِ الدَّعْوَى؟ فَقَدْ أَفَادَ سَيِّدُنَا الْأُسْتَاذُ الشَّهِيدُ رَحِمَهُ اللَّهُ أَنَّ الْمَنْشَأَ وَالْبَاعِثَ لِهَذِهِ الدَّعْوَى فِي أَكْبَرِ الظَّنِّ هُوَ أَنَّهُمْ

لاحظوا أنّ النَّكْرَه إذا وقعت في سياق الإثبات (لا النَّهْي ولا النَّفْي) فلا دلالة لها عَلَى السُّمُولِيَه. فإنَّ «عَالِمًا» في قوله: «أَكْرَمَ عَالِمًا» نكره أيضاً، مثل (بعضاً) في الآية الشريفه (لا يغتب بعضكم بعضاً)، ولكن لا يمكن إثبات الإِطْلَاقِ السُّمُولِيِّ لـ «عَالِمًا» في هذا المثال، بحيث يسرى وُجُوبُ الإِكْرَامِ إلى كل أفراد العالم، وإنَّما الإِطْلَاقُ هنا بدليّ، كما تقدّم تفصيله في بحث المرّه والتكرار وفي غيره حيث ذكرنا كراراً أنّ الإِطْلَاقَ في النَّكْرَه الواقعه بعد الإثبات إطلاق بدليّ وليس سُمُولِيًّا؛ فإنَّ «عَالِمًا» في «أَكْرَمَ عَالِمًا» إطلاقه سُمُولِيّ ويصلح أن ينطبق عَلَى هذا العالم وذاك العالم، لكن بشكل بدليّ، أي: الاستيعاب استيعاب تبادلي وليس عرضيًّا. ومن هنا يُكْتَفَى في مقام الامتثال بإكرام شخص واحد. فإن قال: «صلِّ صلاةً» يكفي أن يصلي صلاةً واحده. هذا شأن النَّكْرَه الواقعه في سياق الإثبات.

فإنهم لاحظوا أنه لا يمكن إثبات الإطلاق الشمولي للنكزه الواقعه في سياق الإثبات؛ والسبب في ذلك هو أن النكزه (أى: اسم الجنس المنون بتنوين التثكير) لا يقبل الاستيعاب العرضي (أى: أن يستوعب كل أفراده في عرض واحد)؛ لأن هذه النكزه (هذا الاسم الجنس) مؤونه بتنوين التثكير وتنوين التثكير يدل على الوحده (أى: فرد واحد من هذه الطبيعه). فكلمه «عالمًا» تعنى: طبيعه العالم المقيدة بقيد الوحده، كما أن «فاسقًا» يعنى: طبيعه الفاسق المقيدة بقيد الوحده وكذلك «خمرًا» فى «لا تشرب خمرًا» تعنى طبيعه الخمر المقيدة بقيد الوحده. ومن الواضح أن تلك الطبيعه لا تدل على الاستيعاب العرضي لكل أفرادها؛ لأنها مقيدة بقيد الوحده. ومن هنا لا يمكن أن يكون الإطلاق فى النكزه الواقعه في سياق الإثبات شموليًا، بل لا بُدَّ من أن يكون بدليًا. هذا فى جانب الإثبات.

هذا، بينما النكزه نفسها فى سياق النهى أو النفى تفيد الشموليّه ولا تفيد اليدليّه كما كانت تفيدها فى جانب الإثبات. فيكون معنى «لا تكرم فاسقًا»: لا تكرم أى فاسق. فليس المقصود منه لا تكرم فاسقًا واحدًا أمّا بقيه الفساق فأكرمهم.

فلا بُدَّ من أن يكون الدال على الشموليّه شيئًا آخر غير النكزه، وإلا فإن هذه النكزه لا تفيد الإطلاق الشموليّ فى سياق الإثبات، وهذا الشئ الآخر عباره عن وقوع هذه النكزه عقيب النفى أو النهى. فهذا هو الباعث والمنشأ لهذه الدعوى القائله بأن النكزه الواقعه فى سياق النفى أو النهى تفيد الشموليّه.

لكن واقع المطلب هو أن هذه الشموليّه سواء فرضناها بنحو شموليه العام (أى: اعتبرنا أن النكزه فى سياق النهى أو النفى هذه من صيغ العموم مثل كلمه «كُلُّ» ومثل الجمع المُحَلَّى بِاللَّامِ بِنَاءِ عَلَى أَنَّهَا مَوْضُوعَةٌ لِلْعُمُومِ) أو فَسَّرْنَا الشُّمُولِيَّةَ فِيهَا بِنَحْوِ الْمَطْلُوقِ، نحتاج لفهم هذه الشموليّه إلى عنصرين:

العنصر الأول: أَنْ يَكُونَ هناك مفهوم اسمي قابل للاستيعاب الشُّمُولِيَّ والعَرَضِيَّ.

العنصر الثاني: أَنْ يَكُونَ هناك قرينه ودالٌّ يَدُلُّ عَلَيَّ أَنْ هذا الْمَفْهُومُ الْإِسْمِيَّ الْقَابِلُ لِلِاسْتِعَابِ الْأَرْضِيِّ مُسْتَوْعِبٌ فِعْلًا. أي: هذه القابلية أصبحت فِعْلِيَّةً، وهذا الدالُّ عبارته عن الإِطْلَاقِ ومُقَدِّمَاتِ الْحِكْمَةِ.

ونحن دائماً نحتاج إلى هذين العنصرين سواء في باب الإِطْلَاقِ أو في باب العموم.

أَمَّا فِي باب الإِطْلَاقِ فكلّمه «عالم» تَدُلُّ عَلَيَّ مفهوم اسمي صالح للانطباق عَلَيَّ أفرادهِ بصوره عَرَضِيَّةً، كما أن لدينا قرينه دالٌّ عَلَيَّ أَنْ هذا الْمَفْهُومُ الْإِسْمِيَّ مُسْتَوْعِبٌ لِأَفْرَادِهِ فِعْلًا، وتلك القرينه عبارته عن مُقَدِّمَاتِ الْحِكْمَةِ.

وأما في باب العموم (كما سبق شرحه في العام الماضي عند دراستنا لكلّمه «كُلٌّ»)، فَإِنَّهُ فِي مِثْلِ: «أَكْرَمُ كُلِّ عَالِمٍ» يوجد لدينا مفهوم اسمي صالح للانطباق عَلَيَّ أفرادهِ واستيعاب أفرادهِ بصوره عَرَضِيَّةً وهو مدخول الأداة (أي: مفهوم «عالم») كما يوجد لدينا دالٌّ يَدُلُّ عَلَيَّ أَنْ هذا الْمَفْهُومُ (عالم) مُسْتَوْعِبٌ لِأَفْرَادِهِ فِعْلًا، وهذا الدالُّ هو «كُلٌّ».

ولكن في المقام (النِّكَرُ في سياق النَّهْيِ أو النَّفْيِ) ما هو ذاك الْمَفْهُومُ الْإِسْمِيَّ الْقَابِلُ وَالصَّالِحُ فِي ذَاتِهِ لِلِاسْتِعَابِ الْعَرَضِيِّ فِي مِقَابِلِ الْبَدَلِيِّ، حَتَّى يَأْتِيَ بَعْدَ ذَلِكَ دَوْرُ الدَّالِّ عَلَيَّ هَذَا الْاسْتِعَابِ؟ وَمِنْ الْوَأَضِحِ أَنَّ مَفْهُومَ النَّكَرِ («عالمًا») الَّذِي هُوَ اسْمُ الْجِنْسِ الْمُنُونِ بِنَوِينِ التَّنْكِيرِ) لَا يَصْلَحُ أَنْ يَكُونَ قَابِلًا لِلِاسْتِعَابِ الْعَرَضِيِّ؛ لِأَنَّهُ مَقْيَدٌ بِقَيْدِ الْوَحْدَةِ. إِذَنْ، كَيْفَ نَفْهَمُ الشُّمُولِيَّةَ وَالِاسْتِعَابَ الْعَرَضِيَّ فِي الْمَقَامِ؟!

هنا يوجد تفسيران لهذه الشُّمُولِيَّةِ الَّتِي نَفْهَمُهَا مِنَ النَّكَرِ الْوَاقِعِ فِي سِيَاقِ النَّفْيِ أو النَّهْيِ.

التَّفْسِيرُ الْأَوَّلُ

ما ذكره سَيِّدُنَا الْأَشْيَتَاذُ الشَّهِيدُ رَحِمَهُ اللَّهُ فِي الْحَلْقَةِ الثَّلَاثَةِ وَلَمْ يَذْكُرْهُ فِي مَجْلِسِ بَحْثِهِ، وَهُوَ أَنْ نَقُولَ: تَثَبَّتْ الشُّمُولِيَّةُ الَّتِي نَفْهَمُهَا فِي الْمَقَامِ، بِإِجْرَاءِ مُقَدِّمَاتِ الْحِكْمَةِ فِي النَّكَرِ نَفْسَهَا، لَكِنْ بَعْدَ إِخْرَاجِهَا عَنْ كَوْنِهَا نَكْرًا. إِعْدَادٌ وَتَقْرِيرٌ: الشَّيْخُ مُحَسِّنُ الطَّهْرَانِي عَفَى عَنْهُ وَيُنَمِّمُ هَذَا الْإِخْرَاجَ بِقَرِينِهِ السِّيَاقِ (أَي: بِقَرِينِهِ وَقَوَعِ النَّكَرِ بَعْدَ النَّفْيِ أو النَّهْيِ). فَلَيْسَ السِّيَاقُ (أَي: تَعَقُّبُ النَّكَرِ بَعْدَ النَّفْيِ أو النَّهْيِ وَوُقُوعُهَا بَعْدَهُمَا) هُوَ الدَّالُّ عَلَيَّ الشُّمُولِيَّةِ، بَلِ الدَّالُّ عَلَى الشُّمُولِيَّةِ هُوَ الْإِطْلَاقُ وَقِرَائِنُ الْحِكْمَةِ، لَكِنْ السِّيَاقُ لَعِبَ دَوْرَ إِخْرَاجِ النَّكَرِ عَنْ كَوْنِهَا نَكْرًا، فَيَمْنَحُ السِّيَاقُ النَّكَرَ صِلَاحِيَةَ الْاسْتِعَابِ. أَي: السِّيَاقُ يَكُونُ قَرِينًا عَلَيَّ إِخْرَاجِ هَذِهِ الْكَلِمَةِ عَنْ كَوْنِهَا نَكْرًا، أَي: يَجْرُدُهَا عَنْ قَيْدِ الْوَحْدَةِ، وَالطَّبِيعَةُ إِذَا جُرِّدَتْ عَنْ قَيْدِ الْوَحْدَةِ، تَصْبِحُ صَالِحَةً لِلِاسْتِعَابِ الْعَرَضِيِّ. وَحِينَئِذٍ يَأْتِي الدَّالُّ فِعْلًا عَلَيَّ الْاسْتِعَابِ وَهُوَ مُقَدِّمَاتِ الْحِكْمَةِ.

وهذا تفسير معقول وممكن، وبه اتضح الجواب عن السؤال الأول وهو أنه كيف أصبحت النكزه التي إذا وقعت في سياق الإثبات لا- تفيد إلا- الإطلاق الـدلي (= لا- تفيد الإطلاق الشمولي)، أمّا إذا وقعت هذه النكزه نفسها في سياق النهي أو النفي أفادت الإطلاق الشمولي، مع أنها هي هي.

فالجواب بات واضحاً وهو أن النكزه إذا وقعت في السياق أخرجها السياق عن كونها نكزه ووحيدة، رغم وجود التّنين، وبالتالي جعل النكزه صالحة للاستيعاب العرضي، وحينئذ جاءت مقدمات الحكمه ودلت على أن هذا المفهوم الاسمي القابل للاستيعاب العرضي مستوعب لأفراده فعلاً. فأصبحت مثل سائر الموارد كـ «أكرم العالم» حيث أتت مقدمات الحكمه ودلت على أن هذه الطبعه (= العالم) التي هي غير مقيدة بأي بقيد زائد، مستوعبه لأفرادها.

التفسير الثاني: ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله حيث قال: إن الشموليه التي نفهمها في موارد النكزه الواقعه في سياق النهي أو النفي إنمّا يحكم بها العقل (أي: نفهمها من القرينه اللبّيه المتصله العقليه) فليست الدلاله على الشموليه لفظيه، بل هي عقليه، ولا- دلاله للألفاظ (مثل لفظ النكزه أو لفظ «لا» الناهيه أو «لا» النافيه) على هذه الشموليه؛ وذلك لأنّ العقل دلّ على أن هذه الطبعه منهي عنها (إذا كانت «لا» ناهيه) أو منتفيه ومنعدمه (إذا كانت «لا» نافيه). وحينئذ يأتي العقل ويقول: إن انتفاء الطبعه لا يكون إلا- بانتفاء جميع أفرادها، أو أن انعدام الطبعه لا- يكون إلا بانتفاء جميع أفرادها. فإنّه لطلما يوجد فرد واحد في الخارج فإن الطبعه موجوده في ضمن ذاك الفرد. فالعقل هو الدالّ على شموليه واستيعاب هذه النكزه لكل أفرادها، من باب أن انعدام الطبعه لا يكون إلا بانعدام جميع أفرادها. هذا تفسير آخوندي لهذه الشموليه.

أقول: توجد عدّه ملاحظات عَلَيَّ هذا التَّفْسِيرِ:

الملاحظه الأولى هي أن هذه الشُّمُولِيَّة لا تختصّ بالنكره؛ فإن المعرفه الواقعه في سياق النَّفْيِ أو النَّهْيِ يفهم منها الشُّمُولِيَّة. فكما أنّنا نفهم الشُّمُولِيَّة من قوله: «لا- تكرم فاسقاً» كذلك نفهم الشُّمُولِيَّة من قوله: «لا- تكرم الفاسق». فلا تختلف النُّكْرَه الواقعه في سياق النَّفْيِ أو النَّهْيِ عن المعرفه الواقعه في سياق النَّفْيِ أو النَّهْيِ في إفاده الاستيعاب والشُّمُولِيَّة. إذن هذه الشُّمُولِيَّة من شؤون نفس النَّهْيِ أو النَّفْيِ، سواء تعلقا بالنكره أو بالمعرفه. ونحن ذكرنا الكلام بالتفصيل سابقاً قبل عدّه سنوات في بحث دلالة الأمر عَلَيَّ المرّه والتكرار وكذلك في بحث دلالة النَّهْيِ عَلَيَّ الإِنْجِلَالِيَّة، ولعله في غيرهما أيضاً، ولكننا في ذينك البحثين فصلنا الكلام حول وقوع الطَّبِيعَه في سياق الأمر أو في سياق النَّهْيِ. (إعداد وتقرير: الشَّيْخ محسن الطهراني عفى عنه) ووضعنا لهذا قانوناً عاماً وَقَلْنَا: إِنَّ الْأَصْلَ فِي الْمُتَعَلِّقِ أَنْ يَكُونَ الْإِطْلَاقُ فِيهِ إِطْلَاقاً بَدَلِيّاً وَالْأَصْلُ فِي الْمَوْضُوعِ أَنْ يَكُونَ الْإِطْلَاقُ فِيهِ شُّمُولِيّاً. ولكل من هذين القانونين استثناء ذكرناه هناك. فالأصل العام في الْمُتَعَلِّقِ أَنْ يَكُونَ إِطْلَاقَهُ بَدَلِيّاً إِلَّا إِذَا كَانَ الْمُتَعَلِّقُ مُتَعَلِّقاً بِالنَّهْيِ (مثل صلّ ولا- تكذب). والأصل في الْمَوْضُوعِ أَنْ يَكُونَ الْإِطْلَاقُ شُّمُولِيّاً (مثل «أَكْرَمِ الْعَالِمِ»، حيث أنّ الإِطْلَاقَ بَدَلِيّاً بِالنَّسَبِ لِلْمُتَعَلِّقِ؛ إذ لا يَدُلُّ «أَكْرَمِ الْعَالِمِ» عَلَيَّ وجوب إكرام العالم بكل مصاديق الإكرام. أمّا بِالنَّسَبِ إِلَى «العالم» فالإكرام شُّمُولِيٌّ، أي: يجب إكرام جميع أفراد العالم). فالأصل في الْمَوْضُوعِ الشُّمُولِيَّةِ إِلَّا إِذَا كَانَ الْمَوْضُوعُ مُنَوَّنًا بِتَنْوِينِ التَّنْكِيرِ، كما في قوله: «أَكْرَمِ عَالِمًا»؛ لأنّ هذا التَّنْوِينِ يعطيه قيد الوحده، وإذا كان مقيّداً بقيد الوحده فلا يمكن أن يكون دالاً عَلَيَّ الْإِطْلَاقِ الشُّمُولِيَّةِ. هذه هي الملاحظه الأولى، وتبقى الملاحظات الأخرى تأتي غداً إن شاء الله تعالى.

النَّكْرَهُ الْوَاقِعَهُ فِي سِيَاقِ النَّهْيِ أَوْ النَّفْيِ / أَلْفَاظِ الْعُمومِ / الْعَامِّ / دَلَالَهُ الدَّلِيلِ / الدَّلِيلِ الشَّرْعِيِّ الَّلَفْظِيِّ / الدَّلِيلِ الشَّرْعِيِّ / الْأَدْلَهُ الْمَحْرُزَهُ / عِلْمِ الْأَصُولِ بَحْثِ الْأَصُولِ

Your browser does not support the audio tag

العنوان: النَّكْرَهُ الْوَاقِعَهُ فِي سِيَاقِ النَّهْيِ أَوْ النَّفْيِ / أَلْفَاظِ الْعُمومِ / الْعَامِّ / دَلَالَهُ الدَّلِيلِ / الدَّلِيلِ الشَّرْعِيِّ الَّلَفْظِيِّ / الدَّلِيلِ الشَّرْعِيِّ / الْأَدْلَهُ الْمَحْرُزَهُ / عِلْمِ الْأَصُولِ

الملاحظه الثانيه عَالِي التَّفْسِيرِ الَّذِي ذَكَرَهُ الْخُرَاسَانِيُّ لِلشُّمُولِيَّهِ هِيَ أَنَّ هَذِهِ الشُّمُولِيَّهَ الْمُسْتَفَادَهُ مِنَ الْقَرِينَةِ الْعَقْلِيَّهِ (الْقَائِلَهُ بِأَنَّ النَّهْيَ حَيْثُ أَنَّهُ نَهَى عَنِ الطَّبِيعِيِّ، أَيْ يُطَلَبُ إِعْدَامُ الطَّبِيعِيَّةِ، وَالطَّبِيعِيَّةُ لَا- تَنْعَدَمُ إِلَّا بِانْعِدَامِ جَمِيعِ أَفْرَادِهَا)، لَا تَكُونُ شَمُولِيَّةً لِلْحَكْمِ فِي مَرَحَلَةِ الْجَعْلِ، وَإِنَّمَا شَمُولِيَّةً فِي مَرَحَلَةِ الْإِمْتِثَالِ؛ فَإِنَّ شَمُولِيَّةَ الْحَكْمِ تَارَةً (وَهَذَا بَحْثٌ أَيْضًا تَقَدَّمَ تَفْصِيلُهُ فِي الْمَرَّةِ وَالتَّكْرَارِ) تَكُونُ شَمُولِيَّةً فِي مَرَحَلَةِ الْجَعْلِ، أَيْ: انْحِلَالِ الْحَكْمِ إِلَى أَحْكَامٍ عَدِيدَةٍ بِعَدَدِ الْأَفْرَادِ. مِثْلًا لَوْ قَالَ: «لَا تَكْذِبْ» سَوْفَ يَنْحَلُّ هَذَا النَّهْيُ إِلَى نَوَاهِ عَدِيدَةٍ بِعَدَدِ الْكُذْبَاتِ الْمُتَصَوَّرَةِ، بِحَيْثُ تَكُونُ كُلُّ كُذْبَةٍ مَحْكُومَةً بِحَرْمِهِ.

وَالنَّوْعُ الْآخَرُ مِنَ الشُّمُولِيَّهِ لَيْسَتْ بِمَعْنَى انْحِلَالِ الْحَكْمِ إِلَى أَحْكَامٍ عَدِيدَةٍ بِعَدَدِ الْأَفْرَادِ، بَلْ بِمَعْنَى أَنَّ لَا يَتَحَقَّقُ الْإِمْتِثَالُ الْخَارِجِيُّ لِلْحَكْمِ إِلَّا- بِإِمْتِثَالِ جَمِيعِ الْأَفْرَادِ، لَكِنْ لَيْسَ بِالضَّرُورَةِ مَعْنَاهُ أَنَّ يَكُونُ الْحَكْمُ مُنْحَلًّا إِلَى أَحْكَامٍ عَدِيدَةٍ، فَإِنَّ هَذَا يَنْسَجِمُ مَعَ أَنَّ يَكُونُ الْحَكْمُ وَاحِدًا. فَإِنَّ افْتِرَاضَنَا أَنَّ الشُّمُولِيَّةَ شَمُولِيَّةً فِي مَرَحَلَةِ الْإِمْتِثَالِ فِي مِثَالِ: «لَا تَكْذِبْ» الْمَتَقَدِّمِ، لَا فِي مَرَحَلَةِ الْجَعْلِ. يَعْنِي أَنَّ الْحَكْمَ الْمَجْعُولَ مِنْ قِبَلِ الْمَوْلَى وَاحِدٌ وَلَا تَوْجُدُ حَرَمَاتٌ عَدِيدَةٌ بِعَدَدِ الْكُذْبَاتِ، لَكِنْ هَذِهِ الْحُرْمَةُ الْوَاحِدَةُ الْمُتَعَلِّقَةُ بِطَبِيعِيِّ الْكُذْبِ لَا تُمَثَّلُ خَارِجًا إِلَّا بِتَرْكِ كُلِّ الْكُذْبَاتِ.

وَتَمْتَخِضُ عَنْ هَذِهِ الْقَرِينَةِ الْعَقْلِيَّةِ الشُّمُولِيَّةِ مِنَ النَّوْعِ الثَّانِي (شَمُولِيَّةِ الْحَكْمِ فِي مَرَحَلَةِ الْإِمْتِثَالِ)، وَلَا نَصْلُ إِلَى الشُّمُولِيَّةِ الْمَتَوَخَاةِ (وَهِيَ الشُّمُولِيَّةُ فِي مَرَحَلَةِ الْجَعْلِ). وَتَنْسَجِمُ مَقُولُهُ الْآخُونَدُ هَذِهِ مَعَ افْتِرَاضِ أَنَّ تَكُونَ لَدِينَا حَرْمَةٌ وَاحِدَةً مَجْعُولَةً مِنْ قِبَلِ الْمَوْلَى لَطَبِيعِيِّ الْكُذْبِ، لَا حَرَمَاتٌ عَدِيدَةٌ بِعَدَدِ أَفْرَادِ الْكُذْبِ. وَلَكِنْ لَا يَتِمُّ امْتِثَالُ هَذِهِ الْحُرْمَةِ الْوَاحِدَةِ إِلَّا بِتَرْكِ جَمِيعِ الْكُذْبَاتِ. وَهَذَا غَيْرُ مَا يُرَادُ مِنَ النَّكْرَهِ الْوَاقِعَةِ فِي سِيَاقِ النَّهْيِ، وَهُوَ الْوَصُولُ إِلَى الشُّمُولِيَّةِ فِي مَرَحَلَةِ الْجَعْلِ (= انْحِلَالِ الْحَكْمِ إِلَى أَحْكَامٍ عَدِيدَةٍ بِعَدَدِ الْأَفْرَادِ)، بِحَيْثُ تَكُونُ هَذِهِ الْكُذْبَةُ مَحْكُومَةً بِالْحَرْمَةِ وَتَلْكَ الْكُذْبَةُ مَحْكُومَةً بِالْحَرْمَةِ وَهَكَذَا بَاقِي الْكُذْبَاتِ. بِحَيْثُ لَوْ كَذَبَ كَذِبَتَيْنِ يَكُونُ قَدْ ارْتَكَبَ حَرَامِينَ. هَذَا مَا نَرِيدُهُ وَهَذَا لَا- يَمْكُنُ الْوَصُولُ إِلَيْهِ مِنْ خِلَالِ الْقَرِينَةِ الَّتِي ذَكَرَهَا الْآخُونَدُ؛ إِذْ أَنَّهَا تَنْسَجِمُ مَعَ افْتِرَاضِ أَنَّ يَكُونُ الْحَكْمُ وَاحِدًا وَلَيْسَ مُتَعَدِّدًا، وَلَكِنْ امْتِثَالُهَا لَا يَتَحَقَّقُ إِلَّا بِتَرْكِ جَمِيعِ الْكُذْبَاتِ. فَلَوْ لَمْ يَتْرَكَ جَمِيعَ الْكُذْبَاتِ لَا يَكُونُ مِمْتِثَلًا لِهَذَا الْحَكْمِ. وَالَّذِي نَرِيدُهُ أَكْثَرَ مِنْ هَذَا، فَإِنَّا نَرِيدُ أَنَّ نَسْتَفِيدُ الشُّمُولِيَّةَ بِالْمَعْنَى الْأَوَّلِ (= فِي مَرَحَلَةِ الْجَعْلِ) مِنْ وَقُوعِ النَّكْرَهِ فِي سِيَاقِ النَّهْيِ، بِحَيْثُ يَكُونُ مِثْلُ قَوْلِهِ: «لَا تَكْذِبْ» (أَوْ «لَا كُذِبْ فِي الْإِسْلَامِ») مُنْحَلًّا إِلَى نَوَاهِ عَدِيدَةٍ بِعَدَدِ الْأَفْرَادِ، بَيْنَمَا هَذِهِ الْقَرِينَةُ الْعَقْلِيَّةُ الَّتِي ذَكَرَهَا الْآخُونَدُ لَا تَثْبِتُ هَذَا الْمَعْنَى.

ص: ٥٥

لَكِنْ هُنَاكَ قَرِينَةٌ أُخْرَى ذَكَرْنَاهَا عِنْدَمَا كُنَّا نَبْحَثُ عَنِ انْحِلَالِيَّةِ النَّهْيِ، فَقَدْ قُلْنَا هُنَاكَ: إِنَّ لَدِينَا قَرِينَةً عُرْفِيَّةً وَهِيَ غَيْرُ هَذِهِ الْقَرِينَةِ الْعَقْلِيَّةِ الَّتِي ذَكَرَهَا الْآخُونَدُ، بِهَا تَتِمُّ الشُّمُولِيَّةُ الَّتِي نَرِيدُهَا (وَهِيَ الشُّمُولِيَّةُ بِمَعْنَى انْحِلَالِ الْحَكْمِ إِلَى أَحْكَامٍ عَدِيدَةٍ)، وَحَاصِلُهَا أَنَّ

المطلب الأول: أن التَّهْيَ عرفاً ينشأ غالباً من المفسده، أى: أن فهم العرف من التَّهْيَ هو نشوء التَّهْيَ من وجود مفسده أو خطر أو ورطه.

والمطلب الثاني: هو أنه غالباً المفسده إنجلايَّته. أى: فى كُلِّ فرد ومصدق من مصاديق الكلى الطَّبيعى توجد مفسده.

فعلى سبيل المثال يرى العرف أن التَّهْيَ فى «لا تكذب» ناشئ من وجود مفسده فى الكذب، هذا هو المطلب الأول. والمطلب الثاني هو أن هذه المفسده الموجوده فى الكذب إنجلايَّته، أى: توجد المفسده فى كُلِّ مصداق من مصاديق التَّهْيَ عَنْهُ (الكذب).

إذن، إِنَّمَا نصل إلى الشُّمُولِيَّه التى نريدها من خلال هذه القرينه العُرْفِيَّه، دون القرينه التى ذكرها الخُراسانى.

الملاحظه الثالثه عَلَى كلام الآخوند هى أن هذه الشُّمُولِيَّه التى أفادها المُحَقِّق الخُراسانى لا- يمكن أن نعتبرها «عموماً» فى المصطلح الأُصولِيَّ، وهى أجنبيه عن محلّ الكلام؛ فَإِنَّمَا نتكلم عن ألفاظ العموم وصيغه، ومن الطَّبيعى أن هذه الشُّمُولِيَّه بموجب هذه القرينه العُقْلِيَّه أجنبيه عن محلّ الكلام؛ إِذْ أَنَّ معنى العموم كما تقدّم مراراً هو أن يكون الحكم شاملاً للأفراد بما هى أفراد، وبهذا ميّزنا العموم عن الإِطْلَاق. الإِطْلَاق: ثبوت الحكم للطَّبيعى ومن الطَّبيعى يسرى إلى الأفراد. أمّا العموم فهو أقوى من الإِطْلَاق: أَنْ يَكُونَ الحكم شاملاً للأفراد بما هى أفراد. أى: أَنْ تَكُونَ هناك رؤيه للأفراد فى مرحله الكلام واللفظ والدّلاله الوضعيَّه، لكن نظره إجماليه، وليست نظره تفصيليه إلى كل فرد فرد. ولعلّ الآخوند أيضاً لا يريد أكثر من ذلك.

الملاحظه الرَّابعه: هي أن هذه الشُّموليَّه متوقَّفه عَلَيَّ جريان مُقَدِّماتِ الحِكْمِ، بمعنى أن هذه القرينه العَقْلِيَّه الَّتِي ذَكَرْها الخُراسانيُّ، لا تَغْنِي عن قرينه الحِكْمِ، كما أفاد هذا المطلب وإليك نص كلامه:

«ربما عد من الألفاظ الداله على العموم النكره في سياق النفي أو النهي، ودلالاتها عليه لا ينبغي أن تُنكر عقلاً [أى: هذه القرينه العقلية المتقدمه]؛ لضروره أنه لا يكاد يكون الطبعه معدومه إلا- إذا لم يكن فرد منها بموجود وإلا- لكانت موجوده. لكن لا يخفى أنها [أى: النكره الواقعه في سياق النفي أو النهي] تفيده [أى: الشمول] إذا أخذت [النكره] مرسله [أى: مطلقه، اللابشرط القسَمي] لا مبهمه [أى: ذات الطَّبيعَه، واللابشرط المقسَمي] وقابله للتقييد، وإلا فسلبها [لأن النهي يسلب هذه الطَّبيعَه] لا يقتضى إلا استيعاب السلب لما أُريد منها يقيناً، لا استيعاب ما يصلح انطباقها عليه من أفرادها، وهذا لا ينافي كون دلالتها عليه عقلية، فإنها بالإضافة إلى أفراد ما يراد منها، لا الأفراد التي يصلح لانطباقها عليها، كما لا ينافي دلالة مثل لفظ «كل» على العموم وضِعاً كون عمومه بحسب ما يراد من مدخوله، ولذا لا ينافيه تقييد المدخول بقيود كثيره».

فحاصل ما يريد أن يقوله الآخوند هو أن في النكره الواقعه في سياق النهي، تكون تلك القرينه العقلية المتقدمه قرينه على الشموليه بالمعنى المتقدم فيما إذا كانت مطلقه فحسب، مثل: «لا تكرم فاسقاً»، فإن أجرينا الإطلاق في كلمه «فاسقاً» وقلنا إن المراد الجدى من «فاسقاً» هو مطلق الفاسق، سواء صاحب المعصيه الكبيره أو صاحب الصغيره، حينئذ إذا وقعت هذه الطَّبيعَه المطلقه في سياق النهي «لا تكرم فاسقاً»، فيكون هذا الوقوع دالاً على الشموليه وعلى أنه كل من يصلح أن ينطبق عليه أنه فاسق مشمول للنهي.

أَمَّا إِذَا لَمْ نَجْرِ الْإِطْلَاقَ فِي «فَاسِقًا» فَمَعْنَى ذَلِكَ أَنَّ مِنَ الْمَحْتَمَلِ أَنَّهُ أَرَادَ بِـ «فَاسِقًا» خُصُوصَ صَاحِبِ الْكَبِيرِ، وَحِينَئِذٍ إِذَا لَمْ نَتَبَّهْ أَنَّ الْمَقْصُودَ بِهِ كُلِّ أَصْحَابِ الْمَعَاصِي صِغَاثٍ وَكِبَاثٍ، إِذْنِ إِنَّ وَقُوعَ كَلِمَةِ «فَاسِقًا» فِي سِيَاقِ النَّهْيِ سَوْفَ لَا يَدُلُّنَا عَلَى الشُّمُولِ لِكُلِّ أَفْرَادِ الْفَاسِقِ وَإِنَّمَا يَدُلُّ عَلَى الشُّمُولِ لَخُصُوصِ مَرْتَكِبِي الْكِبَاثِ.

وَبِعِبَارِهِ أُخْرَى: غَايَةُ مَا تَقْتَضِيهِ الْقَرِينَةُ الْعَقْلِيَّةُ الْمُتَقَدِّمَةُ هِيَ أَنَّ الطَّبِيعَةَ الْوَاقِعَةَ فِي سِيَاقِ النَّهْيِ شَامِلَةٌ لِكُلِّ أَفْرَادِهَا، أَمَّا مَا هِيَ هَذِهِ الطَّبِيعَةُ الْوَاقِعَةُ فِي سِيَاقِ النَّهْيِ؟ مَرْسَلَةٌ (مُطْلَقَةٌ) أَوْ مَبْهَمَةٌ؟! فَهَذَا مُطْلَبٌ خَارِجٌ عَنِ وَقُوعِ الطَّبِيعِيِّ (النَّكِرَةِ) فِي سِيَاقِ النَّهْيِ؛ فَإِنَّ وَقُوعَ النَّكِرَةِ فِي سِيَاقِ النَّهْيِ يَدُلُّ (بِمَوْجِبِ الْقَرِينَةِ الْعَقْلِيَّةِ الَّتِي ذَكَرْنَاهَا) عَلَى أَنَّ هَذِهِ الطَّبِيعَةَ الْوَاقِعَةَ فِي سِيَاقِ النَّهْيِ شَامِلَةٌ لِكُلِّ أَفْرَادِهَا، أَمَّا هَلْ هَذِهِ الطَّبِيعَةُ هِيَ طَبِيعَةُ الْفَاسِقِ (الْمُطْلَقَةِ)، أَوْ هِيَ طَبِيعَةُ الْفَاسِقِ الْمَرْتَكِبِ لِّلْكَبِيرِ (الْمَقْتِدَةِ)؟! هَذَا مُطْلَبٌ لَا يَفِيدُهُ وَقُوعُ النَّكِرَةِ فِي سِيَاقِ النَّهْيِ. فَلَا يُدُّ مِنْ إِجْرَاءِ مُقَدِّمَاتِ الْحُكْمِ أَوَّلًا فِي هَذِهِ الطَّبِيعَةِ وَإِثْبَاتِ أَنَّ هَذِهِ الطَّبِيعَةَ الْوَاقِعَةَ فِي سِيَاقِ النَّهْيِ هِيَ الطَّبِيعَةُ الْمُطْلَقَةُ وَالْمَرْسَلَةُ (بِتَعْبِيرِ الْآخُونَد) ثُمَّ بَعْدَ ذَلِكَ نَقُولُ: وَقُوعُ هَذِهِ النَّكِرَةِ فِي سِيَاقِ النَّهْيِ يَدُلُّ بِمَوْجِبِ الْقَرِينَةِ الْعَقْلِيَّةِ الْمُتَقَدِّمَةِ عَلَى أَنَّ الشُّمُولَ لِكُلِّ أَفْرَادِهَا.

إِذْنِ، بِمَوْجِبِ مُقَدِّمَاتِ الْحُكْمِ تَثْبِتِ الشُّمُولِيَّةِ وَيَتَفَحَّحُ مَوْضُوعَ هَذِهِ الدَّلَالَةِ الْعَقْلِيَّةِ.

هَذِهِ هِيَ الْمَلَا حِظَةُ الرَّابِعَةِ. وَالْأَمْرُ كَمَا قَالَ الْخِرَاسَانِيُّ، أَيْ: مِنْ دُونِ إِجْرَاءِ مُقَدِّمَاتِ الْحُكْمِ فِي هَذِهِ النَّكِرَةِ لَا يُمْكِنُ أَنْ تَتَبَّهَ الشُّمُولِيَّةِ.

طَبَعًا نَحْنُ أَنْكَرْنَا فِي الْمَلَا حِظَةِ الثَّانِيَةِ أَوْ الثَّلَاثَةِ أَسْلَ دَلَالَةَ هَذِهِ الْقَرِينَةِ الْعَقْلِيَّةِ عَلَى الشُّمُولِيَّةِ، لَكِنْ هَذِهِ الْمَلَا حِظَةُ صَحِيحَةٌ أَيْضًا، بَأَنَّه حَتَّى لَوْ فَارَضْنَا أَنَّ هَذِهِ الشُّمُولِيَّةَ نَاشِئَةٌ مِنْ هَذِهِ الْقَرِينَةِ الْعَقْلِيَّةِ، لَكِنَّهَا لَا تَتَبَّهَ كُلِّ مَا نُرِيدُهُ، بَلْ تَتَبَّهَ نِصْفُ مَا نُرِيدُهُ مِنْ أَنَّ مَا وَقَعَ فِي سِيَاقِ النَّهْيِ أَوْ النَّهْيِ شَامِلٌ لِكُلِّ أَفْرَادِهِ. أَمَّا أَنَّهُ مَا الَّذِي وَقَعَ فِي سِيَاقِ النَّهْيِ؟ الطَّبِيعِيُّ الْمَطْلُوقُ أَوْ الطَّبِيعِيُّ الْمَقْتِدُ؟ فَهَذَا خَارِجٌ عَنِ قُوَّةِ وَقُوعِ الطَّبِيعِيِّ فِي سِيَاقِ النَّهْيِ وَبِحَاجَةٍ إِلَى أَنْ نَسْتَعِينُ بِمُقَدِّمَاتِ الْحُكْمِ لِإِثْبَاتِ أَنَّ الْوَاقِعَ فِي سِيَاقِ النَّهْيِ هُوَ الطَّبِيعَةُ الْمَطْلُوقَةُ.

الملاحظه الخامسه والأخيره هي أن هناك نقاشاً في هذه القرينه العَقْلِيَّه الَّتِي ذكرها الآخوند وقد تقدّم ذكر هذا النقاش والجواب عنه في بحث دلالة الأمر عَلَيّ المرّه والتكرار وكذلك في بحث دلالة النَّهْيِ عندما كُنَّا نبحث عن أن النَّهْيِ نهى عن الطَّبِيعَه وشمولى.

والنقاش والإشكال هو أن هذا الكلام الَّذِي ذكره الآخوند هنا هو في الواقع كلام يقال عادة في مقام الفرق بين الأمر وَالنَّهْيِ حيث يقولون عادةً: امتثال الأمر يَتَعَلَّقُ بالإتيان بفرد واحد، بينما امتثال النَّهْيِ لا يَتَحَقَّقُ إِلَّا بترك جميع الأفراد. فلو قال المولى: «صلِّ» وأتى المُكَلَّفُ بصلاه واحده يكون ممثلاً وليس بحاجة إلى الإتيان بكل الصَّلَوَاتِ الْمُتَصَوَّرَه. لكن في النَّهْيِ حينما يقال: «لا- تكذب»، فلا- يَتَحَقَّقُ الامتثال إِلَّا- بترك جميع الكذبات. فيقال في مقام الفرق بين الأمر والنهى: إن وقوع الطَّبِيعَه في سياق النَّهْيِ يختلف عن وقوعها في سياق الأمر؛ إذ أنَّ معنى الثَّانِي هو أن المولى أمر بإيجاد الطَّبِيعَه، وإيجاد الطَّبِيعَه إِنَّمَا يكون بإيجاد فرد واحد عَلَيّ أقل تقدير، أمَّا إذا نَهَى المولى عن الطَّبِيعَه فيجب عَلَيّ المُكَلَّفِ أن يقوم بإعدام الطَّبِيعَه، والإعدام لا يكون إِلَّا بإعدام جميع الأفراد.

صاحب الإشكال يأتي هنا ويقول: إن هذا الكلام (القائل بأن الطَّبِيعَى يوجد بوجود فرد واحد ولكن لا ينعدم بانعدام جميع الأفراد) غلط من أساسه، وإنَّمَا يَتِمُّ ويصح هذا الكلام عَلَيّ مقوله الرَّجُلِ الْهَمْدَانِي (كَلِمَى الْهَمْدَانِي)، حيث ادعى وأصرّ (حسب نقل الشَّيْخِ الرَّئِيسِ نَفْسَه) أن نسبه الكَلِمَى الطَّبِيعَى إلى الأفراد نسبه الأب الواحد إلى الأبناء. ومن الطَّبِيعَى أن الرَّجُلِ الْهَمْدَانِي لا يريد أن يقول بأن هذا الوجود الواحد مستقلّ عن الأفراد خارجاً؛ إذ مِنْ الْوَاضِحِ أَنَّهُ لا وجود مستقلّ لِلْكَلِمَى الطَّبِيعَى خارجاً في غير أفرادها، وإنَّمَا هو وجود واحد سَعَى ومنتشر للأفراد.

لكن في مقابل هذا الكلام يأتي كلام شيخ الرئيس والمشهور والصحيح أيضاً من أن نسبة الكلّي الطبيعي إلى الأفراد ليست نسبة الأب إلى الأبناء، بل نسبة الآباء العديدين إلى الأبناء العديدين:

ليست الطبيعي مع الأفراد كالأبيل آباء مع الأولاد فكما أن الآباء بالنسبة إلى الأفراد لهم وجودات عديدة خارجاً، كذلك كلّي الطبيعي (مثل كلّي الإنسان) له وجودات عديدة في الخارج بعدد الأفراد وليس كما يقول الهمداني.

صاحب الإشكال يقول: هذا الكلام الذي قلموه وقاله الآخوند هنا وقاله غيره في أماكن أخرى وهو أن الطبيعي يوجد بوجود فرد واحد، لكنّه لا ينعدم إلا بانعدام جميع الأفراد، هذا الكلام إنّما يصحّ على بناء على الكلّي الهمداني، وحيث أن الكلّي الهمداني باطل، والصحيح هو خلافه، إذن فهذا الكلام باطل أيضاً. وتوضيح هذا مع جوابه يأتي غداً إن شاء الله تعالى.

النكزه الواقعه في سياق النهي أو النفي / ألفاظ العموم / العام / دلالة الدليل / الدليل الشرعي اللفظي / الدليل الشرعي / الأدله المحرزه / علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

العنوان: النكزه الواقعه في سياق النهي أو النفي / ألفاظ العموم / العام / دلالة الدليل / الدليل الشرعي اللفظي / الدليل الشرعي / الأدله المحرزه / علم الأصول

كنا بصدد دراسه الملاحظه الأخيره (وهي التي ذكرها المحقق الإصفهاني وتابعه عليها السيد الأستاذ الخوئي رحمه الله) على القرينه العقليّه التي أفادها المحقق الخراساني وقال: إنّ على أساسها نفهم الشموليّة من النكزه الواقعه في سياق النفي أو النهي، وهي عبارته عن: «أنّ الكلّي الطبيعي يوجد بوجود فرد واحد ولكنّه لا ينعدم بانعدام فرد أو فردين، بل ينعدم بانعدام كل الأفراد»، وقد أسلفنا هذا النقاش بالمناسبه في بحث المرّه والتكرار وكذلك في مواطن أخرى، وتتحصل الملاحظه في أن القرينه إنّما تتمّ بناءً على فكره الرّجل الهمداني عن الكلّي الطبيعي، لا على فكره المشهور (كالشّيخ الرئيس).

ص: ٦٠

توضيح ذلك: يعتقد الرّجل الهمداني أن وجود الكلّي الطبيعي في الخارج وجوداً واحداً سعي منتشر في جميع الأفراد، بينما النظره الصحيحه والمشهوره هي أن الكلّي الطبيعي نسبته إلى أفراده نسبة الآباء العديدين إلى الأبناء (أي: هناك وجودات عديدة للكلّي الطبيعي في الخارج بعدد أفرادها. فإذا كان أفراد البشر مائه مثلاً، يكون لهذا الكلّي مائه وجود في الخارج، وليس له وجود واحد سعي منتشر في هؤلاء الأفراد المائه، كما إذا كان عندنا مائه أب في الخارج).

هذا، وتفيد ملاحظه الشّيخ الأصفهاني والسيد الأستاذ الخوئي رحمه الله أن هذه القرينه تتلاءم مع تصوّر الرّجل الهمداني عن الكلّي الطبيعي ولكننا معكم ومع المشهور نكر الكلّي الهمداني ونقول: إنّ نسبة الكلّي الطبيعي إلى أفراده نسبة الآباء العديدين إلى الأبناء العديدين، وعليه لا يصحّ القول بأن الطبيعيه توجد بوجود فرد واحد ولكن لا تنعدم بانعدام جميع الأفراد، بل يجب القول بأنها توجد بوجود فرد واحد وتنعدم بانعدام فرد واحد. أي: وجود كلّي «الإنسان» في وجود «زيد» غير وجوده في فرد آخر منه وهو «عمرو»؛ فإنّ كل واحد من أفراد الكلّي له وجود للكلّي غير وجود الفرد الآخر، فلا يعقل بقاء الكلّي الطبيعي الموجود

ضمن «زيد» بانعدام «زيد» لكون الكلّي موجوداً ضمن «عمرو». إذن، إذا كان وجوده ضمن «زيد» غير وجوده ضمن «عمرو» - كما هو الصّحيح - فيتحقق وجوده في ضمن «زيد» بتحقق «زيد» وينعدم وجوده في ضمن «زيد» بانعدام «زيد» حتّى لو كان «عمرو» والآخرون موجودين. وَلَا يُعْقَلُ غير هذا الكلام إلّا إذا قيل بمقوله الهمدانيّ عن الكلّي الطّبيعيّ وهي مقوله باطله. أى: كَمَا أَنَّ هُنَاكَ وجودات عديده للكلّيّ بعدد الأفراد، كذلك هناك أعدام عديده للطّبيعيّ بعدد الأفراد.

وحيثُ بناءً عَلَيَّ هذا يقول الإشكال: لا يبقى فرق بين باب الأمر وباب النَّهْيِ فِي عالم الامتثال؛ فَإِنَّهُ بناءً عَلَيَّ هذا الإشكال سوف ينهار الفارق الَّذِي كان يُذكر بينهما فِي مقام الامتثال (بأنَّ فِي امتثال الأمر يكفى الإتيانُ بفرد واحد من الْمُتَعَلِّقِ، ولكن فِي امتثال النَّهْيِ لا- يكفى الانزجار والابتعاد عن فرد واحد. فَإِنَّ فِي امتثال قوله: «صَلِّ» يكفى الإتيان بصلاه ظهر واحده ولا تجب جميع صلوات الظهر المتصوَّره. أمَّا فِي قوله: «لا- تكذب» لا يكون المُكَلَّفُ ممثلاً إلا إذا ترك كل أفراد الكذب)، ولا يبقى فرق بين الأمر وَالنَّهْيِ فِي مقام الامتثال؛ وذلك لَأَنَّ الأمر تعلق بالكلِّي الطَّبِيعِيّ وكذلك النَّهْيُ قد تعلق بالكلِّي الطَّبِيعِيّ، وَالطَّبِيعَهُ توجد بوجودات عديده فِي الخارج بعدد الأفراد، وحيث أن الأمر «طلبٌ» من المولى لإيجاد هذه الطَّبِيعَهُ فِي الخارج، وَالنَّهْيُ «زجرٌ» و«تبعيدٌ» من المولى للمكَلَّفِ عن الطَّبِيعَهُ، فَيَكُونُ كل من الأمر وَالنَّهْيِ متعلقاً بالكلِّي الطَّبِيعِيّ، ومعنى ذلك أن لـ «كلِّي الصَّلاه» وجودات عديده فِي الخارج بعدد أفراد الصَّلاه، وكذلك «كلِّي الكذب» له وجودات عديده بعدد أفراد الكذب، إذن، فالأمر طلب لإيجاد كلِّي الصلاه فِي الخارج. فإِذَا تَرَى هل تعلق هذا الطَّلَبُ بوجود واحد من هذه الوجودات العديده أو تعلق بكل هذه الوجودات؟

فإن قلتُم إِنَّهُ تعلق بوجود واحد من هذه الوجودات العديده، إذن يَتِمُّ الامتثال فِي باب الأمر بالإتيان بصلاه واحده كما يجب أن يتحقَّق الامتثال فِي باب النَّهْيِ بترك كذبه واحده؛ لَأَنَّنا افترضنا أن الْمُتَعَلِّقَ فِي كُلِّ من الأمر وَالنَّهْيِ عبارته عن وجود واحد من وجودات الطَّبِيعَهُ؛ فكما يتحقَّق امتثال الأمر بالإتيان بصلاه واحده يتحقَّق امتثال النَّهْيِ بترك كذبه واحده.

وإن قلتُم إن الوجودات العديده هي مُتَعَلِّقُ الأمر وَالنَّهْيِ وليس الوجود الواحد، فأيضاً لا يبقى فارق بين الأمر وَالنَّهْيِ؛ إذ كما أن النَّهْيُ لا يمثل إلا بترك كل الكذبات فكذلك الأمر لا يمثل إلا بالإتيان بكل الصَّلَوَاتِ ويجب الإتيان بكل الصَّلَوَاتِ الْمُتَصَوَّرَهُ (كالصَّلاه فِي الدَّقِيقَهُ الأولى من بعد الزوال والثانيه وفي الثوب الفلاني والمكان الفلاني وهكذا).

وَالْحَاصِلُ أَنَّ التَّفْرِيقَ بَيْنَ الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ فِي مَقَامِ الْأَمْتِثَالِ بِالْقَوْلِ بِأَنَّ الْأَمْرَ يَمْتَثِلُ بِفَرْدٍ وَاحِدٍ وَالنَّهْيُ لَا يَمْتَثِلُ إِلَّا بِتَرْكِ جَمِيعِ الْأَفْرَادِ، كَانَ قَائِمًا عَلَيَّ أَسَاسَ فِكْرِهِ الرَّجُلُ الْهَمْدَانِيُّ الْقَائِلُهُ بِأَنَّ الطَّبِيعِيَّ يَوْجَدُ بِوَجُودِ فَرْدٍ وَاحِدٍ وَلَكِنَّهُ لَا يَنْعَدَمُ بِانْعِدَامِ جَمِيعِ الْأَفْرَادِ، وَحَيْثُ انْهَارَ أَسَاسُ تِلْكَ الْفِكْرَةِ فَقَدْ انْهَارَ هَذَا التَّفْرِيقُ الْمَبْتَنِيَّ عَلَيْهَا (١).

الإجابة: ولكن قد ذكرنا الإجابة عن هذا الإشكال سابقاً (عند طرحنا هذا الإشكال في بحث المرّة والتكرار) حيث قلنا: إن هذا الإشكال مبني على الخلط بين مسألتين فلسفيّتين وأصولية؛ إذ أنّ هناك مسألة فلسفيّة - وهي التي دار حولها الخلاف بين الرجل الهمداني والشيخ الرئيس ابن سينا - تدرس كيفيّة وجود الكلّي الطبيعيّ خارجاً، بأنّه هل يوجد بوجود خارجي واحد أو له وجودات خارجيّة متعدّده؟ وحيث أنّ هذا من شؤون الوجود، تتكفّل الفلسفة الاهتمام به. إعداد وتقرير: الشيخ محسن الطهراني عفى عنه. وفي جانب آخر توجد مسألة أصولية وهي معرفة متعلّق الأمر والنهي، فهل المتعلّق وجود الصّلاه الخارجيّ أو مفهومها وعنوانها؟ فيأتي الأصوليّ ليقول: إن الأحكام الشرعيّة لا تتعلّق بالوجود الخارجيّ رأساً، بل تتعلّق بالعناوين، بل إن الأمر لا يقتصر على الأحكام الشرعيّة؛ فإنّ هذا شأن كل حكم صادر من أي حاكم كان، كحكم الحاكم بكون النار حاره؛ لأنّ الحكم إذعان وفعل للنفس، وأفعال النفس كالنفس مجرّده عن المادّة، بينما الوجود الخارجيّ بالنار مادّي، فكيف يتعلّق المجرّد عن المادّة بالمادّي مباشرة؟! إذن، لطالما أنّ هذا الحكم مجرّد عن المادّة فيجب أن يتعلّق بشيء من سنخه مجرّد عن المادّة، وهو عنوان «النار» ومفهومها، ولكن نظرنا إلى «مفهوم النار» ليس نظراً مفهوميّاً وإلا - لما أمكننا أن نحكم عليه بالحراره، لأنّ المفهوم ليس حاراً ولا بارداً وأساساً ليس مادّيّاً. فالحكم الصادر على المفهوم قد انصب عليه بما هو عين النار الخارجيه وبالنظر الهوهويه والحمل الأولى (على ما كان يعبر عنه السيد الشهيد الصدر رحمه الله)، أي: بنظره ترى أنّ «مفهوم النار» هو النار الخارجيه، لا بما هو مفهوم.

ص: ٦٣

إذن، بعد أن تبينت المسألة الأصولية واتضح الفارق بينها وبين المسألة الفلسفية، يجدر بنا أن لا نخلط بينهما؛ فإنَّ الخلاف في تلك المسألة الفلسفية يدور حول الوجود الخارجي للكُلِّي الطبيعي، بينما لا يهمنا الوجود الخارجي للكُلِّي في المسألة الأصولية؛ لأنَّ الأمر والنهي لا يتعلَّقان بالوجود الخارجي بل يستحيل تعلقهما به؛ فإنَّ الممكن والواقع هو تعلق الأمر والنهي بالعناوين كعنوان الصلاة. إعداد وتقرير: الشيخ محسن الطهراني عفى عنه. وحينئذ نقول: إنَّ عنوان «الصلاة» بلحاظ مصاديق الصلاة، نسبه نسبه الآباء العديدين إلى أبنائهم؛ فإنَّ مفهوم الصلاة مفهوم واحد في عالم المفاهيم، ولا يتعدَّد مهما تعددت المصاديق، ونسبه المفهوم إلى المصاديق نسبه الأب الواحد إلى أبنائه ولا خلاف في هذا، ولا يمكن إدخاله في الخلاف الفلسفي بين الشيخ الرئيس رحمه الله والرجل الهمداني؛ لأنَّ ذاك خلاف في الوجود الخارجي للكُلِّي الطبيعي وهو خارج عن محل البحث الأصولي.

وحينئذ يتَّيم ذاك الفرق الذي ذكره بين الأمر والنهي ولا ينهار وهو أن امتثال الأمر يتحقَّق بامتنال فرد واحد بينما لا يتحقَّق امتثال النهي إلا بامتنال جميع الأفراد؛ لأنَّ الأمر تعلق بالمفهوم وقد طلب المولى مني أن أوجد هذا المفهوم، وإيجاد المفهوم خارجاً يتحقَّق بإيجاد مصداق واحد من مصاديقه، بينما طلب المولى مني في النهي أن أعدم هذا المفهوم، ولا ينعدم المفهوم إلا إذا انعدم كل الأفراد.

فالفرق المشهور الذي قالوه بين الأمر والنهي، فرق يبقى محفوظاً وصحيحاً ولا علاقة للمسألة بمسألة الكلي الهمداني. فهذا الإشكال الذي أورده الإصفهاني وكذلك السيد الأستاذ الخوئي رحمه الله غير وارد.

حصيلة البحث: وهذا تمام الكلام بالنسبة إلى النكزه في سياق النهي والنفي. وقد اتضح أن النكزه الواقعة في سياق النفي أو النهي لا تدل على العموم، بل تدل على الإطلاق الشمولي، ولا تعتبر عندنا من صيغ العموم ومن ألفاظ العموم، على أننا قد ذكرنا الشموليته أيضاً وفسرنا نكتتها. وبهذا تمَّ الكلام في الكلمة الثالثة من كلمات العموم وهي «النكزه الواقعة في سياق النفي أو النهي» بعد أن درسنا الكلمتين الأخريين «كُل» و«الجمع المحلِّي باللام»، وبذلك يبقى الحديث عن الكلمة الرابعة والأخيرة وهي عبارة عن أسماء الأعداد ك«عشرة» و«العشرين» و«المائة» و«الألف»، والتي هي أسماء لأعداد رياضية، فقد يتصور أنها من ألفاظ العموم وأدواته؛ وذلك لأنها تستوعب ما تدرج تحتها من آحاد؛ فإنَّ كلمة «العشرة» تستوعب الأجزاء والآحاد الموجوده تحت العشرة.

وقد حاول المُحَقِّق الخُرَاسَانِي أن يدفع هذا التوهّم ويبطله، وذلك بعد إعطائه تعريفاً عن العموم في بدايه البحث بأنّه عبارة عن أن يكون مفهوم مَيا شاملاً ومستوعباً لجميع الأفراد التي يصلح هذا المَفْهُوم للانطباق عليها (شمول المَفْهُوم لجميع ما يصلح المفهوم للانطباق عليه) يقول: «وقد انقدهح أن مثل شمول عشره وغيرها كالعقود الأخر لآحادها المندرجه تحتها لئيس من العموم؛ لعدم صلاحيتها بمفهومها للانطباق عَلَيَّ كل واحد منها

[أى: مفهوم «العشره» بما هو مفهوم لا يصلح للانطباق عَلَيَّ كل واحد واحدٍ من هذه الآحاد] فلا يَتَمَّ تعريف العموم الذي ذكرناه .«. ويأتى توضيح كلام الخُرَاسَانِي ودراسته غداً إن شاء الله تعالى. إعداد وتقرير: الشَّيخ محسن الطهراني عفى عنه.

النَّكِرَه الواقعه في سياق النَّهْي أو النَّفْي /ألفاظ العموم /العام /دلاله الدليل /الدليل الشرعي اللفظي /الدليل الشرعي /الأدله المحرزه /علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

العنوان: النَّكِرَه الواقعه في سياق النَّهْي أو النَّفْي /ألفاظ العموم /العام /دلاله الدليل /الدليل الشرعي اللفظي /الدليل الشرعي /الأدله المحرزه /علم الأصول

توضيح كلام المُحَقِّق الخُرَاسَانِي الذي نقلناه بالأتمس حول أسماء الأعداد هو أن المقياس في كون شيء مصداقاً وفرداً للعام عبارة عن أن صدق العام بما له من مفهوم عَلَيَّ ذاك الشيء. فعلى سبيل المثال إن المقياس في كون زيد فرداً من أفراد الإنسان هو أن كلمه الإنسان (وهي العام) بما لها من مفهوم تصدق عَلَيَّ زيد، بأنّه متى ما كان هكذا فحينئذٍ ذاك الفرد يُعتبر فرداً ومصداقاً لذاك العام؛ لأنَّ العام بما له من مفهوم يصدق عليه. أمّا إذا لم يكن هكذا فلا يكون ذاك الشيء فرداً للعام. وكذلك الأمر في المقام (أى: في أسماء الأعداد)؛ فإنَّ مفهوم العشره بما هو مفهوم لا يصدق عَلَيَّ كل واحد واحدٍ من الآحاد المندرجه تحتها ولا يستوعب أجزاء نفسه؛ إذ أنّ تلك الآحاد ليست أفراداً لها بل هي أجزاءها المندرجه تحتها.

ص: ٦٥

فحاصل جواب المُحَقِّق الخُرَاسَانِي عن توهّم كون اسم العدد من ألفاظ العموم هو أن العموم عبارة عن استيعاب الأفراد، بينما الوحدات المندرجه تحت اسم العدد (كالعشره) ليست أفراداً للعشره، وإنّما هي أجزاءها.

فالاستيعاب في أسماء الأعداد عبارة عن استيعاب مفهوم لأجزاء نفسه، بينما العموم عبارة عن استيعاب مفهوم لأفاده ومصاديقه.

ومن الطَّبِيعِي أَنَّنَا نرفض هذا الجواب الآخوندي لما سبق منّا في العام الماضي عند دراستنا لكلمه «كُلُّ» أنّ الاستيعاب تارة يكون «استيعاباً أَفْرَادِيّاً» وذلك عند دخول «كُلُّ» عَلَيَّ النَّكِرَه مثل «أكرم كل إنسان»، بينما «كُلُّ» نفسها عندما تدخل عَلَيَّ المعرفه تفيد الاستيعاب الأَجْزَائِي مثل «اقرأ كل الكتاب».

فكأنَّ الخُرَاسَانِي يريد أن يقول: إن اسم العدد تارة يُلحظ بما هو مضاف إلى طبيعه من الطَّبَائِع (إلى كلى طَبِيعِي) مثل «مائة عالم»

حيث أن «المائة» اسم عددٍ أضيف إلى «العالم»، وأخرى نتكلم عن اسم العدد بالقياس إلى أجزاء نفسه مثل «المائة» حيث أن هناك أجزاءً تحت المائة صيرتها مائة.

أما في القسم الأول (أكرم مائة عالم) فمن الواضح أن «المائة» لا تفيد استيعاب مدخولها؛ لأن المدخول هو «عالم» وقد يكون لـ «عالم» مائة مصداق في مدينه قم، والمائة لا تستوعب الألف، وإنما تدل على حصه من المدخول (وهو الألف). إذن، إن الواضح أن «مائة عالم» لا تدل على استيعاب تمام أفراد مدخوله؛ لأن أفراد العالم أكثر من المائة، وإنما يدل على استيعاب مقدار من أفراد مدخوله.

وأما في القسم الثاني في مثل «أكرم المائة» من دون إضافتها إلى طبيعه من الطبايع لا يكون عدم دلالتها على الاستيعاب واضحاً شيئاً ما؛ لأنه قد يقال بأن المائة تدل على استيعاب جميع آحادها، وليست كـ «مائة عالم» حيث لا تستوعب «المائة» جميع أفراد العالم. ومن هنا يأتي هذا التوهم القائل بأن اسم العدد من ألفاظ العموم؛ لأن أصل الشمول والاستيعاب موجود نوعاً ما هنا، لكن يأتي حينئذ جواب الخراساني بأن هناك فرقاً بين أداه العموم وبين اسم العدد، حيث تقتضى أداه العموم استيعاب المفهوم لأفراده، بينما اسم العدد لا يقتضى غير استيعاب المفهوم لأجزائه، وهذا ليس هو العموم المصطلح. ولكننا لم نرتض هذا الجواب لأن الاستيعاب أفرادى وأجزائي، ولا نعتبر استيعاب مفهوم لأجزائه خارجاً عن العموم.

نبني عَلَيَّ التَّعْرِيفَ الْمُخْتَارَ عَنِ الْعَمُومِ فِي بَدَايَةِ الْبَحْثِ عَنِ الْعَمُومِ حَيْثُ قَلْنَا بِأَنَّهُ عِبَارَةٌ عَنِ اسْتِيعَابِ مَفْهُومٍ وَضَعًا لِمَفْهُومٍ آخَرَ، فَلَا بُدَّ مِنْ مَفْهُومَيْنِ فِي بَابِ الْعَمُومِ أَحَدُهُمَا مُسْتَوْعَبٌ وَالْآخَرُ مُسْتَوْعَبٌ، كَمَا لَا بُدَّ مِنْ دَالٍّ عَلَيَّ أَنْ هَذَا الْمَفْهُومُ الْأَوَّلُ يَسْتَوْعَبُ ذَاكَ الْمَفْهُومَ الثَّانِيَّ وَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ هَذَا الْاسْتِيعَابُ بِالْوَضْعِ، لَا بِقَرِينَةِ الْحُكْمِ أَوْ بِشَيْءٍ آخَرَ. إَعْدَادٌ وَتَقْرِيرٌ: الشَّيْخُ مُحَسَّنُ الطَّهْرَانِيُّ عَفَى عَنْهُ. غَايَةُ الْأَمْرِ، إِنْ اسْتِيعَابُ مَفْهُومٍ لِمَفْهُومٍ آخَرَ تَارَةً يَكُونُ ذَاتًا، أَيْ: ذَاتًا يَسْتَوْعَبُ مَفْهُومًا مَفْهُومًا آخَرَ بِالْوَضْعِ، كَمَا فِي «كُلِّ» وَكَلِمَةِ «جَمِيعٍ»؛ فَإِنَّ مَفْهُومَ «كُلِّ» يَسْتَوْعَبُ مَفْهُومَ مَدْخُولِهِ (كَعَالِمٍ أَوْ أَيْ شَيْءٍ آخَرَ كَانَ هُوَ مَدْخُولَهُ) وَمَفْهُومَ مَدْخُولِهِ هُوَ الْمُسْتَوْعَبُ، وَهَذَا الْاسْتِيعَابُ وَضْعِيٌّ وَ«كُلٌّ» ذَاتًا يَسْتَوْعَبُ مَدْخُولَهُ وَلَا يَحْتَاجُ إِلَى وَاسِطَةٍ وَأَدَاةٍ لِلْاسْتِيعَابِ.

وَأُخْرَى

: يَسْتَوْعَبُ مَفْهُومٌ مَفْهُومًا آخَرَ بِدَالٍّ كَمَا فِي «الْعُلَمَاءِ» (وَهُوَ الْجَمْعُ الْمُحَلِّيُّ بِاللَّامِ حَسَبَ مَا صَوَّرْنَاهُ فِي الْعَامِّ الْمَاضِي ثَبُوتًا وَإِنْ لَمْ نَقْبَلْ أَنَّ الْجَمْعَ الْمُحَلِّيَّ بِاللَّامِ وَضَعُ إِثْبَاتًا لِلْعَمُومِ، لَكِنْ ثَبُوتًا تَعْقِلْنَاهُ وَتَصَوِّرْنَاهُ أَنَّ بِالْإِمْكَانِ أَنْ يَوْضَعُ مِنْ قِبَلِ الْوَاضِعِ الْجَمْعُ الْمُحَلِّيُّ بِاللَّامِ بِالنَّحْوِ الَّذِي يَدُلُّ عَلَيَّ الْعَمُومِ بِمَعْنَاهِ الْمَصْطَلَحِ الْأَصُولِيِّ وَذَلِكَ بِأَنْ نَفْتَرِضَ أَنَّ مَفْهُومَ هَيْئَةِ الْجَمْعِ هُوَ الْمُسْتَوْعَبُ وَمَفْهُومُ مَادَّةِ الْجَمْعِ هُوَ الْمُسْتَوْعَبُ، وَالدَّالُّ عَلَيَّ أَنْ الْأَوَّلُ يَسْتَوْعَبُ الثَّانِيَّ هُوَ «اللَّامُ» (أَيْ: وَضَعْتُ «اللَّامَ» لُغَةً لِلدَّلَالَةِ عَلَيَّ أَنْ مَفْهُومَ هَيْئَةِ الْجَمْعِ مُسْتَوْعَبٌ لِمَادَّةِ الْجَمْعِ؛ فَإِنَّ مَعْنَى هَيْئَةِ الْعُلَمَاءِ عِبَارَةٌ عَنِ الْجَمَاعَةِ الَّتِي لَا تَقِلُّ عَنْ ثَلَاثَةٍ، وَمَعْنَى مَادَّةِ الْجَمْعِ عِبَارَةٌ عَنِ «الْعَالِمِ»؛ فَاللَّامُ تَدُلُّ عَلَيَّ أَنَّ تِلْكَ الْجَمَاعَةَ الَّتِي لَا تَقِلُّ عَنْ ثَلَاثَةٍ مُسْتَوْعَبَةٌ لِأَفْرَادِ «عَالِمِ»)، وَهَذَا يَصْبِحُ مِنَ الْقِسْمِ الثَّانِيِّ، فَإِنَّ هُنَاكَ مَفْهُومًا مُسْتَوْعَبًا مَفْهُومًا آخَرَ، لِكِنَّهُ اسْتَوْعَبَهُ لَا-ذَاتًا، بَلْ بِدَالٍّ آخَرَ هُوَ «اللَّامُ»، بِخِلَافِ «كُلِّ» حَيْثُ أَنَّهَا لَا تَحْتَاجُ إِلَى دَالٍّ وَإِنَّمَا هِيَ تَدُلُّ ذَاتًا عَلَيَّ اسْتِيعَابَ مَدْخُولِهِ.

بناءً عَلَى هذا التَّعْرِيفِ الَّذِي هُوَ الصَّحِيحُ فَمِنَ الوَاضِحِ أَنَّ اسمَ العددِ لَيْسَ منَ أَلْفَاظِ العَمومِ؛ لِأَنَّ اسمَ العددِ لا يَسْتوعِبُ مَفهُومًا آخرَ أساسًا، سواءَ لاحتِظنا بما هو مضافٌ إلى طبيعته من الطَّبَائِعِ (أكرم مائه عالم، حيثُ أَنَّ كلمته «مائه» لا تستوعب جميع أفراد العالم، فلا- يوجد في البين استيعاب لمفهوم آخر، المائة لم تستوعب مفهوم «عالم») أم لاحتِظنا اسمَ العدد مضافًا إلى وحدات نفسه ولم نقل: «مائه عالم» بل قلنا «مائه»؛ فهنا أيضًا لا يستوعب اسم العدد مفهومًا آخر، بل تَدُلُّ «المائه» عَلَى استيعاب أجزاء نفسه. إذن، بناءً عَلَى التَّعْرِيفِ المَخْتارِ للعَمومِ لا يمكن اعتبار اسم العدد من أَلْفَاظِ العَمومِ.

أَمَّا بناءً عَلَى تعريف الخُرَاسَانِيِّ عن العَمومِ فأيضًا يمكننا أن نجيب عن التوهم في المقام ونقول بأن أسماء الأعداد ليست من أَلْفَاظِ العَمومِ، وذلك لِأَنَّهَا لا تَدُلُّ عَلَى الاستيعاب أصلاً، وإِنَّمَا هي موضوعه لمعانٍ ومفاهيم مركبة (وهي الأعداد) من أجزاء، سواء قلنا بأنها مركبة تركيباً حقيقياً كما يقوله الفلاسفه حيث أنهم يعتبرون الأعداد من المركبات الحقيقية (1) وسواء نعتبره مفهوماً انتزاعياً، لا- مجالاً لِأَنَّه يتصوّر شخص بأنها من العَمومِ؛ لِأَنَّ المَفْهُومَ المركب وإن كان مستوعباً لِأجزاءه لكن هذا الاستيعاب من خواصه وآثاره التَّكْوِينِيَّةِ الواقعيه، لا- أَنَّ هذا الاستيعاب داخل في نفس مفهوم اللَّفْظِ. وعلى سبيل المثال إن لفظ «العشرة» لا- يَدُلُّ بِالذِّلالَةِ اللَّفْظِيَّةِ عَلَى استيعاب الآحاد المندرجه تحتها، بل إِنَّهَا تَدُلُّ عَلَى مفهوم مركب من عشره أجزاء، من خواص هذا المركب أن يكون واجداً لِأجزائه، من قبيل لفظ «الكتاب» المَوْضُوعُ لهذا الموجود الخارجيّ المركب من صفحات وأوراق وفصول، ومن الطَّبِيعِيِّ أن يستوعب هذا المَوْضُوعُ الخارجيّ المركب تلك الصفحات والأوراق والفصول. إعداد وتقرير: الشَّيْخُ محسن الطهراني عفى عنه. ومن هنا لم يتخيل أحد أن من لفظ «الكتاب» من أَلْفَاظِ العَمومِ، وكذلك لفظ «الدار» الَّذِي يستوعب أجزاءه كالغرف والمطبخ والسطح والسرداب، لكن لفظ «الدار» لا يَدُلُّ عَلَى الاستيعاب بِالذِّلالَةِ اللَّفْظِيَّةِ، فلا يمكن أن نعتبره من أَلْفَاظِ العَمومِ؛ لِأَنَّ الذِّلالَةَ عَلَى الاستيعاب ليست دلاله أساساً، وإِنَّمَا الاستيعاب خاصيه تَكْوِينِيَّةِ للدار، والدار لا تكون داراً إِلَّا- إذا كانت واجدةً لمرافقها، وكذلك الكتاب لا- يكون كتاباً إِلَّا- إذا كان واجداً لِأجزائه. وهذا بخلاف أَلْفَاظِ العَمومِ وأدوات العَمومِ؛ فإن لفظ «كُلٌّ» مثلاً- الَّذِي نعتبره من أَلْفَاظِ العَمومِ وضع في اللُّغَةِ لكي يَدُلُّ عَلَى الاستيعاب، بحيث إذا جَرَدنا مفهوم كل من الاستيعاب لا يبقى لِلْفِظِ «كُلٌّ» مفهوماً.

ص: ٦٨

١- (١) - أى: أن الفلاسفه رحمهم الله يعتبرون الأعداد من مقوله الكَمِّ المنفصل التي هي إحدى مقولات العشر الحقيقيه، فإن «الكَمِّ» عَلَى قِسْمَيْنِ: منفصل كالأعداد، ومتصل كالخط الواحد الممتد مسافه مائه متر مثلاً، ومقوله «الكَمِّ» مقوله عَرَضِيَّةِ وليست بجوهر.

أما هنا في كلمة «عشره» و«مائة» و«ألف» فحالتها حال سائر الألفاظ الموضوعه للمركبات، فلا يمكن أن يقال إنها من أدوات العموم.

عَلَيْ أَي حال، فبناءً عَلَيَّ مسلك الخُراساني في تعريف العموم أيضاً يكون دفع هذا التوهم واضحاً؛ لأنَّ الاستيعاب الذي يكون عموماً - بالمعنى المصطلح - هو الثَّابِتُ في مرحله الدَّلَالَه اللَّفْظِيَه للكلام، بينما أسماء الأعداد لا تَدُلُّ بِالدَّلَالَه اللَّفْظِيَه عَلَيَّ الاستيعاب، نعم إِنَّهَا تَدُلُّ بِالدَّلَالَه الْعَقْلِيَه والواقعيه عَلَيَّ استيعاب أجزائها تَكْوِيناً وواقعاً.

وبعبارة أوضح وأصرح: الاستيعاب حكم واقعي وخاصيه تَكْوِينِيَه للعدد، وليس مدلولاً لِلْفِظِ «العشره» (بأن تستوعب الكلمه أجزاءها أو آحادها)، ولذا لا يصدق عليها مفهوم العموم.

هذا تمام الكلام في أسماء الأعداد وقد اتَّضَحَ أَنَّهَا لا تَدُلُّ عَلَيَّ العموم وبهذا تَمَّ الكلام في الجبهه الثالثه من جهات البحث عن العام؛ فَإِنَّا ذكرونا في بدايه البحث عن العام في العام الماضي أَنَّا ندرس العام في ثلاث جهات:

الجبهه الأولى: في تعريف العموم.

الجبهه الثانيه: في أقسام العموم.

الجبهه الثالثه: في ألفاظ العموم.

وتناولنا في الجبهه الثالثه كلمه «كل» ثم «الجمع الْمُحَلِّي بِاللَّام» ثم «النَّكِرَه الواقعه في سياق النَّفْيِ أو النَّهْي» وأخيراً درسنا «أسماء الأعداد». وبهذا تَمَّ الحديث عن العام، وهو البحث الرَّابِع والعشرون من بحوث دلالات الدَّلِيلِ الشَّرْعِيِّ اللَّفْظِيِّ، وبعد ذلك إن شاء الله ننتقل إلى البحث الخامس والعشرون من تلك البحوث وهو الأخير في سلسله البحوث عن دلالات الدَّلِيلِ الشَّرْعِيِّ اللَّفْظِيِّ عَلَيَّ أن ننتقل بعد «الإطلاق» من تلك الدلالات وهو بحث «المطلق»، عَلَيَّ أن ننتقل بعد الانتهاء من سلسله البحوث عن دلالات الدَّلِيلِ الشَّرْعِيِّ اللَّفْظِيِّ إلى البحث عن دلالات الدَّلِيلِ الشَّرْعِيِّ غير اللَّفْظِيِّ كفعل المعصوم عليه السَّلام وتقريره.

وطبيعي أن نرى في «الكفايه» والكتب الأ-صوليه الأخرى السائره عَلَيَّ منهاج الكفايه وكذلك في تقارير بحث السيد الأستاذ الشهيد رحمه الله بحوثاً أخرى ترتبط بالخاص، ولكن حيث أننا نمشي عَلَيَّ منهجيه «حلقات في علم الأصول

»، وأنا قد أفرزنا بحث العام عن بحث الخاص فيما تقدم لما قلنا من أن قسماً من بحث الخاص يرتبط ببحث حجيه الظهور، كالبحث عن حجيه العام بعد التخصيص في الباقي، وقسماً كبيراً آخر من تلك البحوث يرتبط ببحث التعارض كالبحث عن المخصص المتصل والمنفصل (لأنَّه البحث يقع في أنه ماذا نصنع إذا تعارض العام والخاص)، فمن هذا المنطلق أجّلنا تلك البحوث كلاً إلى موقعه الخاص كالبحث عن حجيه الظهور والتعارض وغيرهما.

إذن، فلا يقع لبس للقارئ الكريم في كيفيه تبويب البحوث والمسائل. إعداد وتقرير: الشَّيخ محسن الطهراني عفى عنه.

معنى المطلق/المطلق/دلالة الدليل/الدليل الشرعي اللفظي/الدليل الشرعي/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

العنوان: معنى المطلق/المطلق/دلالة الدليل/الدليل الشرعي اللفظي/الأدله المحرزه/علم الأصول

البحث الخامس والعشرون من بحوث دلالات الدليل الشرعي اللفظي هو بحث دلالة المطلق وهو البحث الأخير من هذه السلسلة من بحوث الدلالات، بعد ذلك إن شاء الله ننتقل إلى دلالات دليل الشرعي غير اللفظي. وتوجد في هذا البحث جهتان لا بُدَّ من دراستهما:

الجهة الأولى: في معنى المطلق، أي: معنى اسم الجنس.

الجهة الثانية: في معنى الإطلاق، أي: معنى مُقَدِّمَاتِ الْحِكْمَةِ.

أمَّا الجهة الأولى فلا- إشكال في أن أسم الجنس مثل «الماء» و«الإنسان» وغيرهما، مَوْضُوعٌ لمعنى كلي هو ماهيته «الإنسان»، لكن هذه الماهية تارة تُلاحظ بصوره مطلقه من دون أخذ قيد زائد وحاله خاصه، وأخرى تلاحظ بصوره مقيده كما إذا لوحظت ماهيته {البيع} ببيع البالغ، أو لوحظت ماهيته «الإنسان» بصوره مقيده هي «الإنسان العالم». فبما أن هذه الماهية الكليّة التي وضع لها اسم الجنس تُلاحظ تارة بهذا الشُّكْلِ وأخرى بذاك الشُّكْلِ، وقع الكلام بين المحققين في أن هذا اللفظ هل هو مَوْضُوعٌ للماهية المطلقة بالخصوص، بحيث يكون الإطلاق عنصراً دخلياً في المعنى الذي وضع له لفظ {البيع} أو لفظ «الإنسان». إعداد وتقرير: الشَّيخ محسن الطهراني عفى عنه. وعليه فإن لفظ «البيع مَوْضُوعٌ للبيع المطلق» ومعناه الحقيقي هو البيع الملحوظ مطلقاً، ويترتب عليه أنه:

ص: ٧٠

أولاً: لفظ {البيع} بنفسه سوف يكون دالاً- عَلَيَّ الإِطْلَاقِ بِالِدَّلَالَةِ الْوَضْعِيَّةِ، ولا نحتاج إلى أي قرينه في استفادة الإِطْلَاقِ؛ لأنَّ الإِطْلَاقَ أَخَذَ قِيداً فِي الْمَعْنَى الْمَوْضُوعِ لَهُ.

وثانياً: أن استعمال اللفظ في المقيّد سوف يكون استعمالاً مجازياً؛ لأنّ لفظ {البيع} موضوع للبيع المطلق، فإذا استعمل في بيع مقيّد وخاص كبيع البالغ أو بيع العقدي فسوف يكون هذا الاستعمال مجازياً؛ لأنّه لم يستعمل في معناه الموضوع له.

أم أن اسم الجنس ليس موضوعاً للماهية المطلقة بل هي موضوعه للماهية ذاتها من دون أخذ أي شيء آخر معه، لا-أخذ الإطلاق ولا أخذ التقييد. إذن يترتب عليه أمران:

أولاً: سوف لا-يكون اللفظ (= اسم الجنس) دالاً بدلالته الوضعيّة على الإطلاق؛ لأنّ الإطلاق خارج عن المعنى الموضوع له - كما قلنا - وإنما يدلّ اللفظ بدلالته الوضعيّة على ذات الماهية. أمّا إذا أردنا أن نستفيد الإطلاق فلا بدّ من قرينه عامه تدلّ عليه وهي قرينه الحكمة التي سوف يأتي الحديث عنه إن شاء الله تعالى.

وثانياً: سوف يكون استعمال هذا اللفظ في المقيّد استعمالاً حقيقياً ولا يكون مجازياً؛ لأنّ اللفظ وضع لذات الماهية وذات الماهية محفوظة وموجوده.

هذا هو الخلاف الواقع بينهم، وحيث لا-بيدّ من تحقيق المطلب، وقبل التحقيق لكي يتّضح المقصود أكثر فأكثر من الماهية المطلقة والمقصود من ذات الماهية عادة يذكر الأصوليون مقدّمه يشرحون فيها أنحاء تصوّر الماهية ولحافظها لكي يوضح في ضوئه أن اسم الجنس وضع لأي نحو من هذه الأنحاء من الماهية.

مقدّمه تمهيديه

ونتخذ ماهية «الإنسان» بالقياس إلى صفة «العلم» مثلاً نشرح الحال في هذه المقدّمه، فنقول: إن هذه الماهية تارة نتبع وجودها في الخارج وأخرى نتبع وجودها في الذهن. فإذا أردنا أن نلاحظ وجودها في الخارج فسوف نرى أن لهذه الماهية خارجاً نحوان من الوجود لا-أكثر. فهناك في الخارج «إنسان مع العلم» أي: الإنسان العالم، وهناك في الخارج «إنسان بلا علم»، أي: الإنسان اللاعالم. ولا يوجد شق ثالث في الخارج لماهية الإنسان، بحيث يكون هناك إنسان لا هو واجد لصفه العلم ولا هو فاقد لها؛ لأنّ الوجدان والفقدان نقيضان ولا يرتفع النقيضان.

ص: ٧١

أمّا مفهوم الإنسان الجامع بين الإنسان الواجد للعلم والإنسان الفاقد للعلم فهو غير موجود في الخارج بوجود مستقل عن هذين، وإنّما هو موجود في ضمن هذين، ومن هذا المنطلق يكون جامعاً بينهما، وإلا- لما أمكنه أن يكون جامعاً بينهما؛ لأنّه إن كان قسماً ثالثاً في عرضهما لكان قسيماً لهما والقسيم لا يكون جامعاً لقسيمه بل المقسم هو الجامع للأقسام، اللهم إلا إذا كان شيء قسيماً في وعاء وعالم، ومقسماً في عالم آخر، كما يأتي توضيحه إن شاء الله تعالى.

أمّا إذا اجتزنا عالم الخارج إلى عالم الذّهن فنجد وعاءين أحدهما وعاء المعقولات الأوليه وثانيهما الذي هو في مرحله متأخّر عن الوعاء الأوّل هو وعاء المعقولات الثانويه.

أمّا وعاء المعقولات الأوليه: يعنى ذاك الوعاء من الذّهن الذي يلتقط ويصوّر فيه الذّهن المفاهيم من الخارج مباشرة. ونجد في هذا الظرف والوعاء أن للماهيه في هذا الوعاء ثلاثه أنحاء وخصص من الوجود الذهني، وكل واحد من هذه الأنحاء يشكّل صورة ذهنيه تختلف عن الصورتين الأخرين:

تارة يلحظ الذّهن ماهيّة الإنسان مع وجود صفة العلم، أي: الماهيّة بشرط شيء. وأخرى يلحظ ماهيّة الإنسان بلا صفة العلم، أي: الماهيّة بشرط لا. وثالثه يلحظ الماهيّة لا بشرط وهو مفهوم «الإنسان». ومفهوم الإنسان ليس جامعاً بين المفهومين الأولين؛ لأنّه صورته ذهنيه مستقلّه عنهما (=موجود ذهني في عرضهما)، فهو قسيم لهما، وإذا كان قسيماً لهما فلا يمكن أن يكون هذا المفهوم الثالث موجوداً في وعاء المعقولات الأوليه (التي نتكلم عنها الآن، لا وعاء المعقولات الثانويه)، ويستحيل أن يكون القسيم جامعاً لقسيمه.

بينما تقدّم قبل قليل (عندما كنّا نتكلم عن الوجود الخارجيّ للماهيه) أنّ للماهيه وجودان في الخارج، ومفهوم «العالم» أو مفهوم «الإنسان» جامع بين هذين الوجودين الخارجيين. وهذا المفهوم (=الإنسان) نفسه الذي أصبح جامعاً بين وجودين خارجيين للماهيه بات قسيماً للمفهومين الآخرين في وعاء المعقولات الأوليه. فلا يمكن أن يكون جامعاً لقسيمه مترامناً مع كونه جامعاً بين وجودين خارجيين للماهيه؛ لاختلاف العالم والوعاء. أي: لطالما أنّه في عالمه ووعائه قسيم لمفهومين آخرين فلا يمكن أن يكون جامعاً بينهما، لكنّه في الخارج (=في غير عالمه) ليس قسيماً للوجودين الخارجيين (لأنّه لا- يوجد عندنا في الخارج «إنسان» لا هو «عالم» ولا هو «لا عالم») وبالتالي يمكن أن يكون جامعاً بين ذينك الوجودين الخارجيين.

هذه المفاهيم الثلاثة هي المعقولات الأولية وكل واحد منها بخصوصيته يباين الآخر، وإذا دققنا النَّظْرَ وقارننا بين نحوى وجود الخارجى للماهية والأنحاء الثلاثة للوجود المَاهِيَّةِ الذهني، نجد أن كلاً من الوجودين الخارجيين للماهية يتميز من الآخر بخصوصية خارجيه. فعلى سبيل المثال إن «الإنسان العالم» في الخارج يتميز بخصوصية خارجيه وهي عبارة عن «وجدانه لصفه العلم» كما أن «الإنسان اللاعالم» خارجاً (وَالَّذِي هُوَ نَحْوِ آخِرِ الوجودِ الخارجِيِّ للماهية) يتميز بخصوصية خارجيه أخرى وهي أَنَّهُ «فاقد لصفه العلم» خارجاً. وهاتان الخاصيتان للخارجيتان للوجودين الخارجيين تُسمَّيانِ بالقيود الأولية، أى: القيود التي هي قيود للخارج مباشرة (=قيود الخارج).

أما إذا تناولنا الوجودات الدُّهِّيَّةِ الثلاثة للماهية فنجد أن كل واحد منها يتميز من الآخرين بخصوصية لِكِنَّهَا ليست خارجيه، بل هي ذهنيه. إعداد وتقرير: الشَّيْخُ محسن الطهراني عفى عنه. مثلاً- إن صورته المَاهِيَّةِ بشيء شيء تتميز بوجود صورته للعلم (أى: خُصُوصِيَّةِ ذهنيه) في هذه الصُّورَةِ من المَاهِيَّةِ، لا أَنَّهُ يوجد العلم نفسه. كما أَنَّهُ توجد صورته لعدم العلم في «لحاظ المَاهِيَّةِ بشرط لا» إلى جانب تصوير المَاهِيَّةِ وتصورها. وفي التَّصْوِيرِ الثَّالِثِ (في لحاظ المَاهِيَّةِ لا بشرط) يوجد تصوير ولحاظ للماهية إلى جانب عدم لحاظ شيء آخر (أى: عدم لحاظ صفه العلم، وعدم لحاظ عدم صفه العلم).

هذه الخُصُوصِيَّاتِ الدُّهِّيَّةِ التي هي ميزات للوجودات الدُّهِّيَّةِ الثلاثة تُسمَّى بالقيود الثانويه؛ لَأَنَّهَا ليست قيوداً للخارج بل هي قيود للشئ الذي انتزعه الذهن من الخارج. أى: قيود للمعقولات الأولية التي انتزعت من الخارج. بينما تلك القيود الأولية انتزعت من الخارج مباشرة، ومن هنا سميت بالقيود الأولية. فالمعقولات الثانويه قيودٌ لمفاهيم انتزعت من الخارج وليست قيوداً للخارج مباشرة.

وَالْحَاصِلُ أَنَّ لَدِينَا قِيدَانِ أَوْلِيَانِ وَهُمَا وَجُودُ الْعِلْمِ خَارِجًا وَعَدَمُ وَجُودِ الْعِلْمِ خَارِجًا، وَعِنْدَنَا ثَلَاثَةُ قِيُودٍ ثَانَوِيَةٍ عِبَارَةٌ عَنْ:

١- لحاظ وجود العلم.

٢- لحاظ عدم وجود العلم.

٣- عدم لحاظ شيء.

فالقيد الأولي التي تجعل الوجودات الخارجية للماهية متقابلة، هذه خصوصيات خارجيه من شؤون عالم الخارج، أما القيد الثاني التي تجعل المعقولات الأوليه متقابلة فيما بينها، هي خصوصيات ذهنيه من شؤون عالم الذهن ومن شؤون اللحاظ وشؤون الصوره الذهنيه للماهيه.

ومن هذا المنطلق حينما نقارن بين القيد الأولي والقيد الثاني نجد أن القيد الثاني الذي كان يميز الصوره الأولى (وهي صوره الماهيه بشرط شيء) من الصور الثلاث للماهيه في الذهن، هو لحاظ العلم وتصوره وليس العلم نفسه. هذا القيد الثاني الذي يميز هذه الصوره مرآة لقيد أولي، أي: إن لحاظ العلم يعكس وجود العلم خارجاً. فالقيد الثاني للحاظ الماهيه بشرط شيء مرآة للقيد الأولي الذي كان قيداً للوجود الخارجي الأول للماهيه وهو وجود الإنسان العالم.

وكذلك القيد الثاني الذي كان يميز الصوره الثانيه من الصور الثلاث (أي: صوره الإنسان بشرط لا، بشرط عدم العلم) بلحاظ عدم العلم مرآة لعدم وجود صفة العلم في الخارج.

أما القيد الثاني في الصوره الثالثه فهو عبارته عن عدم كلا اللحاظين، ولكن حيث أن عدم اللحاظ ليس مرآة لشيء ولا يعكس شيئاً، يتعين أن يكون المرئي والملحوظ في الصوره الثالثه (في لحاظ الماهيه لا بشرط) هو ذات الماهيه وليس شيئاً آخر؛ لأن هذا التصوير الثالث له قيد لكن قيده «عدم اللحاظ» و«عدم اللحاظ» لا يرى للإنسان شيئاً؛ إذ أن معنى «عدم اللحاظ» هو عدم التصوير (طبعاً إن «ذات الماهيه» في الخارج لا يوجد إلا في ضمن الماهيه بشرط شيء أو الماهيه بشرط لا، ولا يمكن تحقق «الإنسان» خارجاً «لا مع العلم» و«لا من دون العلم»).

إذن النَّحْوُ الثَّلَاثُ مِنَ الوجودِ الذَّهْنِيِّ لِلْمَاهِيَةِ يَشْكُلُ جَامِعاً بَيْنَ نَحْوِي الوجودِ الْخَارِجِيِّ لِلْمَاهِيَةِ. وَلِلْبَحْثِ تَتِمُّهٌ تَأْتِي إِذَا شَاءَ اللَّهُ فِي يَوْمِ السَّبْتِ. إِعْدَادٌ وَتَقْرِيرٌ: الشَّيْخِ مُحَمَّدِ الطَّهْرَانِيِّ عَفَى عَنْهُ. ١٤١٣ كَلِمَةً.

معنى المطلق/المطلق/دلالة الدليل/الدليل الشرعي اللفظي/الدليل الشرعي/الأدلة المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

العنوان: معنى المطلق/المطلق/دلالة الدليل/الدليل الشرعي اللفظي/الدليل الشرعي/الأدلة المحرزه/علم الأصول

قلنا في البحث الماضي إن الماهية إذا لوحظت في الذهن وتُصورت في الذهن فهناك ثلاثة أنحاء من هذا التصور الذهني عن الماهية، رغم أن هذه الماهية نفسها إذا لاحظنا وجودها في الخارج ليس لها أكثر من وجودين خارجيين:

١- وجود الماهية المتصرفة بالقيود والواجده للقيود.

٢- وجود الماهية الفاقده للقيود.

ولكن توجد في الذهن ثلاث صور ذهنية وثلاثة أنحاء من لحاظ الماهية:

١- لحاظ الماهية بشرط شيء، مثل لحاظ ماهية الإنسان بشرط العلم (= الإنسان العالم).

٢- لحاظ الماهية بشرط لا، كالحاظ ماهية الإنسان بشرط عدم العلم (= الإنسان اللاعالم).

٣- لحاظ الماهية لا بشرط، مثل لحاظ ماهية الإنسان من دون كلا اللحاظين السابقين.

وقلنا أيضاً: إن لحاظ الماهية بشرط شيء يرى وجوداً خارجياً للماهية (وهو الوجود الخارجي للماهية الواحد للقيود وهو الإنسان العالم)، كما أن لحاظ الماهية بشرط لا أيضاً يرى وجوداً خارجياً للماهية (وهو الإنسان الفاقده للعلم، الإنسان اللاعالم والذي هو موجود في الخارج أيضاً). أمَّا اللَّحَاطُ الثَّلَاثُ فَقَدْ تَقَدَّمَ أَنْ مِيزَتَهُ عَدَمُ اللَّحَاطَيْنِ السَّابِقَيْنِ، وَ«عَدَمُ اللَّحَاطِ» لَيْسَ لِحَاطًا، وَعَدَمُهُ لَا يُرَى شَيْئًا؛ فَإِنَّ اللَّحَاطَ هُوَ تَصَوُّرٌ وَالتَّصَوُّرُ يُرَى شَيْئًا، وَلَكِنْ «عَدَمُ اللَّحَاطِ» عَدَمٌ لِلتَّصَوُّرِ وَعَدَمُ التَّصَوُّرِ لَا يُرَى شَيْئًا.

ص: ٧٥

إذن، لا يرى الإنسان في اللحاظ الثالث إلا ذات الماهية؛ لأنَّ المقطع الأخير (وهو اللابشرط) لا يرى شيئاً، بل يبقى لحاظ الماهية. فبالتالي يكون المرئي والملحوظ في هذا اللحاظ الثالث هو ذات الماهية، وذات الماهية محفوظة في المطلق كما أنَّها موجودة في المُقَيَّدِ أيضاً. ومن هنا تكون «ذات الماهية» جامعاً لهما. فيمكن القول بأن الملحوظ في اللحاظ الثالث جامع بين الملحوظ في الرؤيتين الأولى والثانية. نعم، إذا نظرنا إلى هذه الرؤيه الثالثه بوصفها رؤيه ولحاطاً فسوف تكون رؤيه ثالثه وراء الرؤيتين الأوليين ومستقله عنهما. هذا بالنسبه إلى وعاء المعقولات الأوليه.

أما وعاء المعقولات الثانويه فلا يلتفت الذهن فيه إلى الخارج حتى ينتزع منه مفاهيم مُعَيَّنَه، بل يلتفت إلى وعاء المعقولات الأوليه (التي سبق وأن انتزعتها من الخارج) فينتزع منها بعض المفاهيم. وهذا الذي ينتزعه الذهن يُسمى بالمعقول الثانوي.

إذن، عرفنا أن الذهن انتزع من الخارج ثلاثه مفاهيم:

١- مفهوم المَاهِيَّه بشرط شيء.

٢- مفهوم المَاهِيَّه بشرط لا.

٣ مفهوم المَاهِيَّه لا بشرط.

الآن يلقي الذهن نظره أخرى إلى هذه اللحاظات الثلاثه فينتزع منها مفهوماً اسمه «لحاظ المَاهِيَّه» وهذا هو «اللابشرط المَقْسَمِي» الجامع بين «البشرط شيء» و«البشرط لا» و«اللابشرط القِسْمِي».

إلى هنا اتَّضَحَ أن لدينا نحوين من الوجود الخارجى للمَاهِيَّه، ولدينا أيضاً ثلاثه أنحاء من لحاظ المَاهِيَّه وتصورها مأخوذه من الخارج مباشره وتسمى بالمعقولات الأوليه، ولدينا مفهوماً آخر أعَمَّ انتزع من هذه اللحاظات الثلاثه وهو مفهوم «لحاظ المَاهِيَّه» الذي سَمِينَاهُ بـ «اللابشرط المَقْسَمِي».

هناك كلام للشيخ الأستاذ الخوئي رحمه الله بالنسبه إلى «اللابشرط القِسْمِي» يقول فيه: إن تركيبه هذه الصوره الذهنيه الثالثه التي نسميها بـ «اللابشرط القِسْمِي» ليست عبارته عن «لحاظ المَاهِيَّه» مع «عدم لحاظ لا وجود القيد ولا فقدان القيد»؛ لأنه لا يكفي فيه هذا المقدار، بل لا بُدَّ في هذا اللحاظ الثالث من أن يُلحظ عدم القيد. إعداد وتقرير: الشيخ محسن الطهراني عفى عنه. أي: أن تُلحظ الطَّبِيعَه ويُلحظ معها «عدم دخل القيد، لا دخل وجود القيد ولا دخل فقدان القيد» (أي: يُلحظ عدم دخل القيد وجوداً وعدمًا)، لا أَنَّهُ «لا يُلحظ دخل وجود القيد» و«لا يلحظ دخل عدم القيد». فلا بُدَّ من لحاظ عدم دخل القيد وجوداً وعدمًا لكي يكون اللحاظ من القسم الثالث (١) و (٢).

ص: ٧٦

١- (١) - الفياض، محاضرات في علم الأصول (تقريراً للشيخ الخوئي): ج ٥، ص ٣٦٢ وما بعدها.
٢- (٢) - فكأنه يقال: إن المَاهِيَّه إذا لوحظت ولوحظ معها عدم دخل القيد (أي: لوحظ السريان والإطلاق من قبل المُتَكَلِّم) فحينئذ يُتَمَّ الإِطْلَاق (أي: يسرى الحكم إلى جميع الأفراد)، فهو لاحظ الطَّبِيعَه ولا حظ معها السريان (الإِطْلَاق). أما إذا لاحظ الطَّبِيعَه ولم يلحظ السريان - كما لم يلحظ التَّفْيِيدُ أيضاً - فَيَكُونُ من الطَّبِيعَه المهمله وهي لا تصلح لأن تكون مَوْضُوعاً للحكم؛ لأنَّ الإهمال مستحيل في مقام الثبوت. طبعاً هناك خلاف بين المشهور وبين سَيِّدِنَا الأُسْتَاذ الشَّهِيد رحمه الله حيث ذهب الأخير إلى أن الإِطْلَاق «ذاتي» بينما قال المشهور بأن الإِطْلَاق «لحاظي»، أي: لا بُدَّ وأن يُلحظ الإِطْلَاق وعدم دخل القيد مضافاً إلى لحاظ ذات الطَّبِيعَه، وسيأتي توضيحه إن شاء الله تعالى.

مناقشه كلام السيّد الأستاذ الخوئي رحمه الله: لا يمكن مساعدته هذا الكلام، وذلك لأننا نتساءل عمّا يترتب على «اللابديه» في قولكم «لا بُدَّ من لحاظ عدم دخل القيد وجوداً وهدماً»، فهل يُشترط في ترتب الحكم على الماهية أن تُلحظ الماهية ويُلاحظ معها عدم دخل القيد؟ مثلاً: إذا قال المولى: «يحرم قتل الإنسان»، فلكي يترتب هذا الحكم (= حرمة القتل) على ماهية الإنسان، بصره مطلقه ويسرى إلى جميع أفراد الإنسان، لا بُدَّ من أن يُلاحظ عدم دخل قيد العلم مثلاً، عدم دخل قيد العدالة وعدم دخل قيد الفقر مثلاً أو أي قيد آخر.

إن كان هذا هو المقصود، فيرد عليه أولاً وثانياً:

أمّا أولاً- فلأنّ كلامنا هنا (في المقدّمه التمهيديه) في نقطه أخرى؛ وهي شرح أنحاء تصوّر الماهية (أي: اعتبارات الماهية) في نفسها وفي أقسام النظر التصوريّ الواقع على الماهية. وليس الكلام في كيفية ترتب الحكم على الماهية (أي: بغضّ النظر عن أنّه أي حكم يترتب على الماهية).

وأمّا ثانياً إذا سلمنا بأننا نريد أن نرى ما هو دخيل في ترتب الحكم على الماهية، لكن مع ذلك نقول: لا حاجة لـ «اشتراط عدم دخل القيد» في ترتب الحكم على الماهية، سواء لاحظ الماهية ولاحظ عدم دخل القيد، أم لاحظ الماهية ولم يلاحظ معها شيء أصلاً؛ لأنّ التتبعه نفسها التي تتمخض عن «لحاظ عدم دخل القيد» تؤخذ وتُستنتج من «عدم اللّحاظ»؛ لأنّ الطّبيعه - كما قلنا - في نفسها صادق على تمام أفرادها، فلا حاجة إلى أن يُلاحظ عدم دخل القيد. إعداد وتقرير: الشّيخ محسن الطهراني عفى عنه. أي: ذات الطّبيعه المهمله أيضاً في قوه المطلقه. ما إن لوحظت الطّبيعه من دون لحاظ شيء معها حتّى يتمّ الإطلاق ويسرى الحكم إلى جميع الأفراد والمصاديق، بلا حاجة إلى هذا الشرط (لحاظ عدم دخل القيد) الذي اشترطتموه.

إذن، يقول السيّد الأستاذ الخوئي رحمه الله: إِنَّمَا نجعل عالم الإثبات دليلاً عَلَى عالم التُّبُوتِ بشرط أن يكون عالم الإثبات كاشفاً عن عِوَالِمِ التُّبُوتِ الَّذِي هو لحاظ الطَّبِيعَةِ مع لحاظ عدم دخل القيد. هذا الَّذِي يجب أن يكشف الإثبات عنه لكي يَتِمَّ الإِطْلَاقُ. ونجيب عنه بأنَّهُ لَيْسَ من الضروري أن يكون المَتَكَلِّمُ ثبوتاً لاحتِطِ الطَّبِيعَةِ ولاحظ معها عدم دخل القيد، بل يكفي أن يكون قد لاحظ الطَّبِيعَةَ ولم يلحظ معها شيئاً. وللبحث تتمه تأتي إن شاء الله غداً. إعداد وتقرير: الشَّيْخُ محسن الطهراني عفى عنه.

معنى المطلق/المطلق/دلالة الدليل/الدليل الشرعي اللفظي/الدليل الشرعي/الأدلة المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

العنوان: معنى المطلق/المطلق/دلالة الدليل/الدليل الشرعي اللفظي/الدليل الشرعي/الأدلة المحرزه/علم الأصول

كُنَّا نناقش ما أفاده السيّد الأستاذ الخوئي رحمه الله حيث قال: لا يكفي في اللابشرط المُقَسِّمِ مجرد لحاظ المَاهِيَةِ مِنْ دُونِ أن يلحظ معها دخل القيد، بل يشترط فيه أن يُلحظ عدم دخل القيد. قلنا: إِنَّه ماذا تقصدون من هذا الاشتراط؟

١- الشق الأول: هل هذا شرط في ثبوت الحكم عَلَى المَاهِيَةِ أو هو شرط في تصوّر المَاهِيَةِ بما هي هي في نفسها وبقطع النَّظَرِ عن ترتّب الحكم عَلَى المَاهِيَةِ، بحيث إذا لم يلحظ «عدم دخل القيد» لا يثبت الحكم عَلَى المَاهِيَةِ. مثلاً- لو قال: «يحرم قتل الإنسان» فهل أن الحكم (وهو حرمة القتل) لا يترتّب عَلَى المَاهِيَةِ ولا يثبت عَلَى ماهيَةِ الإنسان إلا إذا كان المَتَكَلِّمُ قد لاحظ ماهيَةِ الإنسان إلى جانب لحاظه عدم دخل أي قيد. إذا كان هذا هو المقصود فيرد عليه:

أولاً: أن هذا أجنبي عن محلّ الكلام؛ لأنّ الحديث دائر حول تصورات المَاهِيَةِ في نفسها وبما هي هي وبمعزل عن ترتّب الحكم عليها. أمّا أَنَّهُ ماذا يشترط في المَاهِيَةِ لكي يترتّب الحكم عليها وماذا لا يشترط فهذا خارج عن محلّ بحثنا؛ إذ أننا نريد أن نرى كيفيَّة تصوّر المَاهِيَةِ بما هي هي (أي: نريد أن نعرف أنحاء المَاهِيَةِ وكم لها من الوجودات الذّهنيَّة؟)، ولسنا بصدد دراسته أَنَّهُ إذا أريد إثبات حكم عَلَى المَاهِيَةِ فكيف يترتّب هذا الحكم عَلَى المَاهِيَةِ، وما هو الطَّرِيقُ؟

ص: ٧٨

وثانياً: لنفترض أن كلامنا في «ما هو دخيل في ترتّب الحكم عَلَى المَاهِيَةِ وما هو غير دخيل فيه» مع ذلك لا مبرّر لهذا الشَّرْطِ (القائل باشتراط لحاظ عدم دخل القيد في اللابشرط المُقَسِّمِ)؛ لأنّ الأثر المتوخى والمطلوب من هذا العنصر الَّذِي ذكرتموه (وهو لحاظ عدم دخل القيد) لكي يثبت الحكم عَلَى المَاهِيَةِ (ويكون مَوْضُوع الحكم عبارته عن ماهيَةِ الإنسان مطلقاً) حتّى يسرى الحكم إلى تمام أفراد الإنسان يحرم قتل الإنسان الجاهل، ويحرم قتل الإنسان العالم، وكذلك يحرم قتل باقى أفراد الإنسان من الإنسان العادل والفاسق و...

نقول: هذه الغايه وَالنَّتِيجَه (= حتّى يسرى إلى تمام الأفراد) تحصل مِنْ دُونِ اشتراط لحاظ عدم دخل القيد؛ فَإِنَّ سريان الحكم إلى تمام الأفراد لَيْسَ مُنَوَّطاً وَمَشْرُوطاً بأن يُلحظ عدم دخل القيد، بل يكفي أن لا يُلحظ دخل القيد، ولا يحتاج إلى «لحاظ عدم دخل القيد».

وَبِعِبَارِهِ أُخْرَى: إن الإِطْلَاق (= سريان الحكم إلى كل أفرادِه) الَّذِي تَريدون استِغادته إِنَّمَا هو من نتائج عدم دخل القيد وليس من نتائج لحاظ عدم دخل القيد. أى: «نفس عدم دخل القيد» ينتج أن يسرى الحكم إلى كل الأفراد وليس لحاظ ورؤيه عدم دخل القيد.

٢- الشق الثَّانِي: وأما إذا كان مقصودكم أن «لحاظ عدم دخل القيد» شرط في تصوّر المَاهِيَةِ بما هي هي في نفسها وبقطع النَّظَر عن ثبوت الحكم عليها أو عدم ثبوت الحكم عليها وترتب الحكم عليها. أى: تريدون أن تقولوا: إن المَاهِيَةَ إذا لوحظت ولو حظ معها عدم دخل القيد، حينئذ تكون هذه المَاهِيَةَ متميزه ومتصفه بأنها موجوده في الذَّهْن وحدها، فنسألُكم: لحاظ عدم قصد القيد الَّذِي جعلتموه شرطاً لتصوّر المَاهِيَةِ، هل المقصود منه «التَّصديق بعدم دخل القيد» أم المقصود منه «تصوّر عدم دخل القيد»؟ فإن كليهما لحاظ، ولكن الأوّل لحاظ تصديقي لعدم دخل القيد والثَّانِي لحاظ تصوّري له. فأى واحد منهما شرط في اللابشرط الْقِسْمِيّ؟

ص: ٧٩

إن كان الأول (أى: شرط تصوّر المَاهِيَّة هو التّصديق بأنّها وحدها وليس معها شيء، أى: «التّصديق بعدم دخل القيد وجوداً وعدمًا» شرط في لحاظ المَاهِيَّة، بحيث أنى إن لم أصدّق بأن المَاهِيَّة وحدها فلا أكون مصدّقاً للمَاهِيَّة) فهو محال؛ إذ كيف يكون التّصديق شرطاً للتّصور والحال أن التّصديق متوقّف على التّصوّر؛ فإنّ الصّوره حينما تأتي إلى الدّهْن تكون معلومه لدى النّفس بالعلم الحضورى (أى: حاضره لديها)؛ فإن علم النّفس بصورها الدّهنيّه علم حضورى، كعلم النّفس بالجوع، فهو ليس علماً بصوره الجوع في النّفس، وإنما هو علم بواقع الجوع.

وإن كان الثّانى وهو اللّحاظ التّصوُّرى (لحاظ عدم قصد القيد = تصوّر عدم قصد القيد) لا التّصديق الذى هو في طول تصوّر المَاهِيَّة، فهو أيضاً غير معقول؛ لأنّنا نتكلّم عن اللابشرط القِسْمِيّ، وهو عبارته عن لحاظ من اللّحاظات الثّلاثه الموجوده لدى النّفس عن المَاهِيَّة؛ لأنّ اللابشرط القِسْمِيّ من المعقولات الأوليه كما تقدّم في المقدّمه، والمعقولات الأوليه هى الأمور المنتزعه من الخارج مباشره. إعداده وتقرير: الشّيخ محسن الطهرانى عفى عنه. فالملحوظ في هذا اللّحاظ اللابشرط القِسْمِيّ هو ذات المَاهِيَّة، ومن هنا قلنا إن الملحوظ في اللابشرط القِسْمِيّ جامع بين لحاظي «بشرط شيء» و«بشرط لا»، وإن كان اللّحاظ مبيناً لهما. فعلى كل تقدير لا يمكن أن نشترط «لحاظ عدم دخل القيد» في المَاهِيَّة الملحوظه بنحو اللابشرط القِسْمِيّ. وهذا مطلب له آثاره كما سوف نرى في البحوث المقبله.

هذا تمام الكلام في هذه المقدّمه التمهيديه حول اعتبارات المَاهِيَّة وأقسام تصوّرها ولحاظها في الدّهْن. والآن ندخل في صلب الموضوع ونقول:

هناك خلاف بين الأصوليين في نقاط ثلاث:

النّقطة الأولى: هى أنّه بعد وضوح عدم انطباق الكلّي الطّبيعيّ على لحاظين من تلك اللّحاظات وهما «البشرط شيء» و«البشرط لا» (أى: ليست ماهيّة الإنسان المقيّده بالعلم كلياً طبيعياً، كما أن ماهيّة الإنسان المقيّده بالجهل - أى: اللاعالم - ليست كلياً طبيعياً) وقع الكلام في انطباق الكلّي الطّبيعيّ على اللّحاظين الآخرين وهما:

١- المَاهِيَّة الملحوظة بنحو اللابشرط الْقِسْمِيّ.

٢- المَاهِيَّة الملحوظة بنحو اللابشرط الْمَقْسَمِيّ.

أو أَنَّهُ ينطبق عَلَى ما يُعَبَّر عنه بالماهيه المهمله؟

النُّقْطَةُ الثَّانِيَّة: فِي معرفه المَاهِيَّة المهمله من أَنهَا تلك المَاهِيَّة الملحوظة بنحو اللابشرط الْقِسْمِيّ أم غيرها؟

النُّقْطَةُ الثَّلَاثَة: فِي معرفه أن أسماء الأجناس موضوعه لأى واحد من هذه الأنحاء؟

أَمَّا النُّقْطَةُ الأُولَى: فَالْصَّحِيحُ أن الكَلِّي الطَّبِيعِيّ هو نفس المَاهِيَّة الملحوظة بنحو اللابشرط الْقِسْمِيّ وذات المرئى الملحوظ بنحو اللابشرط الْقِسْمِيّ، مِنْ دُونِ دَخَلِ اللَّحَاطِ والرُّؤْيَةِ. ولطالما أن هذا هو معنى الكَلِّي الطَّبِيعِيّ فَالكَلِّي الطَّبِيعِيّ من المعقولات الأُولِيَةِ المنتزعه من الخارج مباشرة. وقد قلنا فِي المقَدِّمه التمهيدية إن الملحوظ بلحاظ اللابشرط الْقِسْمِيّ جامع بين الملحوظ بشرط شيء والملحوظ بشرط لا (أى: جامع بين الوجودين الخارجيين للمَاهِيَّة).

وهذا بخلاف ما لو بنينا عَلَى ما ذهب إليه السَّيِّد الأُسْتَاذ الخُوَيْنِي رحمه الله وَالَّذِي ناقشناه اليوم وبالأمس، حيث قلنا يترتب عَلَى هذا الخلاف بعض الآثار، وهذا من تلك الآثار؛ إذ بناء عَلَى كلامه رحمه الله فَسَوْفَ يكون الملحوظ باللحاظ اللابشرط الْقِسْمِيّ شيئاً غير الكَلِّي الطَّبِيعِيّ؛ لأنَّ الملحوظ باللحاظ اللابشرط الْقِسْمِيّ يصبح - وفقاً لهذا المبنى - مقيداً بالقييد (وهو لحاظ عدم دخل القيد). واللحاظ يعنى التَّصَوُّر والرُّؤْيَةِ، فهو أمر ذهنى. إذن، الملحوظ بلحاظ اللابشرط الْقِسْمِيّ مقيد بغير ذهنى، والمُقَيَّد بغير ذهنى غير موجود فى الخارج. إعداد وتقرير: الشَّيْخ محسن الطهرانى عفى عنه. فلا توجد مشكله بناء عَلَى ما قلناه، أى: لا يكون الملحوظ فى لحاظ اللابشرط الْقِسْمِيّ مغايراً لِلْكَلِّي الطَّبِيعِيّ؛ لأنَّ الملحوظ فيه هو المَاهِيَّة ذاتها، لا أن يكون مقيداً بغير ذهنى (وهو لحاظ عدم دخل القيد المتقدّم ذكره، حتّى لا يكون موجوداً فى الخارج، حتّى يتغاير مع الكَلِّي الطَّبِيعِيّ).

اعتراض السَّيِّدِ الْأُسَيْتَاذِ الْخُوَيْنِيِّ رحمه الله: حيث وَجَّهَ رحمه الله اعتراضاً عَلَيَّ هذا الكلام القائل بأن الكَلِّيَّ الطَّبِيعِيَّ هو الْمَاهِيَّةَ عينها الملحوظة بنحو اللابشرط الْقِسْمِيَّ، حيث يقول: كيف يصحَّ هذا الكلام والكَلِّيَّ الطَّبِيعِيَّ عبارة عمَّا يكون صالحاً وقابلاً للانطباق عَلَيَّ كل أفرادهِ؟! بينما الملحوظ بلحاظ اللابشرط الْقِسْمِيَّ هو المطلق والمنطبق بالفعل عَلَيَّ أفرادهِ. فهناك عنصر موجود ومأخوذ في اللابشرط الْقِسْمِيَّ هذا العنصر غير موجود في الكَلِّيَّ الطَّبِيعِيَّ عبارة عن فِعْلِيَّةِ الانطباق. اللابشرط الْقِسْمِيَّ يعني ما هو منطبق بالفعل على أفرادهِ. فعلى سبيل المثال عندما نقول: «أَكْرَمِ الْعَالَمِ» يكون «العالم» مطلقاً، أي: اللابشرط الْقِسْمِيَّ، يعني أَنَّهُ ينطبق بالفعل، لا أَنَّ هناك قابليَّةً للانطباق، بينما فِعْلِيَّةِ الانطباق غير موجود في الكَلِّيَّ الطَّبِيعِيَّ. وهذا إشْكَالٌ ندرسه غداً إن شاء الله تعالى وتجدونه في أجود التقريرات (١). إعداد وتقرير: الشَّيْخُ محسن الطهراني عفى عنه. ١١٨٥ كلمة.

معنى المطلق/المطلق/دلالة الدليل/الدليل الشرعي اللفظي/الدليل الشرعي/الأدلة المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

العنوان: معنى المطلق/المطلق/دلالة الدليل/الدليل الشرعي اللفظي/الدليل الشرعي/الأدلة المحرزه/علم الأصول

قلنا إن السَّيِّدِ الْأُسَيْتَاذِ الْخُوَيْنِيِّ رحمه الله اعترض عَلَيَّ القول بأن الكَلِّيَّ الطَّبِيعِيَّ هو نفس الْمَاهِيَّةِ الملحوظة بنحو اللابشرط الْقِسْمِيَّ حيث قال: إن الكَلِّيَّ الطَّبِيعِيَّ هو غير الْمَاهِيَّةِ الملحوظة بلحاظ اللابشرط الْقِسْمِيَّ؛ وذلك لِأَنَّ الكَلِّيَّ الطَّبِيعِيَّ هو ما يكون صالحاً وقابلاً للانطباق عَلَيَّ كل الأفراد، بينما الملحوظ بلحاظ اللابشرط الْقِسْمِيَّ هو ما يكون بالفعل منطبقاً عَلَيَّ تمام الأفراد وفانياً فيها؛ فَإِنَّ الملحوظ بلحاظ اللابشرط الْقِسْمِيَّ هو المطلق (الَّذِي يدور حديثنا حوله) وهو منطبق بالفعل عَلَيَّ كل الأفراد وشامل لها، لا أَنَّهُ فيه قُوَّةٌ وقابليَّةُ الانطباق عَلَيَّ الأفراد. فكيف يكون أحدهما عين الآخر؟!

ص: ٨٢

١- (١) - الخوئي، أجود التقريرات (تقريراً للنائيني): في هامش ص ٥٢٣.

جواب الاعتراض: ولكن هذا الاعتراض غير وارد في رأينا؛ لِأَنَّنا نتساءل عن المراد من «الفعلية» في قوله، فهل أن المقصود منها هو أن اللابشرط الْقِسْمِيَّ تُرى الأفراد بما هي أفراد وبما لها من خُصُوصِيَّاتٍ فردية وتعكسها (ولو إراءه إجماليه وانعكاساً ضعيفاً)؟ فهذا غير صحيح؛ لِأَنَّ معناه أن يكون حال اللابشرط الْقِسْمِيَّ حال العام، كما أن العام يُرى الأفراد بما هي أفراد كذلك اللابشرط الْقِسْمِيَّ الَّذِي هو المطلق يُرى الأفراد بما هي أفراد. أي: قولنا «أَكْرَمِ الْعَالَمِ» حاله حال قولنا «أَكْرَمِ كُلِّ عَالِمٍ»؛ فَإِنَّ الأخير يُرى الأفراد - كما قلنا - ولكن «أَكْرَمِ الْعَالَمِ» لا يُرى الأفراد وإنما يُرى الطَّبِيعَةَ، والطبيعه لا تُرى إلا نفسَها ولا تُرى أفرادها ولا تعكس مصاديقها. إذن، إذا كان هذا هو المقصود فهذا غير صحيح؛ لِأَنَّه خلط بين العام والمطلق.

وإذا أردتم «بفعلية الفناء والانطباق» المعنى الآخر وهو أَنَّهُ لو ترتب و ثبت حكم عَلَيَّ هذا الملحوظ بنحو اللابشرط الْقِسْمِيَّ لَسَرَى هذا الحكمُ إلى كل الأفراد، فهذا موجود ومتوفر في الكَلِّيَّ الطَّبِيعِيَّ؛ لِأَنَّه موجود في الخارج بوجود أفرادهِ. فأين تلك «الفعلية» الموجوده في اللابشرط الْقِسْمِيَّ وَالَّتِي هي مفقوده في الكَلِّيَّ الطَّبِيعِيَّ؟!

إذن، الصَّحِيحُ كما قلنا بالأَمْسِ هو أن الكَلِّيَّ الطَّبِيعِيَّ هو المَاهِيَّةُ عِينِهَا المَلْحُوظَةُ بنحوِ لِحَاظِ اللابِشْرَطِ القِسْمِيِّ. والمَقْصُودُ مِنَ العَيْنِيَّةِ بَيْنَهُمَا (= هو عَيْنُ ذَاكَ) هو أَنَّ الكَلِّيَّ الطَّبِيعِيَّ عَيْنِ المَلْحُوظِ بِاللِّحَاظِ اللابِشْرَطِ القِسْمِيِّ، مِنْ دُونِ أَخْذِ اللِّحَاظِ فِي البَيْنِ. إِعْدَادُ وَتَقْرِيرُ: الشَّيْخِ مَحْسَنِ الطَّهْرَانِيِّ عَفَى عَنْهُ. أَيْ: أَنَّ الكَلِّيَّ الطَّبِيعِيَّ هو عَيْنُ المَاهِيَّةِ اللابِشْرَطِ القِسْمِيِّ، لَكِنْ لَا بَحْدَهَا؛ لِأَنَّ حُدَّهَا لَيْسَ دَاخِلًا (حَدُّهَا هُوَ عَدَمُ لِحَاظِ شَيْءٍ)، وَإِنَّمَا المَحْدُودُ بِهَذَا الحَدِّ هُوَ عَيْنُ الكَلِّيِّ الطَّبِيعِيِّ.

إذن، هذه المناقشه من قِبَلِ السَّيِّدِ الأَسَدِيَّاتِ الخُوَيْتِيَّ رحمه الله غير وارده، ولعلها نشأت من الخلط بين اللَّحَاطِ والمَلْحُوظِ. أَى: أَنَّهُ رحمه الله اعتبر - كما تقدّم بالأَمْسِ - فى المَاهِيَّةِ المَلْحُوظَةِ بنحو اللَّحَاطِ اللَّابِشْرِطِ القِسْمِيَّ خُصُوصَةً بِئِهِ زائده عَلَيَّ ذَاتِ المَاهِيَّةِ وهى «لحاط عدم دخل القيد». ولطالما هو رحمه الله اعتبر هذه الخُصُوصِيَّةِ بِهِ الزائده فى اللَّابِشْرِطِ القِسْمِيَّ وهو غير موجود فى الكَلِّيِّ الطَّبِيعِيَّ فكان من حقه أن يقول: يختلف الكَلِّيُّ الطَّبِيعِيَّ عن المَاهِيَّةِ المَلْحُوظَةِ بنحو اللَّحَاطِ اللَّابِشْرِطِ القِسْمِيَّ، وَالْمَاهِيَّةِ المَقْيَدَةِ بهذا القيد الذهني غير موجوده فى الخارج ويستحيل أن يكون موجوداً فى الخارج، بينما الكَلِّيُّ الطَّبِيعِيَّ موجود ضمن أفرادهِ فى الخارج، كما أسلفناه بالأَمْسِ.

وهناك قول آخر معاكس لهذا، وهو القول بأن الكَلِّيَّ الطَّبِيعِيَّ هو عين اللَّابِشْرِطِ المَقْسَمِيَّ، لا القِسْمِيَّ. وهذا قول الفلاسفه أو عَلَيَّ الأَقَلِّ قول بعضهم كالحكيم السبزواری (١١) بأن الكَلِّيَّ الطَّبِيعِيَّ هو عين المَاهِيَّةِ المَلْحُوظَةِ بنحو اللَّابِشْرِطِ المَقْسَمِيَّ.

هذا الكلام أيضاً ممّا لا يمكن المساعده عليه وذلك لأننا ذكرنا فى المقدمه التمهيديه أن اللَّابِشْرِطِ المَقْسَمِيَّ من المعقولات الثانويه وليس من المعقولات الأوليه، بينما الكَلِّيُّ الطَّبِيعِيَّ من المعقولات الأوليه، أَى: أَنَّهُ مأخوذ ومنتزَع من الخارج مباشرة، كما هم يقولون فى تفسير الكَلِّيِّ الطَّبِيعِيَّ. إذن هذا جامع بين المعقولات الأوليه، بينما أن الكَلِّيَّ الطَّبِيعِيَّ جامع بين الوجودات الخارجيه بناء عَلَيَّ تفسيركم لِكَلِّيِّ الطَّبِيعِيَّ.

إذن، فلا معنى لهذا الكلام (وهو أن الكَلِّيَّ الطَّبِيعِيَّ هو اللَّابِشْرِطِ المَقْسَمِيَّ) أبداً، فكأنه حدث خلط بين المعقولات الأوليه والمعقولات الثانويه، غفله عن أن الكَلِّيَّ الطَّبِيعِيَّ معقول أولى بينما اللَّابِشْرِطِ المَقْسَمِيَّ معقول ثانوى.

ص: ٨٤

هذا تمام الكلام في النقطه الأولى من النقاط الثلاث التي عثرناها بالأمر حيث قلنا: وقع الخلاف بين الأصوليين في نقاط ثلاث، كانت النقطه الأولى منها في أن الكلي الطبيعي هل هو عين اللابشر القسيمي أم هو عين اللابشر المقسمي أم هو شيء ثالث؟ وقد اتضح أن الصحيح هو أن الكلي الطبيعي عين اللابشر القسيمي (بما هو ذات الماهية لا مع أخذ اللحاظ فيه).

أما النقطه الثانيه: فكانت عبارته عن تحقيق حال الماهية المهملة أو الطبيعيه المهملة، فهل هي اللابشر القسيمي أو المقسمي أم أنها شيء ثالث؟

من المعلوم أن الماهية المهملة مصطلح يُراد به الماهية التي تتوفّر فيها خاصيتان:

الخاصيه الأولى: أنها من المعقولات الأولى المنتزعه من الخارج.

الخاصيه الثانيه: أنها ملحوظه ومنظور إليها بلا-إضافه أى شيء إليها حتى أن «عدم دخل القيد» لا يُضاف إليها. فهي ملحوظه بذاتها وذاتياتها، أى: هي من حيث هي، خلافاً للابشر القسيمي الذي كان يوجد فيه قيد «عدم وجود اللحاظ» (والذي هو الإطلاق)، وهو الكلام نفسه الذي يقوله الفلاسفه من أن «الماهية من حيث هي ليست إلا هي».

وحينئذ يقع الكلام في أن هذه الماهية الجامعه لهاتين الخصوصتين هل هي اللابشر القسيمي عينه؟ أم هي اللابشر المقسمي عينه؟ أم هي شيء ثالث؟

يبدو أنهم متفقون على أنها ليست هي اللابشر القسيمي، ولكنهم بعد هذا الاتفاق اختلفوا في ماهية هذه الماهية المهملة، فذهب الخراساني (١) إلى أنها هي الماهية الملحوظه بنحو اللابشر المقسمي، بينما اعترض عليه تلامذته كالمحقق الإصفهاني رحمه الله (٢) وتلميذه السيد الأستاذ الخوئي رحمه الله (٣) وقالوا: إن الماهية المهملة أمر آخر غير اللابشر المقسمي، وقالوا في اعتراضهما على الآخوند: إن الماهية

ص: ٨٥

١- (٢) - الخراساني، كفايه الأصول: ج ١، ص ٣٧٦.

٢- (٣) - الإصفهاني، نهاية الدرايه: ج ٢، ص ٢١٣.

٣- (٤) - الخوئي، أجود التقريرات: ج ١، ص ٥٢٣-٥٢٥.

تارةً تُؤخذ منظوراً إلى ذاتها وذاتياتها بلا إضافة أى شىء، وحينئذٍ لا يُحكم ولا يصح أن يُحكم فى هذه المرتبة من اللّحاظ بأى شىء آخر غير ذاتها وذاتياتها. ذاتها مثل: «الإنسان إنسان» وذاتياتها كالحكم بما هو جنس أو فصل له مثل: «الإنسان حيوان ناطق».

وأخرى تؤخذ الماهية منظوراً إليها بالقياس إلى أشياء أخرى خارجه عن ذاتها، مثلاً ماهية الإنسان تُلحظ بالنظر إلى صفة «العلم» الخارجة عن ذات الإنسان وذاتياتها. وحينئذٍ تارةً تُقيد بالعلم فتكون هى الماهية بشرط شىء، وأخرى تُقيد بعدم العلم فتكون الماهية بشرط لا، وثالثة لا تُقيد لا بوجود العلم ولا بعدم القيد، وهذا هو اللابشرط القسَمى (المطلق). فاللابشرط المَقَسَمى جامع بين الصور الثلاث (البشرط شىء واللابشرط، واللابشرط القسَمى) للحدود الماهية بالقياس إلى الأمور الخارجة عن الذات والذاتيات، أمّا الماهية المهملة هى الماهية مع قصر النظر على ذات الماهية وذاتياتها. هذا اعتراض الشيخ الإصفيهانى رحمه الله والسيد الأستاذ الخوئى رحمه الله على صاحب الكفاية.

أقول: أمّا ما ذهب إليه صاحب الكفاية من أن الطبيعة المهملة عين اللابشرط المَقَسَمى فهذا واضح البطلان؛ وذلك لما تقدّم فى المقدمه ولما تقدّم قبل قليل أيضاً من أن اللابشرط المَقَسَمى من المعقولات الثانويه بينما أن الماهية المهملة فيها خصوصيتان تقدمت قبل قليل، إذن هى غير اللابشرط المَقَسَمى. فهل هى اللابشرط القسَمى؟ أو أنها شىء ثالث؟ إعداد وتقرير: الشيخ محسن الطهرانى عفى عنه. بالنسبة على اللابشرط القسَمى تقدمت قبل قليل «كأنهم اتفقوا على أنها ليست اللابشرط القسَمى». وحينئذٍ يجب أن ندقق النظر فى هذا الاتفاق، لنرى ما هو دليلهم على ذلك، ويتخلص من مجموع كلماتهم فى الاستدلال عليه أمران:

الأمر الأول: أن الماهية اللابشرط القسَمى أخذ فيها حدّ وقيد وهو الإطلاق، أى: عدم الحدّ أخذ كحد. أى: حدّها الذى يميزها من المقيد هو أنه ليس فيها حدّ. بينما أن الماهية المهملة (كما تقدّم قبل قليل) كانت لها خاصيتان، وكانت الثانية منهما أنها عاربه عن كل حدّ وقيد، حتى حدّ عدم الحدّ، بينما الماهية الملحوظة بنحو اللابشرط القسَمى يحظى بحد «عدم الحدّ».

ويرد عليه أنه بناءً على ما قلنا في المقدمه التمهيديه من أن اللابشر القسيمي هو أن تُلحظ المَاهِيَه بهذا اللّحاظ، ويكون عدم الحدّ حَدًّا لها، لكن «عدم الحدّ» ليس قيداً لها، بل هو قيد للحدّ المَاهِيَه ورؤيتها. ومن هنا قلنا في المقدمه أن المرثي في اللابشر القسيمي جامع بين الملحوظين في اللحاظين الأولين، لأنّه لحاظ لذات المَاهِيَه، وإلا لما أمكنه أن يكون جامعاً لهما.

هذا، وللبحث تتمه تأتي إن شاء الله غداً. إعداد وتقرير: الشيخ محسن الطهراني عفى عنه. ١٢٣٥ كلمه.

معنى المطلق/المطلق/دلالة الدليل/الدليل الشرعي اللفظي/الدليل الشرعي/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

العنوان: معنى المطلق/المطلق/دلالة الدليل/الدليل الشرعي اللفظي/الدليل الشرعي/الأدله المحرزه/علم الأصول

كُنَّا نناقش هذا الأمر الذي يبدو أنه متفق عليه بينهم، وهو أن المَاهِيَه المهمله هي غير اللابشر القسيمي، وقلنا إنه يتحصل من مجموع كلماتهم دليلاً على هذا المطلب، ذكرنا بالأمس الدليل الأول وناقشناه.

الدليل الثاني: هو أن المَاهِيَه المهمله يُقصر النَّظَر فيها على ذاتها وذاتياتها، ولا يُنظر فيها إلى شيء خارج عن ذاتها وذاتياتها (كما تقدّم بالأمس في الخاصيه الثانيه للمَاهِيَه المهمله)، فمن هنا فهي عاربه عن أي قيد حتى قيد «عدم القيد»، فلا يمكن أن يُحكم عليها بشيء خارج عن ذاتها وذاتياتها، بينما نحن نرى أن الماهيه الملحوظه بنحو اللابشر القسيمي يُحكم عليها بأمر خارج عن ذاتها وذاتياتها ويصح هذا الحكم، مثلاً نقول: «الإنسان عالم» أو «الإنسان يحرم قلته» أو «الإنسان يجب إكرامه» وهكذا. فهذا دليل على أن أحدهما غير الآخر.

ولكن هذا الدليل غير تام عندنا كسابقه، وذلك لأنه يحتوى على الخلط بين النَّظَر التَّصَوُّري للمَاهِيَه وبين النَّظَر التَّصَدِيقِي الحملِي للمَاهِيَه؛ فَإِنَّ بإمكان المَاهِيَه أن يُنظر إليها بنحوين من النَّظَر:

ص: ٨٧

تارة يُنظر إلى المَاهِيَه بِالنَّظَرِ التَّصَوُّريِّ المحض، وهذا النَّظَر مقصور بذات المَاهِيَه وذاتياتها فحسب.

وأخرى يُنظر إلى المَاهِيَه بِالنَّظَرِ التَّصَدِيقِيِّ الحملِي، لا- التَّصَوُّريِّ. أي: بِالنَّظَرِ الَّذِي يُراد فيه حمل شيء على المَاهِيَه، ولا يُراد تصوّر المَاهِيَه فحسب، أي: يراد في هذا النَّظَر أن يقال: إن هذا المحمول ثابت للمَاهِيَه. وهذا النَّظَر الثاني أيضاً على قسَمين:

القسم الأول: ما إذا أريد ثبوت هذا المحمول للمَاهِيَه في مرحله الذّات، فَيَصَحُّح في هذه المرحله حملُ الذّات أو الذاتيات على «الإنسان»، ولا يمكن بحسب هذا النَّظَر أن يُحكم على المَاهِيَه بأمر خارج عن ذاتها وذاتياتها. فلا يصح حمل «العلم» على الإنسان في مرتبه الذّات؛ لأنّ العلم خارج عن الذّات.

القسم الآخر: ما إذا نُظِر إلى المَاهِيَه في مرتبه الواقع، لا- في مرتبه الذّات؛ فَإِنَّ مرتبه الواقع أوسع من مرتبه الذّات والمَاهِيَه في مرتبه ذاتها أُضيق منها في مرتبه الواقع. أي: إذا أريد حمل شيء على المَاهِيَه في عالم الواقع، لا حمل شيء على المَاهِيَه في

مرحلة الذات. فيصَحُّ في هذه المرحلة الحكم عَلَى المَاهِيَّة بما هو خارج عن ذاتها وذاتياتها (أى: بالعرضي).

وحينئذٍ نأتى إلى استدلالهم القائل بـ «أن المَاهِيَّة المهملة غير المَاهِيَّة اللابشرط الْقِسْمِيَّة، بدليل اقتصار النَّظَرِ فِي المَاهِيَّة المهملة عَلَى ذاتها وذاتياتها ولا يصَحُّ الحكم عليها إلا بذاتها وذاتياتها، بينما نحن نرى أن المَاهِيَّة اللابشرط الْقِسْمِيَّة يصَحُّ الحكم عليها بأمر خارج عن ذاتها وذاتياتها» ونقول: إن هذا الاستدلال غير تام؛ لأنَّ كون النَّظَرِ فِي المَاهِيَّة المهملة مقصوراً عَلَى الذات والذاتيات صحيح، لَكِنَّهُ لا- يعنى عدم صحَّه الحكم عَلَى المَاهِيَّة بما هو خارج عن ذاتها وذاتياتها. أى: قصر النَّظَرِ فِي المَاهِيَّة المهملة عَلَى الذات والذاتيات لا- يعنى بوجه من الوجوه أَنَّهُ لا- يصَحُّ الحكم عَلَى المَاهِيَّة المهملة بما هو خارج عن الذات والذاتيات (أى: بالعرضي)؛ لأنَّ قصر النَّظَرِ فِي المَاهِيَّة عَلَى الذات والذاتيات إِنَّمَا هو بِالنَّظَرِ التَّصَوُّرِيِّ المحض، لكن لَيْسَ معنى ذلك عدم إمكانه النَّظَرِ إلى هذه المَاهِيَّة نفسها بنظره أخرى غير النَّظَرِ التَّصَوُّرِيِّ المحض كالنظره التصديقيه؛ فَإِنَّهَا ممكنه للمَاهِيَّة بأن ننظر إلى «الإنسان» بالنظره الحمله التصديقيه، وحينئذٍ فإن أردت أن تحمل شيئاً عَلَى الإنسان في مرتبه ذاته تحمل عليه الحيوانيه والناطقيه، فهذا شىء زائد عَلَى النَّظَرِ التَّصَوُّرِيِّ؛ فَإِنَّ فِي النَّظَرِ التَّصَوُّرِيِّ لا يوجد حمل أساساً ولا يحمل شىء عَلَى الإنسان، وَإِنَّمَا يُتَّصَوَّرُ الإنسان. ولكن فِي النَّظَرِ التَّصَدِيقِيِّ يُحْمَلُ شىء عَلَى الإنسان، لكن يُحْمَلُ شىء عَلَى المَاهِيَّة فِي مرتبه ذاتها، فلا يصَحُّ الحكم عَلَى المَاهِيَّة بالعرضي؛ لأنَّ هذا حمل في مرتبه الذات والعرضي لَيْسَ فِي مرتبه الذات.

وأخرى تنظر إلى ماهية الإنسان بالنظر الحملى التصديقي الذي تريد فيه أن تحمل شيئاً على ماهية الإنسان لا في مرحلة الذات بل على ماهية الإنسان كواقع من الواقعات، فهنا يصح أن تحمل على الإنسان حتى العرضي؛ لأن الإنسان كواقع يتصف بالعرضي أيضاً كما أنه يتصف بذاتيته، فنقول: «قصير» و«طويل» و«عالم» و«جاهل» و«فقير» و«غني».

إذن، فمجرد القول بأنه لطالما أن النظر في الماهية المهملة مقصور على الذات والذاتيات، بينما الماهية اللا بشرط القسيمي يحمل عليها العرضي، فليس معنى ذلك أن الماهية اللا بشرط القسيمي هي غير الماهية المهملة. فالماهية المهملة هي عين الماهية الملحوظة بلحاظ اللا بشرط القسيمي (عين ذات الملحوظ وليس مع أخذ اللحاظ فيه كقيد)، ولا يتنافى هذا مع قولهم: «إن الماهية المهملة يقصر النظر فيها على ذاتها وذاتياتها» ولا يتنافى مع ما نرى من أنه يحكم على الماهية اللا بشرط القسيمي بالعرضي؛ فإن كل هذا شيء واحد (تارة يسمى بالماهية المهملة وأخرى باللا بشرط القسيمي) ولكن تارة يتصور وأخرى يحكم عليه، إعداد وتقرير: الشيخ محسن الطهراني عفى عنه. والحكم أيضاً تارة في ذاتها وذاتياتها وأخرى يحكم عليه بالعرضيات، ولكنه شيء واحد، ولا يوجد دليل على الاثنينية، وما ذكرتموه من أنه «بما أنهم ذكروا في خاصيات الماهية المهملة أنه يقصر النظر فيها على الذات والذاتيات ولا يصح أن يحكم عليها بالعرضي، بينما نرى أن الماهية اللا بشرط القسيمي يحكم عليها بالعرضي، إذن يبين أن هذا غير ذاك» غير تام.

إذن، هذا تمام الكلام في النقطة الثانية من النقاط الثلاث التي طرحناها للبحث، وهي أن الماهية المهملة هل هي عين اللا بشرط القسيمي أو هي عين اللا بشرط القسيمي أو هي شيء ثالث؟ فقد أتضح أن الصحيح أن الماهية المهملة عين الماهية الملحوظة باللحاظ اللا بشرط القسيمي، خلافاً لما قالوه. بعد ذلك تنتقل إلى النقطة الثالثة.

النُّقْطَةُ الثَّلَاثَةُ: تحقيق المعنى الذي وضع له اسم الجنس لغه. فهل أن اسم الجنس مَوْضُوعٌ فِي اللُّغَةِ لذَاتِ المَاهِيَةِ وَالطَّبِيعَةِ (فمن الآن وصاعداً نعبّر عن المَاهِيَةِ المَهْمَلَةِ بِالْمَهْمَلَةِ أَوِ الطَّبِيعَةِ أَوِ الكَلِمَةِ الطَّبِيعِيَّةِ، فقد تبين أن كَلِمَتَهَا واحد) أَوْ أَنَّهُ مَوْضُوعٌ لِلْمَاهِيَةِ المَطلَقَةِ؟ وندرس هذه النُّقْطَةَ ضمن خطوات:

الخطوة الأولى: لماذا يختص هذا البحث باسم الجنس؟ الجواب واضح؛ لأنَّه لا يوجد في مقابل اسم الجنس من الأسماء إلا اسم العَلَمِ (كأسماء الأعلام للأمكنه والأزمنة والأشخاص)، وَمِنَ الوَاضِحِ أَنَّ اسم العلم غير مَوْضُوعٌ لِلطَّبِيعَةِ أساساً حتَّى نبحث عن أَنَّهُ هل وُضِعَ لِلطَّبِيعَةِ المَهْمَلَةِ أَوْ وُضِعَ لِلطَّبِيعَةِ المَطلَقَةِ؟ ومن هنا اختص بحثنا باسم الجنس.

الخطوة الثانية: في أن اسم الجنس لَيْسَ مَوْضُوعاً لِلْمَاهِيَةِ اللابشرط المَقْسَمِيَّةِ؛ لأنَّه - كما عرفنا خلال البحوث السَّابِقَةَ - جامع بين اللحاظَاتِ الدَّهْيِيَّةِ، وليس جامعاً بين الأفراد الخارجيه؛ لأنَّه معقول ثانوي يجمع الموجودات في وعاء المعقولات الأولى، بينما الألفاظ في اللُّغَةِ ليست موضوعه للأُمُور الدَّهْيِيَّةِ بما هي ذهنية. إعداد وتقرير: الشَّيْخُ محسن الطهراني عفى عنه. كما أَنَّهُ لا شكَّ أيضاً في أن اسم الجنس لَيْسَ مَوْضُوعاً لِلْمَاهِيَةِ الملحوظة بلحاظ بشرط شيء، ولا لِلْمَاهِيَةِ المأخوذة بشرط لا؛ فَإِنَّ لفظ «الإنسان» لَيْسَ مَوْضُوعاً لِلإنسان المَقْتَدِ بالعلم، كما أَنَّهُ لَيْسَ مَوْضُوعاً لِلإنسان المَقْتَدِ بعدم العلم. إذن، يَتَعَيَّنُ أن نقول: «إن اسم الجنس مَوْضُوعٌ لِلْمَاهِيَةِ الملحوظة بلحاظ اللابشرط القِسْمِيَّةِ».

إلى هنا لا ينبغي الإشكال فيه، وإنما الكلام والخلاف في نقطه أخرى وهي أَنَّهُ لَطالما أن اسم الجنس مَوْضُوعٌ لِلابشرط القِسْمِيَّةِ بلا إشكال، نريد أن نعرف هل أَنَّهُ مَوْضُوعٌ لِلابشرط القِسْمِيَّةِ مع حدّه الذي يتميز به (وحدّه عدم اللحاظ، أي: عدم لحاظ وجود القيد وعدم لحاظ فقدان القيد، أي: المَاهِيَةِ مع حدّ الإطلاق)، أي: هل أن هذا الحدّ الإِطْلَاقِيّ داخل أيضاً في المعنى الذي وضع له اسم الجنس لغه، بحيث أن لفظ «الإنسان» وضع لماهيه الإنسان المطلقه. أي: يَدُلُّ لفظ «الإنسان» بِالدَّلَالَةِ الوَضْعِيَّةِ عَلَيّ الإِطْلَاقِ، بحيث أننا نستفيد الإِطْلَاقِ مِنَ المَدْلُولِ الوَضْعِيّ لِلِكَلِمَةِ، مِنْ دُونِ حاجه إلى قرينه الحِكْمَةِ، ليصبح كالعوموم، أو أن اسم الجنس وضع لِلْمَاهِيَةِ الملحوظة للابشرط القِسْمِيَّةِ لكن مِنْ دُونِ حدّه هذا. هذا هو البحث الذي أمامنا. والحمد لله رب العالمين. إعداد وتقرير: الشَّيْخُ محسن الطهراني عفى عنه. ١١٥٧ كلمه.

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: معنى المطلق/المطلق/دلالة الدليل/الدليل الشرعي اللفظي/الدليل الشرعي/الأدلة المحرزة/علم الأصول

كَانَ الْكَلَامُ فِي مَعْنَى «الْمَطْلُوقِ» وَنَقَصَدَ بِهِ «اسْمَ الْجِنْسِ»، وَكُنَّا بِصَدَدِ مَعْرِفَةِ أَنَّهَ وَضَعَ لُغَةً لِأَيِّ شَيْءٍ؟ قُلْنَا بِالْأَمْسِ: لَا شَكَّ فِي أَنَّ اسْمَ الْجِنْسِ لَيْسَ مَوْضُوعًا فِي اللَّغَةِ لِلْمَاهِيَةِ الْمَلْحُوظَةِ بِنَحْوِ اللَّحَاطِ اللَّابِشْرِطِ الْمَقْسَمِيِّ؛ لِأَنَّ ذَاكَ جَامِعٌ بَيْنَ الْوُجُودَاتِ الدُّهَيْيَةِ وَلَيْسَ جَامِعًا بَيْنَ الْوُجُودَاتِ الْخَارِجِيَةِ، بَيْنَمَا الْأَلْفَاظُ تَوْضِعُ فِي اللَّغَةِ لِلْمَعَانِي الْجَامِعَةِ بَيْنَ الْأَفْرَادِ وَالْمَصَادِقِ الْمَوْجُودَةِ فِي الْخَارِجِ. إِذْنِ، فَهَذَا اللَّفْظُ لَيْسَ مَوْضُوعًا لِلْبَشْرِطِ الْمَقْسَمِيِّ. كَمَا أَنَّهَ لَا إِشْكَالَ أَنَّهُ لَيْسَ مَوْضُوعًا لِلْمَاهِيَةِ الْمَلْحُوظَةِ بِشَرَطِ شَيْءٍ وَلَا لِلْمَاهِيَةِ الْمَلْحُوظَةِ بِشَرَطِ لَا؛ لِأَنَّ كِلْتَا هَاتَيْنِ الْمَاهِيَتَيْنِ مَاهِيَةٌ مَقْيَدَةٌ، وَمِنْ الْوَاضِحِ أَنَّ اللَّفْظَ لَيْسَ مَوْضُوعًا فِي اللَّغَةِ لِمَعْنَى مَع قَيْدٍ؛ فَإِنَّ الْقَيْدَ لَيْسَ دَخِيلًا فِي حَاقِّ مَعْنَى اللَّفْظِ، فَعَلَى سَبِيلِ الْمِثَالِ إِنْ قَيْدَ «الْبَلُوغِ» لَيْسَ دَخِيلًا فِي حَاقِّ مَفْهُومِ «الْبَيْعِ»، بَحِيثٌ يَكُونُ مَفْهُومَ الْبَيْعِ عِبَارَةً عَنِ بَيْعِ الْبَالِغِ.

إِذْنِ، بَعْدَ إِبْعَادِ اللَّابِشْرِطِ الْمَقْسَمِيِّ وَإِبْعَادِ الْبَشْرِطِ شَيْءٍ وَالْبَشْرِطِ لَا، يَبْقَى عِنْدَنَا شَيْءٌ وَاحِدٌ وَهُوَ الْمَاهِيَةُ الْمَلْحُوظَةُ بِنَحْوِ اللَّابِشْرِطِ الْقَسَمِيِّ، فَيَتَعَيَّنُ أَنَّ يَكُونُ اسْمَ الْجِنْسِ مَوْضُوعًا لَهَا. إِلَى هُنَا وَاضِحٌ وَلَا إِشْكَالَ فِيهِ وَلَا خِلَافَ، إِنَّمَا الْكَلَامُ وَالْخِلَافُ فِي أَنَّ هَذِهِ الْمَاهِيَةَ اللَّابِشْرِطِ الْقَسَمِيِّ لَهَا حَدٌّ وَقَيْدٌ وَقَيْدُهَا الْإِطْلَاقُ وَعَدَمُ الْحَدِّ وَاللَّبِشْرِطِيَّةِ (كَمَا تَقَدَّمَ)، فَهَذَا أَيْضًا دَاخِلٌ فِي الْمَعْنَى الَّتِي وَضَعَ لَهَا اسْمَ الْجِنْسِ، بَحِيثٌ أَنَّ اسْمَ الْجِنْسِ مِثْلَ لَفْظِ «الْبَيْعِ» أَوْ «الْإِنْسَانِ» مَوْضُوعٌ لِلْمَاهِيَةِ الْمَطْلُوقَةِ. وَعَلَيْهِ فَسَوْفَ نَسْتَفِيدُ الْإِطْلَاقَ مِنَ اللَّفْظِ نَفْسَهُ، وَمِنْ الدَّلَالَةِ الْوَضْعِيَّةِ لِاسْمِ الْجِنْسِ نَفْسِهَا، فَلَا نَحْتَاجُ إِلَى قَرِينَةٍ كَقَرِينَةِ الْحِكْمَةِ أَوْ غَيْرِهَا لِاسْتِفَادَةِ الْإِطْلَاقِ؛ لِأَنَّ حَالَهُ الْإِطْلَاقُ وَاللَّبِشْرِطِيَّةُ دَاخِلَةٌ فِي صَمِيمِ الْمَعْنَى الَّتِي وَضَعَ لَهَا اسْمَ الْجِنْسِ.

ص: ٩١

هَلْ هَكَذَا، أَوْ أَنَّ اسْمَ الْجِنْسِ (الَّذِي قُلْنَا لَا- إِشْكَالَ فِي أَنَّهَ مَوْضُوعٌ لِلْبَشْرِطِ الْقَسَمِيِّ) مَوْضُوعٌ لذَاتِ الْمَاهِيَةِ الْمَرْتَبَةِ بِرُؤْيِهِ اللَّابِشْرِطِ، بَحِيثٌ تَكُونُ اللَّابِشْرِطِيَّةُ خَارِجَةً عَنِ صَمِيمِ الْمَعْنَى الَّتِي وَضَعَ لَهَا اسْمَ الْجِنْسِ. بِنَاءً عَلَى هَذَا يَكُونُ اسْمَ الْجِنْسِ مَوْضُوعًا لِلْجَامِعِ بَيْنَ الْمَطْلُوقِ وَالْمَقْيَدِ؛ لِأَنَّ ذَاتِ الْمَاهِيَةِ مَحْفُوظَةٌ وَمَوْجُودَةٌ فِي الْمَطْلُوقِ كَمَا أَنَّهَا مَحْفُوظَةٌ فِي الْمَقْيَدِ، وَقَدْ فَرَعْنَا أَنَّ اللَّفْظَ مَوْضُوعٌ لذَاتِ الْمَاهِيَةِ الْمَلْحُوظَةِ وَالْمَرْتَبَةِ، وَذَاتِ الْمَلْحُوظِ وَالْمَرْتَبَةِ مَوْجُودَةٌ فِي الْمَطْلُوقِ وَمَحْفُوظَةٌ فِي الْمَقْيَدِ أَيْضًا، فَقَدْ تَقَدَّمَ سَابِقًا أَنَّ الْمَاهِيَةَ الْمَرْتَبَةَ بِالرُّؤْيِ الْثَالِثَةِ نَفْسِهَا جَامِعَةٌ بَيْنَ الْمَرْتَبَةِ بِالرُّؤْيَيْنِ الْأُولَيَيْنِ. إِعْدَادٌ وَتَقْرِيرٌ: الشَّيْخُ مُحَمَّدُ بْنُ الطَّهْرَانِيِّ عَفَى عَنْهُ. فَإِذَا كَانَ اللَّفْظُ مَوْضُوعًا لِهَذَا الْجَامِعِ، فَلَا يَدُلُّ اللَّفْظُ نَفْسَهُ عَلَى الْإِطْلَاقِ، كَمَا لَا يَدُلُّ عَلَى التَّقْيِيدِ، بَلْ يَدُلُّ عَلَى ذَاتِ الْمَاهِيَةِ، أَمَا إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَسْتَفِيدَ التَّقْيِيدَ فَنَحْتَاجُ إِلَى قَرِينَةٍ، كَمَا أَنَّ اسْتِفَادَةَ الْإِطْلَاقِ بِحَاجَةِ إِلَى الْقَرِينَةِ أَيْضًا. وَحِينَئِذٍ يَجِبُ الْبَحْثُ عَنِ الْقَرِينَةِ الَّتِي تَسَاعِدُنَا عَلَى فَهْمِ الْإِطْلَاقِ، فَنُضْطَرُّ إِلَى اللُّجُوءِ إِلَى مَقَدِّمَاتِ الْحِكْمَةِ.

فَذَلِكَ الْكَلَامُ هِيَ أَنَّهَ يَصِحُّ أَنَّ اسْمَ الْجِنْسِ مَوْضُوعٌ لِلْمَاهِيَةِ اللَّابِشْرِطِ الْقَسَمِيِّ، لِكِنَّهُ هَلْ هُوَ مَوْضُوعٌ لِخُصُوصِ الْمَاهِيَةِ الْمَطْلُوقَةِ بَحِيثٌ أَنَّ الْإِطْلَاقَ دَاخِلٌ فِي الْمَعْنَى الْمَوْضُوعِ لَهُ، أَمْ أَنَّهَ مَوْضُوعٌ لِلْجَامِعِ بَيْنَ الْمَطْلُوقِ وَالْمَقْيَدِ. وَالْكَلامُ فِي هَذِهِ النُّقْطَةِ يَقَعُ فِي مَقَامَيْنِ:

المقام الأول: في البحث التُّبوتِيّ حول إمكان وضع اسم الجنس لأي واحد من هذين، فهل يعقل وضع اسم الجنس لخصوص المطلق؟ وهل يمكن ثبوتاً وَعَقْلاً وضع اسم الجنس للجامع بين المطلق والمُقَيَّد أو لا يمكن؟

المقام الثَّانِي: في البحث عن الدَّلِيل الإثباتِيّ لما تمخض من المقام الأول من إكانيه وضع اسم الجنس لخصوص المطلق أو تعقُّل وضعه للجامع بينهما.

أَمَّا المَقَامُ الأوَّلُ: فيوجد فيه إشكالان ثبوتيان:

الإشكال الأوَّل: حول فرضيه وضع اسم الجنس لخصوص المطلق، حيث يريد أن يثبت استحاله وضعه له عقلاً، ليتعين الآخر.

الإشكال الثاني: عَلَيَّ عكس الأوَّل، فهو إشكال عَلَيَّ فرضيه وضع اسم الجنس للجامع بين المطلق والمُقَيَّد، فيتعين أن يوضع لخصوص المطلق.

أَمَّا الإشكال الثبوتِي الأوَّل: فهو الظاهر من كلمات المُحَقِّق الخُرَّاسَانِي، وتوضيحه هو: أن الإِطْلَاقَ وبعبارة أخرى اللابشرطيه أو بعبارة ثالثة: عدم لحاظ القيد وجوداً وعدمًا، هذا إنَّما هو من القيود الثانويه؛ فقد سبق في المقدمه التمهيديه أن هناك قيوداً أوليه وهناك قيوداً ثانويه. وَقُلْنَا: إِنَّ القيودَ الأوليه هي الخُصُوصِيَّاتِ الخارجيه، كخصوصيه العلم الموجوده في الإنسان العالم، أو كخصوصيه فقدان العلم الموجوده الإنسان اللاعلم. والقيود الثانويه تعني الصور الذَّهْنِيَّةُ الَّتِي هي مرآه للقيود الأوليه، أي: لحاظ صفه العلم، لا العلم نفسه الموجود في الخارج في الإنسان العالم.

فهناك قيود أوليه وهي الصِّفَاتِ الخارجيه الَّتِي تجعل الوجودات الخارجيه متقابله، كَمَا أَنَّ هُنَاكَ قيودات ثانويه وهي الصُّوَرُ الذَّهْنِيَّةُ الَّتِي تجعل الصُّوَرُ الذَّهْنِيَّةُ متقابله (كلحاظ شيء يعني بشرط شيء، ولحاظ عدم شيء أي: بشرط لا، وعدم اللحاظين).

حينئذٍ يقول الخُرَّاسَانِي إِنَّ اللابشرطيه (أو الإِطْلَاقَ) قيد ثانوي مثل بشرط شيء والبشرط لا، فهي من شؤون اللحاظ نفسه والرؤيه نفسها، وليس من شؤون الملحوظ (أي: المرئي والمَاهِيَّةُ نفسها) وهي قيد للحاظ. وحينئذٍ إذا جعلنا هذا القيد الثانوي قيداً في صميم المعنى الَّذِي وضع له اسم الجنس، كما هو الفرض؛ لِأَنَّ هذا الإِطْلَاقَ كما قلنا من شؤون اللحاظ، وليس من شؤون المَاهِيَّةِ، فإذا جعلنا الإِطْلَاقَ قيداً في المعنى الَّذِي وضع له اسم الجنس فَسَوْفَ يصبح المعنى الَّذِي وضع له اسم الجنس معنًى مقيداً بامر ذهني هو قيد الإِطْلَاقَ وقيد اللابشرطيه، وهذا المعنى المقيد بقيد ذهني غير موجود في الخارج ويستحيل أن يوجد في الخارج. فتصبح أسماء الأجناس موضوعه لمعانٍ ذهنيه فقط، لا- تنطبق عَلَيَّ المصاديق والأفراد الخارجيه؛ لِأَنَّ شرط الانطباق والحمل والصدق هو الاتحاد في الوجود، وهذان غير متحدين في الوجود (لِأَنَّ المَاهِيَّةَ المطلقه موجوده في الذهن بينما المَاهِيَّةُ الموجوده في الخارج ليست مطلقه بل مقيده بالعلم أو مقيده بعدم العلم). فهذا يَدُلُّ عَلَيَّ استحاله أن يكون اسم الجنس وضع لغه لماهيه مطلقه؛ لِأَنَّ معنى اسم الجنس منطبق عَلَيَّ الخارج بينما المَاهِيَّةُ المطلقه بحدها الإِطْلَاقِي يمتنع انطباقها عَلَيَّ الخارج (١).

وإليك نص كلام الخُرَّاسَانِي:

ص: ٩٣

«وبالجمله الموضوع له اسم الجنس هو نفس المعنى وصرف المفهوم الغير الملحوظ معه شيء أصلاً [حتى عدم لحاظ شيء] الذى هو المعنى بشرط شيء، ولو كان ذاك الشيء هو الإرسال والعموم البدلى، ولا الملحوظ معه عدم لحاظ شيء معه الذى هو الماهية اللابشرط القسمى، وذلك لوضوح صدقها بما لها من المعنى، بلا عنايه التجريد عما هو قضيه الاشتراط والتقييد فيها، كما لا يخفى، مع بدهاه عدم صدق المفهوم بشرط العموم على فرد من الأفراد، وإن كان يعم كل واحد منها بدلاً أو استيعاباً، وكذا المفهوم اللابشرط القسمى؛ فإنه كلى عقلى

لا موطن له إلا الذهن لا يكاد يمكن صدقه وانطباقه عليها

[أى: على الأفراد والمصاديق الخارجيه]، بدهاه أن مناطه [أى: مناط الصدق والانطباق هو] الاتحاد بحسب الوجود خارجاً، فكيف يمكن أن يتحد معها [أى: مع الأفراد الخارجيه] ما لا وجود له إلا ذهنياً؟!]

هذا الإشكال غير تام؛ لأنَّ الإِطْلَاق واللابشرطيه وإن صَحَّ أَنَّهُ قِيد ثانوى ومن شؤون اللِّحَاط نفسه ومن شؤون الصُّورَه الدُّهْنِيَّه للماهِيَّه وليس من شؤون المَاهِيَّه نفسها - كما تقدّم - وإن صَحَّ أَيضاً أَنَّهُ لو أخذ هذا الإِطْلَاق قِيداً فِي المعنى المَوْضُوع له كانت التَّبَيُّحُ عِبَارَه عن أن المعنى المَوْضُوع له عِبَارَه عن أن المعنى المَوْضُوع له عِبَارَه عن معنى ذهنى، لكن مع ذلك نقول: لا مَحْذُور عقلى فِي أن نفترض أن الواضع قد وضع اسم الجنس لخصوص المَاهِيَّه المطلقه، وذلك بناء عَلَى ما اخترناه فِي حقيقه الوضع المتقدم قبل سنين من أن الوضع عِبَارَه عن القرن الأكيذ (الذى يوجده الواضع بين اللفظ وبين صوره المعنى فِي الذهن، بحيث يصبح اللفظ سبباً لإثاره صوره المعنى فِي ذهن السَّماع) فلا مَحْذُور فِي أن يوجده الواضع رَبْطاً سببياً بين لفظ الإنسان وبين تلك الصُّورَه المطلقه عن ماهِيَّه الإنسان وهى الصُّورَه الثَّالِثه من الصور الدُّهْنِيَّه وهى الَّتى سميناها باللابشرط القسَمِيَّ. إعداد وتقرير: الشَّيْخ محسن الطهرانى عفى عنه. فيأتى الواضع ويربط لفظ «الإنسان» بهذه الصُّورَه المطلقه عن ماهِيَّه الإنسان، بحيث سَماع لفظ «الإنسان» يوجب إثاره هذه الصُّورَه الخاليه عن القيد فِي الذهن، وهذه الصُّورَه قابله للحكايه عن الخارج، وهذا معنى انطباق مداليل الألفاظ عَلَى مصاديقها. وَمِنَ الوَاضِح أَنَّ الصُّورَه الخاليه عن القيد لماهيه الإنسان قابله للحكايه عن الخارج، فينطبق مدلول اللفظ عَلَى مصاديق وأفراده الخارجيه، بلا أى مَحْذُور.

وَالْحَاصِلُ أَنَّ وَضْعَ اسْمِ الْجِنْسِ لِمَوْضُوعٍ مُطْلَقٍ لَا - يَعْنِي أَنَّ الْمَعْنَى أَصْبَحَ مَقْتَدًا بِقَيْدِ ذَهْنِي؛ لِأَنَّ حَقِيقَةَ الْوَضْعِ عِنْدَنَا إِيجَادُ الْعَلْقَةِ بَيْنَ اللَّفْظِ وَصُورِهِ الْمَعْنَى فِي الذَّهْنِ، فَعِنْدَمَا نَقُولُ: إِنَّ اسْمَ الْجِنْسِ وَضِعَ لِلْمَاهِيَةِ نَعْنِي أَنَّهُ وُجِدَ رِبْطٌ بَيْنَ لَفْظِ الْإِنْسَانِ وَبَيْنَ صُورِهِ مَاهِيَةِ الثَّلَاثَةِ الْمَطْلُوقَةِ لِلْإِنْسَانِ فِي الذَّهْنِ.

إِذْنُ فَهَذَا الْإِشْكَالُ الثُّبُوتِيُّ الْأَوَّلُ حَوْلَ فَرْضِيهِ وَضْعَ اسْمِ الْجِنْسِ لِمَوْضُوعٍ مُطْلَقٍ اسْمِ الْجِنْسِ، غَيْرَ تَامٍّ، بَعْدَ ذَلِكَ يَجِبُ أَنْ نَنْتَقِلَ إِلَى الْإِشْكَالِ الثُّبُوتِيِّ الثَّانِي حَوْلَ الْفَرْضِيَّةِ الْآخَرَى الْقَائِلَةِ بِأَنَّ اسْمَ الْجِنْسِ وَضِعَ لِلْجَمَاعِ بَيْنَ الْمَطْلُوقِ وَالْمُقْتَدِ. إِعْدَادُ وَتَقْرِيرُ: الشَّيْخِ مُحَمَّدِ بْنِ الطَّهْرَانِيِّ عَفَى عَنْهُ ١٣٠٠ كَلِمَةً.

اسم الجنس/المطلق/دلاله الدليل/الدليل الشرعي اللفظي/الأدلة المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

العنوان: اسم الجنس/المطلق/دلاله الدليل/الدليل الشرعي اللفظي/الأدلة المحرزه/علم الأصول

كُنَّا نَتَحَدَّثُ قَبْلَ الْعَطْلَةِ عَنِ الْمَطْلُوقِ (عَنْ مَعْنَى اسْمِ الْجِنْسِ) فَذَكَرْنَا فِي السِّيَاقِ أَنَّ هُنَاكَ ثَلَاثَ نِقَاطٍ لَا يُدْرِكُ مِنْ بَيَانِهَا، ثُمَّ دَرَسْنَا نَقْطَتَيْنِ مِنْهَا وَانْتَهَيْنَا إِلَى النَّقْطَةِ الثَّلَاثَةِ حَوْلَ مَعْرِفَةِ الْمَعْنَى الَّتِي وَضِعَ لَهَا اسْمَ الْجِنْسِ فِي اللَّغَةِ:

١- فَهَلْ وَضِعَ لِدَاتِ الطَّبِيعَةِ وَالْمَاهِيَةِ؟ أَمْ وَضِعَ لِلْمَاهِيَةِ وَالطَّبِيعَةِ الْمَطْلُوقَةَ (بِأَنَّ الْإِطْلَاقَ دَخِيلًا فِي الْمَعْنَى الْمَوْضُوعِ لَهُ). مَثَلًا إِنْ لَفْظُ «الْإِنْسَانِ» هَلْ وَضِعَ لِدَاتِ مَاهِيَةِ الْإِنْسَانِ وَطَبِيعَتِهِ؟ لِيَكُونَ مَعْنَاهُ عَدَمُ اخْتِزَاعِ الْمَعْنَى الْإِطْلَاقِ وَلَا أَيْ قَيْدِ آخَرَ فِي صَمِيمِ الْمَعْنَى الْمَوْضُوعِ لَهُ (بَلْ ذَاتِ الْمَاهِيَةِ هِيَ الْمَوْضُوعُ لَهُ وَهُوَ الْجَمَاعُ بَيْنَ الْمَطْلُوقِ وَالْمُقْتَدِ)، فَلَا - يَكُونُ الْإِطْلَاقُ مَدْلُولًا وَضَعِيًّا لِلْكَلِمَةِ، وَحِينَئِذٍ عَلَيْنَا أَنْ نَلْتَمِسَ الْإِطْلَاقَ مِنْ طَرِيقِ آخَرَ غَيْرِ الْوَضْعِ.

٢- أَمْ أَنَّ اللَّفْظَ وَضِعَ لِلْمَاهِيَةِ الْمَطْلُوقَةَ بِأَنَّ يَدُلُّ وَضَعًا عَلَى الْإِطْلَاقِ؟ وَهَذَا هُوَ مَحَلُّ الْبَحْثِ فِي هَذِهِ النَّقْطَةِ.

ص: ٩٥

طَبَعًا قَلْنَا: إِنْ مِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ اسْمَ الْجِنْسِ لَيْسَ مَوْضُوعًا لِلْمَاهِيَةِ الْإِبْشَرِيَّةِ (وَالَّذِي تَقَدَّمَ شَرْحَهُ سَابِقًا)؛ لِأَنَّ الْمَاهِيَةَ الْإِبْشَرِيَّةَ الْمَقْسَمِيَّةَ جَامِعٌ بَيْنَ اللَّحَاطَاتِ الذَّهْنِيَّةِ (وَهِيَ ١- لِحَاطَةُ الْإِبْشَرِيَّةِ الْقِسْمِيَّةِ وَ٢- لِحَاطَةُ الْإِبْشَرِيَّةِ الْإِبْشَرِيَّةِ وَ٣- لِحَاطَةُ الْإِبْشَرِيَّةِ الشَّيْءِ)، بَيْنَمَا لَا تُوضَعُ الْأَلْفَاظُ لِلْأُمُورِ الذَّهْنِيَّةِ بِمَا هِيَ ذَهْنِيَّةٌ لَا تَنْطَبِقُ عَلَى الْخَارِجِ كَمَا هُوَ شَأْنُ الْإِبْشَرِيَّةِ الْمَقْسَمِيَّةِ، بَلْ تُوضَعُ لِلْمَعَانِي الْمَنْطَبِقَةِ عَلَى الْخَارِجِ. إِذْنُ، مِنَ الْمَقْطُوعِ بِهِ أَنَّ اسْمَ الْجِنْسِ لَيْسَ مَوْضُوعًا لِلْإِبْشَرِيَّةِ الْمَقْسَمِيَّةِ وَكَذَلِكَ لَيْسَ مَوْضُوعًا لِلْمَاهِيَةِ «بَشَرِيَّةٌ شَيْءٌ» وَلَا لِلْمَاهِيَةِ «بَشَرِيَّةٌ لَا». فَعَلَى سَبِيلِ الْمَثَالِ لَا يَكُونُ لَفْظُ «الْإِنْسَانِ» مَوْضُوعًا لِخُصُوصِ الْإِنْسَانِ بَشَرِيَّةً عَدَالَةً بِحَيْثُ لَا يَكُونُ الْإِنْسَانُ الْفَاسِقُ إِنْسَانًا، كَمَا أَنَّهُ لَيْسَ مَوْضُوعًا لِلْمَاهِيَةِ بَشَرِيَّةً لَا أَيْ: بَشَرِيَّةً عَدَالَةً (وَهُوَ الْإِنْسَانُ الْفَاسِقُ)، وَلَا أَنَّهُ مَوْضُوعٌ لِلْمَاهِيَةِ بِالْإِبْشَرِيَّةِ الْمَقْسَمِيَّةِ، فَيَتَعَيَّنُ أَنَّ يَكُونُ مَوْضُوعًا لِلْمَاهِيَةِ الْإِبْشَرِيَّةِ الْقِسْمِيَّةِ (لَا الْمَقْسَمِيَّةِ). إِلَى هُنَا وَاضِحٌ وَلَا غَبَارٌ عَلَيْهِ، وَإِنَّمَا الْكَلَامُ فِي نَقْطَتَيْنِ:

التُّنْقُطَةُ الْأُولَى: اسْمُ الْجِنْسِ هَلْ هُوَ مَوْضُوعٌ لِلْمَاهِيَةِ الْإِبْشَرِيَّةِ الْقِسْمِيَّةِ بِحَدِّهِ (أَيْ: مَعَ حَدِّهِ، وَالْحَدُّ هُوَ الْإِبْشَرِيَّةُ وَالْإِطْلَاقُ، أَيْ:

عدم لحاظ وجود القيد وعدم لحاظ عدم القيد؟ وعليه فسوف يكون اسم الجنس موضوعاً للطبيعه المطلقه؛ لأن الحد وهو الإطلاق دخل في المعنى الموضوع له والمبدول الوضعي للكلمه. إعداد وتقرير: الشيخ محسن الطهراني عفى عنه إذن، الوضع يدل على الإطلاق. أم أن اسم الجنس موضوع للماهيه اللابشرط القسيمي لكن لا مع حده، بل ذات الماهيه الملحوظه بنحو لحاظ اللابشرطي، من دون أن يكون هذا اللحاظ دخيلاً في المعنى الموضوع له. هذا اللحاظ عباره عن لحاظ الماهيه، واسم الجنس موضوع لنفس الماهيه، لا للماهيه مع لحاظها (الذي هو لحاظ لا بشرطي)، أي: نفس المرئي، لا المرئي مع كيفيه رؤيته؛ إذ أن كيفيه الرؤيه هي الإطلاق واللابشرطيه على ما تقدم من أن رؤيه الماهيه تتم بإحدى الأنحاء الثلاثه:

١- تارةً تَتِمُّ بِكَيْفِيَةِ إِطْلَاقِهِ.

٢- وأخرى تَتِمُّ بِكَيْفِيَةِ بَشْرٍ شَيْئِهِ.

٣- وثالثةً تَتِمُّ بِكَيْفِيَةِ بَشْرٍ لَائِيهِ.

فهذه الأنحاء الثلاثة هي كَيْفِيَّاتٌ لرؤيه المَاهِيَّةِ، وأمَّا المرثى فهو المَاهِيَّةِ. إذن، اللَّفْظُ مَوْضُوعٌ لذات المرثى مِنْ دُونِ أَنْ تَكُونَ كَيْفِيَّةَ الرُّؤْيَةِ دَخِيلَةً فِي الْمَعْنَى الَّذِي وَضِعَ لَهُ اسْمُ الْجِنْسِ.

إذا قلنا بهذا الكلام، فمعنى ذلك أن اسم الجنس مَوْضُوعٌ لذات المَاهِيَّةِ وهي الطَّبِيعَةُ الجامعه بين المطلق والمُقَيَّدِ. فهذا هو محلُّ الكلام، وإلا فلا إِشْكَالٌ فِي أَصْلِ أَنْ المَاهِيَّةِ موضوعه للابشرِ القِسْمِيِّ، وإنَّما الخلافُ فِي أَنَّهُ مَوْضُوعٌ للابشرِ القِسْمِيِّ بحدِّه أو أَنَّهُ مَوْضُوعٌ لذات المَاهِيَّةِ للابشرِ القِسْمِيِّ مِنْ دُونِ أَنْ يتدخل الحدُّ. هنا قلنا لا بُدَّ من البحثِ فِي مقامين:

المقام الأول: فِي البحثِ الثُّبُوتِيِّ عن أَنَّهُ هل يمكن ثبوتاً وَعَقْلاً وَضِعَ اللَّفْظُ ووضع اسم الجنس للماهيه المطلقة؟ وهل يمكن ثبوتاً وَعَقْلاً وَضِعَ اللَّفْظُ (= اسم الجنس) للماهيه الجامعه بين المطلق والمُقَيَّدِ أو أن هناك مَحْذُورٌ عقلي؟

المقام الثاني: فِي البحثِ الإثباتِيِّ عن أَنَّهُ بعد أن ثبتت إمكانيه الفرضين ثبوتاً وَعَقْلاً، فعلى أيهما يَدُلُّ الدَّلِيلُ إثباتاً؟

أمَّا المقام الأول: فقد أسلفنا أن هناك إشكالين ثبوتيين يطرح كل واحد منهما بوجه فرض من ذينك الفرضين. الإشكال الثُّبُوتِيِّ الأول هو ما طرحه صاحب الكفايه عَلى الفرض الأول وهو أن يكون اسم الجنس مَوْضُوعاً لخصوص المَاهِيَّةِ المطلقة. هذا ما طرحناه قبل العطله وأجبنا عنه وانهينا إلى النَّتِيجَةِ التاليه: لا- مَحْذُورٌ ثُّبُوتِيٌّ فِي أَنْ يضع الواضع اسم الجنس لخصوص المَاهِيَّةِ المطلقة (أى: للابشرِ القِسْمِيِّ بحدِّه، بحيث يكون الإِطْلَاقُ دَخِيلًا فِي الْمَعْنَى الْمَوْضُوعِ لَهُ).

انتبهنا إلى الإشكال الثبوتى الآخر الذى يواجهه الفرض الآخر، وهو أن يكون اسم الجنس موضوعاً لذات الماهية الجامعه بين المطلق والمقيّد. ومن الواضح أن هذا الإشكال على عكس ذاك الإشكال الثبوتى، حيث أنه يريد القول بأنه يستحيل أن يوضع اسم الجنس للجامع بين المطلق والمقيّد؛ وذلك لأن هذا الجامع لا يمكن لحاظه وتصوره فى الذهن بما هو جامع (أى: بحده) على أن يأتى دليلاً قريئاً، وإذا استحال تصوّره فى الذهن استحال وضع اللفظ له؛ إعداداً وتقريراً: الشيخ محسن الطهرانى عفى عنه لأنّ الوضع متوقف على أن يتصوّر الواضع اللفظ ويتصور المعنى حتى يمكنه أن يضع اللفظ له؛ لأنّ الوضع حكم يصدره الحاكم على كل من اللفظ والمعنى، أمّا إذا كان معنى من المعانى مستحيل التّصوّر إذن يستحيل وضع اللفظ له.

يبقى عليكم أن تسألوه لماذا لا يمكن أن يتصوّر الواضع هذا الجامع بين المطلق والمقيّد بما هو جامع؟

يقول فى الجواب: لا يحضر هذا الجامع بحده (أى: بما هو جامع) إلى الذهن؛ لأنّه بمجرد أن يأتى إلى الذهن إما يأتى معه قيد وإما لا يأتى معه قيد، ولا يوجد شق ثالث. فعلى الأول أصبح مقيّداً وعلى الثانى أضحى مطلقاً وبالتالي لم يحضر إلى الذهن الجامع بين المطلق والمقيّد. ولطالما الجامع هذا لا يمكن أن يوجد فى الذهن لا فى ضمن المطلق ولا فى ضمن المقيّد، أى: أن يوجد فى الذهن من دون أن يلحظ معه قيد ولا من دون أن لا يلحظ معه قيد، فكيف يمكن تصوّره؟ وهذا معناه ارتفاع النقيضين وهو مستحيل.

إذن، لا يمكن أن يوجد هذا فى الذهن إلا فى ضمن المطلق أو المقيّد، إذن يستحيل وجوده مستقلاً عن المطلق والمقيّد فى الذهن، إذن يستحيل تصوّره مستقلاً، إذن يستحيل وضع اللفظ له مستقلاً. إذن، الفرضية القائلة بأن اسم الجنس موضوع فى اللغه للجامع بين المطلق والمقيّد مستحيله؛ لأنّ تصوّر هذا الجامع غير معقول.

هذا هو الإشكال الثبوتى الذى يواجهه الشق الثانى أو الفرض الثانى.

وقد يجاب عن هذا الإشكال: بأن هذا الجامع وإن كان مستحيلاً وجوده فى الذهن مستقلاً، إلا أننا لا نقبل أنه يستحيل وضع اللفظ له من قبيل الواضع؛ لأنه وإن صح قولكم من أنه لا-بُيد للواضع من أن يتصور اللفظ ويتصور المعنى (يستحضر اللفظ ويستحضر المعنى) ولكننا لا ننسى ما ذكرناه فى بحث الوضع من أنه:

تارة: يكون الوضع خاصاً والموضوع له خاصاً وذلك كأسماء الأعلام (مثل أسماء الأشخاص وأسماء الأماكن وغيرهما).

وأخرى: يكون الوضع عاماً والموضوع له عاماً كما فى أسماء الأجناس.

وثالثه: يكون الوضع عاماً لكن الموضوع له خاص كالحروف والهيئات. أى: عندما أراد الواضع أن يضع لفظه «فى» لهذا المعنى (الذى نفهمه من كلمه «فى» وهو الظرفيه) استحضر فى ذهنه مفهوماً عاماً (وهو مفهوم الظرفيه، لكنّه مفهوم اسمى وليس مترادفاً مع «فى» وإلا-لصيح استعمال هذا فى مكان كلمه «فى» وبالعكس) لكن حينما يريد أن يضع لفظ «فى» يضعها لأفراد ومصاديق وواقع الظرفيات الموجوده خارجاً فالموضوع له خاص والوضع عام.

وحينئذ نسأل هل أن الواضع تصور هذه الظرفيات أم لم يتصور؟ إن قلتم بأنه لم يتصورها فكيف يضع لها اللفظ؛ لأنّ الوضع حكم والحكم يحتاج إلى تصور وإن لم يتصور المعنى لا يمكنه وضع اللفظ له؟ وإن قلتم بأنه تصورها فيكون تصوّره من خلال تصوّر وجهها وعنوانها (من خلال العنوان المشير) وهذا المقدار يكفى فى باب الوضع ولا يشترط فى باب الوضع أن يتصور الواضع المعنى بنفسه (أى: يحضر المعنى نفسه إلى الذهن)، وهذا المقدار هو أن على الواضع إما أن يتصور المعنى لوضع اللفظ له وإما أن يتصور العنوان المشير إلى ذاك المعنى لكى يمكنه وضع اللفظ له.

وحيثُ نأتى بالكلام نفسه إلى المقام ونقول: إن كلامكم القائل بـ«استحاله استحضار الجامع بين المطلق والمُقَيَّد» صحيح كما أن الظرفيات الخارجيه لا تحضر إلى الذهن؛ لأنَّ تلك الظرفيه الموجوده بين هذا الماء وهذا الإناء متكونه من طرفيها، وبمجرد أن يزول الماء أو الإناء تتبخر تلك الظرفيه، لكن تلك الظرفيات أتت إلى الذهن من خلال عنوانها المشير إليها، وهذا المقدار كان كافياً في باب الوضع، وهنا في أسماء الأجناس أيضاً يجب أن نقول بكفايته وبأن اسم الجنس مَوْضُوع للماهيه الجامعه بين المطلق والمُقَيَّد، إعداداً وتقريراً: الشَّيْخ محسن الطهراني عفى عنه ولكن يستحيل وجود هذا الجامع بحده في الذهن - كما قال صاحب الإشكال - لَأَنَّهُ بِمَجْرَدِ الحُضُورِ إلى الذَّهْنِ يزول حدّه لصيرورته إما مطلقاً وإما مقيداً، لكن ليس من الضروري أن يستحضر الواضع هذا الجامع بنفسه حتى يضع اللفظ له، بل له أن يستحضر هذا الجامع من خلال عنوان اسمي مشير إليه، وهذا العنوان عبارته عن «الجامع بين المطلق والمُقَيَّد»، كما أن واقع الظرفيات هناك لم يكن بإمكانه أن يحضر إلى الذهن، لكن ذاك العنوان الإسمي (= الظرفيه) كان عنواناً مشيراً إليه، وهنا أيضاً يمكن أن يتصور الواضع هذا الجامع بين المطلق والمُقَيَّد من خلال عنوانه المشير، ثم يضع اللفظ لهذا الجامع (أى: للمعنون وليس للعنوان).

هذا الكلام موجود في تقريرات السيد الهاشمي حفظه الله لبحوث سَيِّدِنَا الأُسْتَاذِ الشَّهِيدِ رحمه الله (١) إلا أن هذا الجواب ليس جواباً عن الإشكال قدر ما هو تسليم للإشكال؛ لأنَّ نَتِيجَهُ هذا الجواب هي أن أسماء الأجناس لا يمكن أن تكون موضوعه لهذا الجامع بنحو «الوضع العام والموضوع له العام» وهذا هو الاعتراف بالإشكال بأنَّه يستحيل تصوّر المَاهِيَةِ الجامعه بين المطلق والمُقَيَّد وإتّما قلت: إما أن اسم الجنس بنحو العام والموضوع له العام يوضع لخصوص المَاهِيَةِ المطلقه، وإما أن يوضع للجامع بين المطلق والمُقَيَّد، لكن بنحو العام والموضوع له الخاص، وهذا معناه الاعتراف بالإشكال؛ لأنكم قبلتم بأن تصوّر هذا الجامع مستحيل بنفسه ولكن يمكن تصوّره من خلال وجهه وعنوانه المشير.

ص: ١٠٠

أَمَا أَنَّهُ هَلْ يُمْكِنُ تَصَوُّرُ هَذَا الْجَامِعِ بِنَفْسِهِ أَوْ لَا يُمْكِنُ، فَسَيَأْتِي الْكَلَامُ عَنْهُ غَدًا إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى. إِعْدَادُ وَتَقْرِيرُ: الشَّيْخِ مُحَسَّنِ الطَّهْرَانِيِّ عَفَى عَنْهُ. ١٥٤٦ كَلِمَةً

اسم الجنس/المطلق/دلالة الدليل/الدليل الشرعي اللفظي/الأدلة المحرزة/علم الأصول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: اسم الجنس/المطلق/دلالة الدليل/الدليل الشرعي اللفظي/الأدلة المحرزة/علم الأصول

كَانَ الْكَلَامُ فِي أَنَّ اسْمَ الْجِنْسِ هَلْ يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ مَوْضُوعًا لِلْمَاهِيَةِ وَالطَّبِيعَةِ بِمَا هِيَ هِيَ (الجامع بين المطلق والمُقَيَّد)؟ فَكَانَ هُنَاكَ إِشْكَالٌ يَقُولُ بِأَنَّهُ غَيْرُ مُمْكِنٍ؛ لِأَنَّ الْجَامِعَ بَيْنَهُمَا يَسْتَحِيلُ تَصَوُّرُهُ وَلِحَاظِهِ فِي الذُّهْنِ؛ إِذْ بِمَجْرَدِ أَنْ يُلْحَظَ فِي الذُّهْنِ وَيُتَصَوَّرُ فِيمَا أَنْ يَتَصَوَّرَ مِنْ دُونِ قَيْدٍ وَهَذَا هُوَ الْمَاهِيَّةُ الْمَطْلُوقَةُ وَإِمَّا يَتَصَوَّرُ مَعَ قَيْدٍ وَهَذَا هُوَ الْمَاهِيَّةُ الْمُقَيَّدَةُ. فَلَا يَوْجَدُ جَامِعٌ بِحَدِّهِ الْجَامِعِي بَيْنَهُمَا، وَكُلٌّ مَا لَا يُمْكِنُ لِحَاظُهُ وَتَصَوُّرُهُ لَا يُمْكِنُ وَضْعَ اللَّفْظِ لَهُ؛ لِأَنَّ الْوَضْعَ مُتَوَقِّفٌ عَلَى لِحَاظِ الْمَوْضُوعِ لَهُ وَتَصَوُّرِهِ.

هَذَا الْإِشْكَالُ أَيْضًا غَيْرُ صَحِيحٍ كَالْإِشْكَالِ الثُّبُوتِيِّ، فَكَمَا أَنَّ الْإِشْكَالَ الثُّبُوتِيَّ الْأَوَّلَ الَّذِي كَانَ يَسْتَهْدَفُ وَضْعَ اسْمِ الْجِنْسِ لَخُصُوصِ الْمَاهِيَّةِ الْمَطْلُوقَةِ لَمْ يَكُنْ وَارِدًا، كَذَلِكَ هَذَا الْإِشْكَالُ الثُّبُوتِيُّ الَّذِي يَسْتَهْدَفُ وَضْعَ اسْمِ الْجِنْسِ لِلْجَامِعِ بَيْنِ الْمَاهِيَّةِ الْمَطْلُوقَةِ وَالْمَاهِيَّةِ الْمُقَيَّدَةِ، غَيْرُ وَارِدٍ أَيْضًا؛ وَذَلِكَ لِأَنَّهَا نَقُولُ: إِنَّ يَأْمَكَانَ الْوَاضِعَ حِينَ الْوَضْعِ أَنْ يَتَصَوَّرَ الْجَامِعَ بَيْنَ الْمَطْلُوقِ وَالْمُقَيَّدِ وَالْجَامِعِ هُوَ ذَاتُ الْمَاهِيَّةِ بِمَا هِيَ هِيَ. وَهَذَا التَّصَوُّرُ وَاللِّحَاظُ هُوَ اللَّحَاظُ اللَّابْشَرِيُّ الْمَقْسِيَّجِيُّ الْآنْفِ الذِّكْرُ، فَيَأْمَكَانُهُ أَنْ يَتَصَوَّرَ ذَاتَ الْمَاهِيَّةِ بِمَا هِيَ هِيَ وَيَضَعُ اللَّفْظَ لِلْمَتَصَوَّرِ، بِمَعْزَلٍ عَنِ الصُّوْرَةِ. يَضَعُ اللَّفْظَ لِلْمَرْتِي مِنْ دُونِ أَخْذِ الرَّؤْيَةِ نَفْسَهَا دَخِيلَةً فِي الْمَعْنَى الْمَوْضُوعِ لَهُ. أَيْ: يَضَعُ اللَّفْظَ لِدَاتِ الْمَتَصَوَّرِ وَلِدَاتِ الْمَرْتِي، لَا- لِلْمَرْتِي مَعَ الرَّؤْيَةِ. إِعْدَادُ وَتَقْرِيرُ: الشَّيْخِ مُحَسَّنِ الطَّهْرَانِيِّ عَفَى عَنْهُ. أَجْلٌ، إِذَا أَرَادَ أَنْ يَضَعُ اللَّفْظَ لِلْمَرْتِي مَعَ الرَّؤْيَةِ فَسَوْفَ لَا- يَحْصُلُ الْجَامِعُ بَيْنَهُمَا؛ لِأَنَّ إِذَا لَحِظْنَا الْمَرْتِي مَعَ كَيْفِيَّةِ رُؤْيَتِهَا، فَمِنْ الْوَاضِحِ أَنَّ كَيْفِيَّةَ الرَّؤْيَةِ إِذَا تَكُونُ مَعَ الْقَيْدِ فَهَذَا هُوَ الْمُقَيَّدُ وَإِمَّا لَا تَكُونُ مَعَ الْقَيْدِ وَهَذَا هُوَ الْمَطْلُوقُ. لَكِنْ كُلُّ هَذِهِ الْمَشَاكِلِ نَجَمَتْ مِنْ أَنَّهَا أَرْدْنَا أَنْ نُدْخِلَ الرَّؤْيَةَ فِي الْمَعْنَى الْمَوْضُوعِ لَهُ، وَنَفْتَرِضُ أَنَّ الْوَاضِعَ يَرِيدُ وَضْعَ اللَّفْظِ مَعَ كَيْفِيَّةِ رُؤْيَتِهَا. بَيْنَمَا لَا- مَبْرُرٌ لِهَذَا الْاِفْتِرَاضِ؛ إِذْ أَنَّ يَأْمَكَانَ الْوَاضِعَ أَنْ يَضَعُ اللَّفْظَ لِدَاتِ الْمَاهِيَّةِ مِنْ دُونِ دَخْلِ كَيْفِيَّةِ لِحَاظِ الْمَاهِيَّةِ فِي الْمَعْنَى الْمَوْضُوعِ لَهُ.

ص: ١٠١

إِذْنِ، الصَّحِيحُ هُوَ أَنَّهُ تَبَيَّنَ لِحَدِّ الْآنَ أَنَّهُ لَا- إِشْكَالٌ ثُّبُوتِيٌّ فِي الْبَيْنِ لَا- فِي وَضْعِ اسْمِ الْجِنْسِ لَخُصُوصِ الْمَاهِيَّةِ الْمَطْلُوقَةِ، بِحَيْثُ يَكُونُ الْإِطْلَاقُ دَخِيلًا- فِي الْمَعْنَى الْمَوْضُوعِ لَهُ (هَذَا الَّذِي انْتَهَيْنَا إِلَيْهِ قَبْلَ الْعَطْلَةِ)، كَمَا يُمْكِنُ أَنْ يَوْضِعَ اللَّفْظَ لِلْمَاهِيَةِ الْأَعْمَ مِنْ الْمَطْلُوقَةِ وَالْمُقَيَّدَةِ (أَيْ: الْجَامِعِ) وَلَا- مَخِذُورٌ عَقْلِيٌّ فِيهِ. فَلَا يَوْجَدُ مَخِذُورٌ فِي النَّاحِيَةِ الثُّبُوتِيَّةِ بِأَنَّ يَكُونُ لَفْظُ «الإنسان» مَوْضُوعًا لـ«ماهيية الإنسان المطلقة» بِحَيْثُ يَكُونُ اسْتِعْمَالُ «الإنسان» فِي فَرْدٍ خَاصٍّ مِنَ الْإِنْسَانِ اسْتِعْمَالًا مَجَازِيًّا، فَهَذَا مُمْكِنٌ وَمَعْقُولٌ كَمَا أَنَّ مِنَ الْمَعْقُولِ أَنْ يَكُونُ لَفْظُ «الإنسان» مَوْضُوعًا لـ«ماهيية الإنسان»، لَا لـ«ماهيية الإنسان المطلقة» أَوْ الْمُقَيَّدَةِ.

هَذَا تَمَامُ الْكَلَامِ فِي الْمَقَامِ الْأَوَّلِ، أَيْ: فِي الْبَحْثِ الثُّبُوتِيِّ.

أَمَّا الْمَقَامُ الثَّانِي: وَهُوَ الْبَحْثُ الْإِثْبَاتِي فِي أَنَّهُ مَا هُوَ الْوَاقِعُ خَارِجًا مِنْ هَذَيْنِ الْفَرْضَيْنِ الثَّبُوتِيَيْنِ الْمُمْكِنَيْنِ ثَبُوتًا؟ أَيْ: الْوَاضِعُ وَضَعُ اسْمِ الْجِنْسِ لِأَيِّ فَرْضٍ مِنْ ذَيْنِكَ الْفَرْضَيْنِ الْمَعْقُولَيْنِ؟ هَلْ وَضَعَهُ لِلطَّبِيعَةِ الْمَطْلُوقَةِ أَوْ لذَاتِ الطَّبِيعَةِ الْجَامِعَةِ بَيْنَ الْمَطْلُوقِ وَالْمُقَيَّدِ؟

الصَّحِيحُ هُوَ الْأَخِيرُ، حَيْثُ أَنَّ اسْمَ الْجِنْسِ مَوْضُوعٌ لُغَةً لذَاتِ الطَّبِيعَةِ لَا لِخُصُوصِ الطَّبِيعَةِ الْمَطْلُوقَةِ، فَاسْتِعْمَالُ اسْمِ الْجِنْسِ فِي الطَّبِيعَةِ الْمَطْلُوقَةِ اسْتِعْمَالٌ حَقِيقِي كَمَا أَنَّ اسْتِعْمَالَهُ فِي الطَّبِيعَةِ الْمَقْتِيَدَةِ اسْتِعْمَالٌ حَقِيقِي؛ لِأَنَّ اسْمَ الْجِنْسِ مَوْضُوعٌ لِلْأَعْمَمِ مِنْهُمَا.

التُّنْقِطَةُ الْأُولَى: هِيَ الشَّاهِدُ عَلَيَّ ذَلِكَ الْوُجُودَانِ اللَّغَوِيَّ وَالْعُرْفِيَّ؛ فَإِنَّا نَرَى فِي اللَّغَةِ الْمَلَائِيْنِ مِنْ أَسْمَاءِ الْأَجْنَاسِ، فَلَا نَرَى أَنَّ اسْمَ الْجِنْسِ مَوْضُوعًا لِلْإِطْلَاقِ، وَلَا يُوْجَدُ أَسَاسًا ذِكْرٌ لِلْإِطْلَاقِ، وَإِنَّمَا تَفْسِرُ كَلِمَهُ مَا بِهِذِهِ الطَّبِيعَةُ. وَلَا يُوْجَدُ قَيْدُ الْإِطْلَاقِ؛ فَإِنَّا لَا نَجِدُ وَلَا فِي مُورِدٍ وَاحِدٍ أَنَّ تَكُونَ اللَّغَةَ فَسَرْتِ اسْمِ الْجِنْسِ فِيهَا بِالطَّبِيعَةِ الْمَطْلُوقَةِ. وَلَمْ تُوْخَذْ خُصُوصَةً بِئِهِ الْإِطْلَاقُ فِي الْمَعْنَى الْمَوْضُوعِ لَهُ لِأَسْمَاءِ الْأَجْنَاسِ، وَإِنَّمَا الْمَأْخُودُ فِي مَعْنَى أَسْمَاءِ الْأَجْنَاسِ هُوَ الطَّبَائِعُ نَفْسُهَا وَالطَّبِيعَةُ ذَاتُهَا.

التَّقْطَه التَّانِيه: هِي أَن الْوَجْدَانِ اللَّغَوِيَّ وَالْعُرْفِيَّ لِابْنِ اللَّغَةِ يَحْكُمُ بَعْدَ التَّجَوُّزِ وَالْعِنَايَةِ فِيمَا لَوْ اسْتَعْمَلَ مِتْكَلْمَ اسْمِ الْجِنْسِ وَأَرَادَ بِهِ نَوْعًا خَاصًّا، كَمَا إِذَا قَالَ «الْمَاءُ» وَأَرَادَ مِنْهُ مَاءَ دَجَلِهِ أَوْ مَاءَ الْفِرَاتِ أَوْ مَاءَ النِّيلِ، فَلَا يَحْسُ ابْنَ اللَّغَةِ بِتَجَوُّزِ فِي مِثْلِ هَذَا الْاسْتِعْمَالِ، إِعْدَادًا وَتَقْرِيرًا: الشَّيْخُ مُحَسِّنُ الطَّهْرَانِيُّ عَفَى عَنْهُ. مِثْلَمَا إِذَا اغْتَسَلَ فِي مَاءِ الْفِرَاتِ وَقَالَ: «اغْتَسَلْتُ فِي الْمَاءِ». بَيْنَمَا لَوْ كَانَ لَفْظُ «الْمَاءِ» مَوْضُوعًا فِي اللَّغَةِ لِلطَّبِيعَةِ الْمَطْلُوقَةِ لَكَانَ اسْتِعْمَالُهُ فِي الطَّبِيعَةِ الْمُقَيَّدَةِ اسْتِعْمَالًا مَجَازِيًّا، أَوْ مِثْلُ «يَوْمِ الْخَمِيسِ» حَيْثُ أَنَّ كَلِمَةَ «يَوْمٍ» اسْمُ جِنْسٍ اسْتَعْمَلْنَاهُ فِي يَوْمٍ خَاصٍّ وَلَمْ نَسْتَعْمَلْهُ فِي ذَاتِ الْيَوْمِ وَمَاهِيَّتِهِ، بَلْ اسْتَعْمَلْنَاهُ فِي فَرْدٍ خَاصٍّ مِنْهُ، وَلَكِنَّا لَا نَشْعُرُ فِيهِ بِالتَّجَوُّزِ، وَكَذَلِكَ «إِنْسَانٌ قَرْنِ الْعَشْرِينَ» وَالْمَلَائِينَ مِنَ الْأَمْثَلِ. فَلَوْ كَانَ الْإِطْلَاقُ دَخِيلًا فِي الْمَعْنَى الَّتِي وَضَعَ لَهُ لَفْظُ الْإِنْسَانِ، إِذْنُ لَكَانَ الْاسْتِعْمَالُ فِي الطَّبِيعَةِ الْمُقَيَّدَةِ اسْتِعْمَالًا مَجَازِيًّا.

فَهَذَا كُلُّهُ شَاهِدٌ وَدَلِيلٌ عَلَى أَنَّ اسْمَ الْجِنْسِ لَيْسَ مَوْضُوعًا لِلطَّبِيعَةِ الْمَطْلُوقَةِ، وَإِنَّمَا هُوَ مَوْضُوعٌ لذَاتِ الطَّبِيعَةِ الْمُنْسَجِمَةِ مَعَ الْمَطْلُوقَةِ وَالْمُنْسَجِمَةِ مَعَ الْمُقَيَّدَةِ، إِذْنُ اسْتِعْمَالُ اللَّفْظِ فِي الْمُقَيَّدَةِ حَقِيقِيٌّ كَمَا أَنَّ اسْتِعْمَالَهُ فِي الطَّبِيعَةِ الْمَطْلُوقَةِ حَقِيقِيٌّ أَيْضًا.

إِذْنُ، انْتَهَيْنَا إِلَى هَذِهِ النَّتِيجَةِ الْقَائِلَةِ بِأَنَّ اسْمَ الْجِنْسِ بِنَفْسِهِ لَا يَدُلُّ عَلَى الْإِطْلَاقِ، بَلْ يَدُلُّ عَلَى ذَاتِ الطَّبِيعَةِ، أَمَّا الْإِطْلَاقُ فَلَا نَفْهَمُهُ مِنْ «اسْمِ الْجِنْسِ» نَفْسَهُ؛ لِأَنَّهُ لَمْ يَوْضَعْ لِلطَّبِيعَةِ مَعَ الْإِطْلَاقِ، فَالْإِطْلَاقُ بِحَاجَةِ إِلَى قَرِينِهِ كَمَا أَنَّ التَّقْيِيدَ بِحَاجَةِ إِلَى قَرِينِهِ وَكِلَاهُمَا خَارِجَانِ عَنِ الْمَعْنَى الْمَوْضُوعِ لَهُ.

أَمَّا كَوْنُ التَّقْيِيدِ بِحَاجَةِ إِلَى قَرِينِهِ فَهُوَ وَاضِحٌ.

وَأَمَّا أَنَّ الْإِطْلَاقَ أَيْضًا بِحَاجَةِ إِلَى قَرِينِهِ وَإِلَى مَا يَدُلُّ عَلَيْهِ. وَالذِّالُ عَلَى الْإِطْلَاقِ تَارَةً يَكُونُ قَرِينَهُ خَاصَّهُ وَهَذَا قَدْ يَحْصُلُ فِي بَعْضِ الْمَوَارِدِ فِي الْفِقْهِ، أَمَّا إِذَا لَمْ تَكُنْ هُنَاكَ قَرِينَهُ خَاصَّهُ فَنَبْقَى نَحْنُ وَقَرِينَهُ عَامَهُ تُذَكِّرُ لِلْإِطْلَاقِ وَهَذِهِ الْقَرِينَةُ الْعَامَةُ هِيَ الَّتِي تُسَمَّى بـ «مَقْدِمَاتِ الْحِكْمَةِ» أَوْ بـ «قَرَائِنِ الْحِكْمَةِ» أَوْ بـ «قَرِينَةِ الْحِكْمَةِ» وَهَذَا هُوَ الَّذِي نَبْحَثُ عَنْهُ - إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى - فِي الْجِهَةِ التَّانِيَةِ مِنَ الْبَحْثِ، وَلَكِنْ قَبْلَ الْإِنْتِقَالِ إِلَى تِلْكَ الْجِهَةِ يَنْبَغِي لَنَا أَنْ نَشِيرَ إِلَى مَطْلَبٍ آخَرَ وَقَعَ الْخِلَافُ فِيهِ مِنْ قَبْلِ الْأَصُولِيِّينَ، وَهُوَ أَنَّ التَّقَابِلَ بَيْنَ الْإِطْلَاقِ وَالتَّقْيِيدِ مِنْ أَيِّ قِسْمٍ مِنَ الْأَقْسَامِ التَّقَابِلِ؟ هَلْ هُوَ مِنْ تَقَابِلِ الضَّدِّيِّينَ أَوْ مِنْ «النَّقِضِيِّينَ» أَوْ مِنْ «الْعَدَمِ وَالْمَلَكَةِ»؟

وطبعاً هذا الخلاف خاصّ بالإطلاق والتقييد الثبوتيين ولا يشمل الإطلاق والتقييد الإثباتيين؛ إذ أنه لا خلاف في الأخير بل الكل متفق على أن التقابل بينهما من العدم والملكه. فما المقصود من الإطلاق والتقييد الثبوتيين وما المقصود من الإطلاق والتقييد الإثباتيين؟

أمّا المقصود من الإطلاق والتقييد الثبوتيين هو الإطلاق والتقييد في عالم اللّحاظ، فإن المتصور والملاحظ حينما يريد أن يتصور الماهية تارةً يتصورها مطلقه وأخرى يتصورها مقيده. وهذا ما نسميه بالإطلاق والتقييد الثبوتيين.

أمّا المقصود من الإطلاق والتقييد الإثباتيين فهو الإطلاق والتقييد في عالم «الكلام». إذا ذكر الممتكلم وتلفظ بكلام يدلّ على الماهية، فإما أن يسكت عن ذكر ما يدلّ على قيد لهذه الماهية، فهذا هو الإطلاق الإثباتي، أي: السكوت في عالم الكلام عن ذكر القيد وعدم التفوه بالقيد. وإذا ذكر الممتكلم في كلامه ما يدلّ على القيد، فهذا هو التقييد الإثباتي. فالإطلاق والتقييد الإثباتيان يعنى ذكر القيد أو السكوت عنه في عالم الكلام.

وطبعاً يكشف الإطلاق الإثباتي عن الإطلاق الثبوتي، أي: إذا رأينا أن الممتكلم ذكر في كلامه اسم الجنس (أي: ذكر ما يدلّ على الماهية) لكنّه لم يذكر ما يدلّ على قيد في هذه الماهية، فقال: {أحلّ الله البيع} و {البيع} اسم جنس يدلّ على الماهية، ولكنّه لم يقل: {أحلّ الله البيع الذي جرى باللّغه العربيّه} مثلاً، أو {أحلّ الله بيع البالغ} مثلاً. فحينئذٍ يكشف هذا الإطلاق الإثباتي عن الإطلاق الثبوتي، أي: يكشف عن أن الممتكلم عندما لاحظ ماهية {البيع} لم يلحظ معها قيد؛ إذ لو كان قد لاحظ قيداً ثبوتياً لذكر في الكلام وفي الإثبات ما يدلّ عليه، فإذا لم يذكره إذن لم يلحظ القيد ولم يردّه.

فالإطلاق الإيجابي يكشف عن الإطلاق الثبوتى كما أن التقييد الإيجابي يكشف عن التقييد الثبوتى. حينئذ متى يكون الإطلاق الإيجابي كاشفاً عن الإطلاق الثبوتى؟ أى: متى يكون السكوت فى عالم الكلام دالاً على أن المتكلم لم يلحظ القيد ولم يردده؟ فهل أن كل أنواع السكوت عن ذكر القيد يدل على أن المتكلم لا يريد القيد؟!

الجواب: لا؛ لأنه قد لا يذكر المتكلم القيد لأنهم قد كتموا فاه وألجموا فمه، وإن كان فى مقام بيان تمام مراده. فهذا الإطلاق لا يكشف عن الإطلاق الثبوتى. فليس كل سكوت عن ذكر القيد دالاً على أن القيد غير مراد وإنما السكوت عن القيد الذى كان يمكن ذكره ولم يذكره. أى: تقابل العدم والملكه كالعنى والبصر حيث أن العنى عبارة عن عدم البصر ولكن ليس كل عدم البصر، فإن الحائط لا يبصر ولكن لا يقال له أعمى؛ لأن عدم الإبصار إنما هو فيما من شأنه الإبصار. إذن، إن من الواضح هنا أيضاً أن التقابل بين الإطلاق والتقييد الإيجابيين تقابل العدم والملكه.

أما أن التقابل بين الإطلاق والتقييد الثبوتيين (الإطلاق الثبوتى يعنى «عدم لحاظ القيد» والتقييد الثبوتى يعنى «لحاظ القيد») من أى نوع من التقابل، فهذا هو محل البحث فعلاً. وقد اختلفت الأعلام فى تشخيص هويته.

نحن عرفنا من خلال البحوث السابقة أن الماهية حينما يتصورها اللاحظ فتارة تكون مطلقه (أى: من دون أن يلحظ معها قيدها) وأخرى تكون مقيدة. إذن إن الماهية يعرض عليها ويقرأ عليها ويتوارد عليها وصفان:

تارة تُلحظ مطلقه، أى: يقرأ عليها وصف الإطلاق.

وأخرى تُلحظ مقيدة، أى: يقرأ عليها وصف التقييد.

وهذا الوصفان متقابلان ولا- يمكن اجتماعهما فى شىء واحد فى آن واحد. حينئذ وقع الخلاف فى معرفه نوع هذا التقابل، فذهب السيد الأستاذ الخوئى رحمه الله ذهب إلى أن التقابل بينهما تقابل التضاد، واختار المحقق النائنى العدم والملكه مثل الإطلاق والتقييد الإيجابيين، كما أن مختار سيدنا الأستاذ الشهيد رحمه الله هو تقابل التناقض، أى: السلب والإيجاب.

أَمَّا الْقَوْلُ الْأَوَّلُ (قَوْلُ السَّيِّدِ الْأُسْتَاذِ الْخُوَيْنِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ) فَهُوَ مَبْنَى عَلَيَّ الْفِكْرَةَ الَّتِي تَبَنَّاها (وَقَدْ تَقَدَّمَتْ قَبْلَ الْعَطْلَةِ الصِّفِيَّةِ) مِنْ أَنَّ الْإِطْلَاقَ عِبَارَةً عَنِ «الْبَشْرَطِ الْقَسِيمِيِّ» وَهُوَ عِبَارَةٌ عَنْ أَنْ تُلْحَظَ الْمَاهِيَّةُ وَيُلْحَظَ مَعَهَا عَدَمُ دَخْلِ الْقَيْدِ. إِعْدَادُ وَتَقْرِيرُ: الشَّيْخِ مُحْسِنِ الطَّهْرَانِيِّ عَفَى عَنْهُ. إِذَنْ، التَّقَابِلُ بَيْنَهُمَا تَقَابِلُ الضَّدِّينِ؛ لِأَنَّهُمَا أَمْرَانِ وَجُودِيَانِ (لِحَاظِ الْمَاهِيَّةِ وَلِحَاظِ عَدَمِ الْقَيْدِ)، لَكِنَّا رَفَضْنَا هَذِهِ الْفِكْرَةَ مِنْ مَنْطِقِ أَنَّ «الْبَشْرَطَ» عِبَارَةٌ عَنْ لِحَاظِ الْمَاهِيَّةِ مَعَ عَدَمِ لِحَاظِ دَخْلِ الْقَيْدِ لَا «لِحَاظِ عَدَمِ دَخْلِ الْقَيْدِ»، وَفَرَقَ بَيْنَهُمَا.

إِذَنْ، لَا- يُمْكِنُنَا الْمُسَاعَدَةُ عَلَيَّ الْقَوْلِ الْأَوَّلِ؛ لِأَنَّ مَبْنَاهُ غَيْرُ تَامٍّ لَدِينَا وَهُوَ أَنَّ «الْبَشْرَطَ الْقَسِيمِيِّ» عِبَارَةٌ عَنْ لِحَاظِ «الْمَاهِيَّةِ» مَعَ لِحَاظِ «عَدَمِ دَخْلِ الْقَيْدِ» وَجُوداً وَ«عَدَمِ دَخْلِ الْقَيْدِ» عَدَمًا. وَهَذَا الْمَبْنَى بَاطِلٌ لِأَنَّ الصَّحِيحَ أَنَّ «الْبَشْرَطَ الْقَسِيمِيِّ» هُوَ لِحَاظِ الْمَاهِيَّةِ مِنْ دُونِ لِحَاظِ الْقَيْدِ، لَا لِحَاظِ الْمَاهِيَّةِ مَعَ لِحَاظِ عَدَمِ دَخْلِ الْقَيْدِ.

إِذَنْ، يَبْطُلُ الْقَوْلُ الْأَوَّلُ وَهُوَ أَنَّ التَّقَابِلَ تَقَابِلُ التَّضَادِّ، وَيَبْقَى الْأَمْرُ بَيْنَنَا وَبَيْنَ الْمِيرْزَا وَهَذَا مَا سَيَأْتِي غَدًا إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى. إِعْدَادُ وَتَقْرِيرُ: الشَّيْخِ مُحْسِنِ الطَّهْرَانِيِّ عَفَى عَنْهُ. ١٦٢٠ كَلِمَةٌ

اسم الجنس/المطلق/دلالة الدليل/الدليل الشرعي اللفظي/الدليل الشرعي/الأدلة المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

العنوان: اسم الجنس/المطلق/دلالة الدليل/الدليل الشرعي اللفظي/الدليل الشرعي/الأدلة المحرزه/علم الأصول

كَانَ الْكَلَامُ فِي مَعْرِفَةِ نَوْعِ التَّقَابِلِ بَيْنَ الْإِطْلَاقِ وَالتَّقْيِيدِ الثَّبُوتِيِّينَ، فَهَلْ هُوَ تَقَابِلٌ بِنَحْوِ التَّضَادِّ كَمَا قَالَ بِهِ السَّيِّدُ الْأُسْتَاذُ الْخُوَيْنِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ أَمْ أَنَّهُ مِنَ الْعَدَمِ وَالْمَلَكَةِ كَمَا ذَكَرَهُ الْمِيرْزَا أَمْ أَنَّهُ مِنْ تَقَابِلِ التَّنَاقُضِ وَالسَّلْبِ وَالْإِيجَابِ كَمَا أَفَادَهُ سَيِّدُنَا الْأُسْتَاذُ الشَّهِيدُ رَحِمَهُ اللَّهُ، فَقُلْنَا بِالْأَمْسِ:

أَمَّا الْقَوْلُ الْأَوَّلُ (الْقَائِلُ بِأَنَّ التَّقَابِلَ هُوَ تَقَابِلُ التَّضَادِّ) فَمَرْفُوضٌ عِنْدَنَا؛ إِذْ لَا يَوْجَدُ ضِدَّانِ فِي بَابِ الْإِطْلَاقِ وَالتَّقْيِيدِ الثَّبُوتِيِّينَ؛ إِذْ لَا يَوْجَدُ لَدِينَا أَمْرَانِ وَجُودِيَانِ، وَإِنَّمَا الْمَوْجُودُ أَمْرٌ وَجُودِيٌّ وَهُوَ التَّقْيِيدُ الَّذِي هُوَ عِبَارَةٌ عَنْ لِحَاظِ الْقَيْدِ، وَيَقَعُ فِي مَقَابِلَةِ الْإِطْلَاقِ وَهُوَ لَيْسَ أَمْرًا وَجُودِيًّا؛ لِأَنَّهُ لَيْسَ عِبَارَةٌ عَنْ «لِحَاظِ عَدَمِ الْقَيْدِ»، وَإِنَّمَا هُوَ عِبَارَةٌ عَنْ أَمْرٍ عَدَمِيٍّ هُوَ «عَدَمُ لِحَاظِ الْقَيْدِ»، وَبِالتَّالِيِ مَا أَصْبَحَا أَمْرَيْنِ وَجُودِيَيْنِ حَتَّى يَصْبِحَا مِنَ التَّضَادِّ. وَيَكْفِي عَدَمُ لِحَاظِ الْقَيْدِ فِي الْإِطْلَاقِ.

ص: ١٠٦

أَجَلٌ، إِذَا بَنِينَا عَلَيَّ مَبْنَى السَّيِّدِ الْأُسْتَاذِ الْخُوَيْنِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ مِنْ أَنَّ الْبَشْرَطَ الْقَسِيمِيَّ مَتَقَوِّمٌ بِلِحَاظِ عَدَمِ الْقَيْدِ، فَحِينَئِذٍ يَصْبِحُ الْإِطْلَاقُ أَمْرًا وَجُودِيًّا، لَكِنَّا رَفَضْنَا فِيمَا سَبَقَ أَنَّ يَكُونُ الْبَشْرَطَ الْقَسِيمِيَّ مَتَقَوِّمًا بِلِحَاظِ عَدَمِ الْقَيْدِ حَيْثُ قُلْنَا: إِنَّ «الْبَشْرَطَ الْقَسِيمِيَّ» عِبَارَةٌ عَنْ «لِحَاظِ الْمَاهِيَّةِ مِنْ دُونِ لِحَاظِ الْقَيْدِ» لَا «مَعَ لِحَاظِ عَدَمِ الْقَيْدِ».

إِذَنْ فَالْقَوْلُ الْأَوَّلُ مَرْفُوضٌ.

وأما القول الثاني (القائل بأن التقابل بينهما من العدم والملكه) فيشترك معنا في التَّسْلِيمِ بأن الإِطْلَاقَ لَيْسَ أَمْرًا وَجُودِيًّا وَإِنَّمَا هُوَ أَمْرٌ عَدْمِيٌّ؛ لِأَنَّهُ عِبَارَةٌ عَنِ «عَدَمِ لِحَاطِ الْقَيْدِ» بَيْنَمَا التَّقْيِيدُ الثُّبُوتِيُّ أَمْرٌ وَجُودِيٌّ. وَلَكِنْ صَاحِبُ هَذَا الْقَوْلِ يَخْتَلِفُ مَعْنَى مَا يَقُولُ: الإِطْلَاقَ لَيْسَ عِبَارَةً عَنِ «كُلِّ عَدَمِ لِحَاطِ الْقَيْدِ»، بَلْ هُوَ عِبَارَةٌ عَنِ «عَدَمِ لِحَاطِ الْقَيْدِ فِي الْمَوْرَدِ الَّذِي يُمْكِنُ فِيهِ عَدَمُ لِحَاطِ الْقَيْدِ وَيَكُونُ قَابِلًا لِلتَّقْيِيدِ»، فَيَصْبِحُ التَّقَابِلُ مِنَ الْعَدَمِ وَالْمَلَكَةِ.

وَيُرَدُّ عَلَيْهِ بِأَنَّهُ لَا مَبْرَرَ لِهَذَا الشَّرْطِ؛ فَإِنَّ الإِطْلَاقَ الثُّبُوتِيَّ لِلْمَاهِيَةِ لَا يَشْتَرِطُ فِيهِ أَنْ تَكُونَ الْمَاهِيَةُ قَابِلَةً لِلتَّقْيِيدِ، وَإِنَّمَا «سَعَةُ الْمَاهِيَةِ لِتَمَامِ الْأَفْرَادِ» أَمْرٌ ذَاتِيٌّ لَهَا.

أَجَلٌ، إِنْ الإِطْلَاقَ الإِثْبَاتِيَّ مَنْوُطٌ بِقَابِلِيَةِ الْمَوْرَدِ لِلتَّقْيِيدِ الإِثْبَاتِيَّ. أَيْ: فِي كُلِّ مَوْرَدٍ كَانَ يُمْكِنُ فِيهِ ذِكْرُ الْقَيْدِ فِي الْكَلَامِ وَلَمْ يُذَكَّرِ الْقَيْدُ فَهَنَّاكَ يَتَشَكَّلُ الإِطْلَاقَ الإِثْبَاتِيَّ، أَمَّا فِي الْمَوْرَدِ الَّذِي لَمْ يَكُنْ يُمْكِنُ بِإِمْكَانٍ لِلْمُتَكَلِّمِ أَنْ يَتَفَوَّهُ بِالْقَيْدِ بِسَبَبٍ مِنَ الْأَسْبَابِ (كَمَا إِذَا أَغْلَقُوا فَمَهُ أَوْ كَانَ ذِكْرُ الْقَيْدِ مُسْتَحِيلًا وَذَلِكَ مِثْلَمَا يَقَالُ فِي اسْتِحَالِهِ أَخَذَ قَيْدَ «قَصْدِ امْتِثَالِ الْأَمْرِ» فِي الْخِطَابِ نَفْسَهُ، أَوْ مِثْلَمَا يَقَالُ فِي اسْتِحَالِهِ أَخَذَ الْعِلْمَ بِالْحُكْمِ فِي الْحُكْمِ نَفْسَهُ أَوْ مِثْلَ اسْتِحَالِهِ أَخَذَ قَصْدَ امْتِثَالِ الْأَمْرِ فِي مُتَعَلِّقِ الْأَمْرِ وَغَيْرِهَا مِنَ الْأَمْثَلِ). فَإِذَا كَانَ التَّقْيِيدُ الإِثْبَاتِيَّ مُسْتَحِيلًا (أَيْ: إِذَا لَمْ يُمْكِنْ ذِكْرُ الْقَيْدِ) فَحِينَئِذٍ يَصْبِحُ الإِطْلَاقَ الإِثْبَاتِيَّ غَيْرَ مُمْكِنٍ أَيْضًا؛ لِأَنَّ الإِطْلَاقَ الإِثْبَاتِيَّ إِنَّمَا هُوَ عِبَارَةٌ عَنِ عَدَمِ لِحَاطِ الْقَيْدِ فِي الْمَوْرَدِ الَّذِي يُمْكِنُ فِيهِ ذِكْرُ الْقَيْدِ، أَمَّا فِي الْمَوْرَدِ الَّذِي لَا يُمْكِنُ فِيهِ ذِكْرُ الْقَيْدِ فَلَا يَوْجَدُ فِيهِ لَا تَقْيِيدَ إِثْبَاتِيٍّ وَلَا إِطْلَاقَ إِثْبَاتِيٍّ. لَكِنْ كَلَامُنَا الْآنَ فِي الإِطْلَاقِ الثُّبُوتِيِّ (أَيْ: الإِطْلَاقِ وَالتَّقْيِيدِ فِي عَالَمِ اللَّحَاطِ) وَلَيْسَ فِي الإِطْلَاقِ الإِثْبَاتِيَّ حَيْثُ أَنَّ بَحْثَهُ تَابِعٌ لِمُقَدِّمَاتِ الْحُكْمِ؛ لِأَنَّ الإِطْلَاقَ الإِثْبَاتِيَّ يُكْشِفُ وَيُفْهَمُ مِنْ مُقَدِّمَاتِ الْحُكْمِ. إِعْدَادٌ وَتَقْرِيرٌ: الشَّيْخُ مُحَمَّدُ بْنُ الطَّهْرَانِيِّ عَفَى عَنْهُ فَكَأَنَّ السَّيِّدَ الْأَشْجَرِيَّ تَأَذَّرَ الْخُورِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ قَدْ انْسَاقَ ذَهْنُهُ إِلَى الإِطْلَاقِ الإِثْبَاتِيِّ وَوَقَعَ لَدَيْهِ خَلْطٌ بَيْنَ الإِطْلَاقِ الثُّبُوتِيِّ وَالِإِطْلَاقِ الإِثْبَاتِيِّ؛ بَيْنَمَا أَنَّ الْكُلَّ يَسْلَمُ بِأَنَّ التَّقَابِلَ الْمَوْجُودَ بَيْنَ الإِطْلَاقِ وَالتَّقْيِيدِ الإِثْبَاتِيِّينَ تَقَابِلَ الْعَدَمِ وَالْمَلَكَةِ، لَكِنَّهُ أَجْنَبِيٌّ عَنِ الإِطْلَاقِ الثُّبُوتِيِّ.

إذن، المتعین من بین هذه الأقوال الثلاثة هو القول الثالث القائل بأن التقابل بين الإطلاق والتقييد الثبوتيين تقابل التناقض (وَالسَّلْبُ وَالإِيجَابُ)، أى: أن الإِطْلَاقَ عبارته عن عدم لحاظ القيد والتقييد عبارته عن لحاظ القيد، وهما نقيضان.

توضيحه: أن معنى الإِطْلَاق هو تلك الخُصُوصِيَّةُ الَّتِي تقتضى أن يكون هذا المَفْهُومُ صالحاً للانطباق عَلَى جميع الأفراد. فما هى تلك الخُصُوصِيَّةُ؟ هل هى أن يلحظ المتكلم عدم القيد؟ أم أَنَّها عبارته عن أن لا يلحظ قيدها فى المورد الَّذِي يمكن فيه لحاظ القيد؟ أم أَنَّها عبارته عن أن لا يلحظ المُتَكَلِّمُ قيدها مطلقاً، سَوَاءً كَانَ من الممكن لحاظ القيد أم لا.

نحن نريد أن نَقُولَ: إِنَّ تلك الخُصُوصِيَّةَ الَّتِي يجعل المَفْهُومُ صالحاً للانطباق عَلَى جميع الأفراد يكفى فيها مجرد أن لا يلحظ فيها اللاحظ القيد؛ لِأَنَّ كل مفهوم من المَفَاهِيمِ يوجد فيه ذاتاً القابلية للانطباق عَلَى كل فرد ومصداق يكون هذا المَفْهُومُ محفوظاً فيه. مثلاً- توجد قابلية الانطباق الذاتيه فى مفهوم «العالم» عَلَى كل فرد يكون مفهوم العالم محفوظاً فيه، كما أن تلك القابلية موجوده فى المَفَاهِيمِ الأخرى كـ «العالم العادل» و«العالم العادل الهاشمي» وهى الَّتِي تجعل كل مفهوم صالحاً لإسراء الحكم الثابت فيه إلى جميع الأفراد. وحيث أن هذه القابلية ذاتيه للمَفْهُومِ، فهى لازمه له ويستحيل أن تنفك عنه. وإذا كانت القابلية من اللوازم الذاتيه للمَفْهُومِ فَإِنَّنا بحاجة إلى عدم وجود حصره ومانع يمنع هذا المَفْهُومُ من الانطباق عَلَى جميع أفرادها، وهذا المانع هو لحاظ القيد حيث يأتى ويقف مانعاً أمام مفهوم «العالم» ويمنعه من الانطباق عَلَى جميع أفرادها الَّتِي قد حفظ فيها مفهوم «العالم»، وإن لم يكن هذا المانع موجوداً كان يكفى أن يصبح المفهوم قابلاً للانطباق عَلَى جميع الأفراد، وبالتالي كان يسرى الحكم المترتب عَلَى هذا المَفْهُومِ إلى جميع الأفراد، وهذا هو الإِطْلَاق.

يبقى هنا إشكال: وهو ما أشار إليه الشيخ الطهراني من أنه كيف تقولون من جهة: إن هذه القابلية (قابلية انطباق المفهوم على جميع أفراد) من اللوازم الذاتية للمفهوم واللازم الذاتي لا- ينفك عن ملزومه، ومن جهة أخرى تقولون: إذا لاحظ المفهوم والمَاهِيَّة ولاحظ القيد، يصح القيد مانعاً من أن يكون قابلاً للانطباق على جميع الأفراد. كيف تصح القابلية ذاتية وكيف يأتي القيد ويفصل بين الملزوم ولازمه الذاتي. فالتفكيك بين الملزوم واللازم مستحيل.

الجواب هو أن التقييد ولحاظ القيد ليس تفكيكاً بين اللازم وملزومه، وإنما إذا أردنا أن ندقق النظر أكثر فعلياً أن نقول: إن التقييد في الحقيقة خلق مفهوم جديد (أى: العالم العادل مفهوم جديد يختلف عن مفهوم «العالم»); لأن المفاهيم في عالم المفاهيم كلها متباينة، ولا توجد نسب أربع بين المفاهيم، بل النسبة الموجودة في عالم المفاهيم هي نسبة التباين، حتى لو كان أحد المفهومين أعم من الآخر من حيث الصدق الخارجي، لكنهما في عالم المفاهيم مفهومان متباينان (كـ «العالم» و«العالم العادل» و«العالم العادل الهاشمي» حيث لا تنفك القابلية عن المفهوم الأول في المفهوم الثاني والثالث، بل الموجود في الأخيرين هو خلق مفهومين جديدين غير المفهوم الأول، وإلا- - أى: إذا لاحظنا المفهوم الأول بغض النظر عن المفهوم الثاني والثالث - فإن المفهوم الأول لا زال قابلاً للانطباق على جميع أفراد). وعلى العموم إن الانطباق من شؤون العالم الخارجي ولا انطباق بين المفاهيم بما هي مفاهيم.

وعلى هذا الأساس صح أن نقول: إننا لو أردنا أن ندقق النظر في هذه المسألة نرى أنه لا يوجد تقابل بين الإطلاق والتقييد؛ لأن التقابل الذي قرأناه في المنطق معناه أن يكون هناك شيان يفرض ورودهما على موضوع واحد، بينما الإطلاق والتقييد لا يردان على مورد واحد؛ إعداداً وتقريراً: الشيخ محسن الطهراني عفى عنه لأن الإطلاق يرد على مفهوم والتقييد يرد على مفهوم آخر (لأن المفاهيم متباينة في عالم المفاهيم). الإطلاق اللحاظي يعنى أن تلحظ «العالم» ولا تلحظ معه قيد، أى: مفهوم «العالم» في الذهن. والتقييد الثبوتي يعنى أن تلحظ العالم ولا تلحظ معه قيد، أى: مفهوم «العالم العادل» وهذا غير مفهوم «العالم». فأين المورد الذي ورد فيه الإطلاق والتقييد معاً على مفهوم واحد حتى يكونا متقابلين؟! فإنه يستحيل بالدقة أن يرد الإطلاق والتقييد الثبوتيين معاً على مورد واحد، فلا يوجد تقابل حتى لا يوجد تقابل التناقض الذي قلناه، وإنما ذكرنا التناقض ابتداءً ومن باب التسامح، فضلاً عن «التضاد» و«العدم والملكة».

إذن، انطباق المَاهِيَةِ عَلَى تمام أفرادها أمر ذاتي - كما قلنا - والذاتي لا يتخلف أصلاً وهذا هو معنى الإِطْلَاق. أمَّا التَّقْيِيدُ ففي الواقع لَيْسَ تَخَصُّصاً يَصْلاً لهذه القابلية حَتَّى يَأْتِيَ الإشْكَالُ بأن القابلية الذَّاتِيَّةُ كيف تنفك عن المَفْهُومِ وتَخَصُّص، بل التَّقْيِيدُ تَخَصُّص، أي: خلق مفهوم آخر (=العالم العادل)، الَّذِي هو خارج عن مفهوم العالم تَخَصُّصاً.

إذن، الإِطْلَاقُ يرد عَلَى مفهوم والمفهوم يرد عَلَى مفهوم آخر. فليست نسبه المقْيِيدُ إلى المطلق (كما يبدو في أوَّل وهله) نسبه الأ-كثر إلى الأقل، بحيث يَأْتِي بِالنَّظَرِ التسامحي إلى الذَّهْنِ أن الشَّيْبَةَ بين «العالم» و«العالم العادل» نسبه الأقل والأكثر، كى يقع التَّقابُلُ بلحاظ هذا الرَّائِدِ. فكل هذا الكلام من باب التسامح، وإلا فبالدقه لا مجال لكل هذا الحديث.

هذه هي الأقوال الثلاثة في مسأله التَّقابُلِ بين الإِطْلَاقِ والتَّقْيِيدِ الثبوتيين وقد عرفنا الصَّحِيحَ منها كما عرفنا واقع المطلب أيضاً. بعد ذلك ننتقل إلى الفوارق والثمرات الموجوده بين هذه الأقوال نشرحها غداً إن شاء الله تعالى. إعداد وتقرير: الشَّيْخُ محسن الطهراني عفى عنه. ١٣١١ كلمه

اسم الجنس/المطلق/دلالة الدليل/الدليل الشرعي اللفظي/الدليل الشرعي/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: اسم الجنس/المطلق/دلالة الدليل/الدليل الشرعي اللفظي/الدليل الشرعي/الأدله المحرزه/علم الأصول

بعد أن ذكرنا واستعرضنا الأقوال الثلاثة في باب التَّقابُلِ بين الإِطْلَاقِ والتَّقْيِيدِ الثبوتيين، لا بأس بأن نذكر بعض الفوارق بين هذه الأقوال والثمرات المترتبة عَلَى هذه الأقوال:

من جملتها أَنَّهُ بناء عَلَى القول الثالث الَّذِي يقول: بأن التَّقابُلِ بين الإِطْلَاقِ والتَّقْيِيدِ الثبوتيين هو تقابل التناقض (تقابل السَّلْبِ والإيجاب) لا يمكن تصوّر حاله ثالثه غير الإِطْلَاقِ والتَّقْيِيدِ، بحيث لا تكون الطَّبِيعَةُ مطلقه ولا تكون مقيدَه، وهذا أمر غير ممكن، بناء عَلَى القول الثالث؛ لِأَنَّهُ بناء عَلَى هذا القول الإِطْلَاقِ والتَّقْيِيدِ نقيضان والنقيضان لا ثالث لهما؛ لِأَنَّ معنى الثالث هو ارتفاع النقيضين وهو محال.

ص: ١١٠

وهذا بخلاف ما إذا بنينا عَلَى القول الأوَّل (للسيد الخوئي) أو الثَّانِي (للميرزا)، فبناء عَلَى ذينك القولين يمكن تصوّر حاله ثالثه لا يوجد فيها لا الإِطْلَاقِ ولا التَّقْيِيدِ؛ لِأَنَّهُ عَلَى قول السَّيِّدِ الأُسْتَاذِ الخوئي رحمه الله التَّقابُلِ بين الإِطْلَاقِ والتَّقْيِيدِ تقابل التَّضَادِّ، وَمِنْ الواضِحِ أن الضَّدِّيْنَ لا يستحيل أن يكون لهما ثالث.

وكذلك إذا بنينا عَلَى مبنى الميرزا (= القول الثَّانِي) القائل بأن التَّقابُلِ بينهما تقابل العدم والملكه، فمن الواضِحِ أَنَّهُ لا يستحيل أن يكون لهما ثالث؛ لِأَنَّ الملكه إذا وجدت فيها، وإلا- فإذا كان المورد من الموارد التي يمكن فيها أن تكون الملكه موجوده فيصبح عدم الملكه، وأمّا إذا كان المورد من الموارد التي لا يمكن أن تكون فيها الملكه، فلا توجد هناك لا الملكه ولا عدم الملكه.

إذن، فبناءً عَلَى هذين القولين لا يستحيل تصوّر حاله ثالثه غير الإِطْلَاقِ والتقييد، وهذه الحاله الثالثه الّتي يمكن افتراضها بناءً عَلَى القول الأوّل والثّاني ولا يمكن افتراضها بناءً عَلَى القول الثالث هي الّتي يصطّلع عليها لدى الأُصُولِيِّين بحاله الإهمال أو «الطَّبِيعَه المهمله».

إذن، قَضِيَّه أن الطَّبِيعَه المهمله هل هي ممكنه أو غير ممكنه، تختلف باختلاف المبنى من هذه الأقوال الثلاثه.

عَلَى القول الثالث تكون غير ممكنه؛ لأنّها لا تكون مطلقه ولا تكون مقيدَه، أي: ارتفع فيها النقيضان وهو مستحيل.

أمّا عَلَى القولين الأولين تكون الطَّبِيعَه المهمله ممكنه، وذلك عَلَى رأى السَّيِّدِ الأُسْتَاذِ الخُوئيِّ رحمه الله أو عَلَى رأى الميرزا.

ثم بعد هذا انجر الكلام (بين هؤلاء القائلين بأن الطَّبِيعَه المهمله ممكنه) إلى أنّه إذا كانت الطَّبِيعَه المهمله ممكنه، وفرضنا مورداً تحقّق فيه هذا الإهمال (أي: فرضنا مورداً لا- التّقييد موجود فيه ولا- الإِطْلَاق جارٍ فيه، وإنّما الحاله حاله الإهمال) فهل الطَّبِيعَه المهمله هذه بحكم المطلقه أم أنّها بحكم المقيدَه؟

مثلاً إذا فرضنا التقييد في متعلق الأمر بقصد امتثال الأمر، وجرينا مع المشهور القائلين بأن متعلق الأمر يستحيل أن يُقيد بقصد امتثال الأمر، فلا يوجد تقييد في البين. وكذلك لا يوجد الإطلاق؛ لعدم جريان مُقَدِّمات الحُكْمِ، فيصبح الأمر في قوله مثلاً: «انفق عليّ زوجتك» مهملاً من حيث التَّعْبُدِيَّةِ والتَّوَصُّلِيَّةِ؛ إذ أَنَّهُ لَيْسَ مَقِيداً بقصد القُرْبَةِ؛ لاستحاله تعلق قصد القُرْبَةِ بالأمر، ولا أَنَّنَا قبلنا الإطلاق. فلا يوجد لا التَّيْقِيدُ لِإثباتِ التَّعْبُدِيَّةِ ولا الإطلاق لكي يثبت التَّوَصُّلِيَّةِ، فأصبح مهملاً. ولكن يجب أن نعرف أن هذا المهمل في قوّه أى شىء؟ فهل هو فى بمثابة المطلق أم هو بمثابة المقيد؟

هنا وقع الخلاف بين الأصوليين بأن المهملة هل هي في قوّه المقيدة (فكأنه قيد وإن لم يقيد) أو أنها في قوّه المطلقة؟ هذا خلاف بعد أن خلاف بين القائلين بالقول الأول والثاني، أمّا عليّ القول الثالث فقلنا من البدايه أَنَّهُ لا تُتَصَوَّرُ فِيهِ حَالُهُ الإِهْمَالِ. بخلاف القولين الأولين حيث يمكن فيهما هذه الحالة، وحينئذٍ يأتي هذا الكلام من أن هذه الحالة المهملة هل هي في حكم الإطلاق أم هي في حكم التقييد؟

هذه من الفوارق والثمرات المترتبة عليّ هذه الأقوال.

ومن جملة هذه الفوارق والثمرات المترتبة عليّ هذه الأقوال هي أن إمكان الإطلاق منوط بإمكان التقييد بناء عليّ القول الثاني (الميرزا)، لكن بناء عليّ القولين الآخرين لا يكون إمكان الإطلاق منوطاً ومشرُوطاً بإمكان التقييد. فبناء عليّ قول الميرزا في كُلِّ مورد يمكن فيه التقييد يمكن الإطلاق فيه، أمّا إذا فرضنا مورداً يستحيل فيه التقييد فيستحيل الإطلاق فيه أيضاً؛ لأنَّ الإطلاق عند الميرزا عبارته عن عدم التقييد فيما من شأنه التقييد (أى: في مورد يمكن فيه التقييد، فإن لم يقيد فيه فهو الإطلاق) أمّا في المورد الذي لا يمكن فيه التقييد فلا التقييد موجود (لأنَّه لا يمكن حَسَبَ الفَرْضِ) ولا الإطلاق موجود؛ لأنَّ الإطلاق إنَّما هو فيما إذا لم يقيد وكان التقييد ممكناً، والمقام ليس كذلك. إعداده وتقريره: الشَّيْخُ محسن الطهراني عفى عنه. فعندنا في علم الأصول بعض الموارد التي يستحيل فيها التقييد ببعض القيود مثل المثال الذي ذكرناه من التَّعْبُدِيَّةِ والتَّوَصُّلِيَّةِ من استحاله تقييد متعلق الأمر بقصد القُرْبَةِ (كما عليه المشهور)؛ لأسباب يُذكر في محله (الدور والتهافت في اللحاظ). فهنا بناء عليّ قول الميرزا لطلالما أن التقييد قصد الأمر بقصد القُرْبَةِ مستحيل، فيستحيل إطلاق متعلق الأمر أيضاً، ومن هنا اضطر الميرزا في بحث التَّعْبُدِيَّةِ والتَّوَصُّلِيَّةِ إلى القول بـ «مُتَمِّمُ الجعل» لِيُتَمِّمَ هذا الجعل الأوّل لكي يرتفع مَحْذُورُ الدَّورِ والتهافت.

فالشاهد أن هذا من الموارد التي يستحيل فيها التقييد، فبناء على كلام الميرزا إذا استحال التقييد استحال الإطلاق.

ومن جملة الموارد التي يستحيل فيها التقييد هو تقييد الحكم بالعلم بالحكم (=أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم نفسه) مثلما يقول: «صل إن علمت بوجوب الصلاة» (يستحيل لقضيه الدور أو لأي مشكله أخرى ذكرها سيّدنا الأستاذ الشّهيد رحمه الله من أنه يلزم من العلم أن يكون خالقاً لمعلومه، بينما دور العلم دور الكشف عن المعلوم)، وهنا أيضاً بناء على مبنى الميرزا لطالما أن تقييد الحكم مستحيل فكذلك يستحيل الإطلاق (إطلاق الحكم للعالم بالحكم والجاهل بالحكم مستحيل أيضاً)؛ لأنّ تقييد الحكم بالعالم بالحكم مستحيل، فكذلك إطلاق الحكم أيضاً مستحيل. لذلك بناء على قول الميرزا لا يمكن إثبات اشتراك الأحكام بين العالمين والجاهلين بالإطلاق.

فالحاصل أنّ إمكان الإطلاق منوط بإمكان التقييد (بناء على كلام الميرزا) أمّا بناء على القولين الآخرين لا يكون إمكان الإطلاق منوطاً بالتقييد (بناء على قول السيّد الأستاذ الخوئي رحمه الله وسيّدنا الأستاذ الشّهيد رحمه الله) غاية الأمر، بناء على قول السيّد الأستاذ الخوئي رحمه الله (القائل بأنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد الثبوتيين هو تقابل التضادّ) حيث أنّ استحاله التقييد لا توجد استحاله الإطلاق فكذلك استحاله التقييد لا توجد ضروريه الإطلاق (حسب قوله)، بل يبقى ممكناً. إعداد وتقرير: الشّيخ محسن الطهراني عفى عنه. بينما على قول سيّدنا الأستاذ الشّهيد رحمه الله القائل بالتناقض: إذا استحال التقييد يصبح الإطلاق ضرورياً، لأنهما متناقضين. فيتعين أن يكون الإطلاق هو الواقع وهو الثابت.

هذه بعض الثمرات والفوارق بين هذه الأقوال. وبهذا انتهى كلامنا في هذه الجهة الأولى من جهتي البحث في الإطلاق وهي الجهة التي عنوانها بالبحث عن معنى اسم الجنس وقد اتّضح أن معنى اسم الجنس الذي وضع له لغة عبارته عن «ذات الماهية والطبيعه المهملة الجامعه بين المطلق والمقيّد»، وليس اسم الجنس موضوعاً لخصوص الطبيعه المطلقه. فلا- دلالة وضعيه لاسم الجنس على الإطلاق. وعليه لا بُدّ في إثبات الإطلاق من قرينه؛ لأنّ الوضع لم يؤمن لنا ولم يتعهد لنا بإفاده الإطلاق. إذن، لكي نثبت الإطلاق أو التقييد نحتاج إلى قرينه.

التقييد عادة له قرينه خاصه، أمّا الإطلاق فإن وجدت قرينه خاصه تدل عليه فيها ونعم، وأمر تشخيصه بيد الفقيه في الفقه، وهذا ليس بحثاً أصولياً؛ لأنه ليس عنصراً مشتركاً سيالاً في جميع الأبواب الفقهيّه، حتى يأتي في علم الأصول.

أمّا إذا لم نجد قرينه خاصه فحينئذٍ يفتح باب هذا البحث وهو أنّه هل توجد قرينه عامه تفيد الإطلاق أو لا؟ وهذا ما نبحت عنه في الجبهه الثانيه.

الجبهه الثانيه: وهي البحث عن الإطلاق ومقدمات الحكمه، وهي القرينه العامه التي يقال بموجبها تتم دلالة اسم الجنس على الطبيع المطلقه بالخصوص؛ لأنه لا إشكال في أن اسم الجنس رغم أنّه لم يوضع للمطلق لكنّه يدل على المطلق بالخصوص ويستفاد منه الإطلاق ولو في الجملة وضمن شروط معيّنه سوف نذكرها.

فيقال: إن أساس هذه الدلالة (دلالة اسم الجنس على الطبيع المطلقه) عباره عن قرينه عامه متوفره في كلّ الموارد وهي التي تسمى بقرينه الحكمه التي تقتضي الإطلاق.

وهناك كلام آخر في قبّال هذا الكلام يقول بأن أساس هذه الدلالة ليس عباره عن قرينه الحكمه، بعد القبول بأن اسم الجنس لم يوضع لغه للدلالة على الطبيع المطلقه وأن له الدلالة على الطبيع المطلقه. فيقول صاحب هذا القول: بأن هذه الدلالة ليست وضعيه وليست أيضاً مستنده إلى قرينه الحكمه وإنما مستنده إلى أساس آخر.

إذن، هناك أساسان لإثبات الإطلاق، ونريد معرفه هذين الأساسين ونعرف موقفنا منها والصحيح منهما. إذن، توجد فرضيتان يمكن طرحهما ابتداءً لكيفيه استفاده الإطلاق من اسم الجنس، بعد الفراغ من أن اسم الجنس ليس موضوعاً لغه للطبيع المطلقه:

الفرضيّة الأولى: هي أن يقال إن الإطلاق وإن لم يكن مدلولاً وضعيّاً لاسم الجنس (كما تقدّم في الجبهه الأولى) إلا أن قرينه الحكمه (التي سوف نذكرها بعد ذلك) تدل على الإطلاق، وذلك باعتبار أن الإطلاق مدلول إلزامي لقرينه الحكمه.

وقرينه الحِكْمَه عباره عن أن يكون المُتَكَلِّم بصدد بيان تمام مرامه في شخص كلامه هذا، لا أن يكون في مقام بيان تمام مراده في مجموع كلماته المبعثره طيله عمره، وأن لا ينصب قرينه على القيد (طبعاً سوف نشرح هذا بكلا جزئيه مفصلاً).

فيقال: إن قرينه الحِكْمَه هذه، تُؤلِّد هذا الظُّهور الحَالِي لِلْمُتَكَلِّم، في كونه بصدد بيان تمام مرامه بكلامه، ولازم هذا الظُّهور (المَدْلُول الِإِتِّزَامِي لهذا الظُّهور) هو أَنَّهُ هنا أراد الطَّبِيعَه المطلقه في المقام. فمثلاً- عندما يقول: «أَكْرَمَ الْعَالَمَ» فإن ظاهر حال المُتَكَلِّم أَنَّهُ بصدد بيان تمام مراده في كلامه، لازم هذا الظُّهور هو أَنَّهُ أراد من العالم مطلق العالم؛ لأنَّهُ لو أراد من العالم خصوص العالم العادل مثلاً، لم يكن قد بين تمام مرامه في كلامه؛ لأنَّ المفروض أن تمام مراده «إكرام العالم العادل» ولكنَّهُ في كلامه ذكر نصف هذا المراد وهو «وجوب إكرام العالم». وهذا خلاف ظاهر حال كل متكلم عُرْفِي يتكلم وفق النُّظْم والقوانين العُقْلَائِيَّة للمحاورات لابن اللُّغَه، القاضى بأنَّهُ حينما يفتح فمه يكون في مقام بيان تمام مراده، أَمَا أَنَّهُ يريد التكلم بالألغاز فهو لَيْسَ مستحيلاً ولكنَّهُ خلاف الأصل الأولى.

فكون المُتَكَلِّم تَلَفَّظَ وتكلم معناه أَنَّهُ أصبح بصدد بيان تمام مرامه للآخرين من خلال هذا الكلام. هذا الظُّهور الحَالِي يَسْتَلْزِمُ أن يكون تمام مرامه هو وجوب العالم مِنْ دُونِ أى قيد، بحيث لو أراد المقيّد ولم يبين القيد يكون قد خالف ظاهر حاله. فنثبت الإِطْلَاق بوصفه مدلولاً إِتِّزَامِيّاً وبوصفه من لوازم الظُّهور الحَالِي الَّذِي يَبْنَاهُ. هذا هو الأساس الأول في المقام.

الاعتراض: هناك اعتراض على هذا الأساس وهذه الاستفادة (استفاده الإِطْلَاق بهذه الطَّرِيقَه) بأننا نرضخ لهذا الظُّهور الحَالِي المذكور، لكن قولكم: «إن من لوازم هذا الظُّهور الحَالِي أَنَّ المُتَكَلِّم أراد الإِطْلَاق ولم يرد التَّقْيِيد» غير مقبول؛ لأنَّ المُتَكَلِّم يكون قد ارتكب مخالفه لهذا الظُّهور الحَالِي سواء أراد الإِطْلَاق أم أراد التَّقْيِيد؛ إعداد وتقرير: الشَّيْخ محسن الطهراني عفى عنه. لأنَّهُ إن أراد المقيّد فيكون قد خالف ظهوره الحَالِي في أَنَّهُ في مقام بيان تمام مراده (وهو المقيّد). ولو فرضنا أَنَّهُ أراد المطلق أيضاً يكون قد خالف الظُّهور الحَالِي (أى: لم يبين تمام مراده في الكلام)؛ لأنَّ كلامه لم يكن إلا اسم الجنس حيث قال: «أَكْرَمَ الْعَالَمَ» واسم الجنس لا يَدُلُّ على الإِطْلَاق؛ فقد فرغنا في الجبهه الأولى من البحث عن أن اسم الجنس لا يَدُلُّ على الإِطْلَاق ولا على التَّقْيِيد، بل يَدُلُّ على ذات المَاهِيَّة المطلقه. إذن، لا يستفاد الإِطْلَاق من هذا الظُّهور الحَالِي. ويأتي جوابه غداً إن شاء الله تعالى. إعداد وتقرير: الشَّيْخ محسن الطهراني عفى عنه. ١٧٣٨ كلمه.

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: اسم الجنس/المطلق/دلالة الدليل/الدليل الشرعي اللفظي/الدليل الشرعي/الأدلة المحرزه/علم الأصول

قلنا إن المُسْتَفَادَ من اسم الجنس حين استعماله مِنْ دُونِ القيد هو الإِطْلَاق، رغم أن اسم الجنس لم يوضع فِي اللُّغَةِ للماهية مع الإِطْلَاق، وَإِنَّمَا وُضِعَ لذات المَاهِيَةِ، مع ذلك يُستفاد منه الإِطْلَاق. وقلنا إِنَّهُ توجد فرضيتان لاستفاده الإِطْلَاق من اسم الجنس، كلتا الفرضيتين تُسَلِّمُ وتقبل أن اسم الجنس لم يوضع للماهية المطلقة، بل هي مَوْضُوعٌ لذات المَاهِيَةِ، لكن مع ذلك يُستفاد منه الإِطْلَاق. هَاتَانِ الفرضيتان نذكرهما تباعاً:

الْفَرْضِيَّةُ الأُولَى: هي أَنَّ الإِطْلَاقَ يُستفاد من اسم الجنس (رغم أَنَّهُ لَيْسَ مدلولاً وَضْعِيّاً لاسم الجنس)؛ لِأَنَّ هذا الإِطْلَاقَ مدلول التَّزَامِي لظاهر حال المُتَكَلِّمِ القاضى بِأَنَّهُ فِي صدد بيان تمام مراده بكلامه، ولازم هذا الظُّهُورُ الحَالِي (اللَّازِمُ العَقْلِيّ أو العُرْفِيّ) هو أَنَّهُ عندما يقول: «أَكْرَمِ العَالِمِ» مثلاً يريد من «العالم» الطَّبِيعَةَ المطلقة ولم يرد الطَّبِيعَةَ المقيده بقيد العدالة أو بأى قيد آخر؛ لِأَنَّهُ لو كان قد أراد من قوله «أَكْرَمِ العَالِمِ» المقيّد وهو وجوب إكرام العالم العادل بالخصوص، فمعنى ذلك أَنَّهُ لم يُبَيِّن تمام مراده؛ لِأَنَّ المفروض أن تمام مراده هو المقيّد، بينما في كلامه أتى بلفظ يَدُلُّ عَلَى المَاهِيَةِ ولم يأت بلفظ يَدُلُّ عَلَى التَّفْسِيْدِ (= على العدالة). إذن، لو كان قد أراد «العالم العادل» والحال أَنَّهُ قال: «العالم» فهذا معناه أَنَّهُ قد بيّن بكلامه بعض مراده، وهذا خلاف الظُّهُورِ الحَالِي المتقدّم ذكره.

فإِرادته المقيّد مخالفه من قِبَلِ المُتَكَلِّمِ لهذا الظُّهُورِ الحَالِي، وهذا بخلاف ما إذا افترضنا أَنَّهُ أراد من قوله «أَكْرَمِ العَالِمِ» المطلق، فلو كان مراده المطلق لكان يبيّن تمام هذا المراد بكلامه؛ لِأَنَّ تمام مراده حَسَبَ الفَرْضِ هو ذات المَاهِيَةِ، مِنْ دُونِ دخل القيد، وقد أتى فِي الكلام بلفظ يَدُلُّ عَلَى ذات المَاهِيَةِ، وهو اسم الجنس. فقد تقدّم فِي الجهة الأُولَى من البحث فهو لم يرتكب مخالفه لذات الظُّهُورِ الحَالِي. إذن فلازم الظُّهُورِ الحَالِي المذكور هو أن يكون المُتَكَلِّمُ قد أراد المطلق لا المقيّد.

ص: ١١٦

هذا هو جوهر وروح قرينه الحكمة.

قلنا: إن هذا الكلام قد يُعترض عليه بأن هذا الظُّهُورِ الحَالِي الَّذِي ذكرتموه صحيح؛ إذ لا إِشْكَالَ فِي أن ظاهر حال كل متكلم حينما يتكلم أَنَّهُ فِي صدد بيان تمام مراده بشخص كلامه، لِكِنَّا لا نقبل قولكم «إِنَّ لازم هذا الظُّهُورِ الحَالِي هو أَنَّهُ أراد المطلق»، فلا نقبل أن يكون الإِطْلَاقَ مدلولاً التَّزَامِيّاً لهذا الظُّهُورِ الحَالِي؛ لِأَنَّهُ عَلَى كل تقدير (سواءً كَانَ قد أراد المطلق أو أراد المقيّد) لم يمش وَفَق الظُّهُورِ الحَالِي بل ارتكب مخالفه؛ لِأَنَّهُ إما يريد المقيّد وإما يريد المطلق. إعداد وتقرير: الشَّيْخُ محسن الطهراني. أمَّا عَلَى الأُول فواضح بِأَنَّهُ ارتكب مخالفه، وأمَّا لو كان مراده المطلق أيضاً لم يبيّن تمام مراده بكلامه؛ لِأَنَّ تمام مراده حَسَبَ الفَرْضِ هو المَاهِيَةُ والإِطْلَاق، بينما لم يأت فِي كلامه بما يَدُلُّ عَلَى المَاهِيَةِ والإِطْلَاق، بل أتى فِي كلامه بما يَدُلُّ عَلَى المَاهِيَةِ وهو اسم الجنس، وقد فرغنا فِي الجهة الأُولَى من أن اسم الجنس يَدُلُّ عَلَى ذات المَاهِيَةِ ولا يَدُلُّ عَلَى الإِطْلَاق. إذن يكون قد خالف

الظُّهُورُ الْحَالِيُّ أَيضاً. إذن، ارتكب هذا الْمُتَكَلِّمُ مخالفه للظهور الْحَالِيِّ سواء أراد التَّقْيِيدَ أو أراد الإِطْلَاقَ، ومن المقطوع أَنَّهُ أراد أحدهما (المطلق أو المقيّد) من «أَكْرِمِ الْعَالِمَ».

وعلى كل تقدير هو ارتكب مخالفه الظُّهُورِ الْحَالِيِّ، فكيف تقولون إن الظُّهُورَ الْحَالِيَّ المذكور يَسْتَلْزِمُ عقلاً أو عرفاً أن نقول إن هذا الْمُتَكَلِّمُ أراد المطلق. كلا، لا يَسْتَلْزِمُ أن يكون قد أراد المطلق ولا يَسْتَلْزِمُ أن يكون أراد المقيّد، بل يَسْتَلْزِمُ أن يكون قد أراد ذات المَاهِيَّةِ. هذا هو الاعتراض.

بالإمكان التَّخْلُصُ من هذا الاعتراض بأحد هذه الأجوبه بنحو الترتيب:

ص: ١١٧

الجواب الأول: أن نقول إن الظهور الحالى (الذى تمسكنا بدلالته الإلزامية وقلنا: إن مدلوله الإلزامي هو الإطلاق) المتقدم ذكره ما هو بالتحديد؟ فهو بالتحديد عبارته عن كون المتكلم بصدده بيان تمام مراده ومرامه، ونقصد بالمراد والمراد الملحوظ والمتصور والمرئي لهذا المتكلم. أى: ما وقع تحت لحاظه وتصوره وما رآه. ومن الواضح أن المتكلم لو كان قد أراد من قوله «أكرم العالم» المطلق، فيكون ملحوظه في هذه الصورة هو ذات الماهية؛ فإن الإطلاق كيفية اللحاظ والرؤية، وليس دخيلاً في الملحوظ والمرئي، بل المرئي بالرؤية الإطلاقيه هو ذات الماهية (كما تقدم شرحه سابقاً). أى: هذه الكيفيات الثلاثة الآنفه الذكر (اللابشرط القسيمي والبشرط شيء، والبشرط لا) هذه كيفيات لرؤية الماهية ولحاظها، أما الملحوظ فهو ذات الماهية.

إذن، إن خصوصية الإطلاق لا تدخل في المرئي والملحوظ، بينما نحن مقصودنا من «المراد» في الظهور الحالى المتقدم ذكره (حيث قلنا إن ظاهر حال كل متكلم أنه بصدده بيان كل مراده) هو ملحوظه ومتصوره، لا كل ما هو موجود في ذهنه؛ فإنه إن أراد المتكلم المطلق فيوجد في ذهنه شيان: ١- ذات الماهية. و٢- كيفية لحاظ هذه الماهية (وهي كيفية اللابشرطية). ولكننا لا نقصد بالمراد والمرام كل ما هو موجود في ذهن المتكلم وتصوره ولحظه، لا الشيء الملحوظ في ذهنه والذي ليس ملحوظاً له كنفس اللحاظ والرؤية مع أنه أمر ذهنى ولكن لا يدخل في المقام.

فحينئذ بناء على هذا المبنى وهو الصحيح (حيث قلنا في اللابشرط القسيمي إنه عبارته عن أن تلحظ الماهية ولا تلحظ معها قيدها، فالملاحظ في اللابشرط القسيمي هو الماهية ذاتها، ولا يوجد شيء آخر زائد على ذات الماهية). فلو قال: «أكرم العالم» ودار الأمر بين أن يكون قد أراد المطلق أو أراد المقيّد نقول: إذا كان قد أراد المقيّد فمعنى ذلك أنه وقع تحت نظر المتكلم ولحاظه شيان: ذات الماهية، والقيد (قيد العدالة مثلاً)، فملحوظه ومتصوره شيان، أما هي فواحدة.

أَمَّا لو افترضنا أَنَّهُ أراد المطلق (ولاحظ المَاهِيَّة بنحو اللابشرط القِسْمِيّ)، فَيَكُون ملحوظه هو ذات المَاهِيَّة، ولم يقع تحت ملحوظه شيان. فالأمر دائر بَيْنَ أَنْ يَكُون ملحوظه ومتصوره شَيْئَيْنِ (ذات المَاهِيَّة والقيد) وبين أن يكون ملحوظه ومتصوره شيئاً واحداً وهو ذات المَاهِيَّة.

فإن كان قد أراد الأَوَّل (أى: المقيّد) إذن هو لم يبين تمام ملحوظه ومراده بكلامه، ويكون مخالفاً للظهور الحَالِيّ؛ لأنَّ الظُّهُور الحَالِيّ كان عبارته عن كونه بصدد بيان تمام مراده وملحوظه ومتصوره بكلامه، والمفروض أن متصوره وملحوظه شيان: المَاهِيَّة والقيد. فَيَكُون قد بين المَاهِيَّة مِنْ دُونِ القيد، وهذا هو المخالفه لظهوره الحَالِيّ.

وهذا بخلاف ما إذا فرضنا أَنَّهُ أراد المطلق؛ فَإِنَّ ما تصوّره في المطلق هو ذات المَاهِيَّة، وقد أتى بلفظ يَدُلُّ عَلَى ذات المَاهِيَّة. وهذا هو المطلوب ولا- نطالب المُتَكَلِّم بشيء أكثر من هذا وهو الإتيان بلفظ يَدُلُّ عَلَى تمام مراده ومقصوده، والمقصود من المراد والمقصود هو المتصوّر والملحوظ، وليس كل شيء يوجد في ذهنه. وَخُصُوصِيَّةُ الإِطْلَاق كَيْفِيَّةٌ مِنْ كَيْفِيَّاتِ اللَّحَاطِ وَلَا تقع تحت اللَّحَاطِ؛ لِأَنَّ الإِطْلَاقَ عندنا لم يكن إلاّ عبارته عن أن تلحظ المَاهِيَّة فقط. فتمام المراد هو ذات المَاهِيَّة وقد أتى بلفظ يَدُلُّ عَلَى ذات المَاهِيَّة، فلم يرتكب مخالفه فيما لو فرضنا أَنَّهُ أراد المطلق. إعداده وتقرير: الشَّيْخ محسن الطهراني. فليس الأمر كما تَوَهَّمه صاحب الإشكال أَنَّهُ عَلَى كلاً التقديرين خالف المُتَكَلِّم الظُّهُور الحَالِيّ؛ فَإِنَّهُ عَلَى تقدير أن يكون أراد المقيّد يكون قد خالف الظُّهُور الحَالِيّ؛ لِأَنَّ مراده وملحوظه شيان وَلَكِنَّهُ أتى بلفظ يَدُلُّ عَلَى أحد الشَّيْئَيْنِ فقط. بينما عَلَى فرض أن يكون أراد المطلق لا- يكون قد خالف الظُّهُور الحَالِيّ حيث أتى بلفظ يَدُلُّ عَلَى تمام ملحوظه؛ لِأَنَّ تمام ملحوظه (عندما يريد المطلق) هو المَاهِيَّة ذاتها؛ لِأَنَّ هذا هو معنى الإِطْلَاق؛ فَإِنَّ الإِطْلَاقَ هو أن تلحظ المَاهِيَّة فقط.

إذن، فنرجع مرّة أخرى إلى ما قلناه من أن الظُّهور الحَالِيّ المذكور يَسْتَلْزِمُ أن يكون قد أراد الإِطْلَاقَ. فلم تنخرم الملازمه (بَيِّنَ) أن يُكُونَ قد بين تمام مرامه وبين أن يكون أراد المطلق) بهذا الإشكال.

هذا هو الجواب الأوّل، وهو جواب صحيح عَلَيّ مبنانا المتقدم في تفسير «اللابشرط القَسِيْمِيّ» حيث قلنا بأنّه عبارة عن لحاظ المَاهِيَةِ وعدم لحاظ شيء آخر معه؛ لأنّه وفقاً لهذا المبنى لا تقع خُصُوصِيَّةُ الإِطْلَاقِ تحت لحاظ المُتَكَلِّمِ، لَيْسَ الإِطْلَاقُ أن تلحظ المَاهِيَةَ وتلحظ الإِطْلَاقَ (أى: أن تلحظ عدم القيد)، بل حقيقه الإِطْلَاقُ عندنا عبارة عن أن تلحظ المَاهِيَةَ ولا تلحظ معها شيء. فبناء عَلَيّ هذا المبنى يَتِمُّ هذا الجواب؛ لأنّ الأمر دائر بَيِّنَ أن يُكُونَ قد لاحظ المَاهِيَةَ ولاحظ قيدها، وبين أن يكون قد لاحظ المَاهِيَةَ مِنْ دُونِ أى قيد. فإن أراد الأوّل لا يكون قد بَيِّنَ كلّ ما أراده بكلامه، وإن أراد الثّاني يكون قد بَيِّنَ تمام مراده بكلامه.

أجل، بناء عَلَيّ مبنى السّيّد الأُسْتَاذ الخُوَيْي رحمه الله القائل بأن الإِطْلَاقَ (وهو اللابشرط القَسِيْمِيّ عنده) عبارة عن شَيئَيْنِ: أن تلحظ المَاهِيَةَ وأن تلحظ عدم دخل القيد، ومن هنا أصبح الإِطْلَاقُ والتقييد عنده أمرَيْنِ وجوديين (لحاطُ عدم دخل القيد ولحاطُ القيد). وحينئذٍ سواء أراد المُتَكَلِّمُ المطلق أم أراد المقيّد، فما وقع تحت لحاظه شيان:

(أ) - عَلَيّ تقدير أن يكون مراده المقيّد فواضح أنّه وقع تحت لحاظه أمران: ١- ذات المَاهِيَةَ و ٢- القيد، بينما أتى في كلامه بلفظ يَدُلُّ عَلَيّ ذات المَاهِيَةَ، فَيُكُونُ كلامه ناقصاً ولا يكون مبيّناً تمام مرامه بكلامه، وهذا خلاف الظُّهور الحَالِيّ.

(ب) - وعلى تقدير أن يكون قد أراد المطلق فأيضاً وقع تحت لحاظه شيان: ١- ذات المَاهِيَةَ و ٢- لحاظ عدم القيد (= الإِطْلَاقُ)، بينما ما أتى في كلامه بما يَدُلُّ عَلَيّ ذات المَاهِيَةَ فقط. فيأتي الإشكال عَلَيّ مبنى السّيّد الأُسْتَاذ الخُوَيْي رحمه الله ولا يَتِمُّ هذا الجواب الأوّل. أى: يجب أن يفتش السّيّد الأُسْتَاذ الخُوَيْي رحمه الله عن جواب آخر عن هذا الإشكال.

الجواب الثاني: هو أن نقول إننا نسلّم بأن الإطلاق كما يقول السيّد الأستاذ الخوئي رحمه الله عبارته عن لحاظ الماهية ولحاظ عدم القيد، مع ذلك هذا الإشكال المتقدم هنا غير تام؛ وذلك لأننا مع ذلك نقول هذا المتكلم لو أراد المقيد خالف الظهور الحالي ولكنّه لو أراد المطلق لم يخالف ظهوره الحالي المُستلزم بأنّه أراد المطلق؛ وذلك بأن نقول: إنّ هذا الظهور الحالي (الذي نريد أن نتمسك بدلالته الإلزامية على إرادته الإطلاق) تحديداً عبارته عن كون المتكلم بصدده بيان تمام مرامه. ونقصد بـ «المرام» المراد الجدي، لا المراد الاستعمالي والتصوري. ظاهر حال كل متكلم عرّفني وعافل هو أنّه بصدده بيان تمام مرامه الجدي، لا تمام ما تصوّره وإن لم يرده جدياً؛ فقد يتصوّر المتكلم أموراً لكنّها غير داخله في مراده الجدي، فلا يكون حال المتكلم ظاهراً في أنّه بصدده بيان هذه الأمور، بل ظاهر حال المتكلم العرّفني أنّه بصدده بيان تمام مراده الجدي من كلامه، ومن الواضح أنّ خصوصيّة الإطلاق حتّى على مبنى السيّد الأستاذ الخوئي رحمه الله (الذي عم نحكي على مبناه في هذا الجواب الثاني) داخله تحت اللحاظ والتصوّر (لأنّ الإطلاق عنده عبارته عن أن تلحظ الماهية وتلاحظ معها رفض القيد)، لكنّها قطعاً غير داخله في المراد الجدي للمتكلم. أي: حتّى السيّد الأستاذ الخوئي رحمه الله يقبل ويسلّم بأن خصوصيّة الإطلاق وإن كانت ملحوظة للإنسان عندما يريد المطلق؛ لأنّه لاحظ الماهية ولاحظ عدم القيد. إعداد وتقرير: الشيخ محسن الطهراني عفى عنه. أمّا في مرحلة المدلول التصديقي الجدي للفظ التي هي مرحلة الإسناد وجعل الحكم لا- يمكن أن تكون خصوصيّة الإطلاق داخله ضمن المراد والمدلول التصديقي الجدي من اللفظ؛ لأنّه يستلزم أن يكون الحكم مجعولاً لا على هذا الموضوع بما هو خارج، بل مجعولاً على هذا الموضوع بما هو مطلق ومجرد عن القيد؛ لأنّ الملحوظ والمتصور هو هذا (وفقاً لمبناه)، وهذا لازم فاسد. أي: من الواضح أنّه ليس من أفراد هذا الموضوع في الخارج ما يكون مطلقاً ومجرداً عن القيد، بينما قطعاً هو يقصد من الموضوع ما له فرد في الخارج حتّى يمكن إكرامه، وإلا- فإنّ الإنسان المطلق غير موجود في الخارج حتّى نكرمه. وكذلك الأمر في قوله: {أحل الله البيع}، فلو فرضنا أن الإطلاق داخل في المراد الجدي للآية الكريمة، فيكون معناها: «أحل الله البيع المطلق»، ولكن أين البيع المطلق خارجاً؟ فمن الواضح أنّ البيع الخارجيّ لا يكون مطلقاً، بل إما يكون بشرط شيء (كالبلوغ) أو بشرط لا.

إذن، خُصُوصِيَّةُ الإِطْلَاقِ عَلَيَّ فَرَضَ إِرَادَهُ الْمَطْلُوقِ وَإِنْ كَانَتْ دَاخِلَهُ تَحْتَ اللَّحْيَاطِ عَلَيَّ رَأَى السَّيِّدُ الْأُسْتَاذَ الْخُوَيْنِيَّ رَحِمَهُ اللَّهُ، لَكِنَّهَا لَيْسَتْ دَاخِلَهُ تَحْتَ الْمَرَادِ الْجِدِّيِّ، بَيْنَمَا الظُّهُورُ الْحَالِيُّ الَّذِي شَرَحْنَاهُ عِبَارَةً عَنْ ظُهُورِ حَالِ الْمُتَكَلِّمِ أَنَّهُ بَصَدَدَ بَيَانِ تَمَامِ مَرَادِهِ الْجِدِّيِّ، لَا تَمَامِ مَا هُوَ فِي ذَهْنِهِ وَمَا هُوَ مَتَصَوَّرٌ لَهُ.

فَلَوْ أَرَادَ الْمَطْلُوقُ يَكُونُ مَرَادُهُ الْجِدِّيُّ هُوَ ذَاتُ الْمَاهِيَّةِ (مَاهِيَّةِ الْبَيْعِ) وَقَدْ أَتَى بِلَفْظِ يَدُلُّ عَلَيَّ ذَاتُ الْمَاهِيَّةِ وَهُوَ اسْمُ الْجِنْسِ الدَّالُّ عَلَيَّ ذَاتُ الْمَاهِيَّةِ، وَمَرَادُهُ الْجِدِّيُّ ذَاتُ الْمَاهِيَّةِ أَيْضاً حَتَّى عَلَيَّ رَأَى السَّيِّدُ الْأُسْتَاذَ الْخُوَيْنِيَّ رَحِمَهُ اللَّهُ، وَلَيْسَ ذَاتُ الْمَاهِيَّةِ مَعَ الإِطْلَاقِ؛ لِأَنَّهُ بِنَاءِ عَلَيَّ مَبْنَاهُ يَكُونُ الإِطْلَاقُ مَرَاداً تَصَوُّريّاً وَاسْتِعْمَالِيّاً وَلَيْسَ مَرَاداً جَدِيّاً وَإِنْ لَمْ يَكُنْ عَلَيَّ مَبْنَاهُ مَرَاداً تَصَوُّريّاً حَتَّى فَضْلاً عَنْ أَنْ يَكُونَ مَرَاداً جَدِيّاً.

إذن، إذا لاحظ ما هو موضوع الحكم جِداً، فالأمر دائر بين الأقل والأكثر: إما أن مراده الجِدِّيُّ عبارة عن المَاهِيَّةِ مع القيد (البيع + البلوغ) وإما أن يكون مراده شيئاً واحداً وهو المَاهِيَّةِ (=البيع). نعم إن مراده التَّصَوُّرِيَّ الاستعماليَّ حَتَّى فِي الْفَرَضِ الثَّانِيِّ عِبَارَةً عَنْ مَاهِيَّةِ الْبَيْعِ مَعَ الإِطْلَاقِ، لَكِنَّهُ مَرَادٌ تَصَوُّرِيٌّ، وَلَكِنَّهُ لَيْسَ مَا كَانَ الْمُتَكَلِّمُ بَصَدَدَ بَيَانِ تَمَامِهِ؛ فَإِنَّهُ كَانَ بَصَدَدَ بَيَانِ تَمَامِ مَرَادِهِ الْجِدِّيِّ، فَهُوَ لَمْ يَرْتَكِبْ مَخَالَفَةً لِهَذَا الظُّهُورِ الْحَالِيِّ، حَتَّى لَوْ بَنَيْنَا عَلَيَّ مَبْنَى السَّيِّدِ الْأُسْتَاذِ الْخُوَيْنِيَّ رَحِمَهُ اللَّهُ.

إذن هذا هو الجواب الثَّانِيُّ عَنِ الْإِشْكَالِ، وَهُوَ جَوَابٌ يَتِمُّ عَلَيَّ كُلِّ الْمَبَانِي، سِوَا عَلَيَّ مَبْنَاهُ أُمِّ عَلَيَّ مَبْنَى السَّيِّدِ الْأُسْتَاذِ الْخُوَيْنِيَّ رَحِمَهُ اللَّهُ. إَعْدَادٌ وَتَقْرِيرٌ: الشَّيْخُ مُحْسِنُ الطَّهْرَانِي عَفَى عَنْهُ. ٢٠٢٥ كَلِمَةٌ.

اسم الجنس/المطلق/دلالة الدليل/الدليل الشرعي اللفظي/الدليل الشرعي/الأدلة المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

العنوان: اسم الجنس/المطلق/دلالة الدليل/الدليل الشرعي اللفظي/الدليل الشرعي/الأدلة المحرزة/علم الأصول

قلنا إن استفادة الإطلاق من اسم الجنس بعد الفراغ عن أن اسم الجنس ليس موضوعاً للطبيعه المطلقه (فالإطلاق لا يُستفاد من الدلالة الوضعيه للكلمه) توجد فرضيتان لاستفاده الإطلاق من اسم الجنس، كُنَّا نتكلم في الفرضيه الأولى منهما، وهى الفرضيه القائله بأن الإطلاق إنما يستفاد من اسم الجنس باعتبار أن هذا الإطلاق مدلول إلتزامي لظهور حالي للمتكلم، هذا الظهور مفاده هو أن المتكلم عادة بصدد بيان تمام مراده بكلامه. لازم هذا الظهور العقلي أو العرفي هو أنه أراد المطلق؛ لأنه لو أراد المقيّد كان معناه أنه لم يبين بكلامه تمام مراده، بل يبين بكلامه قسماً من مراده، وسكت عن قسم آخر من كلامه، وهذا خلاف ظاهر حاله.

وقد واجه هذا الظهور الحالي (الذي أردنا أن نستفيد منه الإطلاق) مشكله واعتراضاً يقول بأن المتكلم على كل حال لم يمش وفق هذا الظهور الحالي، سواء أراد المطلق أم أراد المقيّد؛ لأنه إن أراد المقيّد فواضح أنه لم يبين كل هذا المقيّد في كلامه، وإن أراد المطلق أيضاً لم يبين المطلق في كلامه، بل يبين في كلامه اسم الجنس وهو لا يدل على المطلق، بل يدل على الطبيعه (لا- على الطبيعه المطلقه). فلا- الإطلاق بينه في كلامه ولا- التقييد، إذن لم يبين تمام مراده بكلامه، فكنا بصدد معالجه هذه المشكله والإجابته عنها.

ذكرنا جوابين أخصهما في سطر:

يريد كلا الجوابين أن يقول: إن هذا الظهور الحالي الذي بيناه وهو ظهور حال المتكلم في كونه بصدد بيان تمام مراده، المقصود من «مراده» يعنى: ما تصوّره في ذهنه وأراده جداً. فظاهر حال المتكلم هو أنه بصدد بيان ما تصوّره وأراده جداً.

ص: ١٢٣

فالجواب الأول على هذا الأساس يقول: إن المتكلم لم يتصوّر الإطلاق، فلو أراد المقيّد لم يبين تمام ما تصوّره؛ لأن تمام ما أرادته هو الماهية مع القيد، ولو أراد المطلق بين تمام ما أرادته؛ لأن تمام ما أرادته هو ذات الماهية، وذات الماهية هي المتصوّر، أمّا إطلاقها فليس داخلاً تحت التصوّر. هذا هو الجواب الأول الذي قلنا إنه جواب صحيح.

فبناء على إرادته المطلق، لا- يكون مخالفاً لظهور حاله، أمّا إذا أراد المقيّد فتمام متصوّرته هو الماهية مع القيد، فلم يبين تمام ما تصوّره، فيكون قد خالف ظهور حاله.

والجواب الثاني: كان يقول: حتى لو فرضنا أن الإطلاق يدخل تحت التصوّر، لكنه لا يدخل تحت المراد الجدي قطعاً، فحتى لو فرضنا أن الإطلاق عبارته عن لحاظ عدم القيد - كما يقوله السيّد الأستاذ الخوئي رحمه الله - ولكنه ليس هو المراد الجدي للمتكلم، وإنما مراده الجدي هو ذات الماهية. فلو أراد المطلق يكون مراده الجدي هو ذات الماهية، وكلامه وافٍ ببيان ذات الماهية (كلامه اسم الجنس، واسم الجنس وافٍ ببيان ذات الماهية)، فلم يزد مراده الجدي على كلامه. أى: يبين كل مراده

الْجِدِّيَّ بِكَلَامِهِ، وَقَدْ بَيَّنَّا مِنْ خِلَالِ اسْمِ الْجِنْسِ.

بخلاف ما إذا فرضنا أنه أراد المقيّد؛ فَإِنَّ فِي مِثْلِ: «أَكْرَمِ الْعَالِمِ» يَكُونُ مَرَادُهُ الْجِدِّيَّ «العالم العادل» بينما كَلَامُهُ غَيْرُ وَافٍ بِهَذَا الْمَرَادِ، فَلَمْ يَبِينِ تَمَامَ مَرَادِهِ بِكَلَامِهِ. أَيْ: خَالَفَ الظُّهُورَ الْحَالِيَّ، فَالظُّهُورَ الْحَالِيَّ يَسْتَلْزِمُ أَنَّهُ أَرَادَ الْمَطْلُقَ. هَذَا هُوَ الْجَوَابُ الثَّانِي.

الْجَوَابُ الثَّلَاثُ بَعْدَ فَرْضِ التَّنَزُّلِ عَنِ الْجَوَابِينَ الْأَوَّلِينَ، وَبَعْدَ فَرْضِ أَنْ يُقَالَ: إِنَّا تَنَزَّلْنَا عَنِ الْجَوَابِ الْأَوَّلِ الْقَائِلِ بِأَنَّ الْإِطْلَاقَ غَيْرَ دَاخِلٍ تَحْتَ اللَّحَاطِ وَالتَّصَوُّرِ، بَلْ قَلْنَا بِأَنَّ اللَّحَاطَ لَيْسَ كَيْفِيَّةً فِي اللَّحَاطِ كَمَا يَقُولُ بِهِ السَّيِّدُ الْأُسْتَاذُ الْخُوَيْبِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ، وَتَنَزَّلْنَا عَنِ الْجَوَابِ الثَّانِي أَيْضًا الْقَائِلِ بِأَنَّ الْإِطْلَاقَ لَيْسَ دَاخِلًا فِي الْمَرَادِ الْجِدِّيِّ، مَعَ ذَلِكَ نَرِيدُ أَنْ نَقُولَ: إِذَا دَارَ الْأَمْرُ بَيْنَ أَنْ يَكُونَ الْمُتَكَلِّمُ أَرَادَ بِقَوْلِهِ: «أَكْرَمِ الْعَالِمِ» الْمَطْلُقَ أَوْ أَرَادَ الْمَقْيَدَ، فَإِذَا دَارَ الْأَمْرُ بَيْنَهُمَا يُمْكِنُنَا أَنْ نَقُولَ بِأَنَّهُ أَرَادَ الْمَطْلُقَ لَا الْمَقْيَدَ. وَنَعِينِ ذَلِكَ بِالظُّهُورِ الْحَالِيِّ الَّذِي ذَكَرْنَاهُ لَكِنِ بِالِاسْتِعَانَةِ إِلَى الظُّهُورِ الْقَائِلِ بِعَدَمِ وَجُودِ مَوْوَنِهِ زَائِدِهِ، وَذَلِكَ بِالقَوْلِ بِأَنَّ مِنَ الصَّحِيحِ أَنْ هَذَا الْمُتَكَلِّمُ سِوَا فَرْضِنَاهُ أَنَّهُ يَرِيدُ الْمَقْيَدَ فَيَكُونُ مَرَادُهُ أَزِيدَ مِنْ كَلَامِهِ؛ لِأَنَّ كَلَامَهُ عِبَارَةٌ عَنِ «أَكْرَمِ الْعَالِمِ» وَلَكِنِ مَرَادُهُ عِبَارَةٌ عَنِ إِكْرَامِ الْعَالِمِ الْعَادِلِ.

ص: ١٢٤

ولو أراد المطلق يكون مراده أزيد من كلامه؛ لأنَّ كلامه «أَكْرَمِ الْعَالَمِ» بينما مراده الْجِدِّيُّ هو «أَكْرَمِ الْعَالَمِ المطلق» حَسِبَ الْفَرْضِ، فعلى كل تقدير، سواء أراد المقيّد أم أراد المطلق (والإطلاق عبارته عن لحاظ عدم القيد) يكون قد أراد شيئاً زائداً عَلَى ما يَدُلُّ عليه اسم الجنس وَالَّذِي يَدُلُّ عَلَى ذات الْمَاهِيَةِ (إما ذات الْمَاهِيَةِ مع عدم لحاظ القيد أو لحاظ الْمَاهِيَةِ مع لحاظ عدم القيد).

إذن، توجد زياده في كُمل من المطلق والمُقيّد، ولكن زياده المطلق أقل وزياره المقيّد أكثر؛ لأنَّ المقيّد عبارته عن لحاظ الْمَاهِيَةِ مع لحاظ وجود القيد، بينما المطلق زيادته أقل في نظر العرف (الَّذِي هو المحكّم في الظهورات)؛ لأنَّه لا يَسْتَلْزِمُ تلك المؤونه الزائده في المقيّد. فلو دار الأمر بينهما يكون الأصل عدم تلك المؤونه الزائده في المقيّد.

إذن، بضميمه أصله عدم المؤونه الزائده (وَالَّتِي هي من الْأُصُولِ الْعُقَلَابِيَّةِ أيضاً) مع ضمه إلى ذاك الظُّهُورِ الْحَالِيِّ الَّذِي يَقُولُ: إِنَّهُ بَيْنَ تَمَامِ مراده بكلامه، هو أَنَّهُ بَيْنَ المطلق بكلامه؛ لأنَّه لو كان قد أراد المطلق لكان لاحظ الْمَاهِيَةَ ولاحظ عدم القيد، أمَّا معنى أَنَّهُ يريد المقيّد أَنَّهُ لاحظ الْمَاهِيَةَ ولاحظ وجود القيد. والعرف يرى أن مؤونه الثَّانِيَةِ أثقل من الأوّل، فينصرف إلى الأوّل، إِلَّا أَنْ تَكُونَ هناك قرينه عَلَى الثَّانِيَةِ وحينئذٍ يصبح مقيّداً. وعلى أي حال نصل إلى الإِطْلَاقِ الَّذِي نريده.

هذه أجوبه ثلاثه عَلَى هذا الإشكال الَّذِي كان يستهدف الْفَرْضِيَّةِ الْأُولَى القائله بإمكانيه استفاده الإِطْلَاقِ من اسم الجنس بمؤونه الظُّهُورِ الْحَالِيِّ الَّذِي يقول إن ظاهر حال الْمُتَكَلِّمِ دائماً في أَنَّهُ بصدد بيان تمام مراده في كلامه. إذن، ارتفع الإشكال فَيَسِيلُمْتُ الْفَرْضِيَّةِ الْأُولَى من الإشكال، وهذه الْفَرْضِيَّةِ هي الصحيحه وَالَّتِي نبتناها.

ومن هنا وقبل أن ننتقل إلى الفَرْضِيَّةِ الثَّانِيَةِ، تَبَيَّنَتِ التُّكْنَةُ المتكررة في البحوث السَّابِقَةَ من أن «الإِطْلَاقَ مدلولُ تصديقي للكلام وليس مدلولاً تصوُّرياً للكلام»؛ لأنَّنا عرفنا من خلال هذا البحث الَّذِي انتهينا منه الآن؛ لأنَّنا عرفنا من خلاله أن الإِطْلَاقَ هو فرع الظُّهُورِ الحَالِي الَّذِي ذكرناه (أى: مدلولُ التِّزَامِي لهذا الظُّهُورِ الحَالِي)، وهذا الظُّهُورُ يَعْنِي المَدْلُولُ التَّصْدِيقِي الجِدِّي لِلمُتَكَلِّمِ. أى: ظاهر حال المُتَكَلِّمِ هو أَنَّهُ يَبِينُ بكلامه مرادَه الجِدِّي (أى: محور هذا الظُّهُورِ هو المراد الجِدِّي لِلمُتَكَلِّمِ). فهو ظهور ناظر إلى عالم الواقع وعالم الجد، وليس إلى المَدْلُولِ التَّصَوُّرِي. إعداد وتقرير: الشَّيْخُ محسن الطهراني. أى: يقول هذا المُتَكَلِّمُ الَّذِي أتى باسم الجن: لَيْسَ في مراده الجِدِّي ما يزيد عَلَيَّ ما يَدُلُّ عليه اسم الجنس، بل كل ما يَدُلُّ عَلَيْهِ اسم الجنس هو مراده الجِدِّي، وقد بَيَّنَّا معنى «اسم الجنس» في الجِهَةِ الأُولَى من أن معنى اسم الجنس هو ذات المِأَهِيَّةِ. فالإِطْلَاقُ من شؤون المراد الجِدِّي للكلام دائماً.

وهذا بخلاف ما إذا قلنا: إن الإِطْلَاقَ مأخوذ في المعنى الوضعي لاسم الجنس (طبعاً إنَّنا لم نقل به ولا نعهد أن أحد الأُصُولِيِّينَ قال به) ولكن لو قال به أحد فيصبح الإِطْلَاقُ من المَدْلُولِ التَّصْدِيقِي للكلام وليس تصوُّرياً؛ لأنَّ الوضع هو الَّذِي يُحَدِّدُ المدليل التَّصَوُّرِيَّ للكلمات. أمَّا الَّذِي يُحَدِّدُ وَيُعَيِّنُ المرادات الجِدِّيَّةَ للمتكلمين عبارته عن الظهورات الحالية للمتكلمين، ومنها هذا الظُّهُورُ الحَالِي.

هنا قد يقال: بأن الوجدان يحكم ويقضى بأن الإِطْلَاقَ مدلول تصوُّري للكلام، وليس مدلولاً تصدِّيقياً له؛ لأنَّنا إذا سمعنا جملة (أحل الله البيع) وحسبنا حساب الصُّورَةِ الذَّهَبِيَّةِ التَّصَوُّرِيَّةِ الَّتِي ترد إلى ذهننا عند سَمَاعِ هذه الجملة، فَمِنَ الوَاضِحِ أَنَّ ما ينطبع وينتقش في ذهننا هو صورته ذهنية عن ماهيَّة البيع من دُونِ لحاظِ أى قيد زائد، وهذا هو الإِطْلَاقُ. فهو كان عبارته عن المَاهِيَّةِ مِنْ دُونِ لحاظِ أى شىء، إذن فقد أتت إلى ذهننا صورته المَاهِيَّةِ المطلقة. إعداد وتقرير: الشَّيْخُ محسن الطهراني عفى عنه. فالإِطْلَاقُ أصبح مدلولاً تصوُّرياً للكلام، وليس مدلولاً تصدِّيقياً؛ لأنَّه بمجرد أن نسمع هذا اللَّفْظَ يأتي إلى ذهننا صورته ماهيَّة مِنْ دُونِ قيد، والمَاهِيَّةِ مِنْ دُونِ قيد هو الإِطْلَاقُ، وَاللَّابِشْرُطِ القِسْمِي.

فما قلمومه وكررتومه مراراً في حنايا علم الأصول من أن الإِطْلَاق مدلول تصديقي للكلام لَيْسَ إِلاَّ خطأً وذلك بحكم الوجدان؛ لحضور هذه الصُّورَة إلى الذَّهْنِ بِمَجْرَدِ سَمَاعِ هَذَا اللَّفْظِ مِنْ أَى مَصْدَرٍ، سِوَاءِ سَمَعْنَاهُ مِنَ اللَّافِظِ الشَّاعِرِ أَمْ مِنْ اصْطِكَاكِ حَجَرٍ بِحَجَرٍ، وَسِوَاءِ كَانِ اللَّافِظُ شَاعِرًا أَمْ نَائِمًا، وَسِوَاءِ كَانِ هَذَا اللَّافِظُ الشَّاعِرِ جَادًّا أَمْ كَانِ هَازِلًا، فَالِإِطْلَاقُ مَدْلُولُ تَصَوُّرِيٍّ لِلْكَلامِ وَلَيْسَ مَدْلُولًا تَصْدِيقِيًّا. هَذَا مَا قَدْ يُقَالُ.

الرَّدُّ: إِلاَّ أَنْ هَذَا الْكَلَامُ فِيهِ مِنَ الْخَطَأِ وَالِاشْتِبَاهِ مَا لَا يَخْفَى، فَلَا بُدَّ مِنْ تَوْضِيحِ الْخَطَأِ فِيهِ، وَحَاصِلُ الْجَوَابِ عَنْ هَذَا الْإِشْكَالِ هُوَ:

أَنْ مَا قَلْتُمُوهُ صَحِيحٌ؛ إِذْ لَا شَكَّ فِي أَنَّ الصُّورَةَ الذَّهْنِيَّةَ الَّتِي تَحْضُرُ فِي ذَهْنِ السَّامِعِ عِنْدَ سَمَاعِهِ اسْمَ الْجِنْسِ (مِنْ أَى مَصْدَرٍ كَانِ) عِبَارَةً عَنْ صُورَةِ الْمَاهِيَّةِ مِنْ دُونِ قَيْدٍ، وَهِيَ الْمَاهِيَّةُ الْمَطْلُوقَةُ، بِنَاءِ عَلَيَّ مَا بَنِينَا عَلَيْهِ مِنْ أَنْ الْإِطْلَاقُ هُوَ عَدَمُ لِحَاطِ الْقَيْدِ. لَكِنْ هَذَا كُلُّهُ لَا يَعْنِي أَنَّ هَذِهِ الصُّورَةَ الْمَطْلُوقَةَ الَّتِي جَاءَتْ إِلَى ذَهْنِنَا بَعْدَ سَمَاعِ لَفْظِ «الْبَيْعِ» أَتَتْ كُلَّهَا بِتَأْثِيرٍ مِنْ لَفْظِ «الْبَيْعِ»، بَعْدَ الْاعْتِرَافِ بِمَجِيءِ هَذِهِ الصُّورَةَ الْمَطْلُوقَةَ بَعْدَ سَمَاعِ لَفْظِ «الْبَيْعِ» إِلَى الذَّهْنِ، وَلَكِنْ هَلْ كَانِ السَّبَبُ لِحْضُورِ كُلِّ هَذِهِ الصُّورَةَ إِلَى الذَّهْنِ لَفْظِ «الْبَيْعِ»؟ لِأَنَّ فِي هَذِهِ الصُّورَةَ عِنَصْرَانِ:

الأوَّلُ: عِنَصْرُ ذَاتِ الْمَاهِيَّةِ.

الثَّانِي: عِنَصْرُ عَدَمِ الْقَيْدِ.

وَمَجْمُوعُ هَذَيْنِ الْعِنَصْرَيْنِ شَكْلًا الصُّورَةَ الْمَطْلُوقَةَ. فَهَلْ أَتَى مَجْمُوعُ هَذَيْنِ الْعِنَصْرَيْنِ إِلَى الذَّهْنِ بِسَبَبِ لَفْظِ «الْبَيْعِ»؟ أَوْ الْعِنَصْرُ الْأَوَّلُ فَقَطْ؟

هَذَا مَا نَرِيدُ أَنْ نُؤَكِّدَ عَلَيْهِ وَنَقُولُ: الَّذِي سَبَبَ مَجِيءَ الْعِنَصْرِ الْأَوَّلِ إِلَى الذَّهْنِ، هُوَ لَفْظُ «الْبَيْعِ»؛ لِأَنَّهُ وُضِعَ فِي اللَّغَةِ لِذَاتِ الْمَاهِيَّةِ وَالْوَضْعُ هُوَ الَّذِي يُحَدِّدُ الدَّلَالَاتِ التَّصَوُّرِيَّةَ. فَالْوَضْعُ سَبَبٌ لِدَلَالَةِ لَفْظِ الْبَيْعِ تَصَوُّرًا عَلَيَّ ذَاتِ الْمَاهِيَّةِ.

ص: ١٢٧

أَمَّا العنصر الثَّانِي وهو «عدم القيد» فهل أتى إلى الذَّهْن بسبب لفظ (البيع)؟ كلا، بل كان سببه عدم وجود لفظ يَدُلُّ عَلَى القيد؛ لأنَّ وجود لفظ يَدُلُّ عَلَى القيد علَّةٌ لتصوُّر القيد، وعدم العلَّة علَّة لعدم المعلول. فإذا ذكرت القيد في الكلام يكون هذا علَّةً لتصوُّر القيد، وإذا لم يذكر قيد في الكلام فَسَوْفَ يكون عدم ذكر القيد علَّةً لعدم تصوُّر القيد وعدم لحاظه.

إذن، لَيْسَ سبب العنصر الثَّانِي هو لفظ (البيع)، بل سببه عدم وجود لفظ يَدُلُّ عَلَى القيد، ولطالما أن سبب العنصر الثَّانِي لَيْسَ هو لفظ البيع فكيف يمكننا أن نقول: هذه الصُّورَة المطلقة بمجموعها مدلول تصوُّريٌّ لِلْفِظِ البيع. فإن نصف هذه الصُّورَة المطلقة مدلول تصوُّريٌّ لِلْفِظِ (البيع)، ونصفها الآخَر معلول لعلته التَّكْوِينِيَّة وليس له علاقة بلفظ البيع، وعلته التَّكْوِينِيَّة هي عدم وجود القيد في الكلام. فالإطلاق لَيْسَ مدلولاً تصوُّرياً لِلْفِظِ (البيع). وتأتى تنتمه البحث وتوضيحه غداً إن شاء الله تعالى. إعداد وتقرير: الشَّيخ محسن الطهراني عفى عنه. ١٦٠٢ كلمه.

اسم الجنس/المطلق/دلالة الدليل/الدليل الشرعي اللفظي/الأدلة المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

العنوان: اسم الجنس/المطلق/دلالة الدليل/الدليل الشرعي اللفظي/الأدلة المحرزه/علم الأصول

قلنا إن الإِطْلَاقَ مدلول تصديقي للكلام، وليس مدلولاً تصوُّرياً له، وشرحنا هذا المطلب بالأمنس وذكرنا اعتراضاً عَلَيْهِ أيضاً بأنَّ الإِطْلَاقَ لَيْسَ مدلولاً تَصْدِيقِيّاً للكلام بل هو مدلول تصوُّريٌّ، وذلك بحكم الوجدان القاضى بأننا بمجرد سَمَاعِنَا «البيع» في قوله «البيع حلال» أو «البيع نافذ» مثلاً، تنتقش في ذهننا صورةٌ عن ماهِيَّةِ «البيع» مِنْ دُونِ أى قيد زائد عليها، حتَّى إذا سمعنا هذا اللفظ من لافظ غير جاد كالإنسان الهازل بل حتَّى إذا سمعنا هذا اللفظ من لافظ لَيْسَ فقط لا إرادته جديده له، بل لا شعور ولا التفات له كالنائم والساهى، بل حتَّى لو سمعنا هذا اللفظ من غير لافظ كالحجر، وعلى أى حال تَأْتِي إلى ذهننا صورة ذهنيه عن المَاهِيَّةِ «البيع» مِنْ دُونِ قيد، بواسطة سَمَاعِهِ من أى مصدر كان، وهذا هو الإِطْلَاقُ؛ فقد تقدّم أن الإِطْلَاقَ عبارة عن لحاظ المَاهِيَّةِ مِنْ دُونِ لحاظ قيد معها (خلافاً لِلسَّيِّدِ الأستاذ الخوئى رحمه الله الَّذِي ذهب إلى أن الإِطْلَاقَ هو لحاظ المَاهِيَّةِ مع لحاظ عدم القيد)، وهذه الصُّورَة الذَّهْنِيَّة الَّتِي تَأْتِي إلى الذَّهْنِ بمجرد سَمَاعِ لَفْظِ «البيع» هي الصُّورَة المطلقة. إذن أصبح الإِطْلَاقَ مدلولاً تصوُّرياً لِلْفِظِ بلا حاجه إلى المراد الجَدِيّ.

ص: ١٢٨

إذن، فالإِطْلَاقَ مدلول تصوُّريٌّ لِلْفِظِ البيع، وكيف قلتم: الإِطْلَاقَ مدلول تصديقي منوط بالإرادته الجَدِيَّة؟

الجواب عن هذا الإشكال هو أن هذه الصُّورَة الحاضره في الذَّهْنِ عند سَمَاعِ لَفْظِ البيع من أى مصدر كان، وإن صَحَّ أَنَّها صورة المَاهِيَّةِ المطلقة - كما قلتم - بحكم الوجدان، لكن بالضبط نريد أن نحدد أَنَّهُ أى عنصر من هذه الصُّورَة تَأْتِي إلى الذَّهْنِ بسبب اللفظ (= لفظ البيع) وأى عنصر من هذه الصُّورَة جاء إلى الذَّهْنِ بسبب عامل آخر غير اللفظ.

يَتِمُّ المَدْلُولُ التَّصَوُّرِيُّ لِلْفِظِ (حيث تريدون أن تجعلوا الإِطْلَاقَ مدلولاً تصوُّرياً لِلْفِظِ) فيما لو كان اللفظ هو السَّبَبُ في استحضار

ذاك المعنى إلى الذهن، نتيجة القرن الأکید الحاصل عند الواضع بين اللفظ والمعنى، وليس كل تصوّر يأتي إلى الذهن (بأى عامل من العوامل) يُسمى بالمدلول التّصوّرى.

هذه الصُّورَه المطلقه عن المَاهِيَةِ الَّتِي قَلِمَ بِأَنَّه تَأْتِي إِلَى الذُّهْنِ صورَه المَاهِيَةِ البيع المطلقه، هذه الصُّورَه المطلقه متكونه من عنصرين هما يشكّلان هذه الصُّورَه المطلقه؛ لأنَّ هذه الصُّورَه المطلقه عبارَه عن صورَه المَاهِيَةِ زائداً عدم صورَه القيد. فهناك صورتان: صورَه المَاهِيَةِ حضرت إلى الذُّهْنِ بسبب لفظ البيع، فلولا أن لفظ البيع وضع في لغه العرب لماهيه البيع لم تكن تأتي صورَه ماهيَه البيع إلى ذهننا عند سَمَاعِ لفظ «البيع»، كما أنّنا حينما نسمع أى لفظ آخر لا تأتي إلى ذهننا صورَه ماهيَه البيع، كلفظ الماء الذى لا يسبب حضور ماهيَه البيع إلى الذُّهْنِ. هذا العنصر مدلول تصوّرى للكلام.

أمّا العنصر الثّانى وهو «عدم صورَه عن القيد» فسببه هو أَنَّهُ لم يكن هناك لفظ يَدُلُّ عَلَى القيد. عدم اللفظ سبب لعدم تصوّر القيد، كما أن عدم العلّه علّه لعدم المعلول. وهذا العنصر الثّانى لآ عِلَاقَه لَهُ بلفظ «البيع».

وَالْحَاصِلُ أَنَّ الصُّورَةَ المَطلَقَةَ عَنِ البَيعِ (البَيعُ مِنْ دُونِ لِحَاظِ قَيدٍ) وَإِن كَانَت تَأْتِي إِلَى ذَهْنِ السَّامِعِ عِنْد سَمَاعِ لَفْظِ «البَيعِ» لَكِن حُضُورَهَا بِكُلِّ عَنصَرِيهَا لَيْسَ بِسَبَبِ لَفْظِ «البَيعِ»، وَإِنَّمَا حُضُورَهَا بِعَنصَرِهَا الأَوَّلِ بِسَبَبِ لَفْظِ «البَيعِ»، أَمَّا حُضُورَهَا بِعَنصَرِهَا الثَّانِي (الَّذِي هُوَ أَمْرٌ عَدَمِي) فَلَيْسَ بِسَبَبِ لَفْظِ «البَيعِ»، بَل سَبَبُهُ عَدَمُ لَفْظِ القَيدِ. إِذِن، فَإِن كَانَتِ الصُّورَةُ مَوْجُودَةً عِنْد سَمَاعِ اللِّفْظِ وَلَكِنهَا لَيْسَتْ مَدْلُولًا تَصَوُّرِيًّا لِلْفَظِ «البَيعِ»، عَلَيَّ مَبْنَانَا القَائِلُ بِأَنَّ الإِطْلَاقَ عِبَارَةٌ عَنِ صُورَةِ المَاهِيَّةِ مِنْ دُونِ صُورَةِ القَيدِ. فَلَا يَصِحُّ أَنْ نَعْتَبِرَ الإِطْلَاقَ مَدْلُولًا تَصَوُّرِيًّا لِلْكَلَامِ لِلْفَظِ «البَيعِ» كَمَا قَالَ المَسْتَشْكَلُ، وَإِنَّمَا يَبْقَى مَدْلُولًا تَصَدِيقِيًّا.

إِذِن، كَوْنُ الإِطْلَاقِ ثَابِتًا فِي هَذِهِ الصُّورَةِ الذَّهْنِيَّةِ الَّتِي تَتَكَوَّنُ فِي ذَهْنِ السَّامِعِ عِنْد سَمَاعِ «البَيعِ حَلَالٍ» شَيْءٌ، وَكَوْنُ هَذَا الإِطْلَاقِ دَاخِلًا فِي المَدْلُولِ التَّصَوُّرِيِّ لِلْفَظِ «البَيعِ» شَيْءٌ آخَرَ. فَالأَوَّلُ مَقْبُولٌ عِنْدنَا (بِأَنَّ هَذَا الإِطْلَاقَ ثَابِتٌ فِي الصُّورَةِ الذَّهْنِيَّةِ الَّتِي تَتَكَوَّنُ فِي ذَهْنِ السَّامِعِ عِنْد سَمَاعِ «البَيعِ») أَمَّا كَوْنُهُ دَاخِلًا فِي المَدْلُولِ التَّصَوُّرِيِّ لِلْفَظِ «البَيعِ» لَا نَقْبَلُهُ، وَثَبُوتُ الأَوَّلِ لَا يَقْتَضِي ثَبُوتَ الثَّانِي.

طَبَعًا هَذَا كُلُّهُ بِنَاءِ عَلَيَّ مَبْنَانَا المَخْتَارِ الصَّحِيحِ مِنْ أَنَّ الإِطْلَاقَ هُوَ أَنْ تُلْحَظَ المَاهِيَّةُ وَلَا تُلْحَظَ مَعَهَا شَيْءٌ، وَلَمْ نَقْبَلِ المَبْنَى الآخَرَ (مَبْنَى السَّيِّدِ الأُسْتَاذِ الخُوَيْنِيِّ رَحِمَهُ اللهُ) القَائِلُ بِأَنَّ الإِطْلَاقَ (=اللابشرط القشيمى) هُوَ لِحَاظُ المَاهِيَّةِ مَعَ لِحَاظِ عَدَمِ القَيدِ. فَقَدْ اتَّضَحَ جَوَابُ الإِشْكَالِ بِنَاءِ عَلَيَّ مَبْنَانَا، وَأَمَّا بِنَاءِ عَلَيَّ مَبْنَى السَّيِّدِ الأُسْتَاذِ الخُوَيْنِيِّ رَحِمَهُ اللهُ (وَهُوَ أَنَّ الإِطْلَاقَ عِبَارَةٌ عَنِ لِحَاظِ عَدَمِ القَيدِ) فَالإِشْكَالُ يَرْتَفِعُ مِنْ أُسَاسِهِ؛ لِأَنَّهُ وَفَقًا لِمَبْنَاهُ لَا تَأْتِي صُورَةُ المَاهِيَّةِ المَطلَقَةَ إِلَى الذَّهْنِ أُسَاسًا؛ لِأَنَّ المَاهِيَّةَ المَطلَقَةَ عِنْدَهُ «لِحَاظُ المَاهِيَّةِ مَعَ لِحَاظِ عَدَمِ القَيدِ» وَالحِجْرُ مَا عِنْدَهُ لِحَاظُ، فَإِنَّمَا لِحَاظُنَا المَاهِيَّةِ عِنْدَمَا سَمِعْنَا لَفْظَ «البَيعِ» مِنْ اصْطِكَاكِ حِجْرٍ بِحِجْرٍ، فَحَضَرَتِ صُورَةُ ذَاتِ المَاهِيَّةِ إِلَى الذَّهْنِ إِثْرَ القَرْنِ الأَكِيدِ، لَكِن العَنصَرَ الثَّانِي (=لِحَاظُ عَدَمِ القَيدِ) فَمُنْتَفٍ لِأَنَّهُ لَيْسَ مِنْ شَأْنِ الحِجْرِ أَنْ يَلْحَظَ عَدَمَ القَيدِ. إِعْدَادُ وَتَقْرِيرُ: الشَّيْخِ مَحْسَنِ الطَّهْرَانِيِّ عَفَى عَنْهُ. وَبِالتَّالِيِ لَا تَأْتِي صُورَةُ المَاهِيَّةِ المَطلَقَةَ إِلَى الذَّهْنِ بِنَاءً عَلَيَّ مَبْنَى السَّيِّدِ الأُسْتَاذِ الخُوَيْنِيِّ رَحِمَهُ اللهُ؛ لِأَنَّهُ لَا لَفْظَ البَيعِ (=اسم الجنس) مَوْضُوعٌ لِلْمَاهِيَّةِ المَطلَقَةَ (وَهَذَا مَا يُوَافِقُ عَلَيْهِ الكُلُّ)، وَلَا- أَنَّ هَذَا الإِطْلَاقَ مَعْلُولٌ لِسَبَبِهِ التَّكْوِينِيِّ؛ لِأَنَّ السَّبَبَ فِي أَنْ يَلْحَظَ المَخاطَبُ القَيدَ هُوَ أَنْ يَكُونَ المُتَكَلِّمُ قَدْ لِحَاظَهُ، وَالمُتَكَلِّمُ لَمْ يَلْحَظِ القَيدَ؛ لِأَنَّنَا فَرَضْنَا أَنَّ المُتَكَلِّمَ غَيْرَ جَادٍ أَوْ غَيْرِ لِفَظٍ.

وبهذا يتضح أنه إذا أردنا أن يكون الإطلاق مدلولاً للكلام، لا يكون إلا مدلولاً تصديقياً. نعم، إذا أريد بالإطلاق كأمر واقعي وكشيء موجود ثابت في ذهن السامع (= توجد الآن في ذهنه صورة ماهيته البيع المطلقة) فهي موجودة في ذهن السامع، لكن هذا لا يسمى بالمدلول التصوري للكلام، بل نصف هذا مدلول تصوري للكلام ونصفه الآخر معلول لعلته التكوينية كما شرحنا.

فإن قيل: ما الفرق بحسب النتيجة بين أن نفترض الإطلاق الذي نشعر به وجداناً عند سماع قوله: «البيع حلال» ثابتاً في الصورة الذهنية الموجودة في ذهننا كأمر واقعي (نتيجته وجود سببه التكويني) وبين أن يكون مدلولاً تصورياً للكلام؟ فإن المهم ما رضيتم به من حصول الصورة المطلقة عن الماهية في ذهن السامع، بقطع النظر عن مرحلة المراد الجدي، ولو سيمع اللفظ من حجر أو من لفظ غير جاد، غايه الأمر قلت إن هذه الصورة ليست مدلولاً تصورياً للفظ «البيع»، بل نصفها مدلول تصوري له ونصفها الآخر معلول لعلته التكوينية، وما يفيدنا هو ما رضيتم به من أن الإطلاق في ذهن السامع يحصل من دون الإرادة الجدي، وهذا هو المراد، حيث أننا نريد التركيز على أن الإطلاق ليس مدلولاً تصديقياً للكلام، وبالتالي لسنا بحاجة إلى الظهور الحالي المتقدم ذكره.

الجواب: الفارق كبير بين أن نفترض أن هذه الصورة المطلقة الحاضرة في ذهننا (بمجرد سماع لفظ البيع من أي مصدر، وهي صورة «الماهية المطلقة») كلها مدلول تصوري لكلام المتكلم وبين أن يكون نصفها مدلولاً تصورياً ونصفها الآخر معلولاً لسبب تكويني؛ إعداد وتقرير: الشيخ محسن الطهراني عفى عنه. لأننا لو افترضنا أن كل هذه الصورة بكلا عنصريها (الماهية والإطلاق) مدلول تصوري لكلام المتكلم فيمكننا أن ندين المتكلم على هذا الإطلاق ونؤاخذه ونحاسبه ونتعامل معه كما نتعامل مع المتكلم الذي تكلم بالإطلاق؛ لأننا افترضنا أن هذه الصورة المطلقة مدلول تصوري لكلامه، أي: هو قالها. فنطبق عليه القانون القائل بأن ما قاله أراد. أي: مقتضى التطابق بين المدلول التصوري (أي: ما قاله) وبين المدلول التصديقي (أي: ما أراد) هو أنه ل طالما تكلم المتكلم بالإطلاق فيكون قد أراد. والخلاصة أننا نحمله مسؤوليته الإطلاق ونقول: إنك أردت البيع المطلق.

وهذا بخلاف الفرض الثاني؛ لأنَّ في الفرض الثاني لا- يكون كلُّ الصُّورَةِ المطلقة الحاضره في الذَّهن عند سَماع لفظ «البيع» مدلولاً تصوُّرياً لِلْفِظِ البَيعِ، فلا- يكون المُتَكَلِّمُ هو الَّذي قالها كُلِّها، بل قال نصفها؛ لأنَّهُ تَلَفَّظَ بلفظ «البيع» وهو يَدُلُّ عَلَيَّ ذات المِأْهِيَّةِ، أمَّا الإِطْلَاقُ (= عدم لحاظ القيد) فهذا خارج عن معنى لفظ «البيع». إذن، هو لم يقل بالإِطْلَاقِ، ولطالما لم يقل به فلا يمكننا أن نحمِّله مسؤوليته الإِطْلَاقِ؛ إذ هو مسؤول عمَّا قاله وليس مسؤولاً عمَّا لم يقله.

وحينئذٍ تَتَمَسَّكُ بِالظُّهُورِ الْحَالِيِّ وَتُنْبِتُ الإِطْلَاقَ، فلا يوجد طريق آخر. وللبحث صلة. إعداد وتقرير: الشَّيْخُ محسن الطهراني عفى عنه. ١٢٤١ كلمه.

اسم الجنس/المطلق/دلالة الدليل/الدليل الشرعي اللفظي/الأدلة المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

العنوان: اسم الجنس/المطلق/دلالة الدليل/الدليل الشرعي اللفظي/الأدلة المحرزه/علم الأصول

قلنا إن هذا الإِطْلَاقَ الَّذِي نشعر به وجداناً، يَصِحُّ أن يُنسَبَ إلى المُتَكَلِّمِ ونحمِّله مسؤوليته فيما إذا كان مدلولاً تصوُّرياً للكلام وناشئاً من دلالة اللفظ عليه، فنثبت بأصالة التَّطَابُقِ بين المِئْدُولِ التَّصَوُّرِيِّ والمَدْلُولِ التَّصَدِيقِيِّ أَنَّهُ أراد الإِطْلَاقَ جِدًّا؛ لأنَّهُ قاله، فَيَكُونُ قد أرادَه.

أمَّا إذا لم يكن الإِطْلَاقُ مدلولاً تصوُّرياً لكلام المُتَكَلِّمِ (أى: لم يكن ناشئاً من دلالة كلام المُتَكَلِّمِ عليه وإنما كان ناشئاً من عامل تَكْوِينِيٍّ آخر لا- علاقَه لَهُ بلفظ المُتَكَلِّمِ وكلامه) فلا- يصحُّ أن ننسب الإِطْلَاقَ إليه ونقول: إنَّه أراد الإِطْلَاقَ؛ لأنَّنا فرضنا أن الإِطْلَاقَ مسبَّبٌ عن سبب وعامل تَكْوِينِيٍّ، وهو ليس كاشفاً عن مراد المُتَكَلِّمِ؛ فَإِنَّهُ يُعْقَلُ أن يكون كلام الشخص كاشفاً عن مراد المُتَكَلِّمِ، أمَّا أن يكون هناك عامل تَكْوِينِيٍّ أَثَرُ عَلَيَّ ذَهْنِ السَّامِعِ وخلق في ذهنه شيئاً يكون هذا الشيء مراداً للمُتَكَلِّمِ، فهذا غير صحيح ولا- يَتِمُّ كَشْفُ مراد المُتَكَلِّمِ بهذه الطَّرِيقَةِ؛ لأنَّ المُتَكَلِّمَ ليس هو الَّذي كَوَّنَ هذا الإِطْلَاقَ في ذهن السَّامِعِ من خلال كلامه.

ص: ١٣٢

وَالنَّيْجَةُ أَنَّهُ لا يوجد أى كشفٍ في هذا الإِطْلَاقِ التَّكْوِينِيٍّ عن مراد المُتَكَلِّمِ، كى يمكن التَّمَسُّكُ به لِإِثْبَاتِ إرادته الإِطْلَاقِ. فإذا أردنا أن نستكشف أن المُتَكَلِّمَ أراد الإِطْلَاقَ فلا بُدَّ أن ندخل الإِطْلَاقَ في المِئْدُولِ التَّصَوُّرِيِّ لكلام المُتَكَلِّمِ ونقول: إن اسم الجنس (لفظ البيع) وضع في اللُّغَةِ للبيع المطلق، فيكون كلام المُتَكَلِّمِ دالاً بِالذَّلَالَةِ التَّصَوُّرِيَّةِ الوَضْعِيَّةِ عَلَيَّ الإِطْلَاقِ، وحينئذٍ نثبت بأصالة التَّطَابُقِ بين المِئْدُولِ التَّصَوُّرِيِّ والمَدْلُولِ التَّصَدِيقِيِّ أن المُتَكَلِّمَ أراد الإِطْلَاقَ؛ لأنَّهُ تكلم بلفظ معناه في اللُّغَةِ الإِطْلَاقِ (البيع المطلق)، والأصل في كُلِّ متكلم أن يكون قد أراد مراده.

ولكننا رفضنا ذلك في الجهة الأولى من البحث (في معنى اسم الجنس) حيث قلنا إن معاني أسماء الأجناس ليست عباره عن الطَّيَّابِيعِ المطلقة، وإنَّما وضع اسم الجنس للطَّيَّابِيعِ، لا- للطَّيَّابِيعِ مع خُصُوصِيَّةِ الإِطْلَاقِ. فهذا الطَّرِيقُ (أن يكون الإِطْلَاقُ مدلول

كلامه) مسدود علينا، فَيُنْحَصِرُ الطَّرِيقُ باستفاده الإِطْلَاقِ من ذاك الظُّهور الحَالِيِّ السياقي.

هذه هي الفَرْضِيَّةُ الأولى، وهي في الواقع رُوحُ مُقَدِّمَاتِ الحِكْمَةِ؛ فَإِنَّهَا كما تأتي إن شاء الله [□] ترجع بروحها إلى مطلبين ومقدمتين:

المقدِّمة الأولى: كون المُتَكَلِّمِ في مقام البيان. ومرجع هذه المقدِّمة إلى هذا الظُّهور الحَالِيِّ السياقي القائل بأن ظاهر حال المُتَكَلِّمِ في أَنَّهُ بصدد بيان تمام مراده بكلامه.

المقدِّمة الثانية: أن لا ينصب قرينه عَلَى القيد. ومرجع هذه المقدِّمة إلى تميم الدَّلَالَةِ الإِلْتِزَامِيَّةِ للظهور الحَالِيِّ. فالظهور الحَالِيِّ عبارة عن كون المُتَكَلِّمِ بصدد بيان تمام مراده بكلامه، ويدلُّ هذا الظُّهور بالدَّلَالَةِ الإِلْتِزَامِيَّةِ عَلَى أن هذا المُتَكَلِّمِ أراد المطلق.

وتتم هذه الدَّلَالَةُ فيما إذا لم تنصب المُتَكَلِّمِ قرينه عَلَى التَّقْيِيدِ، وإلا فلا توجد دلالة التزاميه عَلَى أَنَّهُ أراد المطلق؛ لَأَنَّهُ في فرض نصب قرينه عَلَى التَّقْيِيدِ لم يكن قد خالف ظهوره الحَالِيِّ القائل بَأَنَّهُ في صدد بيان تمام مراده بكلامه، وهو قد بيَّن تمام مراده بكلامه الَّذِي كان فيه ذكرٌ للمقيّد. فأراد المقيّد هنا لا تعنى خلف الظُّهور الحَالِيِّ، بل فيما لو أراد المقيّد ولم ينصب قرينه عَلَى القيد يعتبر مخالفاً.

فمجموع مقدمتي الحُكْمه يشكلان الدَّلاله الإلتزاميَّه عَلَي الظُّهور الَّذي ذكرناه عَلَي الإِطْلَاق. وهذه الفَرَضِيَّه يَتَعَيَّنُ الأخذ بها فيما إذا أبطلنا الأخذ بالفرضيه الثانيه.

الفَرَضِيَّه الثانيه: إن الإِطْلَاق يستفاد من اسم الجنس بعد الفراغ من أن اسم الجنس غير مَوْضُوع لِلطَّبِيعِهِ المطلقه، بل هو مَوْضُوع لأصل الطَّبِيعِهِ، لِكِنَّا نستفيد الإِطْلَاق بِالدَّلالِهِ المُطَابِقِيَّهِ (رغم أَنَّهُ لَيْسَ مدلولاً وَضَعِيّاً لاسم الجنس) من نفس عدم ذكر القيد، مِنْ دُونِ حاجه إلى مُقَدِّمَاتِ الحُكْمِهِ، ومن دون حاجه إلى الدَّلالِهِ الإلتزاميَّهِ لهذا الظُّهور الحَالِي الَّذي ذكرناه.

فكأن هذه الفَرَضِيَّه حاله وسطيه بين القول بأن الإِطْلَاق مستفاد من الوضع وبين القول بأن الإِطْلَاق مستفاد من قرينه الحُكْمِهِ. فالإِطْلَاق لا- هو مستفاد من الوضع (وهذا ما فرغنا عنه في الجهه الأولى) ولا هو مستفاد من قرينه الحُكْمِهِ التّي كانت الفَرَضِيَّه الأولى، وإنَّما يستفاد من عدم ذكر القيد (= يستفاد الإِطْلَاق بِالدَّلالِهِ المُطَابِقِيَّهِ من «التجرد عن ذكر القيد»).

ولهذه الفَرَضِيَّه تقريران:

التَّقريب الأول: هو أن اسم الجنس في حدِّ ذاته مَوْضُوع لِلطَّبِيعِهِ (لا لِلطَّبِيعِهِ المطلقه) لكن وضع «عدم ذكر القيد إلى صفِّ اسم الجنس» في اللُّغَه بوضع ثان غير وضع اسم الجنس للإِطْلَاق. كما يقولون أحياناً في النَّحو إن التجرد عن شيء يَدُلُّ عَلَي شيء آخر، مثل تجرد المبتدأ عن عامل النصب وعامل كذا يكون عاملاً- لِلرَّفْعِ، فلا- نحتاج إلى الظُّهور الحَالِي ولا- إلى مُقَدِّمَاتِ الحُكْمِهِ.

إذن، إن اسم الجنس يَدُلُّ عَلَي الإِطْلَاق بِالدَّلالِهِ الوضعيَّهِ وَالتّي هي أقوى من قرينه الحُكْمِهِ وهذه الدَّلالِهِ تُتِمُّ بمجموع وضعين: ١- وضع اسم الجنس لذات المَاهِيَّه. ٢- وضع تجرده عن ذكر القيد.

والدليل عَلَي هذا الوضع هو أَنَّهُ لو كان اسم الجنس مَوْضُوعاً للماهيَّه المطلقه لكان استعماله في موارد المقيّد المتصل (مثل «ماء دجله» أو «يوم الجمعة») مَجَازِيّاً، والحال أَنَّا لا نلتزم بِالتَّجَوُّزِ في هذه الموارد. أي: سواء استعملنا اسم الجنس (= الماء) في المقيّد (= ماء دجله عذب) أو استعملناه في المطلق (الماء لذيذ)؛ لأنَّ اسم الجنس وضع لِلطَّبِيعِهِ المهمله وأصل الطَّبِيعِهِ موجود في المقيّد كما أَنَّهُ موجود في المطلق، فالمعنى المَوْضُوع له محفوظ في كليهما، فالاستعمال حقيقي في كليهما.

وحيثُ يترتب عَلَيَّ هذا أَنَّهُ لو استعمل اسم الجنس وحده ومن دون قيد مثل «الماء أمر نافع» (بخلاف «ماء دجله») فيستفاد منه الإِطلاق ببركه الوضع الثَّانِي.

أَمَّا إِذَا استعمل اسم الجنس مع القيد مثل «ماء دجله عذب»، فيستفاد منه المقيّد مِنْ دُونِ أَنْ يلزم منه المجاز؛ لأنَّ اسم الجنس (الماء) إِذَا استعمل مع القيد لا- يكون له حيثُ إِلاّ وضع واحد، وهو الوضع لِلطَّبِيعَةِ المَهْمَلَةِ، ويستفاد من كلمه «دخله» القيد، فبتعدد الدَّالِّ والمدلول نستفيد المقيّد مِنْ دُونِ أَنْ يلزم المجاز.

فهذه الفَرَضِيَّةُ استعطينا أَنْ نجتنب التَّجَوُّزَ فِي موارد التَّقْيِيدِ المتصل، عَلَيَّ أساس الوضع الأوّل، متزامنا مع استفادتنا الإِطلاق فِي موارد عدم التَّقْيِيدِ وذلك عَلَيَّ أساس الوضع الثَّانِي. هذه هي الفَرَضِيَّةُ الثَّانِيَّة.

الاعتراض: وقد يقال بصدد الاعتراض عَلَيَّ هذا التَّقْرِيبُ الأوّل للفرضيه الثَّانِيَّة: إِنَّه بناء عَلَيَّ أَنْ يكون اسم الجنس مع خُصُوصِيَّةِ التجرد عن ذكر القيد مَوْضُوعاً بالوضع الثَّانِي لِلطَّبِيعَةِ المطلقه، يصبح اسم الجنس مشتركاً لفظياً، مثل لفظ «العين» الَّذِي له معان عديده، إعداد وتقرير: الشَّيْخُ محسن الطهراني عفى عنه. وكذلك اسم الجنس له معنيان، فِي أَحَدِ الوضعين معناها المَاهِيَّةُ المَهْمَلَةُ، وفي الوضع الآخر المَاهِيَّةُ المطلقه (لأنَّ الوضع الثَّانِي كان عبارته عن اسم الجنس مِنْ دُونِ ذكر القيد) وأيهما المراد؟

وقد يجاب عنه بأن الأصل فِي المشترك اللفظي أَنْ يكون مستعملاً فِي جميع معانيه فِي آن واحد، وإِنَّمَا نرفع اليد عن هذا الأصل الأوّلِي فِي المشترك اللفظي ونقول: لا- يمكن لِلْمُتَكَلِّمِ أَنْ يكون قد أراد كلا المعنيين بسبب تعدّد اللِّحَازِ عند الْمُتَكَلِّمِ، وهو مستحيل فِي آن واحد.

هذا المحذور يسبب أَنْ نقول فِي المشترك اللفظي عاده لا- يمكن أَنْ يكون قد أراد كلا- المعنيين معاً فِي آن واحد، أَمَّا فِي المقام فلا- يوجد هذا السَّبَبُ. فلو قلنا إن الْمُتَكَلِّمِ أراد الطَّبِيعَةَ المَهْمَلَةَ الَّتِي هي المعنى الأوّل لاسم الجنس بحسب الوضع الأوّل وأيضاً أراد الطَّبِيعَةَ المطلقه بحسب الوضع الثَّانِي، لأنَّ الطَّبِيعَةَ المَهْمَلَةَ موجوده فِي ضمن المَهْمَلَةِ.

إذن، لا يلزم هنا تعدد اللَّحَاطِ، نعم في سائر المشتركات اللَّفْظِيَّةِ فِي اللَّغَةِ يلزم هذا المحذور؛ لأنَّ هذا المعنى هناك غير موجود في ضمن المعنى الآخر، فعلى سبيل المثال الطهر غير موجود في الحيض، ولا- الحيض موجود في الطهر، أو كالمولى في اللَّغَةِ الَّذِي يعنى العبد أيضاً، ولكن العبد غير موجود في المولى، كما أن المولى غير موجود في العبد أيضاً.

فلا- يوجد مانع من أن نقول هنا إنَّه أراد المطلق، فنستفيد الإطلاق بلا أى مَحْذُور. إن قبلتم هذا الجواب فبه ونعم، وإلا فَسَوْفَ نتقل إلى الجواب الآخر غداً إن شاء الله تعالى. إعداده وتقريره: الشَّيْخُ محسن الطهراني عفى عنه. ١١٨٢ كلمه.

اسم الجنس/المطلق/دلالة الدليل/الدليل الشرعي اللفظي/الأدلة المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

العنوان: اسم الجنس/المطلق/دلالة الدليل/الدليل الشرعي اللفظي/الأدلة المحرزه/علم الأصول

كَانَ الْكَلَامُ فِي التَّقْرِيْبِ الْأَوَّلِ لِلْفَرْضِيَةِ الثَّانِيَةِ لِاسْتِفَادَةِ الْإِطْلَاقِ مِنْ اسْمِ الْجِنْسِ، وَكَانَ حَاصِلُهُ - كَمَا شَرَحْنَاهُ بِالْأَمْسِ - هُوَ أَنَّ اسْمَ الْجِنْسِ مَعَ تَجْرُدِهِ عَنِ الْقَيْدِ مَوْضُوعٌ لِلدَّلَالَةِ عَلَيَّ الْإِطْلَاقِ. فَكَأَنَّ اسْمَ الْجِنْسِ لَهُ وَضْعَانِ: وَضَعٌ لِاسْمِ الْجِنْسِ فِي حَدِّ ذَاتِهِ لِلْمَاهِيَّةِ (وهي التي نعبر عنها بالمهملة)، ووضع آخر لاسم الجنس مجرداً عن القيد (بشرط لا عن القيد) للماهية المطلقة.

وقد وُجِّهَ إِلَى هَذَا الْكَلَامِ اعْتِرَاضٌ يَقُولُ: إِنَّهُ إِذْنُ لَوْ اسْتَعْمَلَ اسْمَ الْجِنْسِ وَحْدَهُ مِنْ دُونِ ذِكْرِ الْقَيْدِ يَصْبِحُ اسْمُ الْجِنْسِ مَشْتَرِكاً لَفْظِيّاً لِمَا لَهُ مِنْ مَعْنِيَيْنِ:

المعنى الأول: الْمَاهِيَّةُ الْمَهْمَلَةُ بِحُكْمِ الْوَضْعِ الْأَوَّلِ.

والمعنى الثاني: هُوَ الْمَاهِيَّةُ الْمَهْمَلَةُ، بِحُكْمِ الْوَضْعِ الثَّانِي.

والمفروض هنا هو تجرد اسم الجنس عن القيد، فيدور مراد الْمُتَكَلِّمِ بَيْنَ الْمَعْنِيَيْنِ. وَعَدَمُ وَجُودِ قَرِينِهِ فِي الْمَقَامِ يَحِيلُ دُونَ اسْتِفَادَةِ الْإِطْلَاقِ وَيَعْرِقِلُهَا.

ص: ١٣٦

وَقُلْنَا: إِنَّ بِالْإِمْكَانِ الْإِجَابَةَ عَنْ هَذَا الْعَرَضِ بِأَنَّ الْأَصْلَ الْأَوَّلِيَّ فِي الْمَشْتَرَكِ اللَّفْظِيِّ هُوَ أَنَّ الْمُتَكَلِّمَ يَرِيدُ كَلَامَ الْمَعْنِيَيْنِ الْمَشْتَرَكِينَ لَفْظِيّاً مِنْ مَنْطِقِ كَوْنِهِمَا حَقِيقَتَيْنِ (لِأَنَّ الْأَصْلَ فِي كُلِّ مُتَكَلِّمٍ أَنْ يَرِيدَ الْمَعْنَى الْحَقِيقِيَّ)، إِلَّا أَنَّنَا إِنْ قُلْنَا بِأَنَّ الْمُتَكَلِّمَ إِنْ أَرَادَ «كَلَامَ الْمَعْنِيَيْنِ» الْمَشْتَرَكِينَ لَفْظِيّاً (مِثْلَ كَلِمَةِ «قُرُوءٍ» فِي قَوْلِهِ: {وَالْمَطْلُوقَاتُ يَتْرَبُصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ} حَيْثُ أَنَّهَا مَشْتَرَكٌ لَفْظِيٌّ بَيْنَ «ثَلَاثَةِ حِيضَاتٍ» وَبَيْنَ «ثَلَاثَةِ أَطْهَارٍ») فَيَلْزَمُ مِنْهُ مَحْذُورُ تَعَدُّدِ اللَّحَاطِ (أَي: يَلْزَمُ مِنْهُ لِحَاظُ شَيْئَيْنِ مُتَبَايِنَيْنِ) وَإِنْ أَرَادَ «أَحَدَهُمَا دُونَ الْآخَرِ» فَهُوَ تَرْجِيحٌ بِلَا مَرَجِّحٍ وَإِنْ أَرَادَ «أَحَدَهُمَا الْمُرَدَّدَ» فَيَكُونُ فَاقِداً لِلْمَعْنَى.

إذن، إن مَحْذُورَ تَعَدُّدِ اللَّحَاطِ هُوَ سَرَّ ابْتِلَاءِ الْمَشْتَرَكِ اللَّفْظِيِّ بِالْإِجْمَالِ (وَإِلَّا فَكُنَّا نَحْمَلُهُ عَلَيَّ كَلَامِ الْمَعْنِيَيْنِ)، فَنَحْتَاجُ إِلَى قَرِينِهِ مَعِينَهُ لِرَفْعِ هَذَا الْإِجْمَالِ (لَا الْقَرِينَةَ الصَّارِفَةَ الَّتِي يَحْتَاجُهَا الْمَجَازُ).

أَمَّا فِي خِصُوصِ مَا نَحْنُ فِيهِ لَا مَحِيدُورٍ فِي حَمْلِ اسْمِ الْجِنْسِ عَلَيَّ كَلَا الْمَعْنِيِّينَ وَلَا يَلْزَمُ مَحِيدُورٌ تَعَدُّدَ اللَّحَاطِ؛ لِأَنَّ أَحَدَ مَعْنِيِ اسْمِ الْجِنْسِ هُوَ الْمَاهِيَّةُ (بِالْوَضْعِ الْأَوَّلِ) وَالثَّانِي هُوَ الْمَاهِيَّةُ الْمَطْلُوقَةُ (بِالْوَضْعِ الثَّانِي). وَهَذَا الْمَعْنِيَانِ مُتَدَاخِلَانِ؛ إِذْ أَنَّنَا حِينَئِذَا نَلْحِظُ الْمَاهِيَّةَ بِلِحَاطٍ وَاحِدٍ نَرَى أَنَّهَا مَوْجُودَةٌ فِي ضَمَنِ الْمَاهِيَّةِ الْمَطْلُوقَةِ. إِذْنِ، لَا يَوْجَدُ مَحِيدُورٌ بِاسْمِ تَعَدُّدِ اللَّحَاطِ فِي هَذَا الْفَرَضِ.

هَذَا هُوَ الْجَوَابُ الَّذِي قَدْ يَذْكَرُ عَلَيَّ هَذَا الْإِشْكَالَ. فَإِنَّ تَمَّ هَذَا الْجَوَابُ عِنْدَنَا فَهُوَ نَعْمُ، وَإِلَّا فَعَلِينَا أَنْ نَعْدَلَ الْجَوَابَ تَعْدِيلًا لَا يَرُدُّ عَلَيْهِ هَذَا الْإِشْكَالَ.

تَعْدِيلُ التَّقْرِيْبِ: هُوَ أَنْ لَا نَفْتَرِضُ اسْمَ الْجِنْسِ مَوْضُوعًا بِوَضْعَيْنِ أَحَدَهُمَا وَضَعٌ لِلْمَاهِيَّةِ وَالْآخَرُ وَضَعٌ لـ «عَدَمِ ذِكْرِ الْقَيْدِ» حَيْثُ أَنَّهُ مَوْضُوعٌ فِي اللَّغَةِ لِلْإِطْلَاقِ. أَيْ: هَذَا الْأَمْرُ الْمَعْنَوِيُّ الَّذِي نَعْبُرُ عَنْهُ بِالتَّجْرُدِ عَنْ ذِكْرِ الْقَيْدِ هَذَا وَضَعٌ لِلْإِطْلَاقِ لَعَنَّهُ. وَحِينَئِذٍ لَا يَوْجَدُ لَدِينَا مُشْتَرِكٌ لَفْظِيٌّ حَتَّى يَأْتِيَ ذَاكَ الْإِشْكَالَ (بِأَنَّ الْمَشْتَرَكَ اللَّفْظِيَّ يَحْتَاجُ إِلَى قَرِينَةٍ مُعَيَّنَةٍ وَلَا تَوْجَدُ قَرِينَةً مُعَيَّنَةً فِي الْمَقَامِ)، بَلْ عِنْدَنَا وَضَعٌ لِاسْمِ الْجِنْسِ وَوَضَعٌ آخَرَ لِلتَّجْرُدِ عَنْ ذِكْرِ الْقَيْدِ.

هذا هو التّقریب الأول للفرضیه الثّانیه، فهل هذا التّقریب (سواء بشکله المعدّل أو بشکله غیر المعدّل) صحیح أو لا؟

الجواب عن التّقریب بشکلیه: هو أن هذا التّقریب وإن كان معقولاً ثبوتاً وفي نفسه، لكن یرد علیه أنّه خلاف الاستظهار العرفی الخارجی؛ فإنّنا نلاحظ خارجاً فی موارد عدم تمّایه ذاک الظُّهور الحالیّ السیاقی (الذی تحدثنا عنه فی الفرضیه الأولى)، بل كان (بصدد الإهمال والإجمال) متعمّداً أن یدکر کلامه مُجملاً ومهملاً، لغرض من أغراضه، کالآیات المتشابهه فی القرآن الکریم، فلا نستفید الإطلاقی فی هذه الموارد، والحال أن المفروض بناءً علیّ هذا التّقریب هو استفاده الإطلاقی بینما لا یتّم استفادته؛ لأنّه لم یکن بصدد تمام مراده بکلامه، وهذا یكشف أن استفاده الإطلاقی منوطه بذاک الظُّهور الحالیّ، وإلا لو كانت استفاده الإطلاقی مرتبطه بوضع اسم الجنس (بالنحو الأول وهو أنّه مع عدم ذکر القید موضوع للإطلاق أو بالنحو المعدّل بأنّ اسم الجنس موضوع للماهیئهِ وعدم ذکر القید موضوع للإطلاق) لکان المفروض أن نستفید الإطلاقی حتّى فی موارد الإهمال والإجمال (= حتّى فی الموارد الّتی لا یكون المتکلم بصدد بیان تمام مراده بکلامه)؛ فإنکم ربطتم الإطلاق بالوضع، لا بالظهور الحالیّ، فینخرم هذا التّقریب الأول.

فهذا منبه وجدانی علیّ عدم صحّحه هذا التّقریب، وعدم إمكان الاستغناء فی مقام استفاده الإطلاقی من ذاک الظُّهور الحالیّ السیاقی الّذی ذکرناه.

التّقریب الثّانی لهذه الفرضیه الثّانیه أن یقال: إن اسم الجنس فی حدّ ذاته موضوع لأصل الماهیئهِ وهذا ما قد فرغنا عنه سابقاً، لكن العقلاء تعهدوا بأنّ یكون عدم ذکر القید کاشفاً عندهم عن الإطلاق، أی: تبانی العقلاء علیّ أنّه متى ما ذکروا اسم الجنس ولم یذکروا القید أرادوا الإطلاق، فهذا تعهد عقلائیّ یكشف عن الإطلاق.

وتوضيحه: لو بيننا نحن في باب الوضع عَلِيٍّ مسلِكَ التَّعْهُدِ الَّذِي بَنَى عَلَيْهِ السَّيِّدُ الْأَسَدِيُّ الْأَسَدِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ وَقَالَ: لَيْسَ الْوَضْعُ
أَسَاسًا إِلَّا- تَعْهُدٌ مِنْ قَبْلِ كُلِّ مَتَكَلِّمٍ بِأَنَّهُ إِذَا ذَكَرَ اللَّفْظَ (كَالْأَسَدِ) يَرِيدُ مِنْهُ الْمَعْنَى الْفُلَانِي (وَهُوَ الْحَيَوَانُ الْمَفْتَرَسُ فِي الْمِثَالِ).
وَمِنْ هُنَا يَرَى رَحِمَهُ اللَّهُ أَنَّ كُلَّ مَتَكَلِّمٍ هُوَ وَاضِعٌ، لَا أَنَّ هُنَاكَ وَاضِعًا وَضَعِ الْأَلْفَاظَ لِلْمَعَانِي لِأَتَى الْآخَرُونَ وَيَسْتَعْمَلُونَهَا فِي تِلْكَ
الْمَعَانِي. وَإِذَا كَانَ هَكَذَا فَيَكُونُ هَذَا التَّقْرِيْبُ رَاجِعًا إِلَى التَّقْرِيْبِ الْأَوَّلِ؛ لِأَنَّ التَّعْهُدَ هُوَ وَضْعٌ، وَسَوْفَ يَكُونُ الْإِطْلَاقُ مُسْتَفَادًا مِنْ
الْوَضْعِ.

أَمَّا إِذَا لَمْ يَنْبِ عِلْمًا مَبْنَاهُ رَحِمَهُ اللَّهُ وَلَمْ نَقْلُ بِأَنَّ حَقِيقَةَ الْوَضْعِ هِيَ التَّعْهُدُ - كَمَا لَمْ نَقْلُ بِهِ - بَلْ قَلْنَا بِالْقَرْنِ الْأَكِيدِ، فَحِينَئِذٍ يَصْبِحُ
هَذَا التَّقْرِيْبُ تَقْرِيْبًا مُسْتَقْلَلًا عَنِ التَّقْرِيْبِ الْأَوَّلِ، بَلْ يَرْتَبِطُ بِالتَّزَامِ وَالتَّعْهُدِ الْعُقْلَانِيِّ الْمَخْصُوصِ الَّذِي يَكْشِفُ عَنِ إِرَادَةِ الْإِطْلَاقِ
عِنْدَ الْعُقْلَاءِ، بِأَنَّهُمْ كَلَّمَا ذَكَرُوا اسْمَ الْجِنْسِ وَلَمْ يَذْكُرُوا الْقَيْدَ.

الجواب: أَنَّهُ يَرِدُ عَلَيَّ هَذَا التَّقْرِيْبُ نَفْسَ الْإِيْرَادِ الَّذِي أوردناه عَلَيَّ التَّقْرِيْبِ السَّابِقِ، وَهُوَ أَنَّهُ يَلْزَمُ مِنْ هَذَا التَّقْرِيْبِ أَنْ نَسْتَفِيدَ
الْإِطْلَاقَ حَتَّى فِي مَوَارِدِ عَدَمِ تَمَامِيَّةِ ذَاكَ الظُّهُورِ الْحَالِيِّ (أى: فِي مَوْرِدِ عِلْمِنَا وَجْزْمِنَا أَنَّ الْمُتَكَلِّمَ لَمْ يَكُنْ بِصَدَدِ بَيَانِ تَمَامِ مَرَادِهِ
بِكَلَامِهِ)؛ لِأَنَّ هَذِهِ الْفَرَضِيَّةَ لَا تُرْبِطُ الْإِطْلَاقَ بِالظُّهُورِ الْحَالِيِّ لِلْمُتَكَلِّمِ بَلْ يَفْتَرِضُ أَنَّ هُنَاكَ تَعْهُدًا وَالتَّزَامًا عُقْلَانِيًّا بِأَنَّهُ كَلَّمَا ذَكَرُوا
اسْمَ الْجِنْسِ وَلَمْ يَذْكُرُوا الْقَيْدَ يَرِيدُونَ الْإِطْلَاقَ، وَالحَالِ أَنَّنَا لَا نَسْتَفِيدُ الْإِطْلَاقَ فِي الْمَوَارِدِ الَّتِي نَعْلَمُ بِأَنَّ الْمُتَكَلِّمَ بِصَدَدِ الْإِجْمَالِ
قَطْعًا. فَلَوْ كَانَ الْإِطْلَاقُ مُرْتَبِطًا بِهَذَا التَّعْهُدِ وَالتَّزَامِ الْعُقْلَانِيِّ لَكَانَ الْمَفْرُوضُ أَنْ نَسْتَفِيدَ الْإِطْلَاقَ حَتَّى فِي مَوَارِدِ تَعْهُدِ الْإِجْمَالِ
وَالإِهْمَالِ مِنْ قَبْلِ الْمُتَكَلِّمِ. وَهَذَا دَلِيلٌ عَلَيَّ أَنَّ الْإِطْلَاقَ إِنَّمَا هُوَ مِنْ شُؤْنِ الدَّلَالَةِ الْإِلْتِزَامِيَّةِ لِذَاكَ الظُّهُورِ الْحَالِيِّ الَّذِي ذَكَرْنَاهُ،
وَلَيْسَ نَاشِئًا مِنْ مَلَائِكٍ مُسْتَقْلَلٍ، سَوَاءً كَانَ هَذَا الْمَلَائِكُ الْمُسْتَقْلَلُ عِبَارَةً عَنِ الْوَضْعِ، أَوْ كَانَ عِبَارَةً عَنِ التَّعْهُدِ، أَوْ شَيْءٌ آخَرَ؛
لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ لَهُ مَلَائِكٌ مُسْتَقْلَلٌ لَمَا ارْتَبَطَ الْإِطْلَاقُ بِذَاكَ الظُّهُورِ وَجُودًا وَعَدَمًا، بَيْنَمَا نَحْنُ نَرَى أَنَّهُ مُرْتَبِطٌ بِهِ.

إذن، فالفرضية الثانية لاستفاده الإِطْلَاق من اسم الجنس غير تامّة (وهي فرضية استفاده الإِطْلَاق من شيء آخر غير الظُّهُور الحَالِي المتقدّم ذكره).

فَالصَّحِيحُ فِي الْمَقَامِ عِبَارَهُ عَنِ الْفَرْضِيَّةِ الْأُولَى الَّتِي تَقُولُ: إِنَّ الْإِطْلَاقَ إِنَّمَا يَسْتَفَادُ مِنْ قَرِينِهِ الْحِكْمَهُ، بِدَعْوَى أَنْ الْإِطْلَاقَ مَدْلُولُ الْتِزَامِي لظهور حالي ينعقد لِلْمُتَكَلِّمِ عَادَةً، وَهَذَا الظُّهُورُ مَفَادُهُ وَمَقْتَضَاهُ أَنْ الْمُتَكَلِّمَ بِصَدَدِ بَيَانِ تَمَامِ مَرَامِهِ بِكَلَامِهِ، وَهَذَا الظُّهُورُ يَسْتَلْزِمُ (لَهُ دَلَالَهُ التَّزَامِيَةَ عُرْفِيَّةً وَعَقْلِيَّةً) عَلَيَّ أَنْ الْمُتَكَلِّمَ أَرَادَ الْمَطْلُوقَ؛ لِأَنَّ الْمَفْرُوضَ أَنْ لَا يَزِيدُ كَلَامَهُ عَلَيَّ مَرَامَهُ وَلَا مَرَامَهُ يَزِيدُ عَلَيَّ كَلَامَهُ. وَهَذَا الظُّهُورُ فِي الْوَاقِعِ عِبَارَهُ عَنِ صِيَاغِهِ فِيهِ لِمَقْدَمَاتِ الْحِكْمَةِ الَّتِي ذَكَرَهَا الْأَصْحَابُ.

وَالآنَ بَعْدَ أَنْ اتَّصَحَّ ارْتِبَاطُ اسْتِفَادَةِ الْإِطْلَاقِ بِهَذَا الظُّهُورِ الحَالِي، وَتَبَيَّنَ أَنْ مَنْشَأَ دَلَالَةِ الْكَلَامِ عَلَيَّ الْإِطْلَاقِ هُوَ هَذَا الظُّهُورُ الحَالِي، فَحِينَئِذٍ لَا بُدَّ لَنَا أَنْ نَتَعَرَّضَ لِخِلَافِيْنِ فِي الْمَقَامِ وَيَرْجِعُ كُلُّ مِنْ هَذَيْنِ الْخِلَافِيْنِ فِي الْحَقِيقَةِ إِلَى تَحْدِيدِ هَذَا الظُّهُورِ الحَالِي (بَعْدَ أَنْ أَثْبَتْنَا أَصْلَهُ)، فَمَا هُوَ بِالضَّبْطِ؟

الْخِلَافُ الْأَوَّلُ: حَوْلَ أَنْ الْمَقْيَّدَ الْمَنْفَصَلَ أَوْ قَلَّ الْقَيْدَ الْمَنْفَصَلَ أَوْ قَلَّ الْقَرِينَةَ الْمَنْفَصَلَ عَلَيَّ التَّقْيِيدِ، هَلْ هَذِهِ تَهْدِمُ الظُّهُورَ وَالْإِطْلَاقَ أَوْ لَا؟

الْخِلَافُ الثَّانِي: حَوْلَ وَجُودِ الْقَدْرِ الْمَتَيَّنِّ فِي بَابِ التَّخَاطُبِ هَلْ يَخْلُ بِالظُّهُورِ وَالْإِطْلَاقِ أَوْ لَا؟ وَكُلُّ مِنْ هَذَيْنِ الْخِلَافِيْنِ يَرْجِعُ إِلَى الْخِلَافِ حَوْلَ هَذَا الظُّهُورِ الحَالِي، فَلَا بُدَّ مِنْ أَنْ نَدْرُسَ الْخِلَافِيْنِ مَعًا،

أَمَّا الْخِلَافُ الْأَوَّلُ حَوْلَ الْقَرِينَةِ الْمَنْفَصَلَ، فَقَدْ اتَّفَقُوا عَلَيَّ أَنْ الْمَقْيَّدَ الْمَتَصِلَ يَهْدِمُ الظُّهُورَ (مِثْلُ: «أَكْرَمُ الْإِنْسَانِ الْعَالَمِ» حَيْثُ أَنَّ كَلِمَةَ «الْعَالَمِ» تَمْنَعُ مِنْ أَنْ يَنْعَقِدَ لِلْإِنْسَانِ إِطْلَاقًا) ثُمَّ اخْتَلَفُوا فِي أَنْ الْمَقْيَّدَ الْمَنْفَصَلَ (مِثْلَمَا إِذَا قَالَ: «أَكْرَمُ الْإِنْسَانِ» ثُمَّ سَكَتَ سَكُوتًا طَوِيلًا- يَعْتَبَرُهُ الْعَرَفُ مُنْفَصِلًا عَنِ الْكَلَامِ الثَّانِي الَّذِي ذَكَرَ فِيهِ «الْعَالَمِ») هَلْ يَهْدِمُ ظُهُورَ الْكَلَامِ الْأَوَّلِ فِي الْإِطْلَاقِ، أَوْ أَنْ هَذَا لَا يَهْدِمُ ظُهُورَ الْأَوَّلِ الْمَنْعَقَدِ فِي الْإِطْلَاقِ، بَلْ عِنْدَنَا كَلَامٌ مَطْلُوقٌ وَعِنْدَنَا كَلَامٌ آخَرٌ مَقْيَّدٌ، فَيَتَكَادِبَانِ بَعْضُهُمَا الْبَعْضَ وَيَدْخُلَانِ فِي بَابِ التَّعَارُضِ، وَالْعَرَفُ حِينَئِذٍ يَجْمَعُ بَيْنَهُمَا بِحَمْلِ الْمَطْلُوقِ عَلَيَّ الْمَقْيَّدِ. أَيْ: يَسَبِّبُ الْكَلَامَ الثَّانِي أَنْ نَرْفَعُ الْيَدَ عَنِ الْكَلَامِ الْأَوَّلِ. أَيْ: تَسْقُطُ حُجَّتُهُ الْكَلَامِ الْأَوَّلِ وَلَا يَسْقُطُ ظُهُورُهُ الْإِطْلَاقِي.

وسوف ندرس الصَّحِيحَ مِنْهُمَا إِنْ شَاءَ اللَّهُ فِي يَوْمِ السَّبْتِ، أَمَّا غَدًا فَيَصَادَفُ اسْتِشْهَادَ الْإِمَامِ السَّجَادِ عَلَيْهِ السَّلَامُ.

اسم الجنس/المطلق/دلالة الدليل/الدليل الشرعي اللفظي/الدليل الشرعي/الأدلة المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: اسم الجنس/المطلق/دلالة الدليل/الدليل الشرعي اللفظي/الدليل الشرعي/الأدلة المحرزه/علم الأصول

قلنا بعد أن بيَّنا كَيْفِيَّةَ اسْتِفَادَةِ الْإِطْلَاقِ مِنْ اسْمِ الْجِنْسِ (وذلك عَلَى أساس الظُّهُورِ الْحَالِيِّ الَّذِي ذَكَرْنَاهُ) لَا بُدَّ مِنَ التَّعَرُّضِ لِمَسْأَلَتَيْنِ خِلَافَتَيْنِ مَرْجِعَ كُلْتَيْهِمَا إِلَى الْخِلَافِ فِي تَحْدِيدِ ذَاكَ الظُّهُورِ الْحَالِيِّ وَمَدَى دَلَالَتِهِ، وَهُمَا:

المسألة الأولى: عبارته عن الخلاف في أن المقيّد المنفصل هل يهدم الظُّهُورَ فِي الْإِطْلَاقِ كَالْمَقْيَّدِ الْمُتَّصِلِ أَوْ يَنْفِي حُجِّيَّتَهُ فَحَسَبُ؟

والمسألة الثانية: فِي أَنَّ وَجُودَ الْقَدْرِ الْمُتَيَقَّنِ فِي مَقَامِ التَّخَاطُبِ هَلْ يَهْدِمُ أَوْ يَمْنَعُ عَنِ انْعِقَادِ ظُهُورِ فِي الْكَلَامِ عَنِ الْإِطْلَاقِ (= هل يضرّ بالإطلاق)؟

فلا بُدَّ مِنْ دِرَاسَةِ هَاتَيْنِ الْمَسْأَلَتَيْنِ تَبَاعًا:

أَمَّا الْمَسْأَلَةُ الْأُولَى: فَتَوْضِيحُهَا هُوَ أَنَّهٗ بَعْدَ اتِّفَاقِهِمْ عَلَى أَنَّ الْمَقْيَّدَ الْمُتَّصِلَ يَهْدِمُ الظُّهُورَ فِي الْإِطْلَاقِ بِلَا إِشْكَالٍ، اِخْتَلَفُوا فِي أَنَّ الْمَقْيَّدَ الْمُنْفَصَلَ هَلْ هُوَ كَذَلِكَ؟ فَعَلَى سَبِيلِ الْمِثَالِ إِنْ قَالَ: «أَكْرَمِ الْعَالِمِ» ثُمَّ بَيَّنَّ قَيْدَ الْعَدَالَةِ فِي كَلَامٍ آخَرَ مُنْفَصِلٍ عَنِ هَذَا الْكَلَامِ قَائِلًا: «لَا- تَكْرَمِ الْعَالِمَ الْفَاسِقَ» أَوْ «إِنَّ الْعَالِمَ الَّذِي يَجِبُ إِكْرَامُهُ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ عَادِلًا» (أَوْ بِأَيِّ لِسَانٍ آخَرَ)، فَهَلْ هَذَا الْمَقْيَّدُ الْمُنْفَصَلُ يَسَبِّبُ أَنْ لَا يَبْقَى لِلْكَوْنِ الْأَوَّلِ ظُهُورٌ فِي الْإِطْلَاقِ أَبَدًا؟ أَوْ أَنَّ الْكَلَامَ الْأَوَّلَ تَسْتَقِرُّ دَلَالَتُهُ عَلَى الْإِطْلَاقِ بِمَجْرَدِ ذِكْرِ «العالمِ» مِنْ دُونِ ذِكْرِ قَيْدٍ مُتَّصِلٍ بِهِ، وَمَجِيءِ الْقَيْدِ الْمُنْفَصَلِ لَا يَوْجِبُ انْتِلَامَ ذَاكَ الظُّهُورِ الْإِطْلَاقِيِّ وَإِنَّمَا يَكْذِبُهُ قَائِلًا: ذَاكَ الظُّهُورُ غَيْرُ مَرَادٍ جِدًّا لِلْمُتَكَلِّمِ، لَا- أَنَّهُ يَنْفِي أَصْلَ ذَاكَ الظُّهُورِ، بَلْ إِنَّ أَصْلَ الظُّهُورِ بَاقٍ، وَلَا زَالَ الْكَلَامَ الْأَوَّلَ ظَاهِرًا فِي الْإِطْلَاقِ (= فِي وَجُوبِ إِكْرَامِ الْعَالِمِ، وَ«العالمِ» مُطْلَقًا)، إِعْدَادًا وَتَقْرِيرًا: الشَّيْخِ مُحَسَّنِ الطَّهْرَانِيِّ عَفَى عَنْهُ. وَالْكَوْنُ الثَّانِي يَكْذِبُ هَذَا الظُّهُورَ قَائِلًا: إِنَّ هَذَا الظُّهُورَ لَيْسَ بِمَرَادٍ جِدًّا لِلْمُتَكَلِّمِ. وَمَعْنَى ذَلِكَ أَنَّ الْمَقْيَّدَ الْمُنْفَصَلَ يَهْدِمُ حُجِّيَّةَ الْكَلَامِ الْمَطْلُوقِ، لَا أَنَّهُ يَهْدِمُ ظُهُورَهُ فِي الْإِطْلَاقِ.

ص: ١٤١

أَمَّا الْآخُونَدُ الْخُرَاسَانِيُّ فَذَهَبَ إِلَى أَنَّ الْمَقْيَّدَ الْمُنْفَصَلَ لَا يَهْدِمُ أَصْلَ الظُّهُورِ، بَلْ يَهْدِمُ حُجِّيَّتَهُ، بَيْنَمَا ذَهَبَ النَّائِنِيُّ إِلَى أَنَّهُ يَهْدِمُ أَصْلَ الظُّهُورِ الْإِطْلَاقِيِّ.

وَالَّذِي يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ هُوَ الْمُنْشَأُ لِهَذَا الْاِخْتِلَافِ عِبَارَةٌ عَنِ الْاِخْتِلَافِ فِي تَحْدِيدِ ذَاكَ الظُّهُورِ الْحَالِيِّ الْمُتَقَدِّمِ الَّذِي قُلْنَا إِنَّهُ يَدُلُّ بِالذَّلَالَةِ الْإِلْتِزَامِيَّةِ الْعَقْلِيَّةِ أَوْ الْعُرْفِيَّةِ عَلَى أَنَّ الْمُتَكَلِّمَ حِينَما يَذْكَرُ اسْمَ الْجِنْسِ مِنْ دُونِ الْقَيْدِ يَكُونُ قَدْ أَرَادَ الْإِطْلَاقَ؛ لِأَنَّهُ إِنْ أَرَادَ

التَّقْيِيدُ دُونَ الإِطْلَاقِ فَمَعْنَاهُ أَنَّهُ لَمْ يُبَيَّنْ تَمَامُ مَرَادِهِ بِكَلَامِهِ، بَيْنَمَا يَقُولُ الظُّهُورُ الحَالِيَّ: إِنْ ظَاهِرُ حَالِ كُلِّ مُتَكَلِّمٍ هُوَ أَنَّهُ بِصَدَدِ بَيَانِ تَمَامِ مَرَادِهِ بِكَلَامِهِ.

وَلَكِنْ مَا هُوَ مَفَادُ هَذَا الظُّهُورِ بِالتَّحْدِيدِ؟ فَهَلْ أَنْ مَفَادُهُ هُوَ أَنْ حَالُ كُلِّ المُتَكَلِّمِ ظَاهِرٌ فِي كَوْنِهِ بِصَدَدِ بَيَانِ تَمَامِ مَرَادِهِ بِشَخْصِ كَلَامِهِ هَذَا؟ أَمْ أَنْ ظَاهِرُ حَالِ كُلِّ مُتَكَلِّمٍ أَنَّهُ بِصَدَدِ بَيَانِ تَمَامِ مَرَادِهِ فِي مَجْمُوعِ كَلِمَاتِهِ طِيلَهُ عَمْرُهُ، لَا فِي شَخْصِ هَذَا الكَلَامِ. أَيُّهُمَا هُوَ الظُّهُورُ الحَالِيَّ العُرْفِيُّ العُقْلَانِيُّ لِلْمُتَكَلِّمِينَ؟

فَإِنْ بَنِينَا عَلَيَّ الأَوَّلِ فَسَوْفَ يَكُونُ الحَقُّ مَعَ الخُرَاسَانِيِّ؛ لِأَنَّهُ قَدْ بَيَّنَّ تَمَامَ مَرَادِهِ فِي هَذَا الكَلَامِ، فَإِذَا لَمْ يَكُنْ فِي هَذَا الكَلَامِ قَيْدٌ فَيَكُونُ مَرَادُهُ هُوَ المَطْلُوقُ؛ لِأَنَّ ظَاهِرَ حَالِهِ هُوَ أَنَّهُ بِصَدَدِ بَيَانِ تَمَامِ مَرَادِهِ العُجْدِيِّ فِي شَخْصِ هَذَا الكَلَامِ وَلَا يَوْجَدُ فِي شَخْصِ هَذَا الكَلَامِ قَيْدٌ.

وَأَمَّا إِنْ بَنِينَا عَلَيَّ الثَّانِيَّ فَلَا يَكُونُ كَلَامُهُ مُخَالَفًا لظُهُورِ حَالِهِ، وَالأَصْلُ عَدَمُ المُخَالَفَةِ؛ إِذْ أَنَّ الأَصْلَ فِي كُلِّ مُتَكَلِّمٍ أَنَّهُ يَتَكَلَّمُ وَفَقِ الأَصُولِ العُقْلَانِيَّةِ الجَارِيَةِ فِي المُحَاوِرَاتِ، وَمِنْ جَمَلِهِ هَذِهِ الأَصُولُ أَنْ كُلِّ مُتَكَلِّمٍ بِصَدَدِ بَيَانِ تَمَامِ مَرَادِهِ العُجْدِيِّ فِي شَخْصِ كَلَامِهِ. فَإِذَا لَمْ يَذْكَرْ قَيْدًا مُتَّصِلًا فِي شَخْصِ كَلَامِهِ وَاسْتَقَرَّ الكَلَامُ الأَوَّلُ وَصَحَّ الشُّكُوتُ عَلَيْهِ، يَكُونُ ظَاهِرَ حَالِهِ أَنَّهُ بَيَّنَّ كُلَّ مَرَادِهِ فِي هَذَا الكَلَامِ، وَكُلُّ مَرَادِهِ هُوَ اسْمُ الجِنْسِ؛ لِأَنَّهُ مَطْلُوقٌ. فَيَكُونُ الحَقُّ مَعَ صَاحِبِ الكِفَايَةِ مِنْ أَنْ المَقْيَدَ المُنْفَصِلَ لَا يَهْدِمُ هَذَا الظُّهُورَ المَسْتَقَرَّ فِي الإِطْلَاقِ.

إذن، أصبحنا أمام ظهور فعلي ناجز جاهز قائم، ومن ثمَّ إن جاء كلام آخر مخالف، فسوف يخالف هذا الظهور ويكذبه قائلاً: إن ما يظهر من هذا الكلام ليس بمرادٍ جدًّا.

وحيثُ يجب الرجوع إلى أساليب الجمع العُرفي، فقد يُقدِّم الجمع العرفي الثاني على الأول، أى: يقول: إن ذلك يوجب هدم حجية هذا الظهور، لا-أنَّه ينفي وينسف ظهوره من الأساس. فشان المقيد المنفصل شأن المخصص المنفصل. فعلى سبيل المثال حينما يقول: «أكرم كلَّ عالمٍ» ثمَّ يخصصه قائلاً: «لا تكرم العالم الفاسق» لا يكون قد هدم بهذا التخصيص ظهور الكلام الأول فى العموم، بل يبقى الكلام الأول (حتى بعد مجيء المخصص المنفصل) ظاهراً فى العموم والشمول لكل العلماء حتى ذاك الشخص المستثنى، لكن هذا الظهور ليس بمراد من المُتكلِّم بقريته المخصص المنفصل، ولا يمكن الاعتماد على هذا الظهور الأول، أى: ليس حجه. فلا يرتفع هذا الظهور وإنما ترتفع حججته بمجىء المخصص المنفصل.

هذا إذا بنينا على أن الصياغة الفنية للظهور الحالى الذى تكلمنا عنه عبارته عن أن المُتكلِّم إنَّما هو بصدد بيان تمام مرامه فى شخص كلامه.

وأما إذا بنينا على الصياغة الأخرى التى تقول بأن صياغة الظهور الحالى هى أن ظاهر حال كل المُتكلِّم أنَّه بصدد بيان تمام مرامه فى مجموع كلامه، لا-فى خصوص هذا الكلام، فسوف يكون الحق مع النائبة القائل بأن المقيد المنفصل يهدم الظهور؛ لأنَّه وإن صحَّ أنَّه ذكر فى كلامه الأول اسم الجنس ولم يذكر القيد، لكن مع ذلك لا مانع من أن يريد بكلامه الأول المقيد؛ فلا يكون مخالفاً لظهوره الحالى؛ لأنَّ ظهوره الحالى هو أن الكلام الأول مع الكلام الثانى ومع الكلام الثالث... كُلِّها يُبيِّن مراده. فكلامه الأول ليس ظاهراً فى أنَّه أراد الإطلاق حتى يكون الثانى مكذباً للكلام الأول. فلا يكون الإطلاق منعقداً بالكلام الأول. أى: لا يكون هناك مخالفه بين ظاهر كلامه الأول وبين ما أراده من التقييد.

إذن، فكل من بيني عَلِيٌّ أن إحدى مُقَدِّمَاتِ الْحِكْمَةِ عدمُ ذكر القيد المتصل، فهذا معناه أن الظُّهُورَ الْحَالِيَّ عند هذا الشخص إِنَّمَا هو الصِّيَاغَةُ الْأُولَى (أَنَّهُ بَصَدَدِ بَيَانِ تَمَامِ مَرَادِهِ فِي شَخْصِ كَلَامِهِ)، ومن هنا سوف تكون إحدى مقدمات الحِكمَةِ عند هذا الشخص عبارةً عن عدم ذكر القيد المتصل. هذا عند صاحب الصِّيَاغَةِ الْأُولَى.

أَمَّا من بيني عَلِيٌّ أن إحدى مُقَدِّمَاتِ الْحِكْمَةِ عبارة عن عدم ذكر القيد ولو مُنْفَصِلًا، فمعناه أن الظُّهُورَ الْحَالِيَّ عند هذا الشخص هي الصِّيَاغَةُ الْأَوْسَعُ الَّتِي ذَكَرْنَاهَا، وهي أن هذا الْمُتَكَلِّمُ بَصَدَدِ بَيَانِ مَرَادِهِ فِي مَجْمُوعِ كَلَامِهِ.

هذا بيان لأصل الخلاف وجذره ومنشأه، أَمَّا أَنَّ «الحق مع من؟» فلا- إِشْكَالَ فِي أَنَّ الْحَقَّ مَعَ صَاحِبِ الْكِفَايَةِ، أَي: أَنَّ الْمُقَيَّدَ الْمُنْفَصِلَ لَا عِلَاقَةَ لَهُ بِأَصْلِ الظُّهُورِ فَلَا يَهْدِمُ أَصْلَ الظُّهُورِ وَالْإِطْلَاقَ؛ فَإِنَّ الْإِطْلَاقَ يَنْعَقِدُ لِلْكَلامِ بِمَجْرَدِ عَدَمِ ذِكْرِ الْمُقَيَّدِ الْمَتَّصِلِ. إعداد وتقرير: الشَّيْخُ مُحَسِّنُ الطَّهْرَانِيِّ عَفَى عَنْهُ. أَي: ظَاهِرُ حَالِ الْمُتَكَلِّمِ حِينَمَا يَتَصَدَّى لِإِبْرَازِ مَعْنَى مِنَ الْمَعَانِي بِكَلَامٍ، فَظَاهِرُ حَالِهِ هُوَ أَنَّهُ بَصَدَدِ بَيَانِ تَمَامِ مَرَادِهِ بِشَخْصِ كَلَامِهِ؛ لِأَنَّهُ يَلْزَمُ عَلِيٌّ كَلَامَ النَّائِنِيِّ لِأَزْمِ بَاطِلِ يَكْشِفُ بِيْطْلَانَهُ عَنِ بَطْلَانِ الْمَلْزُومِ.

واللازم الباطل هو أن هذا الظُّهُورَ الْحَالِيَّ الَّذِي ذَكَرْنَاهُ (من أن الْمُتَكَلِّمُ بَصَدَدِ بَيَانِ تَمَامِ مَرَادِهِ) إِذَا كَانَ كَمَا يَقُولُهُ الْمِيرْزَا (بأن ظاهراً حال كل متكلم أَنَّهُ بَصَدَدِ بَيَانِ تَمَامِ مَرَادِهِ بِمَجْمُوعِ كَلَامِهِ)، فَلَا يَزِمُهُ أَنَّهُ لَا- يَجُوزُ لَنَا أَنْ نَتَمَسَّكَ بِالْإِطْلَاقِ فِي كُلِّ مَوْجِدٍ نَحْتَمِلُ فِيهِ صَدُورَ مُقَيَّدِ مُنْفَصِلٍ؛ لِأَنَّ الظُّهُورَ الْحَالِيَّ هُوَ أَنَّ الْمُتَكَلِّمُ بَصَدَدِ بَيَانِ تَمَامِ مَرَادِهِ فِي مَجْمُوعِ كَلَامِهِ، أَي: مَرَادِ الْمُتَكَلِّمِ مُبَيَّنٌ فِي مَجْمُوعِ كَلَامِهِ، هَذَا الْكَلَامُ وَمَا سَيَصْدُرُ وَمَا صَدَرَ مُسْتَقِلًّا عَنْهُ فِي كَلَامِ سَابِقٍ. فَإِذَا احْتَمَلْنَا أَنْ لَهُ كَلَامًا آخَرَ فِي نَفْسِ هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ فَلَا نَقْدِرُ أَنْ نَتَمَسَّكَ بِإِطْلَاقِ هَذَا الْكَلَامِ.

فاللَّزِمُ الباطل لكلام النائني هو نفس أصله الإِطْلَاق من أساسها، بينما يكثر وجود المقيدّات في الشريعة، فعلى سبيل المثال يتحدث الإمام الصادق عليه السلام بحديث شريف ثمّ يرد المقيد في حديث الإمام الرضا عليه السلام أو الإمام الهادي عليه السلام.

إذن، اللَّزِمُ الباطل هو أنّه بناءً عَلَى هذا الكلام لا- يمكن حمل هذا الكلام الأوّل عَلَى الإِطْلَاق، أى: يكون احتمال المقيد المنفصل مثل الاحتمال المقيد المتصل تماماً، فكَمَا أنّ احتمال المقيد المتصل يمنع من حمل الكلام عَلَى الإِطْلَاق فكذلك يمنع المقيد المنفصل عن انعقاد الإِطْلَاق عَلَى مبنى الميرزا، وهذا في الحقيقة تعطيل لأصالة الإِطْلَاق، في كُلِّ ما يحتمل فيه التقييد المنفصل، وغالباً وعادةً نحتمل في الخطابات الشّرعيّة وجود تقييدات منفصلة.

هنا، قد يُدافع عن الميرزا ويُنتصر له بأن له ولمن يقول بمقالته (= أن المقيد المنفصل يهدم أصل الظهور) أن يتمسك بطريقة لنفى هذا الاحتمال والطريقة هي التمسك بأصالة عدم القرينه لنفى وجود قرينه منفصلة، وحينئذ يتم الإِطْلَاق (لانتفاء القرينه المتصلة والمنفصلة).

إلا- أن هذا الدفاع لا- ينعف؛ لأننا نتساءل: هل أن المقصود من «بأصالة عدم القرينه» أن تكون أصلاً عقلاً أم أصلاً شرعياً (كاستصحاب عدم القرينه)؟

إذا كان المقصود هو الأوّل، فمن الواضح أنّ العقلاء يجرون هذا الأصل العقلائي عند احتمال وجود قرينه منفصلة عَلَى خلاف ظهور فعلى ناجز وجاهز ومستقر ولا- يرتبون أثراً عَلَى احتمال القرينه المنفصلة، ولكن أين نحن من ذاك الظهور القائم في المقام؟ فإن المفروض عدم وجود ظهور في المقام؛ لأنّ الظهور عند الميرزا متقوم بأن لا تكون هناك قرينه منفصلة. فالظهور هنا متوقف عَلَى عدم القرينه المنفصلة فكيف نقول بأن العقلاء يجرون هنا أصالة عدم القيد والقرينه؟

فلا تجرى في المقام أصله عدم القرينه عند العقلاء.

وإن أريد بأصله عدم القرينه الأصل الشرعي والتعبد الشرعي (كاستصحاب عدم القرينه)، بأن يقول الميرزا بأننا نقطع بعدم وجود قرينه منفصله سابقاً (ولو قبل الشريعة)، وبعد التشريع نشك بأنه هل يوجد تقييد منفصل لهذا التشريع أو لا؟ ليكون الأصل عدمه، فنستصحب عدم القرينه المنفصله.

وحينئذٍ يطرح السؤال نفسه بأنكم تريدون إثبات أي شيء بهذا الاستصحاب؟ فهل تريدون إثبات أن مراد المتيكلم هو المطلق؟ إن كان هذا هو المقصود فمن الواضح أنه «أصل مثبت». أي: توجد ملازمه عقليته أو عرْفِيته بين أن لم يكن قد ذكر القيد المنفصل وبين أن يكون قد أراد الإطلاق. وأنت استصحبت عدم القيد لكي تثبت هذا اللازم العقلي وهو أنه «إذن أراد المطلق». وهذا من أظهر مصاديق الأصل المثلث؛ لأن إرادته الإطلاق ليس أثراً شرعياً يترتب على المستصحب؛ فإن الآثار الشرعية تترتب على المستصحب، وليس الآثار العقلية؛ فإن المستصحب عبارته عن «عدم ذكر القيد المنفصل» ولطالما ذكر اسم الجنس و لم يذكر اسم الجنس فيكون قد أراد المطلق. ومن الواضح أن هذه النتيجة القائلة «إذن أراد المطلق» لازم غير شرعي، بل هو لازم عقلي أو عرفي. إذن هذا الاستصحاب لا ينتج.

وقد يتخيل كما ذكر النائيني هذا التخييل حسب تقارير تلميذه البارز السيد الأستاذ الخوئي رحمه الله (1) وهو أن بالإمكان أن يتخلص النائيني بيان يأتي مع جوابه غداً إن شاء الله تعالى. إعداد وتقرير: الشيخ محسن الطهراني عفى عنه. ١٥٩٣ كلمه.

اسم الجنس/المطلق/دلالة الدليل/الدليل الشرعي اللفظي/الدليل الشرعي/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

ص: ١٤٦

١- (١) - أجود التقارير: ج ١، ص ٥٣٠.

العنوان: اسم الجنس/المطلق/دلالة الدليل/الدليل الشرعي اللفظي/الدليل الشرعي/الأدلة المحرزة/علم الأصول

كُنَّا ندرس أن المقيّد المنفصل هل يخلّ بالظهور والإطلاق أم لا؟ وَقُلْنَا: إِنَّ الْمُحَقِّقَ النَّائِنِي اختار أن المقيّد المنفصل يخلّ بالإطلاق، بمعنى أن إحدى مقدّمات الحِكْمَه عنده عبارته عن عدم ذكر القيد سواء القيد المتصل أو المنفصل. فكما لو ذكر القيد المتصل لا ينعقد للكلام إطلاق، كذلك لو ذكر القيد المنفصل لا ينعقد للكلام إطلاق.

ونحن أرجعنا كلامه هذا إلى أن يكون الظُّهُورَ الْحَالِيَّ (الَّذِي تَحَدَّثْنَا عَنْهُ) عنده عبارته عن أن ظهور حال كلِّ الْمُتَكَلِّمِ أَنَّهُ بِصَدَدِ بيان تمام مراده في مجموع كلامه، وعلى أساسه يقول الميرزا بأن الْمُتَكَلِّمِ إذا ذكر القيدَ في مجموع كلامه - وإن لم يذكره في شخص كلامه - وحملنا كلامه عَلَى المقيّد، لا يلزم منه خلف الظهور الْحَالِيَّ.

فكنا بصدد دراسته هذا الكلام وفي هذا السِّياق قلنا بالأمس: إن هذا الكلام يُنتَقِضُ بِأَنَّهُ إن بنينا عليه فَسَوْفَ لا يصحَّ التَّمَسُّكُ بالإطلاق في كُلِّ موردٍ يحتمل فيه صدورُ المقيّد المنفصل، وبالتالي لا يمكن التَّمَسُّكُ بأصالة الإطلاق.

وقد ذكر النائيني نفسه طريقاً لِلتَّخْلِصِ من هذا المأزق حيث قال: إن لقولنا «الإطلاق مشروط بعدم ذكر القيد ولو مُنْفَصِلًا» صورتان، لا تُنتَقِضُ إحداهما بهذا النقص دون الأخرى، وهما كالتالي:

الصُّوْرَةُ الْأُولَى: افتراض أن إجراء الإطلاق في كُلِّ كلامٍ مشروطٌ بعدم ذكر مقيّد منفصل ولو في المستقبل، فإن جاء مقيّد في المستقبل يكشف عن عدم انعقاد الإطلاق لهذا الكلام من البدايه؛ لأنَّ دلالة هذا الكلام عَلَى الإطلاق مشروط بِنَحْوِ الشَّرْطِ المتأخر بعدم مجي المقيّد المنفصل بعد ذلك.

فبناء عَلَى هذه الصُّوْرَةَ يأتي النقص المذكور؛ إذ طالما نحتمل أَنَّهُ قد يأتي مقيّد منفصل في المستقبل، لا نحرز شرط الإطلاق المتأخر، ومع عدم إحراز شرط الإطلاق لا يَتِمُّ الإطلاق، وعدم تَمَامِيهِ الإطلاق معناها تسجيل هذا النقص عَلَى الصُّوْرَةَ الْأُولَى.

ص: ١٤٧

الصُّوْرَةُ الثَّانِيَةُ: أن نقول بأن الإطلاق في الكلام مشروط بعدم المقيّد بِنَحْوِ الشَّرْطِ المقارن (لا بِنَحْوِ الشَّرْطِ المتأخر)، بِأَن يَكُونَ الإطلاق في كُلِّ كلامٍ مشروطاً بِأَن لا يَكُونَ في ذاك الوقت مقيّد ولو مُنْفَصِلًا. فعلى سبيل المثال إن قال الْمُتَكَلِّمُ في يوم السبت: {أحلَّ الله البيع} ولم يذكر مقيّدًا مُنْفَصِلًا في يوم السبت ينعقد الإطلاق، ولكن بقاء الإطلاق إلى يوم الأحد مشروط بِأَن لا يَكُونَ هناك مقيّد ولو منفصل في يوم الأحد ولكن حدوث الإطلاق لَيْسَ مشروطاً بِأَن لا يأتي مقيّد في يوم الأحد. بحيث إن جاء يوم الأحد مقيّد لكلامه (الصَّادِرُ في يوم السبت) لا يكشف هذا المقيّد عن عدم انعقاد الإطلاق لكلامه في يوم السبت، بل كان لكلامه إطلاق في يوم السبت وَلِكِنَّهُ لم يبق إلى يوم الأحد الَّذِي جاء فيه المقيّد. وبالتالي لا يرد النقص عَلَى الميرزا في هذه الصُّوْرَةَ الثَّانِيَةَ؛ لأنَّ الإطلاق ينعقد للكلام الفاقد للمقيّد المتصل والمنفصل في اليوم الأوّل ويبقى احتمال ورود المقيّد المنفصل بعد انعقاد الإطلاق في الأيام والسنين اللاحقه، فإن ورد مقيّد في الأزمنة التاليه فَسَوْفَ يهدم هذا المقيّد ذاك الإطلاق، أي: يزول

وهذا ينتج مقصود المُحَقِّقِ النَّائِنِي، وهو أَنَّهُ متى ما جاءت القرينه في المستقبل ينهدم الإِطْلَاقُ نفسه (لا- حُجَّتِيه كما يقول الآخونى)، لكن ينهدم من حين مجيء القرينه. أى: القرينه تمت الذى كان موجوداً، لا أَنَّ القرينه تكشف عن موت الإِطْلَاق من الأوّل. وبهذا يمكن التَّخْلُص من المأزق الذى واجهه الميرزا مع إصراره عَلَى المبنى.

الجواب: إلا أن هذا التَّخْلُص لا يجدى الميرزا نفعاً وذلك:

أولاً- لأنَّ هذا غير معقول في نفسه أساساً؛ فَإِنَّ الإِطْلَاقَ بالمعنى الذى نتحدث عنه (أى: الظُّهُور ودلاله الكلام) لَيْسَ أمراً له حدوث وبقاء؛ فهو يختلف عن الحُجَّتِيه التى هى حكم عَقْلَائِيٍّ وشرعى يمكن أن يكون ثابتاً في يوم السبت ولا يكون ثابتاً في يوم الأحد؛ إذ هو شىء له الحُجَّتِيه في يوم السبت ولكن ترتفع حُجَّتِيه في يوم الأحد بمجىء حَجِّه أقوى منه. أمَّا الظُّهُور فشأنه لَيْسَ هكذا؛ فَإِنَّ دلاله الكلام وظهوره عَلَى مطلب إما يكون موجوداً وإما لا يكون موجوداً، أمَّا أن يكون له ظهور الآن ولكن غداً لا يكون له ظهور فهذا غير معقول؛ لأنَّ تَكُون الظُّهُور في اليوم الأوّل حقيقةً وواقعاً ولا ينقلب الواقع عمّا وقع عليه.

وثانياً: إن سلمنا بأن هذا معقول، لكن مع ذلك لا- يتخلص النائيني من النقض الذي أوردناه عليه؛ وذلك لأنه إن صدر كلام مطلق من الْمُتَكَلِّم وشككنا في أنه صدرت قرينه عَلِيّ التَّقْيِيد منه أو لا-؟ لا- يمكن التَّمَسُّك بإطلاق هذا الكلام بناء عَلِيّ مبنى الميرزا؛ لأنَّ الإِطْلَاق له حدودٌ وبقاء (عند النائيني)، وبقاؤه مشروط بعدم القرينه عَلِيّ القيد. ونحن قد شككنا في هذا الشَّرْط، وإذا شككنا في شرط الإِطْلَاق نكون قد شككنا في الإِطْلَاق نفسه. إذن، لا يَتِمُّ الإِطْلَاق وهذا هو النقض عينه؛ لأنَّ الإِطْلَاق إِنَّمَا يَتِمُّ عندكم مع إحراز شرطه، وشرطه أن لا- تكون هناك قرينه عَلِيّ القيد، ولو بنحو الصُّورَة الثَّانِيَة الَّتِي تقولونها (وليس بِنَحْوِ الشَّرْطِ المتأخر في الصُّورَة الأولى).

فإن قلت دفاعاً عن الميرزا: نستصحب الإِطْلَاق، حَيْثُ أَنَّ الإِطْلَاق كان موجوداً أن الإِطْلَاق له حدود وبقاء، ولكن قلت لا يوجد يقين ببقاء الإِطْلَاق.

قلت: لا يمكن ربط مصير الإِطْلَاق بمصير الاستصحاب، إذ لو لم نبين عَلِيّ حجيه الاستصحاب فَسَوْفَ لا يكون لدينا الإِطْلَاق، وَمِنَ الوَاضِحِ أَنَّ الإِطْلَاقَاتِ الوَارِدَةَ فِي الكِتَابِ والسَّيْنَةِ لَيْسَتْ مَتَوَقَّفَةً عَلِيّ صَحِيحِهِ زَرَارِهِ المِثْبَتَةَ لِلاِسْتِصْحَابِ بِالوُجُودِ الفَقْهِيّ (١).

وهذا دليل عَلِيّ أَنَّهُ يَجِبُ عَلَيْنَا أَنْ نَصُوغَ نَظْرِيَّةَ الإِطْلَاقِ بِنَحْوِ يُصَحِّحُ التَّمَسُّكَ بِالإِطْلَاقَاتِ الوَارِدَةِ فِي الكِتَابِ والسَّيْنَةِ مَبَاشِرَةً وَمِنْ دُونِ الحَاجَةِ إِلَى حُجِيَّةِ الاسْتِصْحَابِ أَوْ إِلَى حُجِيَّةِ أَى شَيْءٍ آخَرَ. فَتَمَسُّكُ بِالإِطْلَاقِ فِي مَوَارِدِ احْتِمَالِ القَرِينَةِ المُنْفَصِلَةِ، وَهَذَا مَا لا- يَمْكَنُ عَلِيّ مَبْنَى المُحَقِّقِ النَّائِنِيِّ، فَلا- يَصِحُّ التَّمَسُّكُ بِأَصَالِهِ الإِطْلَاقِ فِي كُلِّ مَوْرِدٍ نَحْتَمِلُ فِيهِ القَيْدَ المُنْفَصِلَ، وَهَذَا مَعْنَاهُ تَعْطِيلُ أَصَالِهِ الإِطْلَاقِ، وَقَدْ تَقَدَّمَ أَنَّ أَصَالَهُ عَدَمَ القَرِينَةِ لا تَجْرِي أَيْضاً، وَبَيْنَا السَّبَبَ. فَلا يَمْكَنُ التَّخْلُصُ مِنْ هَذَا المَآزِقِ أَبَدًا، فَنَبْقَى نَحْنُ وَالنَّقْضُ عَلِيّ قَوْتَهُ.

ص: ١٤٩

هذا تمام الكلام في المسألة الخلافية الأولى، وهي الخلاف حول المقيّد المنفصل، وقد تبين أن الحق مع الآخوند، وليس مع الميرزا، والحق أن المقيّد المنفصل لا يضرّ بالظهور، وإنّما يضرّ بحجّيته، لا نفس الظهور.

بعد ذلك ندخل في المسألة الخلافية الثانية، وهي عبارته عن الخلاف حول ما إذا كان وجود قدر متيقن في مقام الخطاب يضرّ بالإطلاق ويمنع من انعقاده؟ فمثلاً إن سأل السائل: «هل أتصدق على الفقير الهاشمي؟» وأتى الجواب من الإمام × بـ «تصدق على الفقير». فحيث توجد حصّة متيقنه من الفقير مشموله لجواب الإمام وهي الفقير الهاشمي؛ لأنّه هو المسؤول عنه ولا يُعقل أن يشمل جواب الإمام × الفقير الهاشمي ولا يشمل المسؤول عنه. فهل وجود هذا القدر المتيقن يضرّ بإطلاق كلام الإمام × بحيث لا يمكن التمسك بإطلاق كلام الإمام والقول بأن قوله ×: «تصدق على الفقير» يشمل الفقير الهاشمي كما أنّه يشمل الفقير غير الهاشمي. هذه هي المسألة الثانية التي نريد أن ندرسها غداً إن شاء الله تعالى.

اسم الجنس/المطلق/دلالة الدليل/الدليل الشرعي اللفظي/الأدلة المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

العنوان: اسم الجنس/المطلق/دلالة الدليل/الدليل الشرعي اللفظي/الأدلة المحرزه/علم الأصول

انتبهنا إلى المسألة الخلافية الثانية وهي عبارته عن أن وجود القدر المتيقن في عالم الخطاب والكلام، هل يضرّ بالإطلاق ويمنع عن دلالة الكلام على الإطلاق كالتقريب المتصله في المقيّد المتصل أو لا؟

توضيح ذلك هو أن الكلام الذي يصدر من المتكلم له ثلاث صور:

الصورة الأولى: عدم وجود القدر المتيقن، لا في عالم الخطاب ولا في خارج مقام التخاطب.

الصورة الثانية: وجود القدر المتيقن في الكلام، إلاّ أنّه غير معلوم من مقام التخاطب، بل هو معلوم من خارج الكلام والخطاب، وهذا ما يسمونه بالقدر المتيقن خارج مقام التخاطب.

ص: ١٥٠

والصورة الثالثة: وجود القدر المتيقن من داخل الخطاب، وهذا ما يُسمّى بالقدر المتيقن في مقام التخاطب.

أمّا الصورة الأولى فالإطلاق تامّ فيها بلا خلاف.

وأمّا الصورة الثانية فالمشهور ذهب إلى تماميّة الإطلاق فيها.

وأمّا الصورة الثالثة فهي محلّ النزاع والخلاف بين الأصوليين.

أمّا شرح الصورة الأولى فكما إذا قال المولى: «تصدّق على الفقير» ولا يوجد لدينا فرد متيقن بأنّه هو مراد المولى من أفراد

الفقير؛ فإنَّ أفراد الفقير كثيره كالفقير العالم والجاهل، والفقير العادل والفاسق، والفقير المجاهد والقاعد وهكذا.. وكلّ هذه الأفراد متكافئه في احتمال ثبوت هذا الحكم (= وجوب التصدق) له؛ إذ يحتمل أن يكون هذا الحكم مُخْتَصّاً بالفقير الهاشمي كما يحتمل اختصاصه بباقي أفراد الفقير. ومعنى ذلك عدم وجود فرد أولى من غيره في ثبوت الحكم له، أي: عدم وجود القَدْر المتيقّن من بين أفراد العالم.

فقلنا بأنّه لا خلاف ولا إشكال في انعقاد الإِطْلَاق لكلام المولى في هذه الصُّورَه.

أمّا شرح الصُّورَه الثَّانِيَه فهو ما إذا لم تكن أفراد المطلق الوارد في كلام الإمام × (تصدق عَلَيَّ الفقير) متكافئه ومتساويه في احتمال ثبوت هذا الحكم لها، بل هناك بعض الأفراد هي أولى من غيرها من ثبوت هذا الحكم لها. لَكِنَّا علمنا بهذه الأَوْلِيَّه من خارج هذا الخطاب، كما إذا علمنا من الآيه الكريمة: {فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَيَّ الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَّ اللَّهُ الْحَسَنَى وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَيَّ الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا} (١) التي هي خارج عن خطاب «تصدق عَلَيَّ الفقير» أن المجاهد أولى من الفقير القاعد في ثبوت هذا الحكم له.

ص: ١٥١

أو كمثالنا السابق وهو حديث «ثمن العذرة سحت» الوارد في كتاب المكاسب؛ فإن «العذرة» لفظ مطلق يشمل عذرة كل من الإنسان وغير الإنسان ممّا يؤكل لحمه، وممّا لا يؤكل لحمه. لكن القدر المتيقن من مصاديق العذرة الذي هو أولى من غيره في ثبوت هذا الحكم له (= كون ثمنه سحتاً) هو عذرة الإنسان والحيوان الذي لا يؤكل لحمه. أي: لا نحتمل أن قوله: «ثمن العذرة سحت» مختص بعذرة الحيوان الذي يؤكل لحمه بحيث لا يشمل عذرة الإنسان والحيوان الذي لا يُحرم أكل لحمه.

ذهب المشهور هنا إلى أن وجود القدر المتيقن في خارج التخاطب لا يضّر بالإطلاق. فقوله: «ثمن العذرة سحت» مطلق يشمل جميع أنواع العذرات؛ لأنّ الإطلاق تامّ (رغم أن بعض أفراد العذرة قدر متيقن) لكنّه من خارج الخطاب.

إذن، إن وجود القدر المتيقن من خارج الخطاب لا يضّر بإطلاق الخطاب، أي: لا يضّر بذاك الظهور الحالّي (الذي تحدثنا عنه وقلنا إنّهُ هو الأساس في دلالة الكلام على الإطلاق، بأن المتكلم في مقام بيان تمام مراده بشخص كلامه). فهنا إن أراد المولى من «العذرة» مطلق العذرة، فخصص هذا الكلام قد وفي بتمام مراده. أمّا إن أراد من كلمه «العذرة» في هذا الخطاب فرداً خاصاً (= المقيّد)، فلا يفي كلامه لا بتمام مراده؛ لأنّه لا يوجد في كلامه ما يدلّ على الخصوصيّة والقيّد. فيكون قد خالف هذا الظهور الحالّي وأضّر به، بينما مقتضى الظهور الحالّي أنّه بيّن كلّ مراده في شخص كلامه. فالمشهور ذهب إلى تماميّة الإطلاق وإحكامه في هذه الصّوره.

أمّا شرح الصّوره الثالثه: فهو فيما إذا تكلم المولى بكلام مطلق (مثل «أكرم الفقير») ولم تكن أفراد المطلق (الفقير في المثال) متكافئه ومتساويه في احتمال ثبوت هذا الحكم (ووجوب الإكرام) لها، بل كان يحظى بعض الأفراد بالأولويه وبكونه القدر المتيقن، كما إذا كان الفرد وقع موقع سؤال السائل (مثل «هل أكرم الفقير الهاشمي؟») فأجاب الإمام × عنه (بـ: «أكرم الفقير»)، فالقدر المتيقن من أفراد الفقير هو مورد سؤال السائل (أي: الفقير الهاشمي) ولا يُعقل أن يجيب الإمام × عمّا ليس هو مورد السؤال؛ لأنّه خلاف المحاوره. إذن، كون الفقير الهاشمي هو القدر المتيقن أمر مقطوع به من خلال الخطاب.

هذا هو الذى وقع فيه الخلاف، بأنّه مع وجود القدر المتيقن فى داخل الخطاب، هل يتشكل إطلاق للكلام، بحيث يشمل غير هذا القدر المتيقن؟ فقوله: «أكرم الفقير» هل يشمل «الفقير غير الهاشمى» (بعد أن عرفنا أنّه يشمل الفقير الهاشمى لأنّه القدر المتيقن)؟ هل للكلام إطلاق يشمل غير المورد الذى هو القدر المتيقن؟ أو ليس له إطلاق؛ لأنّ وجود القدر المتيقن يمنع من أن ينعقد للكلام إطلاق. هنا ذهب صاحب الكفايه إلى المنع وهناك من ذهب إلى خلاف ذلك.

هذا هو الخلاف الذى أردنا أن نبينه. وليعلم أن الصورتين الأوليين خارجتان عن محلّ البحث.

وحيث إنّ نربط هذا الخلاف الثانى بما ربطنا به الخلاف الأول (حول المقيد المنفصل) أيضاً، حيث قلنا: إنّ مدى الظهور الحالى للمتكلم (بأنه فى مقام بيان تمام مراده فى شخص كلامه كى لا يضّر المقيد المنفصل بالإطلاق، أو أنّه فى مقام بيان تمام مراده فى مجموع كلماته حتى يكون المقيد المنفصل مضرراً بالإطلاق) هو المنشأ للخلاف الأول. فيطرح السؤال نفسه هنا بأنّه إن وُجد القدر المتيقن فى شخص كلامه فهل يضّر هذا القدر المتيقن بالإطلاق؟ أى: إن أراد المولى من «أكرم الفقير» الفقير الهاشمى يكون قد بيّن كلّ مراده فى شخص كلامه؛ لأنّ ثبوت هذا الحكم للفقير الهاشمى هو المتيقن من داخل الكلام. فإن أراد من «أكرم الفقير» خصوص الفقير الهاشمى، لا يقال بأن المولى لم يبيّن كل مراده فى شخص كلامه. وهناك من يقول هنا: إن أراد المولى منه خصوص الفقير الهاشمى لم يكن قد بيّن كلّ مراده فى شخص كلامه؛ لأنّ كلامه لا زال عبارته عن اسم الجنس (ذات الفقير). هذا هو البحث المعروف بـ «المورد هل يخصّس الوارد» وهو مهمّ جداً فقهياً.

فيقول صاحب الكفايه: إن وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب يمنع من انعقاد الإطلاق للكلام. أي مثلاً: الوارد يُخصَّصُ المورد.

إذن، إن الشبهه الموجوده في ذهن صاحب الكفايه هي أنه لو أراد المولى هنا من الكلمه خصوص الفقير الهاشمي مثلاً فلم يخالف ظهوره الحالّي؛ لأنّ ظهوره الحالّي كان عباره عن أن يبيّن كل مراده في شخص كلامه، وهو يبيّن كلّ كلامه في شخص كلامه فعلاً؛ لأنّ وجود القدر المتيقن في شخص هذا الكلام يكون كالبيان، وكما إن يبيّن القيد، أي: كالقرينه المتّصله، فلو كان قد بيّن القيد لا يوجد اعتراض على كلام المولى؛ لأنّه أراد المقيد وقد بيّن القيد. وهنا وإن لم يبيّن المولى القيد بلسانه، لكن كون الفقير الهاشمي هو القدر المتيقن في شخص هذا الكلام فهذا بمثابة أن يذكر المولى قيد «الهاشمي». إذن، إرادته المتيقن هنا لا يخالف الظهور الحالّي، فتتحرر بأنّه هل أراد المقيد أم أراد المطلق، والكلام لا يدلّ على الإطلاق. وهذه هي شبهه صاحب الكفايه القائل بأن وجود القدر المتيقن يُخلّ بالإطلاق، فيصبح الكلام مُجملاً بالنسبه للفقير غير الهاشمي، أمّا بالنسبه إلى الفقير الهاشمي فهو القدر المتيقن.

وقد يجاب عن هذه الشبهه قائلاً: إن وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب لا يضّر بالإطلاق؛ لأنّ مفاد الظهور الحالّي المتقدّم ذكره (ظهور حال المتكلم في كونه في مقام بيان تمام مراده في شخص كلامه) بالضبط هو شيان:

الأول: أن المتكلم بين كل مراده في شخص هذا الكلام.

الثاني: أن ما بيّنه في شخص هذا الكلام هو تمام المراد، أي: غيره ليس بمراد.

يأتي شرحه غداً.

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: اسم الجنس/المطلق/دلالة الدليل/الدليل الشرعي اللفظي/الدليل الشرعي/الأدلة المحرزة/علم الأصول

كَانَ الْكَلَامُ فِي أَنَّهُ هَلْ يَضُرُّ الْقَدْرَ الْمُتَيَقِّنَ الْمَعْلُومَ مِنْ دَاخِلِ الْخَطَابِ بِالْإِطْلَاقِ وَيَمْنَعُ مِنْ دَلَالَةِ الْكَلَامِ عَلَيَّ الْإِطْلَاقَ، أَمْ لَا؟
حَيْثُ تَقَدَّمَ بِأَنَّهُ حِينَئِذَا لَا يَكُونُ هُنَاكَ قَدْرٌ مُتَيَقِّنٌ نَقُولُ بِأَنَّ ظَاهِرَ حَالِ الْمُتَكَلِّمِ أَنَّهُ يَبَيِّنُ كُلَّ مَرَادِهِ فِي هَذَا الْكَلَامِ (أى: فِي «أَكْرَمَ الْفَقِيرِ»). فَإِذَا كَانَ الْمُقَيَّدُ هُوَ مَرَادُ الْمُتَكَلِّمِ (أى: أَرَادَ مِنَ «الْفَقِيرِ» فَقِيرًا خَاصًّا مُعَيَّنًا مِثْلَ الْفَقِيرِ الْهَاشِمِيِّ أَوْ الْفَقِيرِ الْعَادِلِ أَوْ الْفَقِيرِ الْمَجَاهِدِ) لَزِمَ الْخَلْفُ (أى: لَزِمَ أَنْ لَا يَكُونَ قَدْ بَيَّنَّ كُلَّ مَرَادِهِ فِي هَذَا الْكَلَامِ؛ لِأَنَّهُ لَمْ يُبَيِّنِ الْقَيْدَ، فَلَمْ يُبَيِّنِ كُلَّ مَرَادِهِ). إِذَنْ، فَمَقْتَضَى هَذَا الظُّهُورِ الْحَالِيِّ أَنَّهُ لَمْ يَخَالَفْ هَذَا الظُّهُورَ الْحَالِ، بَلْ مَشَى وَفَقَهُ وَبَيَّنَّ كُلَّ مَرَادِهِ فِي كَلَامِهِ؛ إِذَنْ مَرَادُهُ الْمَطْلُوقُ؛ لِأَنَّ كَلَامَهُ وَافٍ بِبَيَانِ مَرَادِهِ، لَكِنَّهُ لَيْسَ وَافِيًّا بِبَيَانِ الْمُقَيَّدِ.

هَذَا أَمْرٌ كُنَّا نَقُولُهُ فِي سَائِرِ الْمَوَارِدِ، وَالْآنَ نُرِيدُ أَنْ نَرَى هَلْ لَنَا أَنْ نَطْبِقَهُ فِي الْمَقَامِ (= وَجُودَ الْقَدْرِ الْمُتَيَقِّنِ فِي مَقَامِ التَّخَاطُبِ) وَنَقُولُ بِأَنَّهُ: «وَإِنْ كَانَ سُؤَالُ السَّائِلِ عَنْ إِكْرَامِ الْفَقِيرِ الْهَاشِمِيِّ وَأَمْرِ الْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِالتَّصَدُّقِ عَلَيَّ الْفَقِيرِ، وَلَكِنْ الْقَدْرَ الْمُتَيَقِّنَ مِنَ الْفَقِيرِ هُوَ الْفَقِيرُ الْهَاشِمِيُّ الَّذِي هُوَ مُورِدُ السُّؤَالِ، فَلَوْ أَرَادَ الْمَوْلَى عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنَ الْفَقِيرِ الْهَاشِمِيِّ، لَمْ يَكُنْ كَلَامُهُ وَافِيًّا بِتَمَامِ الْمَرَادِ، بَلْ كَانَ كَلَامُهُ مُبَيِّنًا لِنِصْفِ الْمَرَادِ، وَهَذَا خِلَافُ ظَاهِرِ حَالِ الْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ أَنَّهُ بَصَدَّدَ بَيَانَ تَمَامِ الْمَرَادِ، إِذَنْ فَتَمَامُ مَرَادِهِ هُوَ مَطْلُوقُ الْفَقِيرِ سِوَا الْهَاشِمِيِّ أَمْ غَيْرِهِ»، هَلْ يُمْكِنُنَا أَنْ نَقُولَ بِهَذَا الْكَلَامِ؟ أَى: هَلْ يُمْكِنُنَا أَنْ نَقُولَ: «لَوْ أَرَادَ الْمُقَيَّدُ لَزِمَ الْخَلْفُ»؟ إِنْ صَحَّحْتَ هَذِهِ الْمَقُولَةَ فَمَعْنَاهَا أَنْ وَجُودَ الْقَدْرِ الْمُتَيَقِّنِ فِي دَاخِلِ الْخَطَابِ لَا يَضُرُّ بِالْإِطْلَاقِ وَلَا يَمْنَعُ مِنْ دَلَالَةِ الْكَلَامِ عَلَيَّ الْإِطْلَاقِ. أَوْ لَا- يُمْكِنُنَا أَنْ نَقُولَ بِهَذِهِ الْمَقُولَةَ مِنْ مَطْلُوقِ أَنْ كَلَامَ الْمُتَكَلِّمِ يَفِي بِبَيَانِ الْمُقَيَّدِ؛ لِأَنَّ السُّؤَالَ كَانَ عَنِ الْمُقَيَّدِ (= الْفَقِيرِ الْهَاشِمِيِّ)، فَيَكُونُ كَلَامُ الْمَوْلَى عَلَيْهِ السَّلَامِ (= أَكْرَمَ الْفَقِيرِ) وَافِيًّا بِهَذَا الْمَرَادِ وَلَا يَلْزَمُ مِنْهُ الْخَلْفُ إِنْ أَرَادَ الْمُقَيَّدُ، كَمَا لَا يَلْزَمُ مِنْهُ الْخَلْفُ لَوْ أَرَادَ الْمَطْلُوقَ أَيْضًا. وَبِالتَّالِي فِي مَوَارِدِ وَجُودِ الْقَدْرِ الْمُتَيَقِّنِ لَا يَكُونُ لِلْكَلامِ دَلَالَةٌ عَلَيَّ الْإِطْلَاقِ، وَيَبْقَى الْكَلَامُ مُجْمَلًا.

ص: ١٥٥

الْقَدْرَ الْمُتَيَقِّنَ مَشْمُولٍ قَطْعًا، أَمَّا بِالنَّسْبِ لغيرِ الْهَاشِمِيِّ فَلَا يَوْجَدُ إِطْلَاقًا، فَمَعْنَى ذَلِكَ أَنَّ الْقَدْرَ الْمُتَيَقِّنَ يَضُرُّ بِالْإِطْلَاقِ.

الشُّبُهَةُ: هُنَا قَلْنَا تَأْتِي الشُّبُهَةُ الَّتِي يَتِمُّسِيكَ بِهَا كُلُّ مَنْ يَقُولُ بِأَنَّ الْقَدْرَ الْمُتَيَقِّنَ يَضُرُّ بِالْإِطْلَاقِ كصَاحِبِ الْكُفَايَةِ وَغَيْرِهِ مِنْ أَنْ الْمُتَكَلِّمِ لَوْ أَرَادَ الْمُقَيَّدَ لَا يَلْزَمُ الْخَلْفُ؛ لِأَنَّ كَلَامَهُ وَافٍ بِبَيَانِ هَذَا الْمُقَيَّدِ، فَلَوْ كَانَ مَرَادُهُ إِكْرَامَ الْفَقِيرِ الْهَاشِمِيِّ لَمْ يَكُنْ قَدْ خَالَفَ هَذَا الظُّهُورَ الْحَالِيَّ؛ لِأَنَّ هَذَا الْفَقِيرَ الْهَاشِمِيِّ بِاعتباره مُتَيَقِّنًا فِي مَقَامِ التَّخَاطُبِ يَكُونُ بِمِثَابَةِ الْبَيَانِ لَهُ (= كَوْنُهُ هُوَ الْمُتَيَقِّنُ بِمِثَابَةِ بَيَانِهِ)، فَكَأَنَّهُ قَالَ: «أَكْرَمَ الْفَقِيرَ الْهَاشِمِيِّ»، فَالْكَلامِ وَافٍ بِبَيَانِ الْمُقَيَّدِ. فَلَوْ أَرَادَ الْإِمَامُ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْفَقِيرَ الْهَاشِمِيِّ لَمْ يَخَالَفْ ذَاكَ الظُّهُورَ الْحَالِيَّ الْمُتَقَدِّمَ. أَى: يَبَيِّنُ تَمَامَ مَرَامِهِ بِشَخْصِ هَذَا الْكَلَامِ. فَلَوْ أَرَادَ الْمَوْلَى مِنْ قَوْلِهِ: «أَكْرَمَ الْفَقِيرَ» خُصُوصَ الْفَقِيرِ الْهَاشِمِيِّ لَا يَحِقُّ لِأَحَدٍ أَنْ يَقُولَ لِلْمَوْلَى لِمَاذَا لَمْ تَبَيِّنْ؟ لِأَنَّهُ يَقُولُ: كَلَامِي كَانَ صَرِيحًا فِي الْفَقِيرِ الْهَاشِمِيِّ بِاعتباره هُوَ الْمُتَيَقِّنُ.

ومن هنا يفرق صاحب الكفاية وغيره ممن يقول بكلام صاحب الكفاية بين ما إذا كان القَدْر المتيقَّن من داخل الخطاب وبين ما إذا كان من خارج الخطاب. فلو كان القَدْر المتيقَّن من داخل الخطاب إذن حينما يريد المُتَكَلِّم خصوصَ المقيَّد لم يخالف الظُّهور الحَالِي؛ لأنَّ كلامه وافٍ ببيان هذا المقيَّد. أمَّا لو كان القَدْر المتيقَّن من خارج الخطاب، فلا يكون كلامه وافياً ببيان تمام المراد لو أراد المقيَّد. مثلاً في قوله: «ثمن العذرة سحت» لا يأتي هذا الكلام، حينما يكون القَدْر المتيقَّن من خارج الخطاب، لو أراد المُتَكَلِّم خصوصَ المقيَّد (أى: لو أراد المولى عليه السلام من العذرة خصوصَ عذره الإنسان) يلزم الخلف. أى: يلزم أن يكون قد خالف هذا الظُّهور الحَالِي الَّذِي ذكرناه، والإمام لم يبين كل مراده (خصوصَ عذره الإنسان) في كلامه، ومن هنا وإن كان عذره الإنسان هو المتيقن من خارج الخطاب، ولكن كونها هو المتيقن من خارج الخطاب لا يمنع من أن نتمسك بإطلاق «العذرة» في قول الإمام عليه السلام؛ لأنَّ الظُّهور الحَالِي المتقدم يقتضى أن يكون المُتَكَلِّم أراد المطلق عندما قال: «ثمن العذرة سحت» إذ لو كان أراد المقيَّد لم يكن كلامه وافياً ببيان كل هذا المراد، وهذا خلاف ظاهر حاله؛ إذن فمقتضى ظاهر الحال أَنَّهُ بين تمام مراده في هذا الكلام وتمام مراده الَّذِي يبيِّن بهذا الكلام هو المطلق. فوجود القَدْر المتيقَّن من خارج الخطاب لا يضرُّ بالإطلاق بهذه النُّكته، وهذا بخلاف وجود القَدْر المتيقَّن في داخل الخطاب.

جواب الشبهة: هو أننا إذا أردنا تقويم هذه الشبهة لا بُدَّ لنا من معرفة مفاد الظهور الحالى الذى تحدثنا عنه قائلين: إن الإطلاق يُستفاد من الظهور الحالى. فهل أن مفاده مطلب واحد أم أنه يفيد مجموع مطلبين؟ فعلى الأول (بأن يكون المتكلم بصدد بيان تمام مراده بكلامه) ترد الشبهة، أى: وجود القدر المتيقن داخل الخطاب يمنع من دلالة الكلام على الإطلاق؛ لأنَّ السائل عندما يسأل: «هل أكرم الفقير الهاشمي؟» ويجيبه الإمام عليه السلام بـ «أكرم الفقير»، يتكون لدينا قدر متيقن وهو «الفقير الهاشمي» والذي سوف يمنع من أن يكون كلام الإمام دالاً بإطلاقه على وجوب إكرام فقير غير الهاشمي؛ لأننا نستفيد الإطلاق من الظهور الحالى، وقد فرضنا أن مفاد الظهور الحالى مطلب واحد وهو كون المتكلم بصدد بيان تمام مراده فى كلامه. فهنا لو أراد المولى خصوص الفقير الهاشمي فهل كان كلامه وافياً؛ إذن لو أراد المقيد لم يكن الإمام قد خالف الظهور الحالى، لأنه كان يُبين هذا المطلب الواحد. إعداد وتقرير: الشيخ محسن الطهرانى عفى عنه. كما لو أنه أراد المطلق يكون كلامه وافياً. فكلاهما (المطلق والمقيد) سواء، إذن لا دلالة للكلام على الإطلاق (على شمول الحكم للفقير غير الهاشمي).

ومن هنا يمنع القدر المتيقن فى مقام التخاطب من انعقاد الإطلاق للكلام فى الشمول للفقير غير الهاشمي.

هذا إن كان مفاده مطلب واحد.

أما لو افترضنا أنه يقتضى مطلبين، كَمَا تَمَّ هذان المطلبان يتم هذا الظهور الحالى:

المطلب الأول: أن يكون كلام المتكلم وافياً بتمام المراد.

المطلب الثانى: أن ما بينه فى كلامه هو المراد؛ أى: غيره ليس بمراد.

وإذا كانت هذه الصياغة هى صياغة الظهور الحالى، فلا ترد شبهه صاحب الكفايه. أى: وجود القدر المتيقن فى مقام التخاطب لا يمنع من التمسك بالإطلاق، ولا يمنع من انعقاد ظهور للكلام فى الإطلاق؛ لأنه وإن كان القدر المتيقن فى هذا المثال هو إكرام الفقير الهاشمي لأنه هو مورد السؤال. فلو أراد المولى من قوله «أكرم الفقير» كان كلامه وافياً ببيان هذا المراد، لكن هذا هو المطلب الأول من الظهور الحالى. لكن هل كان كلامه وافياً ببيان أن هذا هو التمام وغير هذا (أى: المطلق) ليس بمراد؟ فلو أراد المقيد يكون نصف الظهور الحالى متوفراً، لكن نصفه الآخر (وهو أن يكون كلام الإمام وافياً ببيان أن هذا هو تمام المراد وغيره ليس بمراد) لم يُبينه الإمام عليه السلام؛ لأنه لا يوجد قيد فى كلام الإمام عليه السلام.

فَيَكُونُ الْإِمَامُ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَدْ أَرَادَ الْمَطْلُوقَ؛ إِذْ لَوْ أَرَادَ الْمُقَيَّدَ لَزِمَ الْخَلْفَ (أى: أَنَّهُ ذَكَرَ نِصْفَ مَرَادِهِ). فَيَكُونُ الظُّهُورُ الْحَالِيَّ مَقْتَضِيًّا لِحَمْلِ كَلَامِ الْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَيَّ الْإِطْلَاقَ، وَمَعْنَى ذَلِكَ عَدَمُ وُرُودِ شِبْهِهِ صَاحِبِ الْكِفَايَةِ (أى: وَجُودِ الْقَدْرِ الْمُتَيَقِّنِ يَخِلُ بِالْإِطْلَاقِ).

فلو بنينا عَلَيَّ الصِّيَاغَةَ الْأُولَى يَتِمُّ كَلَامُ صَاحِبِ الْكِفَايَةِ، وَلَكِنَّهُ غَيْرُ تَامٍّ عَلَيَّ الصِّيَاغَةَ الثَّانِيَةَ.

إِلَّا أَنْ سَيِّدِنَا الْأَشْتَاذَ الشَّهِيدَ قَالَ: لَا أَصْلَ الشُّبْهِهِ تَامَّهُ وَلَا هَذَا الْجَوَابَ وَتَوْضِيحَ ذَلِكَ يَتِمُّ مِنْ خِلَالِ ذِكْرِ اعْتِرَاضِينَ عَلَيَّ هَذَا الْجَوَابَ الَّذِي ذَكَرْنَاهُ:

الاعتراض الأول: هو أن هذا الجواب في الواقع اعتراف بورود الشُّبْهِهِ بِنَاءً عَلَيَّ الصِّيَاغَةَ الْأُولَى لِلظُّهُورِ الْحَالِيَّ (وهي التي تقول بأن الظُّهُورَ الْحَالِيَّ لِلْمُتَكَلِّمِ فِي أَنْ شَخْصَ كَلَامِ الْمُتَكَلِّمِ وَافٍ بِتَمَامِ مَرَادِهِ فِي شَخْصِ كَلَامِهِ)؛ لِأَنَّهُ إِذَا كَانَ مَقْصُودَ الْمَوْلَى عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ قَوْلِهِ: «أَكْرَمَ الْفَقِيرَ» الْمُقَيَّدَ (أى: الْفَقِيرَ الْهَاشِمِيَّ) لَا يَلْزِمُ الْخَلْفَ؛ لِأَنَّ كَلَامَ الْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَافٍ بِبَيَانِ إِكْرَامِ الْفَقِيرِ الْهَاشِمِيِّ، بِاعْتِبَارِهِ هُوَ الْقَدْرُ الْمُتَيَقِّنُ الْمَعْلُومُ مِنْ دَاخِلِ كَلَامِ الْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ حَسَبِ الْفَرْضِ. فَيَعْتَرِفُ الْجَوَابُ عَنِ الشُّبْهِهِ بِتَسْجِيلِ شِبْهِهِ صَاحِبِ الْكِفَايَةِ بِنَاءً عَلَيَّ الصِّيَاغَةَ الْأُولَى.

وهذا ما نفقده ونقول: إن هذه الشُّبْهِهِ غَيْرُ وَارِدَةٍ حَتَّى لَوْ فَسَّرْنَا الظُّهُورَ الْحَالِيَّ بِالصِّيَاغَةَ الْأُولَى. فَلنَفْرَضُ أَنْ مَضْمُونُ الظُّهُورِ الْحَالِيَّ شَيْءٌ وَاحِدٌ وَلَيْسَ شَيْئَيْنِ، وَهُوَ أَنْ يَكُونَ كَلَامُ الْمُتَكَلِّمِ وَافِيًّا بِتَمَامِ مَرَامِهِ، مَعَ ذَلِكَ لَا تَصِحُّ شِبْهِهِ صَاحِبِ الْكِفَايَةِ؛ لِأَنَّ ظَاهِرَ حَالِ الْمُتَكَلِّمِ هُوَ كَوْنُهُ بِصَدَدِ بَيَانِ تَمَامِ مَرَادِهِ، وَمِنْ الْوَاضِحِ أَنَّ الْمَقْصُودَ مِنْ «تَمَامِ مَرَادِهِ» هُوَ الْمَرَادُ الْجِدِّيُّ لِلْمُتَكَلِّمِ وَالثَّابِتُ عَلَيَّ مَوْضُوعٌ مُعَيَّنٌ. فَالْمَقْصُودُ النِّهَائِيُّ وَالْمَرَادُ الْجِدِّيُّ لِلْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عِبَارَةٌ عَنِ «وُجُوبِ الْإِكْرَامِ» الْمَجْعُولِ عَلَيَّ مَوْضُوعٌ مُحَدَّدٌ. وَإِنْ حَمَلْنَا كَلَامَ الْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَيَّ الْمُقَيَّدَ لَمْ يُبَيَّنْ فِيهِ أَنَّهُ مَا هُوَ مَوْضُوعُ الْحُكْمِ. نَعَمْ، الْفَقِيرُ الْهَاشِمِيُّ قَدْرٌ مُتَيَقِّنٌ، فَتَقَطَعَ بِوُجُوبِ إِكْرَامِهِ، لَكِنْ مَا هُوَ مَوْضُوعُ الْحُكْمِ لِوُجُوبِ الْإِكْرَامِ فِي الشَّرِيعَةِ؟ هَلْ هُوَ ذَاتُ الْفَقِيرِ أَوْ هُوَ الْفَقِيرُ الْهَاشِمِيُّ؟ فَإِذَا حَمَلْنَا كَلَامَ الْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَيَّ الْمُقَيَّدَ لَا يَكُونُ كَلَامُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَافِيًّا بِبَيَانِ مَوْضُوعِ الْحُكْمِ. وَهَذَا خِلَافَ ظَاهِرِ حَالِ كُلِّ مُتَكَلِّمٍ؛ فَإِنَّ ظَاهِرَ حَالِ كُلِّ مُتَكَلِّمٍ أَنَّهُ بِصَدَدِ بَيَانِ تَمَامِ مَرَادِهِ الْجِدِّيِّ، أَى: بِصَدَدِ بَيَانِ تَمَامِ مَوْضُوعِ الْحُكْمِ.

فالظهور الْحَالِي حَتَّى عَلِيٍّ الصِّيَاغَةَ الْأُولَى يَقْتَضِي حَمْلَ كَلَامِ الْإِمَامِ عَلِيٍّ الْإِطْلَاقَ، وَهَذَا مَعْنَاهُ عَدَمُ وُرُودِ شَبْهِهِ صَاحِبِ الْكِفَايَةِ، أَيْ: وَجُودِ الْقَدْرِ الْمُتَيَّقِنِ لَا يَمْنَعُ مِنَ التَّمَشُّكِ بِالْإِطْلَاقِ.

لِلْكَلامِ تَتَمُّهُ وَشَرَحَ يَأْتِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى. إَعْدَادُ وَتَقْرِيرُ: الشَّيْخِ مُحَسِّنِ الطَّهْرَانِيِّ عَفَى عَنْهُ.

مُقَدِّمَاتُ الْحِكْمَةِ / الْمُطْلَقِ / دَلَالَةُ الدَّلِيلِ / الدَّلِيلِ الشَّرْعِيِّ اللفظي / الدَّلِيلِ الشَّرْعِيِّ / الْأَدْلَةُ الْمُحْرَزَةُ / عِلْمُ الْأَصُولِ بَحْثُ الْأَصُولِ

Your browser does not support the audio tag

العنوان: مُقَدِّمَاتُ الْحِكْمَةِ / الْمُطْلَقِ / دَلَالَةُ الدَّلِيلِ / الدَّلِيلِ الشَّرْعِيِّ اللفظي / الدَّلِيلِ الشَّرْعِيِّ / الْأَدْلَةُ الْمُحْرَزَةُ / عِلْمُ الْأَصُولِ

ذَكَرْنَا بِالْأَمْسِ الشُّبْهَةَ الَّتِي عَلِيٌّ أَسَاسُهَا يُقَالُ (كَمَا قَالَ صَاحِبُ الْكِفَايَةِ) إِنْ وَجُدَ الْقَدْرُ الْمُتَيَّقِنُ فِي مَقَامِ التَّخَاطُبِ يَمْنَعُ مِنَ انْعِقَادِ الْإِطْلَاقِ. وَكَانَ حَاصِلًا لَهَا أَنَّ الْمُتَكَلِّمَ فِي هَذَا الْفَرْضِ لَوْ كَانَ مُرَادُهُ خُصُوصَ الْمُقَيَّدِ (مِثْلًا فِي الْمِثَالِ الْمُتَقَدِّمِ بِالْأَمْسِ عِنْدَمَا يُسْأَلُ عَنِ إِكْرَامِ الْفَقِيرِ الْهَاشِمِيِّ فَيَأْتِي الْجَوَابُ: أَكْرَمَ الْفَقِيرَ، هُنَا الْإِمَامُ عَلَيْهِ السَّلَامُ الَّذِي قَالَ: أَكْرَمَ الْفَقِيرَ)، أَيْ: وَجُوبَ إِكْرَامِ الْفَقِيرِ الْهَاشِمِيِّ، هَذَا الْمُرَادُ قَدْ بَيَّنَّهُ الْإِمَامُ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَكَلَامُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَافٍ بِبَيَانِهِ؛ لِأَنَّ السُّؤَالَ كَانَ عَنِ الْفَقِيرِ الْهَاشِمِيِّ وَجَاءَ الْجَوَابُ عَنْهُ. وَكَذَلِكَ إِنْ كَانَ مُرَادُهُ الْمُطْلَقَ يَكُونُ كَلَامُهُ وَافِيًا بِهِ أَيْضًا؛ لِأَنَّهُ قَالَ: تَصَدَّقَ عَلَيَّ الْفَقِيرَ، وَالْفَقِيرَ مُطْلَقًا يَشْمَلُ الْهَاشِمِيِّ وَغَيْرَ الْهَاشِمِيِّ. إِذَنْ، كَيْفَ نَفْهَمُ الْإِطْلَاقَ وَأَنْ مُرَادُهُ الْمُطْلَقَ؟ لِأَنَّ كَلَامَهُ يَنْسَجِمُ مَعَ إِرَادَةِ الْمُطْلَقِ كَمَا يَنْسَجِمُ مَعَ إِرَادَةِ الْمُقَيَّدِ. وَبِالتَّالِي يَبْقَى الْكَلَامُ مُجْمَلًا، طَبَعًا مُجْمَلًا بِالنَّشِيبَةِ إِلَى الْفَقِيرِ غَيْرِ الْهَاشِمِيِّ. وَلَا يَمْكَنُ التَّمَشُّكُ بِإِطْلَاقِ كَلَامِ الْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامِ.

فَكَانَ الْجَوَابُ عَنْ هَذِهِ الشُّبْهَةِ بِالْأَمْسِ وَحَاصِلُهُ التَّفْصِيلُ بَيْنَ مَا إِذَا كَانَ الظُّهُورُ الْحَالِي الَّذِي هُوَ أَسَاسُ الدَّلَالَةِ عَلَيَّ الْإِطْلَاقِ) بِحَسَبِ الصِّيَاغَةِ الْأُولَى الْمُتَقَدِّمَةِ بِالْأَمْسِ، أَيْ: ظَاهِرُ حَالِ الْمُتَكَلِّمِ أَنَّهُ بَصَدَدَ بَيَانَ تَمَامِ مُرَادِهِ بِهَذَا الْكَلَامِ، فَتَكُونُ الشُّبْهَةُ وَارِدَةً؛ لِأَنَّهُ كَمَا قُلْنَا: كَلَامُ الْإِمَامِ وَافٍ بِبَيَانِ الْمُقَيَّدِ لَوْ كَانَ هُوَ الْمُرَادُ كَمَا أَنَّهُ وَافٍ بِبَيَانِ الْمُطْلَقِ لَوْ كَانَ هُوَ الْمُرَادُ. فَكِلَاهُمَا يَنْسَجِمُ مَعَ الظُّهُورِ الْحَالِيِّ. فَيَبْقَى الْكَلَامُ مُجْمَلًا بَيْنَ التَّقْيِيدِ وَالْإِطْلَاقِ.

ص: ١٥٩

أَمَّا إِذَا كَانَ الظُّهُورُ الْحَالِي عِبَارَةً عَنْ هَذِهِ الصِّيَاغَةِ الثَّانِيَةِ وَهُوَ «أَنَّ ظَاهِرَ حَالِ الْمُتَكَلِّمِ هُوَ أَنَّهُ بَصَدَدَ بَيَانَ تَمَامِ مُرَادِهِ بِكَلَامِهِ وَأَيْضًا بَصَدَدَ بَيَانَ أَنْ مَا ذَكَرَهُ هُوَ تَمَامُ الْمُرَادِ وَغَيْرِهِ لَيْسَ هُوَ الْمُرَادُ» فَلَا تَرْدُ الشُّبْهَةُ؛ لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ مُرَادُ الْإِمَامِ هُوَ الْمُقَيَّدَ (حَسَبَ هَذِهِ الصِّيَاغَةِ، أَيْ: وَجُوبَ إِكْرَامِ الْفَقِيرِ الْهَاشِمِيِّ) فَيَصِحُّ الْقَوْلُ بِأَنَّ كَلَامَهُ وَافٍ بِهِ (لِأَنَّهُ وَقَعَ مُرَادُ السُّؤَالِ) وَلَكِنْ الْأَمْرُ الثَّانِي غَيْرُ مُوجُودٍ، وَهُوَ أَنَّ هَذَا هُوَ تَمَامُ الْمُرَادِ وَغَيْرِهِ (أَيْ: إِكْرَامِ الْفَقِيرِ غَيْرِ الْهَاشِمِيِّ) لَيْسَ بِمُرَادٍ. فَمَعْنَى ذَلِكَ أَنَّ الْقَدْرَ الْمُتَيَّقِنَ لَا يَضُرُّ بِالْإِطْلَاقِ، وَلَا تَكُونُ الشُّبْهَةُ وَارِدَةً.

إِلَّا أَنْ سَيِّدِنَا الْأُسْتَاذَ الشَّهِيدَ قَالَ: إِنَّهُ لَا أَسْلَ الشُّبْهَةَ تَامًا وَلَا هَذَا الْجَوَابَ. أَمَّا هَذَا الْجَوَابُ غَيْرُ تَامٍ؛ فَلِأَنَّهُ يَوْجَدُ هُنَاكَ اعْتِرَاضَانَ عَلَيَّ هَذَا الْجَوَابِ، الِاعْتِرَاضَ الْأَوَّلَ هُوَ أَنَّ صَاحِبَ هَذَا الْجَوَابِ اعْتَرَفَ بِأَنَّ الشُّبْهَةَ وَارِدَةً بِنَاءِ عَلَيَّ التَّفْسِيرِ الْأَوَّلِ لِلظُّهُورِ الْحَالِيِّ

(بأن الكلام وافٍ بالمراد لو أراد المطلق ولو أراد المقيد)، بينما هذا الكلام غير صحيح؛ لأنَّ الشُّبْهَة غير وارده حتَّى بناء عَلَيَّ الصِّيَاغَة الأولى؛ وذلك لِأَنَّهُ إِنْ كَانَ الْمَقْصُود مِنْ قَوْلِكُمْ: «إِنْ أَرَادَ الْمُتَكَلِّمُ الْمُقَيَّدَ كَانَ كَلَامُهُ وَافِيًا بِتَمَامِ الْمَرَادِ» أَنَّ كَلَامَهُ وَافٍ بِبَيَانِ أَنَّ الْمُقَيَّدَ هُوَ مَوْضُوعُ الْحُكْمِ (أَي: كَلَامُ الْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عِنْدَمَا قَالَ: أَكْرَمُ الْفَقِيرِ، وَافٍ بِبَيَانِ أَنَّ الْمَوْضُوعَ الْحُكْمِ الشَّرْعِيُّ عِبَارَةٌ عَنِ الْفَقِيرِ الْهَاشِمِيِّ) فَهُوَ وَاضِحٌ الْبَطْلَانِ؛ لِأَنَّ الْخَطَابَ وَهُوَ قَوْلُهُ أَكْرَمُ الْفَقِيرِ، لَمْ يُبَيِّنْ فِيهِ تَعَلُّقَ الْحُكْمِ بِالْفَقِيرِ الْهَاشِمِيِّ؛ لِأَنَّهُ لَمْ يُوْخِذْ فِيهِ قَيْدُ «الْهَاشِمِيِّ» بَلْ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «أَكْرَمُ الْفَقِيرِ»، وَبِمَا أَنَّ الْقَيْدَ لَمْ يَذْكَرْ فِي مَوْضُوعِ الْحُكْمِ فَلَا يَدُلُّ الْكَلَامُ عَلَيَّ أَنَّ مَوْضُوعَ وَجُوبِ الْإِكْرَامِ هُوَ الْفَقِيرُ الْهَاشِمِيُّ، وَإِنَّمَا الَّذِي بَيَّنَّ فِي هَذَا الْكَلَامِ هُوَ أَنَّ الْفَقِيرَ الْهَاشِمِيَّ يَجِبُ إِكْرَامُهُ، بِاعْتِبَارِهِ هُوَ الْقَدْرُ الْمُتَيَقَّنُ فِي مَقَامِ التَّخَاطُبِ، لَكِنْ لَمْ يُبَيِّنْ أَنَّ مَوْضُوعَ وَجُوبِ الْإِكْرَامِ هُوَ الْفَقِيرُ أَوْ الْفَقِيرُ الْهَاشِمِيُّ. فَقَدْ بَيَّنَّ أَنَّ الْفَقِيرَ الْهَاشِمِيَّ يَجِبُ إِكْرَامُهُ. لَكِنْ هَذَا لَا يَعْنِي أَنَّ مَوْضُوعَ الْحُكْمِ هُوَ الْفَقِيرُ الْهَاشِمِيُّ؛ إِذْ مِنْ الْمُمْكِنِ أَنْ يَكُونَ مَوْضُوعَ الْحُكْمِ هُوَ الْفَقِيرُ الْهَاشِمِيُّ، كَمَا أَنَّ مِنْ الْمُمْكِنِ أَنْ يَكُونَ مَوْضُوعَ الْحُكْمِ هُوَ الْفَقِيرُ. فَعَلَى كُلِّ تَقْدِيرٍ يَكُونُ وَجُوبُ إِكْرَامِ الْفَقِيرِ الْهَاشِمِيِّ ثَابِتًا وَقَدْرًا مُتَيَقَّنًا، وَلَكِنْ مَجْرَدُ ثُبُوتِ وَجُوبِ الْإِكْرَامِ لِلْفَقِيرِ الْهَاشِمِيِّ لَا يُعَيِّنُ بِالضَّرُورَةِ أَنَّ مَوْضُوعَ الْحُكْمِ بِوَجُوبِ الْإِكْرَامِ هُوَ الْفَقِيرُ الْهَاشِمِيُّ، فَقَدْ يَكُونُ هُوَ مَوْضُوعَ الْحُكْمِ كَمَا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ الْفَقِيرُ الْهَاشِمِيُّ هُوَ مَوْضُوعَ الْحُكْمِ أَيْضًا.

إذن، «كون الفقير الهاشمي هو المتيقن» شيء و«كون الفقير الهاشمي هو موضوع الحكم» شيء آخر، والأول أعم من الثاني، وهذا هو اللازم الأعم، وعليه فينعتد الإطلاق ولا ترد الشبهة حتى على الصياغة الأولى، فلا يسجل هذا الاعتراض، أي: القدر المتيقن لا يضر بالإطلاق؛ لأن الصياغة الأولى تقتضي أن يكون كلام المتكلم وافيًا ببيان تمام عناصر موضوع حكمه، بينما إذا كان موضوع الحكم عبارته عن إكرام الفقير الهاشمي لا يكون كلام الإمام عليه السلام مبيّنًا له، وإلا لكان يقول: «أكرم الفقير الهاشمي»، كأي حكم آخر مع موضوعه حيث يبيّن الإمام عليه السلام تمام عناصره.

هذا فيما لو أراد صاحب الشبهة بقوله: «لو كان المراد هو المقيد فهو مبيّن في الكلام» أنه يبيّن بما هو موضوع الحكم فهو واضح البطلان.

وأما إن أراد بقوله: «الكلام وافي ببيان المراد» أن يكون كلامه وافيًا ببيان ثبوت الحكم لذات المقيد (أي: وفائه ببيان وجوب إكرام الفقير الهاشمي) لا للمقيد بوصفه مقيداً (كي يرجع إلى الفرض السابق)، أي: إن لم يكن الكلام وافيًا ببيان أن الفقير الهاشمي هو موضوع الحكم، فحينئذ يأتي الإشكال القائل بأنه كما أن القدر المتيقن في مقام التخاطب يضر بالإطلاق كذلك القدر المتيقن من خارج مقام التخاطب يضر بالإطلاق. أي: نرجع إلى مثال «ثمن العذرة سحت» حيث كان يوجد القدر المتيقن فيه من خارج الخطاب؛ لأننا نعلم من خارج الخطاب أن القدر المتيقن من العذرات التي ثمنها سحت هو عذرة الإنسان قطعاً، ولم نعلم به من داخل الخطاب؛ لعدم وجود سؤال، بل الإمام عليه السلام ابتداءً قال: «ثمن العذرة سحت». أي: لا يمكن أن يكون ثمن عذرة الإنسان والحيوان المحرم أكل لحمه غير سحت، ولكن يكون ثمن عذرة الحيوان المأكول اللحم سحتاً. وهذا - بناءً على الفرض الثاني - يضر بالإطلاق أيضاً، بحيث لو أراد المقيد (أي: عذرة الإنسان بالخصوص) لم يخالف الظهور الحالي؛ لأن الظهور الحالي كان عبارته عن أن يكون كلامه وافيًا ببيان ثبوت الحكم للمقيد، وهو كذلك؛ لأن هذا المقيد هو المتيقن (وإن كان متيقناً من الخارج). وكذلك لو أراد المطلق لا يكون قد خالف ظهور حاله. إذن، كلامه وافي ببيان كل من المطلق والمقيد. وبالتالي تبقى حائرين في أن قوله «ثمن العذرة سحت» هل يشمل عذرة غير الإنسان أو لا؟ فلا يمكننا أن نتمسك بالإطلاق. وهذا معناه أن وجود القدر المتيقن من خارج الخطاب أيضاً يضر بالإطلاق. والحال أنكم قلتم مع المشهور بأن وجود القدر المتيقن خارج مقام التخاطب لا يضر بالإطلاق. هذا بالنسبة إلى الفرض الثاني.

فهذا منه وجداني عَلِيٌّ أن المعنى الصَّحِيح لـ «كون الكلام وافياً بتمام المراد» هو الأوَّل، أن يَكُونَ الكلام وافياً ببيان مَوْضُوع الحكم. أى: ظاهر حال الْمُتَكَلِّم هو أَنَّهُ بصدد بيان ما هو موضوع الحكم بتمام عناصره، وحينئذٍ لا تكون الشُّبْهَة وارده؛ لأنَّ الإمام سواء في قوله: «ثمن العذرة سحت» أو في قوله: «أكرم الفقير» جواباً عن سؤال السائل: «هل أكرم الفقير الهاشمي»؟ لو كان مراد الإمام عليه السلام المقيد لم يكن كلامه وافياً بتمام المراد؛ لأنَّ المفروض أن يكون كلامه وافياً بأن مَوْضُوع الحكم هو هذا، بينما لم يُبَيِّن مَوْضُوع الحكم في كلا الموردین، بينما لو كان مَوْضُوع الحكم هو المطلق كان كلامه وافياً به.

ومن هنا ينقدح حل الشُّبْهَة نفسها أيضاً؛ فَإِنَّ حلها هو أَنَّهُ سَوَاءٌ كَانَ هناك قدر متيقن في مقام التخاطب أو لم يكن قدر متيقن في مقام التخاطب، لو أراد الْمُتَكَلِّم المقيد يلزم خلف الظُّهُور الْحَالِي وَالَّذِي هو - بحسب صياغته الصحيحة - عبارته عن أن ظاهر حال الْمُتَكَلِّم هو أَنَّهُ بصدد بيان تمام مراده (أى: تمام موضوع حكمه الْجِدِّي) بكلامه، أمَّا إن أراد المطلق لا يلزم الخلف.

هذا هو الاعتراض الأوَّل من الاعتراضين عَلِيٌّ هذا الجواب الَّذِي ذُكِرَ عن الشُّبْهَة.

الاعتراض الثَّانِي هو أَنَّهُ لو سَلَّمْنَا ورضنا النَّظْرَ عن الاعتراض الأوَّل، وسَلَّمْنَا بتسجيل الشُّبْهَة بناءً عَلِيٌّ الصِّيَاغَة الأُولَى ولا ينعقد الإِطْلَاق عند وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب، إذن المفروض أن لا يَتِمَّ الإِطْلَاق عَلِيٌّ الصِّيَاغَة الثَّانِيَة أيضاً؛ فإن تفصيلكم بين الصياغتين بالقول بأن الشُّبْهَة وارده عَلِيٌّ الصِّيَاغَة الأُولَى دون الثَّانِيَة، غير صحيح؛ لما يقال في الصِّيَاغَة الثَّانِيَة من أن الظُّهُور الْحَالِي مفاده أَمْرَان:

أولاً: كون الكلام وافياً بتمام المرام.

وثانياً: كون الكلام وافياً ببيان أن هذا هو التمام وغيره ليس بمراد.

وهذا معناه أن هناك ظهورين حالين للمتكلم. ظهور يتناول الجانب الإيجابي ويقول: إن هذا هو مراد المتكلم، وظهور آخر يتناول الجانب السلبي ويقول: إن غيره ليس بمراد.

وحينئذ نقول: إذا صرفنا النظر الآن عن الظهور الثاني فسوف نرى أنه إذا كان مراد المتكلم هو المقيد، لا يلزم منه خلف الظهور الحالي الأول؛ لأنه لا شك أن الكلام وافٍ بوجوب إكرام الفقير الهاشمي. وهذا معناه أن وجوب القدر المتيقن في مقام التخاطب يمنع من أن يكون للكلام إطلاق يشمل الفقير غير الهاشمي. أي: يصبح الكلام مجملاً، وإذا كان كذلك فسوف لا يكون هذا الكلام وافياً بإرادته ما زاد على هذا المقيد؛ لأن الكلام مجمل والمجمل لا يبين شيئاً. وحيث أن المتكلم في مقام بيان تمام مراده - حسب الظهور الحالي الأول - وكلامه لم يبين ما زاد على المقيد، فنثبت بهذا الظهور الأول أن ما زاد على المقيد ليس بمراد. وهذا معناه الحفاظ على الظهور الثاني. إذن، بات المتكلم مبيناً أن المقيد هو تمام المراد وأن غيره ليس بمراد. فإذا أراد المولى المقيد لا يلزم خلف لشيء من الظهورين، لا خلف الظهور الحالي الأول ولا خلف الظهور الحالي الثاني، وبالتالي لا ينعقد الإطلاق (لأنه إن أراد المقيد لا يلزم منه الخلف، كما إذا أراد المطلق لا يلزم منه الخلف، وبالتالي لا نعرف بأنه هل أراد المقيد أم أراد المطلق، فلا ينعقد الإطلاق) حتى على الصياغة الثانية.

فقولكم: «بناء على الصياغة الثانية ينعقد الإطلاق والقدر المتيقن لا يضرب» غير صحيح.

مَقَدِّمَاتُ الْحِكْمَةِ/المطلق/دلالة الدليل/الدليل الشرعي اللفظي/الدليل الشرعي/الأدلة المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

العنوان: مُقَدِّمَاتُ الْحِكْمَةِ/المطلق/دلالة الدليل/الدليل الشرعي اللفظي/الدليل الشرعي/الأدلة المحرزه/علم الأصول

بعد أن اتَّصَحَ عَدَمُ وُرُودِ الشُّبْهِهِ الَّتِي أَثَارَهَا الْمُحَقِّقُ الْخُرَاسَانِيُّ حَوْلَ الْإِطْلَاقِ فِي مَوَارِدِ وَجُودِ الْقَدْرِ الْمُتَيَقِّنِ فِي مَقَامِ التَّخَاطُبِ، يَتَّضِحُ أَنَّ الصَّحِيحَ جَرِيَانُ الْإِطْلَاقِ فِي كُلِّ الْمَوَارِدِ التَّالِيَةِ:

(١) - المورد الذي لا يوجد فيه قدرٌ متيقِّنٌ أصلاً، كما إذا قال: «تَصَدَّقْ عَلَيَّ الْفَقِيرَ».

(٢) - المورد الذي يوجد فيه قدرٌ متيقِّنٌ من خارج الخطاب، كما إذا قال: «تصدق عليَّ الفقير» وعلمنا من الخارج أن الفقير المجاهد مثلاً أولى من غيره.

(٣) - المورد الذي يوجد فيه قدرٌ متيقِّنٌ من داخل الخطاب، كما إذا كان السُّؤال عن الفقير العالم وأجاب الإمام عليه السلام: «تصدق عليَّ الفقير».

وَالْحَاصِلُ أَنَّ وَجُودَ الْقَدْرِ الْمُتَيَقِّنِ فِي مَقَامِ التَّخَاطُبِ لَا يَضُرُّ بِالْإِطْلَاقِ بِنَاتَا، نَاهِيكَ عَنْهُ فِي خَارِجِ الْخِطَابِ.

وللمقارنه بين تصوّرنا وتصوّر الخراساني عن المطلق والمُقَيَّد نلفت نظر القارئ الكريم إلى مثال «تَصَدَّقْ عَلَيَّ الْفَقِيرَ!» فإذا كان العدد الكلي للفقراء مائه، وكان خمسون منهم هاشميين وخمسون آخرون غير هاشميين، حينئذٍ يتردّد الأمر بين ثبوت الحكم (وهو وجوب الإكرام) لمطلق الفقير وبين ثبوت الحكم للمُقَيَّد (= خصوص الهاشميين). والنسبه بين المطلق والمُقَيَّد هنا هي نسبه الأقل والأكثر، ولكن أيهما هو الأقل وأيها هو الأكثر؟

الجواب: إذا كان الملحوظ في المقارنه بين المطلق والمُقَيَّد هو مصاديق الحكم الخارجيه من حيث الكميه (بأن تكون مصاديق المطلق أكثر من مصاديق المقيد خارجاً أو أقل منها)، فمن الواضح - حسب هذا التصوّر - أن يكون المقيد هو الأقل، والمطلق هو الأكثر.

ص: ١٦٤

هذا، بينما يلحظ التصوّر الثاني (في المقارنه بين المطلق والمُقَيَّد) العنوان الذي يقع موضوعاً للحكم في عالم الجعل، عليّ أن تنقلب الآية والنسبه - وفق هذا التصوّر - ليكون المقيد هو الأكثر، والمطلق هو الأقل؛ إذ لو كان الحكم (وهو وجوب التصديق) ثابتاً للمطلق (وهو الفقير) - في هذا التصوّر - لكان موضوع الحكم في عالم الجعل عبارته عن ذات الفقير فحسب، خلافاً لما إذا كان الحكم ثابتاً للمقيد (وهو الفقير الهاشمي) فحينئذٍ لا يكون موضوع الحكم عبارته عن ذات الفقير، بل يكون عنواناً مركباً من جزأين هما «الفقير» و«الهاشمي»، وبالتالي يصبح المقيد هو الأكثر والأزيد والمطلق هو الأقل، عليّ عكس النتيجة التي تمخضت

عن التَّصَوُّرِ الْأَوَّلِ.

وكلام المُحَقِّقِ الخُرَّاسَانِيِّ راجع روحه إلى التَّصَوُّرِ الْأَوَّلِ؛ لِأَنَّ تَمَامَ مَرَامِ الْمُتَكَلِّمِ بِلِحَازِ الْأَفْرَادِ الْمَوْجُودِينَ فِي الْخَارِجِ عِبَارَهُ عَنِ وَجُوبِ إِكْرَامِ خَمْسِينَ مِنْهُمْ؛ لِأَنَّ الْمَوْجُودَ خَارِجاً هُوَ خَمْسُونَ هَاشِمِيّاً، وَالْمَفْرُوضُ أَنَّ كَلَامَهُ قَدْ وَفَى بِذَلِكَ؛ لِأَنَّ هَؤُلَاءِ الْخَمْسِينَ هُمُ الْقَدْرُ الْمُتَيَّقِنُ فِي مَقَامِ التَّخَاطُبِ؛ إِذْ هُمْ مُورِدُ السُّؤَالِ بِحَسَبِ الْفَرْضِ. فَلَا يَلْزَمُ الْخَلْفَ لَوْ أَرَادَ الْمُقَيَّدُ، فَلَا يَنْعَقِدُ لِكَلَامِهِ إِطْلَاقاً.

ونحن لنا كلامان مع الخُرَّاسَانِيِّ:

أَوَّلًا: أَنَّ أَسَاسَ التَّصَوُّرِ الْأَوَّلِ (عَنِ الْمَطْلُوقِ وَالْمُقَيَّدِ) غَيْرُ صَحِيحٍ وَمَفْرُوضٌ، وَإِنَّا نَأْخُذُ بِالتَّصَوُّرِ الثَّانِي (الْقَائِلُ بِأَنَّ الْمَطْلُوقَ وَالْمُقَيَّدَ إِنَّمَا هُمَا بِلِحَازِ مَا هُوَ مَوْضُوعُ الْحَكْمِ فِي عَالَمِ الْجَعْلِ) وَنَقُولُ: لَوْ أَرَادَ الْمُتَكَلِّمُ الْمُقَيَّدَ (الَّذِي هُوَ الْهَاشِمِيُّ فَحَسَبَ) لَا يَكُونُ قَدْ بَيَّنَّ تَمَامَ مَرَادِهِ (رَغْمَ أَنَّ الْمُقَيَّدَ هُوَ الْقَدْرُ الْمُتَيَّقِنُ؛ لِأَنَّهُ وَقَعَ مُورِدُ السُّؤَالِ)؛ لِأَنَّنَا نَقْصِدُ بِـ«تَمَامِ الْمَرَامِ» تَمَامَ الْعُنْوَانِ الَّذِي هُوَ مَوْضُوعُ (كُلِّي) لِلْحَكْمِ فِي عَالَمِ الْجَعْلِ، وَالْمَفْرُوضُ أَنَّ يَكُونُ كَلَامُ الْمُتَكَلِّمِ وَافِياً بِكُلِّ مَا هُوَ مَوْضُوعٌ لِلْحَكْمِ فِي عَالَمِ الْجَعْلِ.

ص: ١٦٥

إذن، إن الخطاب مرتبط بعالم الجعل وليس مُرتبطاً بالمصاديق الخارجيه؛ إذ أنَّ الخطابات لا تَدُلُّ إِلَّا عَلَيَّ جعل الحكم عَلَيَّ مَوْضُوعٌ محدد. فإذا أريد من الكلام أن يكون وافياً بتمام المرام يجب أن يكون الكلام وافياً بيان كل ما هو مَوْضُوع الحكم في عالم الجعل. فإن أراد المولى خصوص المقيّد (الفقير الهاشمي الذي وقع السُّؤال عنه) لم يُبَيِّن في كلامه ما هو تمام مَوْضُوع الحكم في كلامه؛ إذ أنَّ «تَصَدَّقَ عَلَيَّ الْفَقِيرِ» خطاب يتكفَّل بيان حكم ثابت عَلَيَّ مَوْضُوعٌ محدد هو «الفقير». فإذا فرضنا أن تمام المرام وتمام ما هو مَوْضُوع الحكم عند المولى هو الفقير الهاشمي، لا يُكون كلام الإمام وافياً بيان تمام ما هو مَوْضُوع الحكم.

أجل، إن إكرام الفقير الهاشمي واجب عَلَيَّ أى حال؛ لأنَّه مَوْضُوع السُّؤال، لكن هل يجب إكرامه لوجوب إكرام الفقير الهاشمي دون غيره، أو يجب إكرامه من منطلق وجوب إكرام مطلق الفقير، ومن جملتهم الفقير الهاشمي؟!

فلو أراد المقيّد لم يكن كلامه وافياً بتمام المرام، لأنَّ تمام المرام (= مَوْضُوع الحكم) مركب من جزأين (= الفقير والهاشمي) والإمام بيّن جزءاً وهو الفقير الهاشمي ولم يُبَيِّن الجزء الآخر، فلم يكن كلامه وافياً بتمام مراده، فيلزم الخلف، و من هنا نقول: ينعقد الإِطْلَاق لكلام الإمام عليه السلام؛ لأنَّه لو لم يرد المطلق وأراد المقيّد خالف ظهوره الْحَالِي. إذن فالظهور الْحَالِي يقتضى أنَّه عليه السلام أراد المطلق، وهذا معناه أن القَدْرَ المتيقَّن لم يضرَّ بالإِطْلَاق.

وَالْحَاصِلُ أَنَّ المقصود من الظُّهور الْحَالِي (القائل بأنَّ المُتَكَلِّم في مقام بيان تمام مرامه) هو كون المتكلم في مقام بيان تمام ما هو مأخوذ في موضوع الحكم في مقام الجعل؛ لأنَّ هذا هو مدلول الخطاب (لأنَّ الخطابات بشكل عام تَدُلُّ عَلَيَّ جعل وتشريعات) وليس المقصود من الظُّهور الْحَالِي المتقدِّم كون المُتَكَلِّم في مقام بيان تمام ما هو مصداق لحكمه خارجاً. وشتان بين المطلبين.

فَيَكُونُ الْمُقَيَّدُ بِلِحَازِ هُوَ الْأَكْثَرُ وَالْمَطْلُوقُ هُوَ الْأَقْلُّ (أى: أضفنا عنصراً زائداً عَلَى عنصر الطَّبِيعَةِ. أى: هل الطَّبِيعَةُ أَكْثَرُ؟ أو الطَّبِيعَةُ مع شىءٍ آخَرَ، أَكْثَرُ؟).

عَلَى كُلِّ حَالٍ، بِنَاءً عَلَى هَذَا التَّصَوُّرِ فِي مَوَارِدِ وَجُودِ الْقَدْرِ الْمُتَيَّقِنِ فِي مَقَامِ التَّخَاطُبِ، بَيِّنٌ لِلْمُقَيَّدِ أَنَّ وُجُوبَ الْإِكْرَامِ ثَابِتٌ لَهُ، وَلَكِنْ لَمْ يُبَيَّنْ أَنَّهُ مَوْضُوعُ الْحُكْمِ. فَلَوْ أَرَادَ الْمَوْلَى هَذَا لَمْ يَكُنْ كَلَامُهُ وَافِياً بَيَانَهُ. وَهَذَا خِلَافُ ظَاهِرِ حَالِ الْمَوْلَى؛ إِذْ أَنَّ ظَاهِرَ حَالِهِ أَنَّ كَلَامَهُ وَافٍ بَيَانِ مَوْضُوعِ الْحُكْمِ، وَالْمَوْلَى قَالَ: «أَكْرَمُ الْفَقِيرِ»، فَتَمَسَّكَ بِإِطْلَاقِ الْفَقِيرِ وَقَوْلِهِ: إِنَّ مَوْضُوعَ الْحُكْمِ هُوَ ذَاتُ الْفَقِيرِ، هَاشِمْياً كَانَ أَوْ غَيْرَهُ.

وِثَانِياً: يَسْتَلْزِمُ مِنَ التَّصَوُّرِ الْأَوَّلِ عَدَّةٌ مِنْ مَحَازِيرِ نَسْرَدِهَا تَبَاعاً:

الْمَحْذُورُ الْأَوَّلُ: هُوَ مَا تَقَدَّمَ شَرْحُهُ فِي الْبَحْثِ السَّابِقِ مِنَ الْإِلْتِمَامِ بِعَدَمِ تَمَامِيَّةِ الْإِطْلَاقِ بِنَاءً عَلَى التَّصَوُّرِ الْأَوَّلِ فِي مَوَارِدِ وَجُودِ الْقَدْرِ الْمُتَيَّقِنِ فِي مَقَامِ التَّخَاطُبِ، حَتَّى لَوْ كَانَ ظَاهِرَ حَالِ الْمُتَكَلِّمِ كَوْنُهُ فِي مَقَامِ بَيَانِ تَمَامِ الْمَرَادِ وَأَنَّهُ هُوَ التَّمَامُ (أى: حَتَّى إِذَا كَانَ مَفَادُ الظُّهُورِ الْحَالِيِّ أَمْرَيْنِ).

الْمَحْذُورُ الثَّانِي: عَدَمُ إِمْكَانِيَّةِ التَّمَسُّكِ بِالْإِطْلَاقِ حَتَّى فِي مَوَارِدِ وَجُودِ الْقَدْرِ الْمُتَيَّقِنِ مِنْ خَارِجِ الْخِطَابِ، كَمَا إِذَا افْتَرَضْنَا أَنَّ الْإِمَامَ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ ابْتِدَاءً: «تَصَيَّدْتُ عَلَى الْفَقِيرِ» (مِنْ دُونِ السُّؤَالِ وَالْجَوَابِ)، وَعَلِمْنَا مِنَ الْخَارِجِ (وَمِنَ الْقِيمِ الَّتِي تَهْتَمُ بِهَا الشَّرِيعَةُ) أَنَّ بَعْضَ الْفُقَرَاءِ أَوْلَى مِنَ الْآخَرِينَ، فَمِنَ الطَّبِيعِيِّ أَنْ تَمَسَّكَ بِالْإِطْلَاقِ، بَيْنَمَا بِنَاءً عَلَى تَصَوُّرِ الْخُرَاسَانِيِّ الْمُتَقَدِّمِ لَا يَتِمُّ الْإِطْلَاقُ فِي هَذَا الْفَرَضِ. أَوْ الْمِثَالُ الْفَقْهِيُّ الْمُتَقَدِّمُ «ثَمَنَ الْعِذْرَةَ سَحْتاً» لَا يَوْجَدُ فِيهِ الْقَدْرُ الْمُتَيَّقِنُ فِي دَاخِلِ الْخِطَابِ؛ لِأَنَّهُ كَلَامٌ ابْتِدَائِيٌّ مِنَ الْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَلَا يَوْجَدُ فِيهِ سُّؤَالٌ، لَكِنْ نَعْلَمُ مِنْ خَارِجِ السُّؤَالِ أَنَّ عِذْرَةَ الْحَيَوَانَ الْمَحْرُومِ أَكَلَهُ هُوَ الْمُتَيَّقِنُ، بِحَيْثُ لَا نَحْتَمِلُ أَنَّ هَذَا الْحُكْمَ يَخْتَصُّ بِعِذْرَةِ الْحَيَوَانَ الْمَحْلَلِ الْأَكْلِ وَلَا يَشْمَلُ الْحَيَوَانَ الْمَحْرُومِ الْأَكْلِ.

فهنا بناءً على تصوّر الخراساني لا- يُتَمَّ الإِطْلَاق؛ لأنَّهُ معنى كون المُتَكَلِّمِ فِي مَقَامِ بَيَانِ تَمَامِ المَرَادِ هُوَ أَنَّهُ فِي مَقَامِ بَيَانِ تَمَامِ الأَفْرَادِ وَالمَصَادِقِ الَّتِي يَرِيدُهَا، وَليس معناه بيان تمام ما هو مَوْضُوعُ للحكم فِي مَقَامِ الجعل. فلا يلزم الخلف - بناءً على هذا التَّصَوُّر - إذا أَرَادَ المُتَكَلِّمُ المَقْيَدَ. فعلى سبيل المثال إن كان مقصوده من «الفقير» هو «الفقير المجاهد» (القَدْرُ المَتِيْقُنَ الَّذِي نَعْلَمُهُ مِنَ الخَارِجِ) لا- يلزم الخلف؛ لأنَّهُ قد بَيَّنَّ هَذَا المَرَامَ وَالمَرَادَ فِي كَلَامِهِ، وَلو فِي ضَمَنِ بَيَانِ المَطْلُوقِ؛ فَهُوَ قَدْ بَيَّنَّ وَجُوبَ إِكْرَامِ الفَقِيرِ المَجَاهِدِ وَلو فِي ضَمَنِ المَطْلُوقِ. فلا يمكننا أن نقول: «إن أردت المقيد لم تمش على ظهور حاله، فمرادك المطلق»، بل يحتمل أن يكون مراده المطلق كما يحتمل أن يكون مراده المقيد، فلا ينعقد لكلامه إطلاقاً.

فلطالما أن الظهور الحالي عند الخراساني هو أن المُتَكَلِّمِ فِي مَقَامِ بَيَانِ تَمَامِ ما هو مصداق للحكم خارجاً (التَّصَوُّرُ الأوَّلُ عَنِ المَطْلُوقِ وَالمَقْيَدِ)، فلماذا تخصصون القضيَّةَ بالقدر المتيقن فِي مَقَامِ التَخاطبِ؟ بل إن القدر المتيقن من خارج الخطاب يضر بالإطلاق أيضاً؛ لأنكته نفسها التي تذكرونها للقدر المتيقن داخل الخطاب.

اسم الجنس/المطلق/دلالة الدليل/الدليل الشرعي اللفظي/الأدلة المحرزة/علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

العنوان: اسم الجنس/المطلق/دلالة الدليل/الدليل الشرعي اللفظي/الأدلة المحرزة/علم الأصول

تقدّم أن الخراساني ذهب إلى أن «وجود القدر المتيقن فِي مَقَامِ التَخاطبِ يَمْنَعُ مِنَ انْعِقَادِ الإِطْلَاقِ»، وَهَذَا الكَلَامُ رَاجِعٌ بِرُوحِهِ إِلَى التَّصَوُّرِ الآنْفِ الذِّكْرُ عَنِ المَطْلُوقِ وَالمَقْيَدِ وَالَّذِي كَانَ يَنْتَجِجُ أَنَّ المَطْلُوقَ هُوَ الأ-كثَرُ وَالأَوْسَعُ وَالأَزِيدُ، وَالمَقْيَدُ هُوَ الأَقْلُ؛ لِأَنَّهُ يُرَادُ بِالمَطْلُوقِ الأَفْرَادَ وَالمَصَادِقِ الخَارِجِيَةِ لِمَوْضُوعِ الحُكْمِ. فعلى سبيل المثال إن كان عدد الفقراء مائة، فالمطلق يعني كل المائة، بينما المقيد يعني الفقراء الهاشميون الخمسون، والخمسون بالنسبة إلى المائة أقل، وهذا واضح.

ص: ١٦٨

وتقدم أيضاً أن هناك محاذير تُوجَّهُ إِلَى هَذَا التَّصَوُّرِ، أَسْلَفْنَا المَحذُورَ الأوَّلَ مِنْهَا وَإِلَيْكَ:

المحذور الثاني: أن يلزم منه عدم انعقاد الإطلاق حتى فِي مَوَارِدِ وَجُودِ القَدْرِ المَتِيْقُنَ مِنَ خَارِجِ الخُطابِ، مِثْلَمَا إِذَا قَالَ المَولَى: «أَكْرَمُ الفَقِيرِ» مِنْ دُونِ أَنْ يَلْفَ الخُطابَ قَدْرًا مَتِيْقُنَ، وَلكِنَّا عَلِمْنَا مِنَ الخَارِجِ أَنَّ الفَقِيرَ المَجَاهِدَ أَوْلَى مِنْ غَيْرِهِ لِحِجَابِهِ، أَوْ أَنَّ الفَقِيرَ العَادِلَ أَوْلَى مِنْ غَيْرِهِ لِعَدَالَتِهِ. فَحِينَئِذٍ يُفْتَرَضُ أَنَّ لا- يَنْعَقِدُ لِكَلَامِ إِطْلَاقِ - بِنَاءً عَلَى هَذَا التَّصَوُّرِ - مَعَ أَنَّهُ قَالَ: «أَكْرَمُ الفَقِيرِ»؛ لِأَنَّ وَجُودَ القَدْرِ المَتِيْقُنَ مِنَ خَارِجِ الخُطابِ يَضُرُّ بِهَذَا الإِطْلَاقِ بِنَفْسِ النُّكْتَةِ المَوْجُودَةِ فِي القَدْرِ المَتِيْقُنَ فِي مَقَامِ التَخاطبِ؛ لِأَنَّ ظُهُورَ حَالِ المُتَكَلِّمِ (وَفقاً للتصور الآخوندي) عِبَارَةٌ عَنِ أَنَّهُ فِي مَقَامِ بَيَانِ تَمَامِ مَرَادِهِ فِي كَلَامِهِ، وَتَمَامِ مَرَادِهِ (وَفقاً لهذا التَّصَوُّرِ) هُوَ تَمَامِ الأَفْرَادِ الخَارِجِيَةِ الَّتِي يَرِيدُهُمْ (أَي: يَرِيدُ وَجُوبَ إِكْرَامِهِمْ)، فَإِنْ كَانَ مَرَادُ المُتَكَلِّمِ بِقَوْلِهِ: «أَكْرَمُ الفَقِيرِ» خِصُوصَ الفُقَرَاءِ المَجَاهِدِينَ، يَكُونُ قَدْ بَيَّنَّهُ بِكَلَامِهِ وَلو فِي ضَمَنِ العِبَارَةِ المَطْلُوقَةِ؛ لِأَنَّ الظُّهُورَ الحَالِيَّ هُوَ أَسَاسُ الدَّلَالَةِ عَلَى الإِطْلَاقِ وَقد تَصَوَّرَهُ الآخُونَدُ بِهَذَا التَّصَوُّرِ. فلا يكون كلامه مخالفاً لظهور حاله فيما لو أراد المقيد، فلا يقتضى ظهوره الحالي أن يكون مراده المطلق؛ لأنَّهُ لو أَرَادَ المَقْيَدَ كَانَ مَاشِيًا عَلَى وَفْقِ الظُّهُورِ الحَالِيِّ. فَكَيْفَ نَتَمَسَّكُ بِإِطْلَاقِ كَلَامِهِ؟

فإن قلت: لو سئلنا بهذا المحذور يجب أن نسلم به حتى في موارد عدم القدر المتيقن أساساً (لا في داخل الخطاب ولا خارج الخطاب)؛ لأنَّ النكته فيه ما ذكرتموها من أن تصوّر الآخوند يفترض أن يكون المُتَكَلِّمُ في مقام بيان تمام مرامه، وتمام المرام عباره عن تمام الأفراد الذين يريد ثبوت الحكم لهم. وعليه لا ينعقد الإطلاق في موارد وجود القدر المتيقن في خارج الخطاب فقط، بل لا ينعقد حتى في موارد عدم وجود القدر المتيقن أساساً. فلنفترض عَليّ سبيل المثال أنه قال: «تصدق عَليّ الفقير»، ولم يكن هناك سؤال ولا جواب حتى يكون لدينا قدر متيقن ولم تكن هناك أولويه خارجيه لبعض الفقراء عَليّ بعضهم (أى: أن يحتمل اختصاص الحكم للفقير الهاشمي دون غيره إلى جانب احتمال اختصاص الحكم للفقير غير الهاشمي دون الهاشمي، مع احتمال أن يكون الحكم ثابتاً لهما معاً) وكان كل أفراد الفقير متكافئه في احتمال اختصاص الحكم لها وفي شمول الحكم لها.

هنا يقول المستشكل: حينئذٍ لا- شك بأنكم تتمسكون بالإطلاق، بينما يفترض بكم من منطلق الإشكال الذي أوردتموه علي الآخوند أن لا- تتمسكوا بالإطلاق؛ لأنَّ النُّكته التي ذكرتموها تأتي هنا، فقد قلتم في الإشكال علي الآخوند: «يقتضى الظُّهور الحِالي للمُتكلِّم أن يكون في مقام بيان تمام مراده بكلامه، وتمام المراد يعنى تمام الأفراد الذين يريد ثبوت الحكم لهم، إذن، فلو أراد المقيد لم يلزم الخلف». هنا أيضاً نقول: «لو أن المُتكلِّم أراد بقوله "تصدق علي الفقير" الفقير الهاشمي (أى: أراد المقيد)، كان كلامه وافياً ببيان تمام الأفراد الخارجيه الذين يريد ثبوت الحكم لهم، فلا يحق لنا أن نقول: لم يرد المقيد وأراد المطلق؛ لأنَّه إنَّما يحق لنا أن نقول ذلك فيما إذا لزم الخلف (خلاف ظاهر حاله) من إرادته المقيد، بينما هنا لا يلزم الخلف إن أراد المقيد. فلا- يمكننا أن نقول: إنَّه أراد المطلق. إذن، ينسد باب الإطلاق نهائياً. ومن الواضح أن لا أحد يلتزم بهذا اللازم الباطل!!

قلت: إن ما ذكرناه من الإشكال والمحذور علي كلام الآخوند في فرض وجود القدر المتيقن من خارج الخطاب، لا يأتي في هذا الفرض (فرض عدم وجود القدر المتيقن أبداً)؛ فإنَّه عندما يوجد قدر متيقن ولو من خارج الخطاب يصح أن نقول: إن أراد المُتكلِّم المقيد لم يخالف ظاهر حاله؛ لأنَّ كلامه وافي ببيان المقيد. أمَّا في هذا المورد الذي ذكرتموه في الإشكال وهو مورد عدم وجود القدر المتيقن أبداً فلا يصح أن نقول: إنَّ المُتكلِّم لو أراد المقيد لكان قد بيّن ذلك؛ فإنَّه إن قلتم بأنَّه بيّن المقيد في ضمن المطلق، نجيب بأنَّه لم يبيّن وجوب التصديق علي تمام الأفراد الذين يريدهم (كالهاشميين)؛ لأنَّنا افترضنا أن كل الفقراء متساوون، فكما نحتمل أن الحكم ثابت للهاشمي دون غيره، نحتمل العكس أيضاً: نحتمل أن يكون الحكم لغير الهاشمي دون الهاشمي. أى: لا- يوجد فقير أولى من غيره في ثبوت هذا الحكم له. فهناك احتمالات متعارضة، فكيف نقول: لو أراد المقيد لكان مبيناً ذلك في كلامه؟ كيف يبيّن المتناقضات في هذا الكلام؟ إذن، يقتضى الظُّهور الحِالي أن ننفي احتمالات إرادته المقيدات ونتمسك بالإطلاق كسائر الموارد.

وحاصل المحذور المترتب عَلَى كَلامِ الخُرَاسَانِيِّ هُوَ أَنَّهُ بِنَاءً عَلَى تَصَوُّرِهِ عَنِ الْمَطْلُوقِ وَالْمُقَيَّدِ يَلْزَمُ عَدَمُ انْعِقَادِ الْإِطْلَاقِ فِي مَوَارِدِ وَجُودِ الْقَدْرِ الْمُتَيَقِّنِ مِنْ خَارِجِ الْخَطَابِ، فَلَا تَخْتَصُّ الْقَضِيَّةُ بِوَجُودِ الْقَدْرِ الْمُتَيَقِّنِ فِي دَاخِلِ الْخَطَابِ.

المحذور الثالث: هُوَ أَنَّهُ يَلْزَمُ مِنَ التَّصَوُّرِ الخُرَاسَانِيِّ عَنِ الْمَطْلُوقِ وَالْمُقَيَّدِ سَدُّ بَابِ الْإِطْلَاقِ وَغَلْقُ بَابِهِ نَهَائِيًّا؛ لِأَنَّ جَوْهَرَ مُقَدِّمَاتِ الْحِكْمَةِ وَالْإِطْلَاقِ هُوَ أَنْ يُقَالَ: إِنْ كَلِمَةُ الْمُتَكَلِّمِ دَائِرُ أَمْرِهِ بَيْنَ الْمَطْلُوقِ وَالْمُقَيَّدِ وَلَا- يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ الْمُتَكَلِّمُ قَدْ أَرَادَ الْمُقَيَّدَ؛ لِاسْتِزْمَانِهِ خَلْفَ الظُّهُورِ الْحَالِيِّ لَدَيْهِ، فَيَتَعَيَّنُ الْإِطْلَاقُ.

فَهَنَّاكَ جَمَلَتَانِ بِمَجْمُوعِهِمَا تُشْكِلَانِ مُقَدِّمَاتِ الْحِكْمَةِ:

الجملة الأولى هِيَ أَنْ الْمُتَكَلِّمَ لَوْ أَرَادَ الْإِطْلَاقَ يَكُونُ كَلِمَتُهُ وَافِيًّا بِهِ، بَيْنَمَا لَوْ أَرَادَ الْمُقَيَّدَ لَا يَكُونُ كَلِمَتُهُ وَافِيًّا بِهِ. وَبِمَا أَنَّ ظَاهِرَ حَالِهِ أَنَّ كَلِمَتَهُ يَجِبُ أَنْ يَفِي بِتَمَامِ مَرَادِهِ، إِذْ هُوَ أَرَادَ الْمَطْلُوقَ.

أَمَّا الْجُمْلَةُ الْأُولَى: فَتَبَيَّنَ بِنَاءً عَلَى تَصَوُّرِنَا نَحْنُ عَنِ الْمَطْلُوقِ وَالْمُقَيَّدِ (وَالَّذِي تَقَدَّمَ شَرْحُهُ فِي الْبَحْثِ الْمَاضِي). أَيْ: أَنَّهُ بِنَاءً عَلَى تَصَوُّرِنَا يَصِحُّ فِي مِثْلِ هَذِهِ الْجُمْلَةِ (مِثْلُ: «أَكْرَمِ الْعَالَمِ» فِي الْمَوَارِدِ الْإِعْتِيَادِيَّةِ وَلَيْسَ فِي مَوَارِدِ الْقَدْرِ الْمُتَيَقِّنِ) أَنْ نَقُولَ: لَوْ أَرَادَ الْمَطْلُوقَ لَكَانَ كَلِمَتُهُ وَافِيًّا بِهِ؛ لِأَنَّ تَصَوُّرِنَا عَنِ الْمَطْلُوقِ كَانَ عِبَارَةً عَنْ مَا هُوَ تَمَامُ الْمَوْضُوعِ الْكُلِّيِّ لِلْحِكْمِ فِي عَالَمِ الْجَعْلِ، لَا تَمَامِ الْأَفْرَادِ وَالْمَصَادِقِ لِمَوْضُوعِ الْحِكْمِ. فَتَصْبِحُ الْعِبَارَةُ: «هَلْ أَنْ الْمُتَكَلِّمُ عِنْدَمَا قَال: أَكْرَمِ الْعَالَمِ، وَكَانَ مَرَادُهُ أَنْ يَكُونَ مَوْضُوعَ حِكْمِهِ عِبَارَةً عَنِ الْمَطْلُوقِ (أَيْ: ذَاتِ الْفَقِيرِ مِنْ دُونِ أَيِّ قَيْدٍ) يَكُونُ كَلِمَتُهُ قَدْ وَفَى بِذَلِكَ أَمْ لَا؟» نَعَمْ؛ لِأَنَّ كَلِمَتَهُ كَانَ عِبَارَةً عَنْ لَفْظِ «الْعَالَمِ» وَهُوَ اسْمُ جِنْسٍ يَدُلُّ عَلَى ذَاتِ الْعَالَمِ. فَلَوْ كَانَ قَدْ أَرَادَ الْمَطْلُوقَ. أَيْ: أَرَادَ أَنْ يَكُونَ مَوْضُوعَ حِكْمِهِ فِي عَالَمِ الْجَعْلِ عِبَارَةً عَنِ ذَاتِ الْفَقِيرِ، لَكَانَ كَلِمَتُهُ وَافِيًّا بِهِ؛ لِأَنَّهُ جَعَلَ اسْمَ الْجِنْسِ فِي كَلِمَتِهِ وَاسْمَ الْجِنْسِ يَدُلُّ عَلَى ذَاتِ الْفَقِيرِ. فَلَوْ أَرَادَ الْمَطْلُوقَ (حَسَبَ تَصَوُّرِنَا) كَانَ كَلِمَتُهُ وَافِيًّا. بَيْنَمَا إِنْ انْتَقَلْنَا إِلَى تَصَوُّرِ الْآخُونْدِ نَرَى أَنَّ الْمَطْلُوقَ عِنْدَهُ عِبَارَةً عَنِ الْأَفْرَادِ وَالْمَصَادِقِ الْخَارِجِيَّةِ لِلْحِكْمِ، فَلَا يَصِحُّ - بِنَاءً عَلَيْهِ - أَنْ نَقُولَ: لَوْ أَرَادَ الْمَطْلُوقَ لَكَانَ كَلِمَتُهُ وَافِيًّا بِيَانِهِ؛ لِأَنَّ كَلِمَتَهُ كَانَ عِبَارَةً عَنِ اسْمِ الْجِنْسِ (= أَكْرَمِ الْعَالَمِ) وَاسْمِ الْجِنْسِ لَا يَدُلُّ عَلَى الْأَفْرَادِ وَالْمَصَادِقِ الْخَارِجِيَّةِ؛ فَإِنَّ الْمَطْلُوقَ وَالْمُقَيَّدَ عِنْدَ الْآخُونْدِ عِبَارَةً عَنِ الْأَفْرَادِ (الْمَطْلُوقِ تَمَامِ الْمَاءِ عِنْدَهُ وَالْمُقَيَّدِ الْخَمْسُونَ فَقِيرًا مِثْلًا).

فَالْحَاصِلُ أَنَّ هَذَا الطَّرْزَ مِنَ التَّفَكِيرِ الَّذِي يَتَبَنَاهُ الْخُرَاسَانِيُّ عَنِ الْمَطْلُوقِ وَالْمُقَيَّدِ لَا يَنْسَجِمُ مَعَ طَبِيعَةِ الدَّلَالَةِ الْإِطْلَاقِيَّةِ، وَلَا يَنْسَجِمُ مَعَ مَلَائِكِ دَلَالَةِ مُقَدِّمَاتِ الْحُكْمِ؛ فَإِنَّ جَوْهَرَ هَذِهِ الدَّلَالَةِ قَائِمٌ عَلَى أَسَاسِ أَنَّ اسْمَ الْجِنْسِ وَحْدَهُ لَا يَفِي بِالدَّلَالَةِ عَلَى الْمُقَيَّدِ، وَإِنَّمَا يَفِي بِالدَّلَالَةِ عَلَى الْمَطْلُوقِ. أَيْ: الَّذِي تَوَجَّهَ أَذْهَانُ الْأَصُولِيِّينَ وَالْعَرَفِ نَحْوِ أَنَّ الْمُتَكَلِّمَ أَرَادَ الْمَطْلُوقَ وَلَمْ يَرِدِ الْمُقَيَّدَ هُوَ أَنَّهُ بِمَا أَنَّ اسْمَ الْجِنْسِ وَحْدَهُ يُمْكِنُهُ أَنْ يُوَصَّلَ إِلَى ذَهْنِنَا الْمَطْلُوقِ، لَكِنَّهُ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُوَصَلَ إِلَى ذَهْنِنَا الْمُقَيَّدِ، وَهَذَا أَسَاسُ الْإِطْلَاقِ. وَأَمَّا «اللابشريطيه» فَقَدْ تَقَدَّمَ بِأَنَّهَا خَارِجَةٌ عَنِ ذَاتِ الْمَاهِيَّةِ وَالْمَرْتَبِيِّ، بَلْ هِيَ كَيْفِيَّةٌ فِي الرَّؤْيَةِ.

وَهَذَا مَعْنَاهُ أَنَّ الْمَطْلُوقَ هُوَ الْأَقْلُّ وَالْمُقَيَّدَ هُوَ الْأَزِيدُ (مَرْكَبٌ مِنْ ذَاتِ الْمَاهِيَّةِ وَمِنْ شَيْءٍ آخَرَ)، فَهَذَا الْأَكْثَرُ بِحَاجَةٍ إِلَى بَيَانِ زَائِدِ (أَيْ: التَّقْيِيدِ)، وَمِنْ هُنَا أَصْبَحَ التَّقْيِيدُ مَحْتَاجًا إِلَى بَيَانٍ. وَهَذَا كُلُّهُ إِنَّمَا يَتِمُّ بِنَاءِ عَلَى تَصَوُّرِنَا عَنِ الْمَطْلُوقِ وَالْمُقَيَّدِ وَهُوَ التَّصَوُّرُ الثَّانِي فِي فَهْمِ وَتَصْوِيرِ الْإِطْلَاقِ. أَيْ: أَنَّ يَكُونُ النَّظْرُ إِلَى مَوْضُوعِ الْحُكْمِ فِي مَرَحَلَةِ الْجَعْلِ فَيَكُونُ التَّقْيِيدُ هُوَ الْأَكْثَرُ وَالْإِطْلَاقُ هُوَ الْأَقْلُّ، بَيْنَمَا إِذَا نَظَرْنَا إِلَى الْمَصَادِيقِ تَنَقَّلَ الْآيَةُ وَيَصْبِحُ الْإِطْلَاقُ هُوَ الْأَكْثَرُ وَيَصْبِحُ التَّقْيِيدُ هُوَ الْأَقْلُّ.

هَذَا تَمَامُ الْكَلَامِ فِي الْمَسْأَلَةِ الْخِلَافِيَّةِ الثَّانِيَةِ، وَقَدْ تَبَيَّنَ أَنَّ الْمُقَيَّدَ الْمَنْفَصَلَ لَا يَضُرُّ بِالْإِطْلَاقِ فِي الْمَسْأَلَةِ الْخِلَافِيَّةِ الْأُولَى، وَتَبَيَّنَ فِي الثَّانِيَةِ أَنَّ الْقَدْرَ الْمُتَيَّقْنَ لَا يَضُرُّ بِالْإِطْلَاقِ، وَأَنَّ الْإِطْلَاقَ يَنْعَقِدُ مَعَ وُجُودِ الْقَدْرِ الْمُتَيَّقْنَ حَتَّى فِي دَاخِلِ الْخِطَابِ، فَضِلًّا عَنِ وُجُودِهِ فِي خَارِجِ الْخِطَابِ. فَالْإِطْلَاقُ تَامٌ فِي جَمِيعِ الصُّوَرِ الثَّلَاثَةِ الَّتِي طَرَحْنَاهَا فِي بَدَايَةِ الْمَسْأَلَةِ:

الصُّورَةُ الْأُولَى: مَا إِذَا لَمْ يَوْجَدْ قَدْرٌ مُتَيَّقِنَ أَبَدًا.

الصُّورَةُ الثَّانِيَةِ: مَا إِذَا كَانَ الْقَدْرُ الْمُتَيَّقْنَ فِي خَارِجِ الْخِطَابِ.

الصُّورَه الثالثه: ما إذا كان القَدْر المتيقِّن في داخل الخطاب.

اسم الجنس/المطلق/دلالة الدليل/الدليل الشرعي اللفظي/الدليل الشرعي/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: اسم الجنس/المطلق/دلالة الدليل/الدليل الشرعي اللفظي/الدليل الشرعي/الأدله المحرزه/علم الأصول

بعد أن اتَّصَحَ جوهر مُقَدِّمَاتِ الحُكْمِ وروحها وحال المسألتين الخلافيتين (المقيّد المنفصل والقَدْر المتيقِّن في مقام التخاطب) المترتبتين عَلَيَّ هذا الجوهر وهذه الروح، نأتى لنطبق ما ذكرناه عَلَيَّ مُقَدِّمَاتِ الحُكْمِ الَّتِي ذكرها الأصحاب في كتبهم، فقد ذكر الخُراساني (١) أن مُقَدِّمَاتِ الحُكْمِ ثلاث:

المقدّمه الأولى: كون المُتَكَلِّم في مقام البيان، لا في مقام الإهمال والإجمال.

المقدّمه الثانيه: عدم نصب قرينه عَلَيَّ القيد.

المقدّمه الثالثه: عدم وجود قدر متيقن في مقام التخاطب.

أمّا المقدّمه الأولى: فقد ذكر الخُراساني أنها تُبَيَّنُّ بالأصل العُقَلَائِيَّ حيث يقال: «إن الأصل في كُلِّ مُتَكَلِّمٍ أن يكون في مقام البيان، لا في مقام الإهمال والإجمال». وقلنا فيما سبق: إن هذه المقدّمه تعبّر بشكلٍ وآخَرَ عن ذاك الظُّهُور الحَالِيَّ الآنف الذكر (وَالَّذِي قلنا إِنَّهُ الأساس في استفاده الإِطْلَاق) وبناءً عليه نقول للخُراساني هنا:

(١) - إن قصدتم بهذا الأصل العُقَلَائِيَّ ذاك الظُّهُور الحَالِيَّ (وإن كان تعبيركم عن الظُّهُور بالأصل تعبيراً مسامحياً) فهذا عين ما قلناه سابقاً (من أن ظاهر حال كل متكلم أَنَّهُ بصدد بيان مرامه وليس بصدد إجمال مرامه).

(٢) - وأمّا إذا كان مقصودكم منه الحُجِّيَّة والقرار العُقَلَائِيَّ الموجود (كما هو الظاهر والمتعارف من كلمه «الأصل»)، أي: تريدون أن تقولوا: إن العقلاء تباؤوا وقرّروا حمل هذه الكلمه عَلَيَّ هذا المحمل (أَنَّهُ بصدد البيان لا الإجمال) بحيث يكون كل كلام حُجَّةً تَعْبُدِيَّةً وأماره عُقَلَائِيَّةً عَلَيَّ أن المُتَكَلِّم كان في مقام البيان ولم يكن في مقام الإهمال والإجمال.

ص: ١٧٣

١- (١) - كفايه الأصول: ج ١، ص ٣٨٤، طبعه المشكيني.

فهذا يرد عليه أَنَّهُ لا- يوجد عندنا أصل من هذا القبيل في مقابل أصاله الظُّهُور وبغض النَّظَر عن الظُّهُور الَّذِي ذكرناه. أي: لا يوجد في المقام أصل تعبدي عُقَلَائِيَّ غير أصاله الظُّهُور، ولا- يوجد تباؤ من قِبَلِ العقلاء عَلَيَّ حمل كلام المُتَكَلِّم عَلَيَّ هذا المحمل لَيْسَ إلَّا- صغرى من صغريات أصاله الظهور. أي: إن أرجعنا أصاله «كون المُتَكَلِّم في مقام البيان» إلى أصاله الظُّهُور نفسها فيها المراد، وأمّا إن أريد بها شيء آخر غير أصاله الظُّهُور فنحن ننكره؛ إذ لا يوجد شيء آخر غير أصاله الظُّهُور ولا نحتاج

أيضاً إلى شيء غير أصله الظهور.

إذن، فجوهر هذه المقدمه الأولى من مُقَدِّمَاتِ الْحِكْمَةِ هو هذا الظهور الْحَالِي القائل بأن الْمُتَكَلِّمَ في مقام بيان تمام مرامه بكلامه.

لفته نظر:

ولا بُدَّ من الالتفات في خصوص هذه المقدمه الأولى إلى أن هذه المقدمه لا تُعَيِّنُ أَنَّ الْمُتَكَلِّمَ في مقام بيان أى شيء؟ وإنما بعد تشخيص أن المتكلم بصدده بيان الشيء الفلاني (وذلك بالاستعانه من ظهورات الكلام) يأتي دور هذه المقدمه الأولى (أو قل: دور هذا الظهور الْحَالِي) ليقول: إن الأصل في ذاك الشيء الذي كان الْمُتَكَلِّمُ بصدده بيانه أَنَّ الْمُتَكَلِّمَ بصدده بيان تمامه لا بصدده بيان بعضه وقطعه منه. أى: دور هذه المقدمه الأولى من مُقَدِّمَاتِ الْحِكْمَةِ يأتي بعد أن يتعيَّن أن معنى كلام الْمُتَكَلِّمَ ما هو؟

فعلى سبيل المثال إن قال المولى: «كلوا ممَّا افترسه الكلب»، فيجب علينا أولاً أن نُعَيِّنَ أَنَّهُ ما هو الظاهر من هذه الجملة؟ هل أن الأمر بالأكل ممَّا افترسه الكلب إرشادٌ إلى طهاره فريسه الكلب؟ أو أَنَّهُ إرشادٌ إلى تذكيته؟ وقبل هذا التعيين لا يأتي دور مقدمه الْحِكْمَةِ، بل يأتي دورها بعد أن استظهرنا أَنَّهُ إرشادٌ إلى التذكيه ليقول: ظاهر حال الْمُتَكَلِّمِ الذي أصبح بصدده بيان تذكيه فريسه الكلب أَنَّهُ بَيَّنَّ كَلَّ العناصر الدخيله في تذكيه الفريسه (أى: بين كل ذاك المعنى الذي استظهرناه من كلامه). فإذا لم يأت بقيد خاص ولم يذكر نوعاً خاصاً من الأكل، أو نوعاً خاصاً من الافتراس، أو ما ذكر شرطاً خاصاً، فحينئذٍ نتمسك بالإطلاق ونقول: إن ظاهر حاله أَنَّهُ بصدده بيان كل ما له دخل في التذكيه وما ذكره ولم يذكر القيد. أمَّا إذا لم يتعيَّن عندنا معنى الكلام بعد، فلا معنى لأن تأتي المقدمه الأولى.

ص: ١٧٤

ومن هنا حينما يقال في كثير من الموارد: «هذا الكلام لَيْسَ في مقام البيان من هذه الجبهه كى تتمسك بإطلاقها»، هذا الكلام لا ينافى هذا الظهور الحالى (المقدمه الأولى من مُقَدِّمَاتِ الْحِكْمَةِ)؛ فَإِنَّ هذا الفقيه الذى يقول بهذا الكلام يعترف بهذه المقدمه أيضاً ولا- يريد النقاش فيها، بل يقصد بالأصل والمقدمه الأولى لزوم تعين وَتَشَخُّصِ معنى الكلام لنقول بعد ذلك: إِنَّه كان بصدد بيان كل هذا المعنى، لا بعضه.

فليست وظيفه هذا الظهور الحالى تعيين مفاد الكلام، بل تعيين مفاد الكلام يأتى بالظهورات اللفظية المقرره، وإنما يأتى الظهور الحالى بعد تعين ظاهر الكلام ليقول: إن ظاهر حال الْمُتَكَلِّمِ هو أَنَّهُ بصدد بيان تمام ما هو مراده.

مثلاً- إن أراد فقيه أن يتمسك بإطلاق {فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَا عَلَيْكُمْ} فى الآيه الشريفه: {يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلَّبِينَ تَعْلَمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَا عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَرِيعٌ حَسَابٌ} (١١) ويقول: يجوز أكل كل ما افترسه الكلب؛ لأنَّ هذه الآيه تثبت تذكیه كل ما افترسه الكلب، حتى الأرنب الذى نشك فى أَنَّهُ هل يجوز أكل لحمه أو لا، فَتَدُلُّ الآيه عَلَى جواز أكله، مَعَ أَنَّ جواز أكل لحم الأرنب غير ثابت لدينا من خارج هذه الآيه. فيرد عَلَى هذا الكلام بأنَّ الآيه ليست بصدد بيان هذه الجبهه، أى: أَنَّ الآيه ليست بصدد بيان أَنَّ أى حيوان يجوز أكل لحمه ذاتاً وأى حيوان لا يجوز أكل لحمه ذاتاً ومن غير تذكیه.

هذا تمام الكلام فى المقدمه الأولى.

وأما المقدمه الثانيه: فهي عبارته عن أن لا ينصب المُتَكَلِّمُ قرينهَ عَلَيَّ التَّقْيِيدِ. وهذه المقدمه ضروريه؛ لأنَّ المُتَكَلِّمَ حينما ينصب قرينهَ عَلَيَّ التَّقْيِيدِ يكون قد بيّنَ المقْيَدَ فيما إذا كان مراده المقْيَدُ، ولطالما بيّنَ المقْيَدَ فذاك الظُّهُورُ الحَالِي لا يَدُلُّ بِالذِّلَالَهِ الإلتِزَامِيَه عَلَيَّ أَنَّهُ أرادَ المطلق؛ لأنَّ ذاك الظُّهُورُ الحَالِي إِنَّمَا كان يَدُلُّ بِالذِّلَالَهِ الإلتِزَامِيَه عَلَيَّ أن المُتَكَلِّمَ أرادَ الإِطْلَاقَ فيما إذا لم يُبيِّنَ المُتَكَلِّمُ مرامه في فرض إرادته المقْيَدِ. أي: في الحاله التي إن كان المُتَكَلِّمُ يريد المقْيَدَ لم يكن قد بيّنَ المقْيَدِ. في هذه الحاله كُنَّا نقول: إذن ظاهر حاله أَنَّهُ أرادَ المطلق. أمَّا إذا بيّنَ القيدَ فليس ظاهر حاله أَنَّهُ أرادَ المطلق؛ لأنَّهُ بيّنَ القيدَ.

إذن، الأصل والشرط والسبب الضروري في تكوّن الدلّالَه الإلتزاميه لذاك الظُّهُورُ الحَالِي عَلَيَّ الإِطْلَاقَ هو أن لا يَكُونَ المُتَكَلِّمُ قد بيّنَ القيدَ والمُقْيَدِ. أي: أن لا ينصب قرينه عَلَيَّ القيد؛ فحينئذٍ يصبح هذا سبباً في القول بأنَّهُ أرادَ الإِطْلَاقَ؛ لأنَّ ظاهر حاله أن تمام مراده مُبيّنٌ.

إذن، أصل هذه المقدمه واضحه وضروريه.

لكن الكلام الذي لا بُدَّ من طرحه في المقام هو في معرفه صياغه هذه المقدمه؛ إذ أن هناك إختلافاً في صياغتها عَلَيَّ قِسْمَيْنِ، فقد ذهب الخراساني إلى الصِّيَاغَه الأولى القائله بأن من مقدّمات الحكمه عدمُ نصب القرينه المتّصله عَلَيَّ القيد. بينما ذهب النائيني ومدرسته إلى الصِّيَاغَه الثانيه القائله بأن من مُقَدِّمَاتِ الحُكْمِ عدمُ نصب القرينه لا المتّصله ولا المنفصله. أي: إن القرينه المنفصله عندهم تمنع من الإِطْلَاقَ وتضر بانعقاد الإِطْلَاقَ.

فهنا عندما نريد دراسه هذه المقدمه الثانيه يجب أن نعرف ما هي الصِّيَاغَه الصحيحه لهذه المقدمه؟ وقد ذكرنا سابقاً أن من نتائج الفرق الصياغتين هو أَنَّهُ بناء عَلَيَّ الصِّيَاغَه الأولى لا تراحم القرينه المنفصله أصل الإِطْلَاقَ بل يزاخم حجيتّه، بينما عَلَيَّ الصِّيَاغَه الثانيه (صياغه الميرزا) تراحم القرينه المنفصله أساس الإِطْلَاقَ.

هَاتَانِ الصِّيَاغَتَانِ تَشْتَرِكَانِ فِي «عَدَمِ نَصْبِ قَرِينِهِ مُتَّصِلَةً عَلَى الْقَيْدِ» وَتَفْتَرِقَانِ فِي «عَدَمِ نَصْبِ قَرِينِهِ مُنْفَصِلَةً» وَالَّتِي يَقُولُ بِهِ الْمِيرْزَا دُونَ الْآخُونَدِ، وَإِذَا أَرَدْنَا دَرَسَهُ مَا بِهِ الْإِشْتِرَاكِ عَلَيْنَا أَنْ نَقُولَ: تَوْجِدُ ثَلَاثَةَ اِحْتِمَالَاتٍ فِي تَفْسِيرِهِ نَذَكُرُهَا غَدًا إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى.

مَقَدِّمَاتُ الْحِكْمَةِ/الْمَطْلُوقِ/دَلَالَةِ الدَّلِيلِ/الدَّلِيلِ الشَّرْعِيِّ/اللَّفْظِيِّ/الدَّلِيلِ الشَّرْعِيِّ/الأَدْلَةُ الْمُحْرَزَةُ/عِلْمُ الْأَصُولِ بَحْثُ الْأَصُولِ

Your browser does not support the audio tag

العنوان: مقدمات الحكمه/المطلق/دلالة الدليل/الدليل الشرعي اللفظي/الدليل الشرعي الأدله المحرزه/علم الأصول

كَانَ الْكَلَامُ فِي الْمَقَدِّمَةِ الثَّانِيَةِ مِنْ مُقَدِّمَاتِ الْحِكْمَةِ وَالَّتِي هِيَ عِبَارَةٌ عَنْ عَدَمِ نَصْبِ الْمُتَكَلِّمِ قَرِينَهُ عَلَى التَّقْيِيدِ، وَقُلْنَا: إِنَّ هَذِهِ الْمَقَدِّمَةَ تَوْجِدُ لَهَا صِيَاغَتَانِ:

الصِّيَاغَةُ الْآخُونَدِيَّةُ: الْقَائِلَةُ بِأَنَّ الْمَقَدِّمَةَ عِبَارَةٌ عَنْ عَدَمِ نَصْبِ الْمُتَكَلِّمِ قَرِينَهُ مُتَّصِلَةً عَلَى التَّقْيِيدِ.

الصِّيَاغَةُ الْمِيرْزَائِيَّةُ: الْقَائِلَةُ بِأَنَّ الْمَقَدِّمَةَ الثَّانِيَةَ عِبَارَةٌ عَنْ عَدَمِ نَصْبِ الْمُتَكَلِّمِ قَرِينَهُ عَلَى التَّقْيِيدِ مُطْلَقًا، سِوَاءَ الْمُتَّصِلَةِ أَمْ الْمُنْفَصِلَةِ.

وَقُلْنَا: إِنَّ هَاتَيْنِ الصِّيَاغَتَيْنِ مُشْتَرِكَتَانِ فِي اشْتِرَاطِ عَدَمِ نَصْبِ قَرِينِهِ مُتَّصِلَةً عَلَى التَّقْيِيدِ وَتَمْتَازُ الصِّيَاغَةُ الثَّانِيَةُ بِاشْتِرَاطِ عَدَمِ نَصْبِ قَرِينِهِ مُنْفَصِلَةً أَيْضًا عَلَى التَّقْيِيدِ.

فَلْتَكَلِّمُوا أَوَّلًا فِي مَا بِهِ إِشْتِرَاكُ الصِّيَاغَتَيْنِ، وَثَانِيًا فِيمَا بِهِ امْتِيَازُ الصِّيَاغَةِ الثَّانِيَةِ:

أَمَّا مَا بِهِ إِشْتِرَاكُهُمَا، أَعْنَى: إِشْتِرَاكُ عَدَمِ نَصْبِ قَرِينِهِ مُتَّصِلَةً عَلَى التَّقْيِيدِ، فَفِي تَفْسِيرِهِ تَوْجِدُ ثَلَاثَةَ اِحْتِمَالَاتٍ وَتَفَاسِيرٍ (١).

ص: ١٧٧

١- (١) - يَرْجَى الْإِلْتِفَاتُ إِلَى الْأَمْثَلَةِ الْخَمْسَةِ أَدْنَاهَا، لَكِي يَتَّضِحَ الْبَحْثُ أَكْثَرَ فَاكْثَرَ مِنْ خِلَالِهَا، وَهِيَ كَالتَّالِي: الْمَثَالُ الْأَوَّلُ: أَنْ يَقُولَ: «أَكْرَمِ الْعَالَمِ الْعَادِلِ». الْمَثَالُ الثَّانِي: أَنْ يَقُولَ: «أَكْرَمِ الْعَالَمِ وَلَا تَكْرَمِ الْعَالَمِ الْفَاسِقِ». الْمَثَالُ الثَّلَاثُ: أَنْ يَقُولَ: «أَكْرَمِ الْعَالَمِ وَلِيَكُنِ الْعَالَمُ عَادِلًا». الْمَثَالُ الرَّابِعُ: أَنْ يَقُولَ: «أَكْرَمِ الْعَالَمِ وَلَا تَكْرَمِ الْفَاسِقِ». الْمَثَالُ الْخَامِسُ: أَنْ يَقُولَ: «أَكْرَمِ الْعَالَمِ وَلَا تَكْرَمِ كُلِّ فَاسِقٍ».

:

الاحتمال أو التفسير الأول: أَنْ يَكُونَ الْمَقْصُودُ مِنَ «الْقَرِينَةِ الْمُتَّصِلَةِ» الَّتِي يَكُونُ عَدَمُهَا مِنْ مُقَدِّمَاتِ الْحِكْمَةِ وَشَرْطًا لِانْعِقَادِ الْإِطْلَاقِ، خُصُوصًا مَا يَصِلُحُ لِلْقَرِينَةِ عَلَى الْقَيْدِ حَتَّى فِي فَرْضِ كَوْنِ الْإِسْتِيعَابِ وَضَعِيًّا بِحَيْثُ حَتَّى لَوْ كَانَ الْمَطْلُوقُ عَامًّا أَيْضًا لَكَانَ هَذَا صَالِحًا لِتَقْيِيدِهِ؛ لِأَنَّهُ قَرِينَةٌ عَلَى الْقَيْدِ، وَذَلِكَ إِمَّا بِالتَّصْرِيحِ بِالْقَيْدِ عَلَى نَحْوِ التَّوْصِيْفِ، كَقَوْلِهِ: «أَكْرَمِ الْعَالَمِ الْعَادِلِ»، وَإِمَّا بِكَوْنِ الْمَقْيَّدِ فِي جَمَلِهِ أُخْرَى مُتَّصِلَةً وَصَالِحَةً لِلْقَرِينَةِ إِمَّا بِالْأَخْصِيَّةِ، كَقَوْلِهِ: «أَكْرَمِ الْعَالَمِ وَلَا تَكْرَمِ الْعَالَمِ الْفَاسِقِ»، وَإِمَّا

بِالنَّظَرِ وَالْحُكْمِ كَقَوْلِهِ: «أَكْرَمُ الْعَالِمِ وَلَيْكُنْ الْعَالِمُ عَادِلًا»؛ فَإِنَّ الْقَرِينَةَ فِي مِثْلِ هَذِهِ الْمَوَارِدِ صَالِحَةٌ لِلْقَرِينَةِ عَلَيْهِ عَلَيْهِ مَا هُوَ الصَّحِيحُ، حَتَّىٰ لَوْ أَبَدَلْنَا الْمَطْلُوقَ بِالْعَامِّ الْوَضْعِيِّ، بِأَنَّ نَقُولَ فِي الْمِثَالِ الْأَوَّلِ: «أَكْرَمُ كُلِّ عَالِمٍ عَادِلٌ»، وَنَقُولَ فِي الْمِثَالِ الثَّانِي: «أَكْرَمُ كُلِّ عَالِمٍ وَلَا تَكْرَمُ الْعَالِمُ الْفَاسِقُ»، وَنَقُولَ فِي الْمِثَالِ الثَّلَاثِ: «أَكْرَمُ كُلِّ عَالِمٍ وَلَيْكُنْ عَادِلًا».

إِذْ، فَمَقْتَضَىٰ هَذَا الْإِحْتِمَالِ هُوَ أَنَّ مَا يَنَافِي الْإِطْلَاقَ إِنَّمَا هُوَ مِثْلُ هَذِهِ الْقَرِينَةِ الْمَتَّصِلَةِ، وَأَمَّا إِذَا جَاءَ مَعَ الْمَطْلُوقِ بَيَانٌ يَدُلُّ عَلَيْهِ عَدَمُ ثُبُوتِ الْحُكْمِ لِغَيْرِ الْمَقْتَدِ ضَمَّنَ مَطْلُوقَ آخَرَ، كَمَا إِذَا قَالَ: «أَكْرَمُ الْعَالِمِ وَلَا تَكْرَمُ الْفَاسِقُ»، أَوْ ضَمَّنَ عَامًّا كَمَا إِذَا قَالَ: «أَكْرَمُ الْعَالِمِ وَلَا تَكْرَمُ كُلَّ فَاسِقٍ» فَسَوْفَ لَا يَكُونُ هَذَا مُنَافِيًا لِلْإِطْلَاقِ؛ لِأَنَّ هَذَا الْمَطْلُوقَ الْآخَرَ أَوْ الْعَامَّ لَا يَصْلُحُ لِلْقَرِينَةِ حَتَّىٰ فِي فَرْضِ تَبْدِيلِ الْمَطْلُوقِ بِالْعَامِّ الْوَضْعِيِّ، بِأَنَّ نَقُولَ: «أَكْرَمُ كُلِّ عَالِمٍ وَلَا تَكْرَمُ الْفَاسِقُ» أَوْ نَقُولَ: «أَكْرَمُ كُلِّ عَالِمٍ وَلَا تَكْرَمُ كُلَّ فَاسِقٍ»؛ ضَرُورَةٌ أَنْ النَّسْبَةُ حِينَئِذٍ بَيْنَ الْعَامِّ وَالْمَطْلُوقِ (فِي الْمِثَالِ الْأَوَّلِ) أَوْ بَيْنَ الْعَامِّينِ (فِي الْمِثَالِ الثَّانِي) هِيَ الْعَمُومُ مِنْ وَجْهِ.

وَحَاصِلُ التَّفْسِيرِ الْأَوَّلِ هُوَ أَنَّ يَكُونُ الْمُرَادُ مِنْ عَدَمِ نَسْبِ قَرِينَةٍ مُتَّصِلَةٍ هُوَ عَدَمُ نَسْبِ قَرِينَةٍ عَلَيْهِ الْقَيْدُ، لَا عَدَمَ الْإِتْيَانِ بَيَانٌ يَدُلُّ عَلَيْهِ عَدَمُ ثُبُوتِ الْحُكْمِ لِغَيْرِ الْمَقْتَدِ.

وعليه، فَتَبَيَّنَ مُقَدِّمَاتُ الْحِكْمَةِ وَيَنْعَقِدُ الْإِطْلَاقُ فِي الْمَطْلُوقِ الَّذِي جِيءَ مَعَهُ بِبَيَانٍ دَالٍّ عَلَى عَدَمِ ثُبُوتِ الْحُكْمِ لِغَيْرِ الْمُقَيَّدِ ضَمْنِ مَطْلُوقٍ آخَرَ (كَقَوْلِهِ: «أَكْرَمُ الْعَالَمِ وَلَا تَكْرِمُ الْفَاسِقَ») أَوْ ضَمْنِ عَامٍّ (كَقَوْلِهِ: «أَكْرَمُ الْعَالَمِ وَلَا تَكْرِمُ كُلَّ فَاسِقٍ»)، غَايَةُ الْأَمْرِ يَقَعُ التَّعَارُضُ بَيْنَ الظُّهُورِ الْإِطْلَاقِيِّ فِي الْمِثَالِ الْأَوَّلِ، كَمَا أَنَّهْ يَقَعُ التَّعَارُضُ بَيْنَ الظُّهُورِ الْإِطْلَاقِيِّ وَالظُّهُورِ الْوَضْعِيِّ فِي الْمِثَالِ الثَّانِي كَمَا هُوَ وَاضِحٌ.

الاحتمال أو التَّفْسِيرُ الثَّانِي: أَنْ يَكُونَ الْمَقْصُودُ بِـ«الْقَرِينَةِ الْمُتَّصِلَةِ» الَّتِي يَكُونُ عَدَمُهَا مِنْ مُقَدِّمَاتِ الْحِكْمَةِ وَشَرْطًا لِانْعِقَادِ الْإِطْلَاقِ مَا يَشْمَلُ الْبَيَانَ الدَّالَّ فِعْلًا عَلَى نَفْيِ الْحُكْمِ عَنْ غَيْرِ الْمُقَيَّدِ ضَمْنِ عَامٍّ وَضْعِيٍّ نَسْبَتَهُ إِلَى هَذَا الْمَطْلُوقِ نَسْبَهُ الْعُمُومِ مِنْ وَجْهِهِ، كَمَا فِي قَوْلِهِ: «أَكْرَمُ الْعَالَمِ وَلَا تَكْرِمُ كُلَّ فَاسِقٍ»، فَلَيْسَ الْمُرَادُ مِنْ عَدَمِ نَصْبِ قَرِينَةٍ مُتَّصِلَةٍ فِي هَذَا الْإِحْتِمَالِ خُصُوصَ عَدَمِ نَصْبِ مَا يَصْلُحُ لِلْقَرِينَةِ عَلَى الْقَيْدِ كَمَا كَانَ (بِنَاءِ عَلَى الْإِحْتِمَالِ الْأَوَّلِ)، بَلْ يَشْمَلُ أَيْضًا عَدَمَ الْإِتْيَانِ بِكَلَامٍ دَالٍّ بِالْفِعْلِ عَلَى عَدَمِ ثُبُوتِ الْحُكْمِ لِغَيْرِ الْمُقَيَّدِ، وَلَوْ لَمْ يَكُنْ هَذَا الْكَلَامُ صَالِحًا لِلْقَرِينَةِ، كَالْعَامِ الْوَضْعِيِّ فِي الْمِثَالِ الْمُتَقَدِّمِ آتِيًا؛ فَإِنَّهُ بِالرَّغْمِ مِنْ عَدَمِ صَلَاحِيَّتِهِ لِلْقَرِينَةِ (حَيْثُ لَا قَرِينَةَ لِلْعَامِّ عَلَى الْإِطْلَاقِ) بَيَانَ دَالٍّ فِعْلًا عَلَى عَدَمِ ثُبُوتِ الْحُكْمِ لِغَيْرِ الْعَادِلِ، فَلَا يَنْعَقِدُ الْإِطْلَاقُ فِي «أَكْرَمِ الْعَالَمِ» حِينَئِذٍ؛ لِانْهَادِ الْمَقَدِّمَةِ الثَّانِيَةِ مِنْ مُقَدِّمَاتِ الْحِكْمَةِ وَهِيَ أَنْ لَا يَأْتِيَ الْمُتَكَلِّمُ بِبَيَانٍ يَكُونُ دَالًّا بِالْفِعْلِ عَلَى عَدَمِ وَجُوبِ إِكْرَامِ الْفَاسِقِ مِنَ الْعُلَمَاءِ، وَالْمَفْرُوضُ أَنَّ الْعَامَّ الْوَضْعِيَّ هُنَا (أَي: قَوْلُهُ «لَا تَكْرِمُ كُلَّ فَاسِقٍ») دَالٌّ بِالْفِعْلِ عَلَى عَدَمِ وَجُوبِ إِكْرَامِ الْفَاسِقِ مِنَ الْعُلَمَاءِ؛ لِأَنَّ دَلَالَتَهُ وَضْعِيَّةً تَنْجِيزِيَّةً (وَلَيْسَتْ مُعَلِّقَةً عَلَى عَدَمِ الْقَرِينَةِ)، فَيَكُونُ الْعَامُّ الْوَضْعِيُّ رَافِعًا لِمُقَدِّمَاتِ الْحِكْمَةِ فِي الْمَطْلُوقِ، فَلَا يَنْعَقِدُ الْإِطْلَاقُ مِنْ أُسَاسِهِ. وَهَذَا هُوَ مَعْنَى مَا يَقُولُونَهُ مِنْ «حُكُومَةِ الْعَامِّ عَلَى الْمَطْلُوقِ»؛ لِأَنَّ ظُهُورَ الْعَامِّ تَنْجِيزِيٍّ، وَظُهُورَ الْمَطْلُوقِ تَعْلِيقِيٍّ، فَبَيْنَمَا لَمْ يَكُنْ هَذَا الْعَالَمُ الْوَضْعِيُّ مُنَافِيًا لِلْإِطْلَاقِ بِنَاءً عَلَى الْإِحْتِمَالِ الْأَوَّلِ (كَمَا رَأَيْنَا) نَجَدُهُ مُنَافِيًا لِلْإِطْلَاقِ بِنَاءً عَلَى هَذَا الْإِحْتِمَالِ الثَّانِي، فَمَا يَنَافِي الْإِطْلَاقُ بِنَاءً عَلَى هَذَا الْإِحْتِمَالِ لَا يَخْتَصُّ بِمَا كَانَ يَنَافِيهِ بِنَاءً عَلَى الْإِحْتِمَالِ الْأَوَّلِ، بَلْ يَشْمَلُ الْبَيَانَ الدَّالَّ فِعْلًا عَلَى عَدَمِ ثُبُوتِ الْحُكْمِ لِغَيْرِ الْمُقَيَّدِ وَلَوْ لَمْ يَكُنْ صَالِحًا لِلْقَرِينَةِ، كَالْعَامِ الْوَضْعِيِّ فِي الْمِثَالِ الْمُتَقَدِّمِ.

وعليه، فإذا لم يأت عقيب المطلق بكلام دالّ بالفعل عَلَيَّ عدم ثبوت الحكم لغير المقيّد، وإنّما أتى بكلام لا يَدُلُّ فعلاً عَلَيَّ عدم ثبوت الحكم لغير المقيّد (كما إذا قال: «أَكْرَمِ الْعَالِمِ وَلَا تَكْرَمِ الْفَاسِقِ») فَسَيُؤَفَّ تكون المقدمه الثانيه من مُقَدِّمَاتِ الْحِكْمَةِ محفوظه ويتم الإِطْلَاقُ بناءً عَلَيَّ هذا الاحتمال؛ لأنّ كلا من المطلقين (أى: قوله «أَكْرَمِ الْعَالِمِ» وقوله «لا تَكْرَمِ الْفَاسِقِ») لا يَدُلُّ بالفعل عَلَيَّ نفى الحكم المذكور في الآخر عن غير المقيّد؛ إذ لا-الأوّل دالّ فعلاً عَلَيَّ نفى الحُرْمَةِ عن إكرام الفاسق العالم، ولا الثاني دالّ فعلاً عَلَيَّ نفى الوجوب عن إكرام العالم الفاسق.

وعليه، ما يقتضى الإِطْلَاقُ فِي كُلِّ مِنْهُمَا (أعني مُقَدِّمَاتِ الْحِكْمَةِ) موجود وتام بناءً عَلَيَّ هذا الاحتمال، وحينئذ يكون التعارض بين الإِطْلَاقَيْنِ من باب تزامن المقتضيين، ومصيرهما مصير ظهورين عموميين وضعيين إذا تعارضا، كما إذا قال: «أَكْرَمِ كُلِّ عَالِمٍ وَلَا تَكْرَمِ كُلِّ فَاسِقٍ». إعداده وتقريره: الشَّيْخُ محسن الطهراني عفى عنه.

مَقَدِّمَاتِ الْحِكْمَةِ/المطلق/دلاله الدليل/الدليل الشرعي اللفظي/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

العنوان: مقدمات الحكمه/المطلق/دلاله الدليل/الدليل الشرعي اللفظي/الأدله المحرزه/علم الأصول

كَانَ الْكَلَامُ فِي الْمَقَدِّمَةِ الثَّانِيَةِ مِنْ مُقَدِّمَاتِ الْحِكْمَةِ، فَقُلْنَا: إِنَّ لِهَذِهِ الْمَقَدِّمَةَ صِيَاغَتَيْنِ، أَحَدُهُمَا مَا أَفَادَهُ الْخُرَاسَانِيُّ وَالْأُخْرَى مَا ذَكَرَهَا الْمِيرْزَا، ثُمَّ قُلْنَا: إِنَّ هَاتَيْنِ الصِّيَاغَتَيْنِ مَشْرُكَتَانِ فِي اشْتِرَاطِ عَدَمِ نَصْبِ قَرِينِهِ مَتَّصِلُهُ عَلَيَّ التَّقْيِيدِ وَتَمْتَازِ الصِّيَاغَةِ الثَّانِيَةِ بِاشْتِرَاطِ عَدَمِ نَصْبِ قَرِينِهِ مَنفَصِلُهُ أَيْضاً عَلَيَّ التَّقْيِيدِ. ثُمَّ تَحَدَّثْنَا عَنْ مَا بِهِ اشْتِرَاكُ الصِّيَاغَتَيْنِ وَقُلْنَا: إِنَّ هُنَاكَ ثَلَاثَةَ احْتِمَالَاتٍ وَتَفَاسِيرٍ فِي اشْتِرَاكِ عَدَمِ نَصْبِ قَرِينِهِ مَتَّصِلُهُ عَلَيَّ التَّقْيِيدِ، تَقَدَّمَ التَّفْسِيرُ الْأَوَّلُ وَالثَّانِي مِنْهَا، وَبَقِيَ التَّفْسِيرُ الثَّلَاثُ لِنَذْرِهِ فِيمَا يَلِي:

ص: ١٨٠

الاحتمال أو التفسير الثالث: أَنْ يَكُونَ الْمَقْصُودُ بِـ«القرينه المتصله» التي يكون عدمها من مقدمات الحكمه وَشَرْطاً لَانْعِقَادِ الْإِطْلَاقِ مَا يَشْمَلُ الْكَلَامَ الَّذِي يَكُونُ - لو خُلِيَ وطبعه - دالاً عَلَيَّ عدم ثبوت الحكم لغير المقيّد، وإن كان هذا الكلام عبارته عن مطلق آخر، كما إذا قال: «أَكْرَمِ الْعَالِمِ وَلَا تَكْرَمِ الْفَاسِقِ».

فليس المراد من عدم نصب قرينه متصله - بناءً عَلَيَّ هذا الاحتمال - خصوص عدم نصب ما يصلح للقربينه عَلَيَّ القيد (مثلما كان بناءً عَلَيَّ الاحتمال الأوّل) ولا خصوص عدم الإتيان بكلام دالّ فعلاً عَلَيَّ عدم ثبوت الحكم لغير المقيّد (كما كان بناءً عَلَيَّ الاحتمال الثاني) بل يشمل أيضاً عدم الإتيان بكلام يَدُلُّ - ولو بإطلاقه - على عدم وجوب إكرام العالم الفاسق. فلا يتّم مقدمه الحكمه هنا، لا- في قوله: «أَكْرَمِ الْعَالِمِ» ولا في قوله: «لا تَكْرَمِ الْفَاسِقِ»؛ لأنّ كلا منهما مبتلى بكلام لو خلى وطبعه دلّ عَلَيَّ عدم ثبوت الحكم لغير المقيّد. إذن، بناءً عَلَيَّ هذا التفسير أو الاحتمال الخامس لا ينعقد الإِطْلَاقُ فِي كُلِّ هَذِهِ الْأَمْثَلَةِ الْخَمْسَةِ.

هذه هي الاحتمالات أو التفاسير الثلاثة للقرينه المتصله التي يُشترط عدم وجودها لكي يتّم الإِطْلَاقُ. وكما لاحظتم أنّها مُتدرّجه

من الأضيق إلى الأوسع؛ فَإِنَّ دائره القرينه المتصله بناءً عَلَى الاحتمال الأول أضيق من دائره القرينه المتصله من الاحتمالين الآخرين، كما أَنَّها بناءً عَلَى الاحتمال الثانى أضيق من دائره الاحتمال الثالث وأوسع من دائره الاحتمال الأول؛ فَإِنَّنا فى الاحتمال الأول كُنَّا نكتفى فى دائره القرينه المتصله بخصوص ما يصلح لِلْقَرِينَةِ، وفى الاحتمال الثانى توسّعنا وقلنا: «ما يصلح لِلْقَرِينَةِ أو حتى إذا لم يصلح لِلْقَرِينَةِ لكن يَدُلُّ فعلاً عَلَى التَّقْيِيدِ»، بينما توسّعنا أكثر فأكثر فى الاحتمال الثالث، حيث قلنا: «حتى لو لم يكن صالحاً لِلْقَرِينَةِ ولم يكن دالاً فعلاً عَلَى التَّقْيِيدِ لكن كان لو خلى وحده لمدلَّ عَلَى التَّقْيِيدِ»، أى: هذا المقدار يكفى فى القرينه المتصله.

وفى المقابل دائره الإِطْلَاقِ عَلَيَّ الاحتمال الأول أوسع منها عَلَيَّ الاحتمالين الأخيرين؛ لأنَّه عَلَيَّ الاحتمال الأول يُتِمُّ الإِطْلَاقِ فِي المِثَالِ الرَّابِعِ والخامس، أمَّا على الاحتمال الثَّانِي يُتِمُّ الإِطْلَاقِ فَقَطْ فِي المِثَالِ الرَّابِعِ، بينما لا يُتِمُّ الإِطْلَاقِ عَلَيَّ الاحتمالِ الثَّالِثِ فِي شَيْءٍ مِنَ الأمثلة الخمسه).

فلو قال مثلاً: «أَكْرَمِ الْعَالَمِ وَلَا تَكْرَمِ الْفَاسِقِ» (= المِثَالِ الرَّابِعِ) أو قال مثلاً: «أَكْرَمِ الْعَالَمِ وَلَا تَكْرَمِ كُلِّ فَاسِقٍ» (المِثَالِ الخَامِسِ)، فهنا يُتِمُّ الإِطْلَاقِ فِي كَلِمَةِ «عَالَمٍ» فِي كِلَا المِثَالَيْنِ بِنَاءً عَلَيَّ الاحتمال الأول؛ لأنَّ مَقْدَمَهُ الحِكْمَهُ مَحْفُوظَةٌ، وَبِنَاءً عَلَيَّ الاحتمالِ الثَّانِي يُتِمُّ الإِطْلَاقِ فِي المِثَالِ الرَّابِعِ، وَلَكِنَّهُ لَيْسَ تَامِيًّا فِي المِثَالِ الخَامِسِ، بينما إذا بَنِينَا عَلَى الاحتمالِ الثَّالِثِ لا يُتِمُّ الإِطْلَاقِ فِي شَيْءٍ مِنَ المِثَالَيْنِ، كَالْأَمْثَلِ الثَّلَاثَةِ الأُولَى.

إِذْنًا، فَالْقَدْرُ المِشْتَرَكُ بَيْنَ هَذِهِ الاحتمالاتِ الثَّلَاثَةِ هُوَ «اشْتِرَاكُ عَدَمِ ذِكْرِ مَا يَصْلِحُ لِلقَرِيْبِيِّهِ بِالنَّحْوِ الَّذِي ذَكَرْنَاهُ فِي الاحتمالِ الأوَّلِ». هَذَا هُوَ القَدْرُ المِثَقَّنُ الَّذِي لا نَشْكُ بِأَنَّهُ شَرْطٌ مَعْتَبَرٌ فِي مُقَدِّمَاتِ الحِكْمَةِ؛ لِأَنَّ مِنَ الوَاضِحِ الَّذِي لا إِشْكَالَ فِيهِ هُوَ أَنَّ المَرْجِعَ فِي صَحِّهِ الاحتمالاتِ الثَّلَاثَةِ هُوَ ذَاكَ الظُّهُورِ الحَالِيِّ لِلْمُتَكَلِّمِ، وَقَدْ قَلْنَا إِنَّهُ يَدُلُّ بِالتَّزَامِ عَلَيَّ أَنَّ المُتَكَلِّمَ أَرَادَ المِثَقَّدَ دُونَ المَقْيَدِ؛ لِأَنَّهُ لَوْ أَرَادَ المَقْيَدَ رَغْمَ أَنَّهُ لَمْ يُبَيِّنْ ذَلِكَ، لَزِمَ خَلْفَ الظُّهُورِ الحَالِيِّ الَّذِي يَقُولُ بِأَنَّ المُتَكَلِّمَ بِصَدَدِ بَيَانِ تَمَامِ مَرَامِهِ بِكَلَامِهِ. فَلا بُدَّ مِنَ مَعْرِفَةِ أَنَّهُ مَتَى يَلْزَمُ الخَلْفُ لَوْ أَرَادَ المَقْيَدَ وَمَتَى يَرْتَفِعُ الخَلْفُ لَوْ أَرَادَ المَقْيَدَ، كَيْ نَحْدُدَ بَعْدَ ذَلِكَ مَوْقِفَنَا مِنَ هَذِهِ التَّفاسِيرِ الثَّلَاثَةِ.

وَلَا إِشْكَالَ فِي أَنَّ المُتَكَلِّمَ إِذَا لَمْ يُبَيِّنِ القَيْدَ أَصْلًا بِوَجْهِهِ مِنَ الوجوهِ (أَي: قَالَ: «أَكْرَمِ الْعَالَمِ»)، فَمِنَ الوَاضِحِ فِي مِثْلِ هَذِهِ الصُّورَةِ أَنَّهُ لَوْ أَرَادَ المَقْيَدَ لَزِمَ خَلْفَ ذَاكَ الظُّهُورِ الحَالِيِّ، إِذْ نَدُلُّ ذَاكَ الظُّهُورِ الحَالِيِّ التَّزَامًا عَلَيَّ أَنَّهُ أَرَادَ المِثَقَّدَ وَلَمْ يَرِدِ المَقْيَدَ.

أَمَّا إِذَا بَيَّنَّ الْمُقَيَّدُ فَلَا-بُيْدٌ مِنْ أَنْ نَعْرِفَ أَنْ أَىِّ مَقْدَارٍ مِنْ بَيَانِ الْمُقَيَّدِ يُوْجِبُ ارْتِفَاعَ الْخَلْفِ، بِحَيْثُ لَوْ أَرَادَ الْمُقَيَّدُ لَا يَلْزَمُ مِنْهُ أَنْ يَكُونَ خَالَفَ ظُهُورَ حَالِهِ؟

الجواب عنه هو الَّذِي يُحَدِّدُ مَوْقِفَنَا تَجَاهَ هَذِهِ التَّفَاسِيرِ وَالْإِحْتِمَالَاتِ الثَّلَاثَةِ الْمُتَقَدِّمَةِ؛ فَإِنَّ بَيَانَ الْمُقَيَّدِ عِبَارَةً أُخْرَى عَنِ الْقَرِينَةِ الْمُتَّصِلَةِ الَّتِي يَشْتَرَطُ عَدَمُهَا فِي مُقَدِّمَاتِ الْحُكْمِ، فَهِنَا يَنْصَحُ جَلِيًّا أَنْ مَا بِهِ الْإِشْتِرَاكُ بَيْنَ الْإِحْتِمَالَاتِ الثَّلَاثَةِ هُوَ مَا ذَكَرَ فِي الْإِحْتِمَالِ الْأَوَّلِ مِنْ عَدَمِ بَيَانِ مَا يَصْلِحُ لِلْقَرِينَةِ عَلَى الْقَيْدِ بِالنَّحْوِ الَّذِي ذَكَرْنَاهُ فِي الْإِحْتِمَالِ الْأَوَّلِ. أَيْ: عَدَمُ وُجُودِ مَا يَصْلِحُ لِأَنْ يَكُونَ قَرِينَةً عَلَى الْمَطْلُوقِ حَتَّى لَوْ بَدَلْنَا الْمَطْلُوقَ بِالْعَامِّ كَمَا ذَكَرْنَا فِي الْإِحْتِمَالِ الْأَوَّلِ. فَاشْتِرَاطُ عَدَمِ وُجُودِ مَا يَصْلِحُ لِلْقَرِينَةِ عَلَى التَّقْيِيدِ فِي الْإِطْلَاقِ أَمْرٌ وَاضِحٌ؛ لِأَنَّهُ إِنْ أَرَادَ الْمُتَكَلِّمُ الْمُقَيَّدَ مَعَ وُجُودِ مَا يَصْلِحُ لِلْقَرِينَةِ عَلَى التَّقْيِيدِ، لَا يَلْزَمُ مِنْهُ خَلْفُ الظُّهُورِ الْحَيِّ. فَعَلَى سَبِيلِ الْمَثَالِ إِنْ قَالَ: «أَكْرَمِ الْعَالَمِ الْعَادِلِ» (=المثال الأول) لَا يَكُونُ قَدْ خَالَفَ ظُهُورَ حَالِهِ إِنْ أَرَادَ خُصُوصَ الْعَالَمِ الْعَادِلِ؛ لِأَنَّهُ بَيَّنَّ الْمُقَيَّدَ فِي كَلَامِهِ.

وَكذَلِكَ فِي «أَكْرَمِ الْعَالَمِ وَلَا تَكْرَمِ الْعَالَمِ الْفَاسِقِ» (المثال الثاني) لَوْ أَرَادَ الْمُقَيَّدُ لَا يَكُونُ قَدْ خَالَفَ ظُهُورَ حَالِهِ؛ لِأَنَّ ظَاهِرَ حَالِهِ أَنَّهُ فِي مَقَامِ بَيَانِ تَمَامِ مَرَامِهِ بِكَلَامِهِ، وَقَدْ بَيَّنَّ تَمَامَ مَرَامِهِ وَهُوَ «وَجُوبُ إِكْرَامِ الْعَالَمِ الْعَادِلِ وَعَدَمُ إِكْرَامِ خُصُوصِ الْعَالَمِ الْفَاسِقِ»، وَقَدْ بَيَّنَّهُ بِكَلَامِهِ، فَلَا يَنْعَقِدُ الْإِطْلَاقُ؛ لِأَنَّهُ إِنْ أَرَادَ الْمُقَيَّدُ لَا يَلْزَمُ الْخَلْفَ.

وَكذَلِكَ فِي «أَكْرَمِ الْعَالَمِ وَليَكُنِ الْعَالَمُ عَادِلًا» (=الاحتمال الثالث) حَيْثُ أَنَّ هَذَا الْكَلَامَ وَافٍ بِتَمَامِ مَرَامِهِ وَهُوَ أَنَّ الْإِكْرَامَ ثَابِتٌ لِخُصُوصِ الْعَالَمِ الْعَادِلِ، فَلَا يَنْعَقِدُ الْإِطْلَاقُ بِحَيْثُ يَشْمَلُ الْعَالَمَ الْفَاسِقَ.

إذن، لا شك أن المقدار الذي يقوله الاحتمال والتفسير الأول مشروطٌ بعدمه لكي يتم الإطلاق؛ لأنه مع وجوده لا تتم الدلالة الإلتزامية للظهور الحالى على الإطلاق. فهذا النحو من بيان المقيد يوجب ارتفاع الخلف. فلكي تتم الملازمة بين الظهور الحالى وبين إرادته الإطلاق نحتاج إلى أن نشترط عدم وجود قرينه يكون الكلام مع وجودها وافيًا بتمام المرام في فرض كون المرام هو المقيد.

فالمقدار الذي يشترطه الاحتمال الأول لانعقاد الإطلاق، لا شك في اشتراطه كما عرفنا.

إذن، الاحتمال الأول صحيح، أى: هذا المقدار مسلمٌ أن القرينه المتصلة التي نشترط عدمها في مقدمات الحكمه عباره عن خصوص ما يصلح للقرينيه حتى لو بدلنا المطلق بالعام، يصلح للقرينه.

يبقى أن نعرف حال التفسيرين الآخرين وهذا ما سيأتى غداً إن شاء الله تعالى.

مقدمات الحكمه/المطلق/دلالة الدليل/الدليل الشرعى اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

العنوان: مقدمات الحكمه/المطلق/دلالة الدليل/الدليل الشرعى اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول

تمخض عما تقدم أننا نوافق على المقدار المشترط في الاحتمال الأول (من الاحتمالات الثلاثه في القرينه المتصلة) لانعقاد الإطلاق (لأنه القدر المتيقن والأضيق بين هذه الاحتمالات الخمسه)، ونقبل به كمقدمه ثانيه من مقدمات الحكمه وهو عباره عن عدم وجود ما يصلح للقرينيه على التقييد، وإلا (في فرض وجود ما يصلح للقرينيه) فلا تكون المقدمه الثانيه محفوظه وبالتالي لا ينعقد الإطلاق، كما في المثال الأول والثاني والثالث من تلك الأمثله الخمسه.

أما الاحتمالان الآخران فيطرح حولهما سؤالان:

السؤال الأول: هل الاحتمال الثالث صحيح؟ أى: هل يشترط في انعقاد الإطلاق عدم وجود ما يصلح للقرينيه أو ما يدل فعلاً على التقييد أو حتى ما لا يدل فعلاً على التقييد لكنه لو عزل وجيء به بصورة مستقلة لدل على التقييد؟

ص: ١٨٤

فإن قال: «أكرم العالم ولا تكرم الفاسق»، نرى أن الجمله الثانيه (= ولا تكرم الفاسق) تدل فعلاً على التقييد بأنه لا يجب إكرام العالم الفاسق (أى: الجمله الثانيه لا تقيد الأولى)؛ لأن الجمله الثانيه مطلقه كالأولى، المطلق إذا اقترن بمطلق آخر لا يدل على تقييده، بل اقترانهما ببعضهما يصيرهما معاً مجملين. ولكن إن كانت الجمله الثانيه منفصله ومعزوله وخليت وحدها لدلت - ولو بإطلاقها - على عدم وجوب إكرام العالم الفاسق. وعليه، فهل المقدمه الحكمه الثانيه من مقدمات الحكمه تبقى محفوظه هنا؟

الجواب هو عدم الحفاظ على مقدمه الحكمه في الاحتمال الثالث؛ لأنه كان يشترط في المقدمه الثانيه عدم وجود جمله من هذا

القبيل (عدم وجود ما لو خلى وحده لدل على التقييد)، فلا ينعقد الإطلاق في قوله: «أَكْرَمِ الْعَالَمِ» لكي يشمل «العالم العادل» و«العالم الفاسق» معاً؛ لفقدان المقدمه الثانيه؛ إذ أنها كانت عبارته عن أن لا يكون في الكلام ما لو خلى وحده لدل على التقييد، والحال أنه يوجد في الكلام ما لو خلى وحده لدل على التقييد (وهو ما يتبناه الاحتمال الثاني) أو لا يشترط هذا الشرط في مقدمه الحكمه، بمعنى أنه حتى لو كان في الكلام ما لو خلى وحده لدل على التقييد لكنه فعلاً لا يدل على التقييد. فأى من الاحتمالين الثاني والثالث صحيح؟

الجواب: هو الثاني، أى: نحن لا- نشترط في المقدمه الثانيه من مقدمات الحكمه هذا الشرط الثاني، أى: حتى لو اقترن بالمطلق كلاماً، هذا الكلام لو خلى وحده يدل على التقييد لكنه فعلاً لا يدل على التقييد، فإن ذلك لا يضر بانعقاد الإطلاق، أى: مقتضى الإطلاق تام حتى مع وجود هذا الكلام؛ لأن ذلك الظهور الحالى الذى هو الأساس للدلاله على الإطلاق يقول: إن ظاهر حال المتكلم هو أنه بصدد بيان تمام مرامه بكلامه. فإن أراد من قوله: «أَكْرَمِ الْعَالَمِ» (فى «أَكْرَمِ الْعَالَمِ ولا- تكرم الفاسق») إكرام خصوص العالم العادل، لا يكون كلامه وافياً ببيان هذا المراد؛ لأنه لم يبين التقييد بالعداله. بينما ظاهر حاله أن يكون كلامه وافياً بتمام مرامه. إذن، نقول: لازم هذا الظهور الحالى هو أنه أراد من قوله «أَكْرَمِ الْعَالَمِ» مطلق العالم. فلو كان يريد مطلق العالم لكان كلامه وافياً. فالمتقضى للإطلاق محفوظ فى هذه الصوره.

وبعبارة أخرى: لو أراد المقيّد لزّم خلف الظهور الحالی؛ باعتبار أن السامع - عَلِيّ أى حال - عندما يسمع قوله: «أَكْرَمِ الْعَالِمِ وَلَا تَكْرَمِ الْفَاسِقِ» لا- يتحصل له مراد المُتَكَلِّم وهو وجوب إكرام العالم العادل؛ لأنّ هذا الكلام بمجموعه «أَكْرَمِ الْعَالِمِ وَلَا تَكْرَمِ الْفَاسِقِ» لم يُبَيِّن للسامع حكم العالم الفاسق (بأنّه يجب إكرامه لأنّه عالم، أو يحرم إكرامه لأنّه فاسق)، فلم يُبَيِّن المُتَكَلِّم تمام مراده لو كان مراده واقعاً وجوب إكرام خصوص العالم العادل، أى: خالف ظهوره الحالی، والأصل أن لا يَكُون المُتَكَلِّم مخالفاً لظهور حاله، بل يكون قد مشى وفق ظهوره الحالی بأن يبين كل مراده فى كلامه. وهذا معناه أن كلامه مطلق وفيه اقتضاء الإِطْلَاق. إذن، هذا المقدار الذى يشترطه الاحتمال الثالث لا نقبله.

هذا فيما يخصّ السُّؤال الأوّل من السُّؤالين الذين طرحناهما.

السُّؤال الثَّانِي: هل يُشترط فى الاحتمال الثَّانِي ذاك المقدار الزَّائِد الذى يشترطه الاحتمال الثَّانِي إضافةً إلى ما يشترطه الاحتمال الأوّل؟

وبالرجوع إلى الاحتمال الثَّانِي نرى أنّهُ كان يقول: إن القرينه المتّصلة المشترط عدمها لانعقاد الإِطْلَاق، إما هى عبارة عمّا يصلح لِلْقَرِينَةِ عَلَيّ التَّقْيِيدِ، أو أنّها عبارة عن كلام يَدُلُّ فعلاً (لا لو عُزِل) التَّقْيِيدِ. فجملة «ولا تكرم كل فاسق» فى «أَكْرَمِ الْعَالِمِ وَلَا تَكْرَمِ الْفَاسِقِ» (= المثال الخامس) عامّ ولا- يصلح أن يكون قرينه عَلَيّ شىء؛ إذ لَيْسَ من موارد الجمع العُرْفِيّ قرينه العامّ عَلَيّ المطلق، لكن هذه الجملة الثَّانِيه فعلاً- تَدُلُّ بدلاله ناجزه ومستقره (وليس لو عُزِلت) عَلَيّ العموم بدلاله وضعيّه «لا- تكرم كل فاسق»، أى: حتّى لو كان الفاسق عالمًا. فتَدُلُّ هذه الجملة الثَّانِيه فعلاً عَلَيّ أن وُجُوب الإِكْرَامِ غير ثابت للعالم الفاسق (أى: تَدُلُّ عَلَيّ التَّقْيِيدِ). فهل لنا أن نعتبره قرينه متصله لكى لا ينعقد الإِطْلَاق؟

كان يقول الاحتمال الثاني: إن هذا قرينه متصله أيضاً، ويشترط عدمها لانعقاد الإطلاق. فنريد الآن أن نرى هل أن هذا الشرط صحيح؟ أى: لو أن المطلق اقترن بعام فهل اقترانه بالعام يسبب إنهزام المقدمه الثانيه من مُقَدِّمَاتِ الْحِكْمَةِ، وبالتالي لا ينعقد الإطلاق في المطلق أم لا؟ هذا هو السؤال الثاني الذي نريد أن نجيب عنه.

هنا يوجد وجهان وكلامان لصحة الاحتمال الثاني:

الوجه الأول: هو صحه المقدمه الذي يشترطه الاحتمال الثاني لانعقاد الإطلاق. أى: أن العام المقترن بالمطلق بيان للمقيد عند العرف؛ فإن قوله: «لا تكرم كل فاسق» عام ودلاله العام وضعيه ويفهم العرف من العام العموم والاستيعاب، أى: «لا تكرم كل فاسق، حتى لو كان الفاسق عالمًا»، فيعتبر هذا الكلام بياناً عند العرف لقيده بالعدل في قوله: «أكرم العالم»، فلو أراد المتكلم المقيد هنا لم يكن خالف ظهوره الخالي؛ لأن ظاهر حاله أن يكون كلامه وافياً بتمام مراده وفعلاً كلامه وافٍ بتمام مراده، فلا معنى لحمل كلامه على الإطلاق.

ولطالما حكمنا العام على المطلق (باعتبار أن دلاله العام تنجزيه وليست معلقه على شيء، بخلاف المطلق، حيث أن دلاله المطلق معلقه على تماميه مقدمات الحكمه) نستنتج بالنهايه أن وجوب الإكرام ثابت لغير العالم الفاسق، أى: نخرج العالم الفاسق الذي هو مادّه الاجتماع عن المطلق (وهو قوله: «أكرم العالم») وندخله في «لا تكرم كل فاسق». فالمقيد هو تمام مراده ولا يلزم الخلف. إذن، إن وجود العام كافٍ في رفع الخلف وهدم مقدمه الحكمه. فالاحتمال الثاني صحيح.

الوجه الثاني: يستظهر خلاف هذا الوجه الأول، وهو أنه لا يشترط في مقدمه الحكمه عدم وجود عام من هذا القبيل، بل حتى مع وجوده يتم الإطلاق وينعقد؛ لأن المتكلم لو أراد المقيد (أى: خصوص العالم العادل من قوله: «أكرم العالم») لم يكن قد مشى على وفق الظهور الخالي بل خالفه؛ لأنه وإن كان كلامه يدل عرفاً على التقييد، ولكن إن أمعنا النظر في الظهور الخالي للمتكلم (القائل بأنه المتكلم بصدده بيان تمام مراده بكلامه) نرى أنه لا يقتضى أن المتكلم بصدده بيان تمام مراده بكلامه كيف ما اتفق ليتم الظهور الخالي، بل إن الظهور الخالي (الذي هو أساس الإطلاق) عبارته عن أن يكون المتكلم في مقام بيان تمام مراده بكلامه بمعنى أن يكون الكلام وافياً بتمام المرام بالنحو الذي يتطابق مع واقع المرام لا- كيف ما اتفق. فواقع المرام عبارته عن تقييد العالم بالعدل، وأين بين هذا التقييد في الكلام؟ كلامه لم يكن وافياً بهذا المرام بالنحو الذي يتطابق مع واقع هذا المرام.

وبعبارة أخرى: ظاهر حال الْمُتَكَلِّمِ أَنَّهُ إن أراد العالم العادل، يكون كلامه بلسان الْقَيْدِيَّةِ أيضاً، بينما لم يكن كلامه بلسان الْقَيْدِيَّةِ بل كان كلامه بلسان الإِطْلَاقِ. أجل، إن الجملة الثانية عامٌ آخر ونحن حَكَمْنَا العامَّ عَلَيَّ المطلق، وبذلك فهم العرفُ بالكاد والقوَّة أَنَّهُ لا يجب إكرام العالم الفاسق، ولكن عَلَيَّ أى حال لم يكن لسان العامِّ لسان التَّقْيِيدِ.

فيقول صاحب الوجه الثاني: الظُّهُورُ الْحَالِيُّ هو أن يكون كلام الْمُتَكَلِّمِ وافياً بتمام المرام بالنحو الَّذِي يتطابق مع نفس المرام، فإذا كان نفس المرام عبارة عن التَّقْيِيدِ، يكون الكلام أيضاً بلسان التَّقْيِيدِ، لا بلسان آخر يجمع العرف بينه وبين لسان آخر ليصل إلى التَّقْيِيدِ فِي نهايه المطاف؛ فَإِنَّ هذا لَيْسَ مقتضى الظُّهُورِ الْحَالِيِّ، بل مقتضى الظُّهُورِ الْحَالِيِّ هو أَنَّهُ إذا كان مرامك التَّقْيِيدِ إذن يجب أن يكون فِي كلامك التَّقْيِيدِ أيضاً، والحال أن كلامك لَيْسَ بلسان التَّقْيِيدِ، نعم فهم منه التَّقْيِيدِ بالنتيجة وكيف ما اتفق، لكن اللسان ما كان لسان التَّقْيِيدِ.

وبعبارة ثالثة: إن العرف يأخذ التطابق بين مقام الإثبات مع مقام الثبوت في الحسبان والاعتبار، فإذا كانت الْقَيْدِيَّةِ موجودة فِي عَالَمِ الثُّبُوتِ فيجب أن تُكُونَ مذكوره وموجوده فِي عالم الكلام. والعامُّ الوضعيُّ (= قوله: لا تكرم كل فاسق) وإن دَلَّتْ بالنتيجة عَلَيَّ أن الحكم المذكور (= إكرام العالم) مختص بالعالم العادل، لِكِنَّهُ لَيْسَ بلسان قيديه العداله (أى: قيديه عدم الفسق)؛ لَأَنَّ هذا اللسان لَيْسَ لسان القيد. فلو كان مراد الْمُتَكَلِّمِ عبارة عن الْقَيْدِيَّةِ إذن يكون قد خالف الظُّهُورِ الْحَالِيِّ. إذن، فهذا النَّحْوُ من بيان المَقْيَدِ لا يوجد ارتفاع الخلف، وبالتالي لا يصح الاحتمال الثاني، بل ينعقد الإِطْلَاقُ فِي كلمه «العالم» فِي هذا المثال (١).

ص: ١٨٨

١- (١) - ذكر الأستاذ حفظه الله بعد مجلس بحثه أَنَّهُ يميل إلى عدم صحَّه الاحتمال الثاني (أى: لا يحتمل أكثر من المقدار الَّذِي يشترطه الاحتمال الأول) بعد وضوح بطلان الاحتمال الثالث.

هذا تمام الكلام فى هذه الاحتمالات والتفاسير الثلاثة لهذه المقدمه الثانيه من مقدمات الحكمه، طبعاً بالصياغه المشتركه بين الآخوند والميرزا، وهى عبارته عن عدم نصب قرينه متصله على التقييد. فلم نصل بعد إلى الصياغه التى ينفرد بها الميرزا وهى عدم نصب قرينه لا متصله ولا منفصله على التقييد. فكان الاحتمال الأول صحيحاً والاحتمال الثالث قطعاً غير صحيح، والاحتمال الثانى كان فيه وجهان، بإمكانكم أن تختاروا أيهما شئتم.

مقدمات الحكمه/المطلق/دلالة الدليل/الدليل الشرعى/اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: مقدمات الحكمه/المطلق/دلالة الدليل/الدليل الشرعى/اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول

اتَّضَحَ مِمَّا تَقَدَّمَ صَحُّهُ الْمَقْدَمَةُ الثَّانِيَةَ مِنْ مُقَدِّمَاتِ الْحُكْمِ الَّتِي كَانَتْ تَشْتَرِطُ فِي انْعِقَادِ الْإِطْلَاقِ عَدَمَ وَجُودِ قَرِينِهِ مُتَّصِلِهِ عَلَى التَّقْيِيدِ. وَعَلَيْهِ فَقَدْ اتَّضَحَ لَنَا - إِلَى الْآنَ - مَقْدَمَتَانِ مِنْ مُقَدِّمَاتِ الْحُكْمِ هُمَا:

المقدمه الأولى: كون المتيكلم فى مقام بيان تمام مراده بكلامه، وقد سلمنا بهذه المقدمه وقلنا: إنَّ هذا هو ظاهر حال كل متكلم.

المقدمه الثانيه: هى عدم نصب قرينه متصله على التقييد.

نكته: من خلال ما ذكرناه تتضح نكته أخرى لدينا وهى أن هذه المقدمه الثانيه - بالشرح الذى قدمناه - تساهم فى تكوين الإطلاق وانعقاده وتتميم المقتضى للإطلاق؛ فإنَّ عدم وجود قرينه متصله على التقييد فى الكلام جزء من المقتضى للإطلاق؛ لأنَّ المقدمه الثانيه بيان لعدم المانع، وليست بياناً لوجود المقتضى؛ فإنَّ المقتضى للإطلاق إنَّما هو بالمقدمه الأولى من مقدمات الحكمه التى تقول: إن المتيكلم بصدد بيان تمام مراده بكلامه. أمَّا المقتضى فيعطى مفعوله إذا انعدم المانع الذى هو وجود قرينه متصله فى داخل الكلام على التقييد. فالواقع أنَّ المقدمه الثانيه تمثّل عدم المانع، ولا تمثل المقتضى. فإذا بين المتيكلم التقييد فى الكلام (أى: نصب قرينه متصله على التقييد) فلا يؤثر المقتضى أثره. فإذا لم يبيّن معناه عدم وجود مانع من أن يؤثر المقتضى أثره وتتم دلالة الكلام على الإطلاق فعلاً.

ص: ١٨٩

فقد اتَّضَحَ بطلان هذا التوهم من خلال شرحنا لواقع المقدمه الثانيه؛ فإنَّه قد اتَّضَحَ مِمَّا قدمناه أن هناك لازماً وملزوماً:

(١)- الملزوم هو ظهور حال المتيكلم فى كونه بصدد بيان تمام مراده بكلامه.

(٢)- اللازم هو أن ما ذكره المتيكلم (من كلام موضوع فى اللغه لذات طبيعته بلا أى قيد، ولم ينصب قرينه متصله على التقييد) يشكّل تمام مراده. والإطلاق إنَّما يثبت لكونه لازماً لذلك الظهور الحالى. إذن، إن دلالة الكلام على الإطلاق دلالة على لازم ذاك الظهور الحالى.

وعليه، إذا أراد شيئاً زائداً عَلَى ذات الطَّبِيعَةِ ولم يذكره فى كلامه، لا يكون قد بَيَّن تمام مراده فى كلامه، والحال أن ظاهر حاله أَنَّهُ بصدد بيان تمام مراده بكلامه. فإنما يَدُلُّ الكلام عَلَى الإطلاق بوصفه لازماً لذاك الظُّهور الحَالِيّ، ولا تَتِمُّ الدَّلَالَةُ عَلَى اللازِمِ إِلَّا إذا توفر مجموع أمرَيْن: أحدهما ثبوت الملزوم والآخر ثبوت الملازمه بين الملزوم واللازم. ولا تَتِمُّ الدَّلَالَةُ عَلَى اللازِمِ بصرف إثبات الملزوم مِنْ دُونِ إثبات الملازمه. وحينئذٍ نَقُولُ: لا تحدث الملازمه بين هذا الظُّهور الحَالِيّ وبين إرادته الإطلاق بمجرد أن يذكر المُتَكَلِّمُ فى كلامه قرينه عَلَى التَّقْيِيدِ.

وَبِعِيَارِهِ أُخْرَى: إذا كان مراده الواقعى فى «أَكْرَمِ الْعَالَمِ الْعَادِلِ» (أى: فى حال ذكر قرينه عَلَى التَّقْيِيدِ) خصوص «العالم العادل» (وهو المقَيَّدُ)، لا- تنافى هذه الإرادة ظاهر حاله؛ فَبِأَنَّهُ بَيَّن تمام مراده بكلامه حينما قال: «أَكْرَمِ الْعَالَمِ الْعَادِلِ». ومعنى ذلك أن ذاك الظُّهور لا يقتضى الإطلاق فى هَذَا الفَرَضِ (أى: لا يقتضى القول بأن المراد من العالم فى هَذَا الفَرَضِ مطلق العالم). ومعنى ذلك أن لا ملازمه بين الظُّهور الحَالِيّ وبين إرادته الإطلاق

الإِطْلَاقُ فِي هَذَا الْفَرَضِ (أى: لا يقتضى القول بأن المراد من العالم فى هَذَا الْفَرَضِ مطلق العالم). ومعنى ذلك أن لا ملازمه بين الظُّهُورِ الْحَيِّ وبين إرادته الإِطْلَاقِ، وبانتفاء الملازمه لا يمكن إثبات اللّازِم (وهو الإِطْلَاق) بالملزوم وحده من دُونِ الملازمه. إذن، إن هذه المقدمه تحقّق أصلَ الملازمه بين الملزوم واللّازِم.

والخلاصه أن هِائِثِينِ المقدمتين بمجموعهما دخيلان فى تكوين المقتضى للإِطْلَاقِ وليس الأمر كما تَوَهَّمه المتوهم من أن المقدمه الثانيه تعبر عن عدم المانع، بينما المقتضى بالمقدمه الأولى نفسها، بل الصّحيح أن المقتضى لا يَتِمُّ إِلَّا بمجموع الأمرين؛ لأنَّ المقتضى للإِطْلَاقِ لا يَتِمُّ إِلَّا إذا ثبت الملزوم وثبت الملازمه، كما هو شأن سائر الملزومات ولوازمها، غايه الأمر قد تكون الملازمه عَقْلِيَّه فالعقل هو الذى يسعفنا بيان الملازمه، وَهَدُّ تَكُونُ عُرْفِيَّه كما نحن فيه، فلا تَتِمُّ هذه الملازمه العُرْفِيَّه - فى المقام - إِلَّا إذا لم يذكر المُتَكَلِّمُ فى كلامه ما يكون قرينه عَلى التَّقْيِيدِ.

إلى هنا تناولنا الحديث عن ما به الاشتراك بين الصِّيَاغَةِ الآخُونَدِيَه والصِّيَاغَةِ المرزائيه فى المقدمه الثانيه، بعد ذلك يصل الدّور إلى ما به امتياز الصياغتين، حيث اشترطت مدرسه الميرزا النائينى (بالإضافه إلى ما قلناه من كون المُتَكَلِّمُ فى مقام البيان وعدم نصب قرينه متصله عَلى التَّقْيِيدِ) عدم نصب قرينه منفصله عَلى التَّقْيِيدِ. وَيَتَصَوَّرُ لهذا الشَّرْطِ صيغتان:

الصيغه الأولى لِلشَّرْطِ: هى صيغه الشَّرْطِ المتأخر، بأن يتوقّف انعقاد الإِطْلَاقِ وتكوّن الظُّهُورِ لكلام المُتَكَلِّمِ (من حين صدور الكلام) عَلى أن لا ينصب المُتَكَلِّمُ بعد ذلك قرينه عَلى التَّقْيِيدِ (ولو بعد حين، سنه أو سنين)، بحيث لو نصب قرينه منفصله عَلى التَّقْيِيدِ فَسَوْفَ تكشف هذه القرينه (فى أى وقت جاءت) أَنَّهُ لم ينعقد لكلامه إِطْلَاقِ من أوّل الأمر.

والصيغه الثانيه للشَّرْطِ: هي صيغه الشَّرْطِ المقارن، بأن ينعقد إطلاق كلامه من حين صدوره ويستمر إلى حين مجيء القرينه عَلَيَّ التَّقْيِيدِ. ومعنى ذلك أن يكون الإِطْلَاقُ فِي كُلِّ يَوْمٍ (يلي صدور الكلام من المُتَكَلِّم) مشروطاً بعدم توفر القرينه إلى اليوم التالي، بحيث إن جاءت القرينه عَلَيَّ التَّقْيِيدِ بعد خمسه أيام من صدور الكلام، لا تكون هذه القرينه كاشفه (خلافاً للصياغه الأولى) عن أَنَّهُ من اليوم الأوّل لم ينعقد الإِطْلَاقُ فِي كلامه، بل تقوم هذه القرينه بارتفاع الإِطْلَاقِ ابتداء من اليوم الخامس فصاعداً.

ولكن الواقع أن كلتا الصياغتين باطلتان، وقد تقدّم الوجهُ (أو بعض الوجه) في بطلانهما عند دراسته المسأله الخلافيه الأولى، حيث كانت عبارة عن أَنَّهُ هل أن القرينه المنفصله عَلَيَّ التَّقْيِيدِ كالقرينه المتصله تمنع عن الإِطْلَاقِ أو لا؟ فقد ذكرنا هناك رأى الميرزا القائل بأنها كالقرينه المتصله تمنع عن الإِطْلَاقِ، فِي مقابلِ الرَّأْيِ الآخر القائل بأنها لا ترفع ولا تزيل الإِطْلَاقِ فِي الكلام وَإِنَّمَا ترفع حَجَّتِهِ ذاك الإِطْلَاقِ وتكذّبه؛ فإن الإِطْلَاقِ يبقى موجوداً ولكن لا يبقى لوجوده مفعول ولا طائل، ولا يكشف هذا الإِطْلَاقِ عن المراد الجِدِّيِّ لِلْمُتَكَلِّمِ. وقد سجلنا هناك إِشْكَالَاتِ عَلَيَّ رَأْيِ الميرزا بكلتا صيغتيه، ولا بأس أن نبين المطلب هنا بشكل كامل وذلك بالإشكال على كلتا الصياغتين:

أَمَّا الصيغه الأولى فيرد عليها إشكالان حلي ونقضى:

أَمَّا الإِشْكَالُ الحلي عَلَيَّ الصيغه الأولى: فهو أَنَّهُ مخالف للوجدان اللُّغَوِيِّ وَالْعُرْفِيِّ؛ إذ لا نرى العرف يتعامل هكذا في باب المحاورات، فإن الوجدان العُرْفِيُّ يقضى بأن الظُّهُورَ الحَالِيَّ الَّذِي تحدثنا عنه (وهو أن ظاهر حال كل متكلم هو أَنَّهُ بصدد بيان تمام مراده بكلامه) يَدُلُّ بالالتزام عَلَيَّ الإِطْلَاقِ منذ البدايه ومن حيث صدور الكلام، إذا لم ينصب المُتَكَلِّمُ فِي ذلك الكلام قرينه عَلَيَّ التَّقْيِيدِ، ويتمسك العقلاء بهذا الإِطْلَاقِ ولا ينتظرون المجيء المحتمل للقرينه المنفصله مستقبلاً.

وَبِعِبَارِهِ أُخْرَى: لا بُدَّ أن الميرزا لا يشترط جزافاً عدم القرينه المنفصله بِنَحْوِ الشَّرْطِ المتأخر في انعقاد الإِطْلَاقِ من أوَّلِ الأوَّل، بل يشترطه بنكته كعدم تَكْوِنِ الدَّلَالَةِ الإِلْتِزَامِيَّةِ عَلَيَّ الإِطْلَاقِ لكلام المُتَكَلِّمِ مِنْ دُونِ هذا الشَّرْطِ. أى: يُرجع هذا الشَّرْطِ الإِضَافِي الَّذِي ذكره إلى مسأله أن ذاك الظُّهُورُ الحَالِيُّ يقتضى هذا الشَّرْطِ.

ولكى يحصص الحق لا بُدَّ لنا أن نراجع هذا الظُّهُورُ الحَالِيُّ بوصفنا أفراداً من العرف لنرى هل أَنَّهُ يقتضى هذا الشَّرْطِ؟ أى: هل أن ظهور حال المُتَكَلِّمِ أَنَّهُ بصدد بيان مراده فى شخص كلامه أو فى مجموع كلماته فى حياته؟!!

فعلى الثَّانِي يجب علينا بعد سَمَاعِ قوله: «أَكْرِمِ الْعَالِمِ» أن نصبر حتَّى نسمع كلماته الأخرى الَّتِي سوف يقولها فى حياته، لنرى هل أَنَّهَا تحتوى عَلَيَّ قرينه لكى يكون مراده المقيّد، أم أَنَّهُ لا يأتى بالقرينه ليكون مراده المطلق؟!!

وعلى الأوَّل ينعقد الإِطْلَاقُ للكلام ولا يجب علينا أن نتنظر لنرى ماذا يصدر منه فى المستقبل؟

وقد قلنا: لا- شكَّ بأن ظاهر حال المُتَكَلِّمِ هو الأوَّل؛ لأنَّ الوجدان يرى أَنَّهُ ما إن يَتِمَّ الكلام (الَّذِي يصحَّ الشُّكوت عليه) حتَّى ينعقد له ظهوره. أى: ظاهر حال المُتَكَلِّمِ العُرْفِيُّ أَنَّهُ بصدد بيان تمام مراده فى شخص كلامه. فلطالما لا توجد قرينه متصله عَلَيَّ التَّقْيِيدِ لا نشترط عدم القرينه المنفصله عَلَيَّ التَّقْيِيدِ أيضاً، لانعقاد الإِطْلَاقِ.

أمَّا الإشكال النقضى عَلَيَّ الصيغه الأولى: فقد أردفنا سابقاً أَنَّهُ يلزم من هذا الكلام (أى: اشتراط عدم القرينه المنفصله بِنَحْوِ الشَّرْطِ المتأخر فى الإِطْلَاقِ) عدم التَّمَسُّكِ بالإِطْلَاقِ ما إذا احتملنا عدم مجيء القرينه المنفصله (عَلَيَّ التَّقْيِيدِ) فى المستقبل، أو احتملنا مجيئها ولكنها لم تصلنا؛ لأنَّ الإِطْلَاقِ - بناءً عَلَيَّ هذه الصيغه - فرغ عدم مجيء القرينه المنفصله مستقبلاً، فيتم إحراز الإِطْلَاقِ بعد أن أحرزنا عدم مجيء القرينه. أمَّا ما لم نحرز عدم مجيء القرينه فى المستقبل أو عدم وصولها إلينا، لا نكون قد أحرزنا الشَّرْطِ وبالتالي لم نحرز المشروط.

والخلاصه أنَّ مع الشك في مجيء القرينه نشك في تكوّن الإِطْلَاق وحدوثه، ومعنى ذلك أن احتمال المقيد المنفصل كاحتمال المقيد المتصل يمنع عن التمسك بالإِطْلَاق. وهذا في الحقيقه نفس لنظريه الإِطْلَاق وتعطيل له من أساسه. هذا هو اللّازم الباطل الذي يطويه هذا الكلام.

لا يقال: إننا نتمسك بأصالة عدم القرينه في موارد القرينه المنفصله.

لأننا نقول: إن قصدتم بأصالة عدم القرينه الأصل العُقْلَائي، فمن الواضح أنهم إنما يبنون على عدم القرينه المنفصله فيما إذا كان لديهم فعلاً ظهور فعلي ناجز مستقر ويرون أن تلك القرينه المنفصله المحتمل مكدّبه لهذا الظهور، فيتمسكون بحجيه هذا الظهور ليستقوا ذاك الظهور عن الحجّيه. ولكن بناءً على كلام الميرزا لا يوجد ظهور فعلي؛ لأنّ ظهور الكلام في الإِطْلَاق فرع عدم القرينه المنفصله، ولا نحرز عدم القرينه المنفصله، وبالتالي لا نحرز وجود ظهور فعلي في الإِطْلَاق. فلا معنى لأصالة عدم القرينه.

وإن قصدتم بأصالة عدم القرينه الاستصحاب فقد تقدّم سابقاً بأنه أصل مثبت (أى: التمسك باستصحاب عدم القرينه المنفصله لإثبات أن لهذا الكلام ظهور في الإِطْلَاق، لازم عقلي وعرفي، والاستصحاب لا يثبت إلا اللوازم الشرعيه). هذا تمام الكلام في الصيغه الأولى، يبقى الحديث عن الصيغه الثانيه وهو ما تناوله غداً إن شاء الله تعالى. إعداد وتقرير: الشيخ محسن الطهراني عفى عنه. ١٤٧٦ كلمه.

مقدّمات الحكمه/المطلق/دلالة الدليل/الدليل الشرعي اللفظي/الدليل الشرعي/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

العنوان: مقدّمات الحكمه/المطلق/دلالة الدليل/الدليل الشرعي اللفظي/الدليل الشرعي/الأدله المحرزه/علم الأصول

وأما الصيغه الثانيه: فمن الطبيعي أن لا يرد عليها الإشكال النقضي الموجه إلى الصيغه الأولى؛ لأنّ بإمكاننا أن نتمسك بإطلاق الكلام قبل مجيء القرينه حتّى مع احتمال مجيئها في المستقبل ولا نتوقف عن العمل به إلى حين مجيء القرينه في المستقبل.

ص: ١٩٤

فمثلاً لو قال في يوم السبت: «أكرم العالم» ولم يردف كلامه بقرينه متصله، ينعقد لكلامه إطلاق في يوم السبت. وحيث أن هذا الإطلاق مشروط بعدم القرينه المنفصله والمفروض أنّه لا توجد قرينه منفصله يوم السبت، فيستمرّ الإطلاق إلى يوم الأحد. واستمرار الإطلاق إلى يوم الأحد منوط بعدم قرينه منفصله إلى يوم الأحد. وهكذا يوم الاثنين وباقي الأيام.

بينما بناءً على الصيغه الأولى كان الإطلاق في يوم السبت منوطاً بعدم القرينه يوم الأحد، حيث كُنّا نستكشف عدم انعقاد الإطلاق منذ يوم الأحد بمجىء القرينه يوم الأحد. وهذا ينتج مقصود المحقق النائيني؛ فإن مقصوده هو أنّه متى ما تأتى القرينه في المستقبل ينهدم الإطلاق من حين مجيئها، وبذلك يمكن التخلص من النقض الوارد على الصيغه الأولى مع التّحفظ على أصل المبنى، إلا أن هذه الصيغه الثانيه كالصيغه الأولى لا تسلم من الإشكال والاعتراض، لا حلاً ولا نقضاً:

أَمَّا الإشكال الحلي عَلَى الصيغه الثانيه: فَلأَنَّهَا وَإِنْ لَمْ يرد عليها الوجدانُ الَّذِي ادَّعِينَاهُ فِي الصيغه الأولى (لأنَّ الصيغه الثانيه لا تنافى عملَ العقلاء بإطلاق الكلام قبل مجيء القرينه المنفصله مستقبلاً) إِلَّا أَنَّهَا غير معقوله ثبوتاً؛ لأنَّ أصل هذا الشرط الَّذِي أضافه الميرزا (وهو اشتراط عدم القرينه المنفصله) لَمْ يشترطه الميرزا جزافاً؛ وإنَّما اشترطه لعدم تكوّن الدَّلاله عَلَى الإِطْلَاقِ لكلام المُتَكَلِّمِ مِنْ دُونِ هَذَا الشَّرْطِ. فكأنه يرى أن الظُّهُورَ الْحَالِيَّ (الَّذِي هُوَ أساس الإِطْلَاقِ) هُوَ الَّذِي يفرض علينا أن نشترط هذا الشَّرْطَ لكي يلزم الإِطْلَاقُ من ذاك الظُّهُورِ، وَإِلَّا فَمِنْ دُونِ هَذَا الشَّرْطِ لا يكون لازم ذاك الظُّهُورِ الإِطْلَاقِ. فإذا كان الأمر هكذا فلا بُدَّ لنا من مراجعه هذا الظُّهُورَ الْحَالِيَّ لكي نعرف مقتضى هذا الظُّهُورِ! فهل يقتضى حقاً مثل هذا الشَّرْطِ الَّذِي اشترطه الميرزا أم لا؟

ولدى مراجعتنا لهذا الظُّهور الحَالِي نجد أن فيه احتمالات ثلاثة:

الاحتمال الأوَّل: أَنْ يَكُونَ هذا الظُّهور عبارته عن ظهور حال المُتَكَلِّمِ فِي أَنَّهُ بصدد بيان تمام مرامه بشخص كلامه.

الاحتمال الثَّانِي: أَنْ يَكُونَ هذا الظُّهور عبارته عن ظهور حال المُتَكَلِّمِ فِي أَنَّهُ بصدد بيان تمام مرامه بجموع كلامه الفِعْلِيّ والاستقبالي.

الاحتمال الثَّالِث: أَنْ يَكُونَ هذا الظُّهور عبارته عن ظهور حال المُتَكَلِّمِ فِي أَنَّهُ بصدد بيان تمام مرامه بجموع ما هو فعلاً من كلامه، أي: بجموع ما صدر عنه لحد الآن من الكلمات. أو قل: ظهور حال المُتَكَلِّمِ فِي أَنَّهُ بصدد بيان تمام مرامه فِي كُلِّ آنٍ، بجموع ما يصدر منه إلى ذلك الآن. فلو قال يوم الجمعة: «أَكْرَمُ الْعَالَمِ» ولم يصدر منه تقييد في يوم السبت، سوف يكون كلامه الفِعْلِيّ فِي يوم الجمعة ويوم السبت واحداً، فمقتضى ظهوره الحَالِي أَنَّهُ أراد الإِطْلَاقَ فِي هذين اليومين. وحينئذٍ لو صدر منه القيد فِي يوم الأحد أصبح مجموع الكلامين هو الفِعْلِيّ من كلامه، أحدهما الكلام الَّذِي قاله يوم الجمعة وهو كان مطلقاً، والآخر كلامه فِي يوم الأحد وهو الكلام الدَّالُّ عَلَى التَّقْيِيدِ. فَيَكُونُ مقتضى ظهور حاله أَنَّهُ أراد التَّقْيِيدَ يوم الأحد حين صدوره. فيرتفع هذا الظُّهور الحَالِي حين صدور القرينه يوم الأحد. فلا يكون ظاهر حاله فِي يوم الأحد فما بعد أَنَّهُ أراد الإِطْلَاقَ. لكن قبل يوم الأحد يكون ظاهر حاله أَنَّهُ يريد الإِطْلَاقَ.

يتمخض عن الاحتمال الأوَّل أن المُتَكَلِّمَ ما إن أكمل كلامه وسكت ولم ينصب قرينه متصله عَلَى التَّقْيِيدِ حتَّى يفى كلامه بتمام مرامه، فَيَبْدُلُ الظُّهور الحَالِي بِالِدَّلَالَةِ الإِلْتِزَامِيَّةِ عَلَى الإِطْلَاقِ، سواء وَجَدت القرينه المنفصله أم قُدِّمَتْ؛ فَإِنَّهُ لو أراد المَقْيَدَ لزم الخلف؛ لِأَنَّ ظهور حاله كان عبارته عن أن يكون شخصُ كلامه وافيّاً بتمام مراده. بينما هو يريد المَقْيَدَ هنا، فشخص الكلام لم يف بتمام المراد، بل وفي بجزء من الكلام والجزء الآخر وفَتْ به القرينه المنفصله، وهذا خلاف ذاك الظُّهور الحَالِيّ.

إذن بناءً على الاحتمال الأول (الذي هو الصحيح عندنا وجداناً كما سبق) في تفسير هذا الظهور الحالي، لا يشترط في الإطلاق عدم القرينه المنفصله على التقييد أصلاً، لا بنحو القرينه المتأخره ولا بنحو الشرط المقارن.

ويُنتج عن الاحتمال الثاني أن يدل هذا الظهور الحالي بالدلالة الإلزامية على الإطلاق فيما إذا لم ينصب المتكلم قرينه على التقييد أصلاً، لا متصله ولا منفصله، بحيث ما لم تتأكد من انتفاء القرينتين ولم نحرز انتفاءهما لا نستطيع التمسك بالإطلاق؛ لأن الإطلاق فرض لزوم الخلف من إرادته المقيد؛ ومن الواضح أن مع وجود القرينه المتصله على التقييد لا يلزم الخلف من إرادته المقيد؛ لأن مجموع كلامه (الفعلية والاستقبالية) قد وفي بتمام مراده. فيكون الإطلاق - بناءً على هذا الاحتمال - مشروطاً بعدم القرينه المنفصله بنحو الشرط المتأخر. أي: إطلاق الكلام اليوم مشروط بعدم مجيء قرينه ولو بعد سنه؛ إذ لو أتت قرينه بعد سنه تكون مجموع كلامه (مع القرينه المنفصله بعد سنه) وافيًا بتمام مراده، وهذا يرجع إلى الصيغه الأولى التي تقدمت بالأمس وناقشناها.

و يتمخض عن الاحتمال الثالث أن هذا الظهور الحالي إنما يدل بالدلالة الإلزامية على الإطلاق ما لم ينصب قرينه على التقييد، وترتفع تلك الدلالة الإلزامية بمجرد صدور القرينه على التقييد. هذا هو الذي تقتضيه الصيغه الثانية (أي: بنحو الشرط المقارن).

و حينئذ بعد أن أفادنا الاحتمال الأول ولم يفد الميرزا أبداً، وبعد أن أرجعنا الاحتمال الثاني إلى الصيغه الأولى (الشرط المتأخر)، وارتفعت هذه الصيغه الثانية بالشكل الثالث، نريد أن نقول إن الاحتمال الثالث غير معقول ثبوتاً؛ لأن معناه أن الظهور الحالي (في كلام المتكلم) يقتضى أنه أراد الإطلاق في يوم الجمعة ويوم السبت وأراد التقييد في يوم السبت، وهذا واضح البطلان؛ لأن هناك كلاماً واحداً هو «أكرم العالم» وله معنى واحد، بينما يلزم منه أن يكون للكلام الواحد مفادان ومرادان من كلام واحد، وهذان المرادان (الإطلاق والتقييد) متهافتان، ولا يمكن أن يكون هناك مرادان ومقصودان متهافتان من كلام واحد. إذن، هذه الصيغه غير معقوله؛

هذا هو الجواب والاعتراض الحلى عَلَى هذه الصيغه.

الإشكال النقضى: هو عَلَى فرض التَّشْرِيحِ بتعقل هذه الصيغه (أى: تنزلنا عن الإشكال الحلى) نساءل عن المقصود من قولكم: «الإطلاق مشروط بعدم مجيء القرينه المنفصله بِنَحْوِ الشَّرْطِ المقارن»، فهل المقصود أن الإطلاق مشروط بعدم صدور القرينه المنفصله عَلَى التَّقْيِيدِ؟ أم هو مشروط بعدم وصول القرينه المنفصله عَلَى التَّقْيِيدِ؟

فعلى الأول يلزم عدم صحه التَّمَسُّكِ بالإطلاق عند احتمال صدور القرينه المنفصله عَلَى التَّقْيِيدِ من الْمُتَكَلِّمِ؛ إذ مع عدم إحراز الشَّرْطِ (وهو عدم صدور القرينه المنفصله) لا يمكننا إحراز المشروط (وهو الإطلاق)، بينما من الواضح لدى كل أحد أَنَّهُ يَصِحُّ التَّمَسُّكُ بالإطلاق فى موارد احتمال صدور وجود قرينه منفصله (عَلَى التَّقْيِيدِ) لم تصل إلينا.

وعلى الثانى يلزم باطل واضح آخر؛ لأنَّ وصول كلام آخر لا- دخل له بظهور الكلام الأول (المطلق) فى تشخيص ظهور هذا الكلام وتشخيص مرام الْمُتَكَلِّمِ منه (وهو التَّقْيِيدِ)؛ إذ قد يصل التَّقْيِيدِ إلى شخص ولا يصل إلى الآخر، ولكن ينعقد للكلام الأول (المطلق) ظهوره الثَّابِتُ عند كليهما، فلا- يختلف معنى «أَكْرَمِ الْعَالَمِ» من سامع إلى آخر. فلا يكون وصول التَّقْيِيدِ إلى شخص دخیلاً فى تشخيص ظهور الكلام الأول (= المراد الجِدِّي من الإطلاق).

نعم «وصول كلام آخر وعدم وصوله» له دخل فى مُنْجَزِيَةِ الكلام الأول ومعذريته، أى: حينما يصل التَّقْيِيدِ إلى الشخص الأول تسقط حجيهِ الكلام الأول لديه، أمَّا الشخص الآخر الذى لم يصله التَّقْيِيدِ يبقى الكلام المطلق حَجَّةً عليه. إذن، الصيغه الثانیه باطله أيضاً.

وعليه، فقد اتَّضَحَ أن الإطلاق غير مشروط بعدم القرينه المنفصله عَلَى التَّقْيِيدِ لا بنحو الشَّرْطِ المتأخر ولا بِنَحْوِ الشَّرْطِ المقارن، فما اختارته مدرسه النائينى غير تام؛ فَالْصَّحِيحُ فى المقدمه الثانیه من مُقَدِّمَاتِ الْحُكْمِ ما قاله الخراسانى، وهو أَنَّهُ المقدمه الثانیه عباره عن عدم نصب قرينه متصله عَلَى التَّقْيِيدِ.

هذا تمام الكلام في المقدمه الثانيه من مُقَدِّمَاتِ الْحِكْمَةِ الثَّلَاثِ الَّتِي ذَكَرَهَا الْخُرَاسَانِيُّ.

المقدمه الثالثه: هي عدم وجود قدر متيقن في مقام التخاطب.

وقد أَتَضَحَّ لَنَا مَفْصَلًا أَنَّهُ لَا أَسَاسَ لِهَذِهِ الْمَقْدَمَةِ، وَأَنَّ وَجُودَ الْقَدْرِ الْمُتَقِينِ فِي مَقَامِ التَّخَاطُبِ لَا يَضُرُّ بَانْعِقَادِ الْإِطْلَاقِ وَتَمَامِيهِ مُقَدِّمَاتِ الْحِكْمَةِ، فَنَحْنُ لَا نَقْبِلُ هَذِهِ الْمَقْدَمَةَ الثَّلَاثَةَ.

هذا تمام الكلام في مُقَدِّمَاتِ الْحِكْمَةِ وقد أَتَضَحَّ أَنَّ الصَّحِيحَ فِي مَقْدَمِهِ الْحِكْمَةِ أَمْرَانِ:

المقدمه الأولى: كون المُتَكَلِّمِ فِي مَقَامِ بَيَانِ تَمَامِ مَرَامِهِ بِشَخْصِ كَلَامِهِ.

المقدمه الثانيه: عدم نصب قرينه متصله عَلَى التَّقْيِيدِ.

بقيت في ختام البحث في هذه الجبهه الثانيه (المعقوده لبحث مُقَدِّمَاتِ الْحِكْمَةِ) عدّه أمور ينبغي التَّعَرُّضُ لَهَا ضمن خطوات نسميها بتنبهات مُقَدِّمَاتِ الْحِكْمَةِ.

تنبيهات مُقَدِّمَاتِ الْحِكْمَةِ/المطلق/دلالة الدليل/الدليل الشرعي اللفظي/الدليل الشرعي/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: تنبيهات مُقَدِّمَاتِ الْحِكْمَةِ/المطلق/دلالة الدليل/الدليل الشرعي اللفظي/الدليل الشرعي/الأدله المحرزه/علم الأصول

تنبيهات مقدمات الحكمه

بعد أن انتهينا قبل العطله من الحديث حول الإِطْلَاقِ ومُقَدِّمَاتِ الْحِكْمَةِ بقيت في المقام عدّه تنبيهات بها تكتمل نَظْرِيَّةُ الْإِطْلَاقِ:

التَّنبِيهِ الْأَوَّلُ

هو أَنَّهُ فِي ضَوْءِ مَا ذَكَرْنَاهُ فِي صِيَاغَةِ الْإِطْلَاقِ وَمُقَدِّمَاتِ الْحِكْمَةِ وَتَفْسِيرِ الْإِطْلَاقِ تَتَضَحَّ عَدَّهُ أُمُورٌ كَثِيرًا مَا تَتَرَدَّدُ عَلَى الْأَلْسِنِ وَكُنَّا نَحِيلُ تَحْقِيقَهَا عَلَى بَحْثِ دَلَالَةِ الْمَطْلُوقِ، فَقَدْ آتَى الْأَوَانَ لَذِكْرِهَا وَفَقًّا لِلتَّفْسِيرِ الَّذِي قَدَّمْنَاهُ لِلْإِطْلَاقِ وَمُقَدِّمَاتِ الْحِكْمَةِ:

الأمر الأول: هو أن الإِطْلَاقِ مدلول تصديقي للكلام وليس مدلولاً تصوُّراً، ووجه ذلك واضح في ضوء ما تقدّم؛ فإن ملاك الإِطْلَاقِ وأساس دلاله الكلام عليه كما عرفت هو الظُّهُورُ الْحَيِّ السِّيَاقِيِّ لِلْمُتَكَلِّمِ فِي كَوْنِهِ بِصَدَدِ بَيَانِ تَمَامِ مَا هُوَ دَخِيلٌ فِي مَرَادِهِ الْجِدِّيِّ (وهو الجعل والحكم) وهذا لا ينتج أكثر من إثبات ما هو المدلول التَّصْديقيُّ (أى: الحكم وحدوده)؛ فقرينه الحكمه الداله عَلَى الْإِطْلَاقِ ناظره إلى المدلول التَّصْديقيُّ للكلام ابتداءً ولا تدخل في تكوين المدلول التصوري للكلام، خِلافًا لما إذا قيل بأن الدَّلَالَه عَلَى الْإِطْلَاقِ وَضَعِيَّةٌ، باعتبارها قِيْدًا مَأْخُودًا فِي الْمَعْنَى الَّذِي وَضَعُ لَهُ اللَّفْظُ؛ فَإِنَّ الدَّلَالَه الْإِطْلَاقِيَّةَ تَدْخُلُ حِينَئِذٍ فِي تَكْوِينِ الْمَدْلُولِ التَّصَوُّرِيِّ.

الأمر الثاني: (والَّذِي أَيْضاً تَكَرَّرَتِ الْإِشَارَةُ إِلَيْهِ فِي الْبَحْثِ السَّابِقِ) هو أن الإِطْلَاقَ لَا يُثَبِّتُ الْحَكْمَ عَلَى الْأَفْرَادِ، وَإِنَّمَا يُثَبِّتُهُ عَلَى ذَاتِ الطَّبِيعَةِ خِلَافاً لِلْعُمُومِ، وَقَدْ اتَّضَحَ وَجْهُ هَذَا الْفَرْقِ فِي ضَوْءِ مَا تَقَدَّمَ قَبْلَ الْعَطْلِ؛ فَإِنَّ الْإِطْلَاقَ عِبَارَةٌ عَنْ عَدَمِ دَخْلِ الْقَيْدِ فِي مَوْضُوعِ الْحَكْمِ زَائِداً عَلَى الطَّبِيعَةِ، وَهَذَا غَايَةُ مَا يَقْتَضِيهِ إِثْبَاتُ الطَّبِيعَةِ الْمَطْلُوقَةِ، وَالطَّبِيعَةِ الْمَطْلُوقَةِ لَيْسَتْ غَيْرَ لِحَاطِ الْمَاهِيَةِ وَعَدَمِ لِحَاطِ الْقَيْدِ، وَبِالتَّالِي لَا نَظَرَ لَهَا إِلَى الْأَفْرَادِ، وَإِنَّمَا الْمُسْتَفَادُ فِي هَذِهِ الْمَرْحَلَةِ هُوَ ثُبُوتُ الْحَكْمِ لِلطَّبِيعِيِّ، وَأَمَّا ثُبُوتُ الْحَكْمِ لِلْأَفْرَادِ وَسِرَايَتُهُ إِلَى كُلِّ فَرْدٍ فَرْدٍ فَلَيْسَ مَدْلُولاً لِلدَّلِيلِ الْمَطْلُوقِ نَفْسِهِ، وَإِنَّمَا هُوَ بِحَكْمِ الْعَقْلِ الْقَائِلِ بِانْحِلَالِ الْحَكْمِ فِي مَرْحَلَةِ التَّطْبِيقِ وَالْفِعْلِيِّ بَعْدَ الْأَفْرَادِ، وَهَذَا بِخِلَافِ بَابِ الْعُمُومِ حَيْثُ أَنَّ الدَّلِيلَ الْعَامَّ نَازِلٌ إِلَى الْأَفْرَادِ مَبَاشَرَةً؛ فَالْأَفْرَادُ مَتَصَوَّرَةٌ وَمَدْلُولَةٌ لَهُ وَلَوْ إِجْمَالاً.

فلو قال: {أحل الله البيع}، الإِطْلَاقُ يَقُولُ: قَيْدُ الْبُلُوغِ لَيْسَ دَخِيلاً فِي الْحَكْمِ بِحَلِيهِ الْبَيْعِ وَصَحْتُهُ وَنَفُوذُهُ، أَوْ قَيْدُ الْإِسْلَامِ لَيْسَ دَخِيلاً، أَوْ أَى قَيْدٍ آخَرَ يُشَكُّ فِيهِ. وَهَذَا مَعْنَاهُ أَنَّ مَوْضُوعَ الْحَكْمِ ذَاتُ طَبِيعَةِ الْبَيْعِ. فَالِإِطْلَاقُ لَا يُثَبِّتُ أَكْثَرَ مِنْ هَذَا الْمَقْدَارِ وَهُوَ أَنَّ الْحَكْمَ مَنْصَبٌ عَلَى ذَاتِ الطَّبِيعَةِ، أَمَّا سِرَايَةُ الْحَكْمِ مِنَ الطَّبِيعَةِ إِلَى الْأَفْرَادِ لَيْسَتْ بِمَوْجِبِ الْإِطْلَاقِ وَمَقَدِّمَاتِ الْحِكْمَةِ، بَلْ هُوَ بِمَوْجِبِ عَامِلٍ آخَرَ. الْإِطْلَاقُ بِنَفْسِهِ لَا يَقْتَضِي ثُبُوتَ الْحَكْمِ عَلَى الْأَفْرَادِ. بَلْ يَقْتَضِي ثُبُوتَ الْحَكْمِ عَلَى الطَّبِيعَةِ. فَتَدُلُّ {أحل الله البيع} بِإِطْلَاقِهَا عَلَى أَنَّ الْحَلِيَّةَ وَالنَّفُوذَ ثَابِتٌ لِدَاتِ الْبَيْعِ وَطَبِيعَتِهِ، أَمَّا سِرَايَةُ هَذَا الْحَكْمِ إِلَى هَذَا الْبَيْعِ وَذَاكَ الْبَيْعِ فَهَذَا لَا يُثَبِّتُ بِهِذَا الدَّلِيلَ الْمَطْلُوقَ، وَإِنَّمَا بِحَكْمِ عَقْلِيٍّ، كَمَا ذَكَرْنَا فِي مَوْرَدِهِ وَمَحَلِّهِ. فَالْعَقْلُ يَقُولُ: إِذَا انْصَبَ الْحَكْمُ فِي مَرْحَلَةِ الْجَعْلِ عَلَى ذَاتِ الطَّبِيعَةِ إِذْ يُنْجِلُ هَذَا الْحَكْمَ فِي مَرْحَلَةِ الْمَجْعُولِ إِلَى مَجْعُولَاتٍ عَدِيدَةٍ بَعْدَ الْأَفْرَادِ. فَهَذَا انْحِلَالٌ فِي مَرْحَلَةِ الْفِعْلِيِّ وَالتَّطْبِيقِ وَالْمَجْعُولِ.

الأمر الثالث: هو أن الإِطْلَاقَ عبارته عن رفض القيود لا- جمعها، وقد تبين وجه هذا أيضاً من خلال ما تَقَدَّمَ؛ فَإِنَّ الإِطْلَاقَ هو استشكاف عدم دخل القيد في المرام ثبوتاً من عدم ذكره في مَوْضُوعِ الحُكْمِ الشَّرْعِيِّ إِبْطَاتاً، فهو انتقال من عدم القيد إِبْطَاتاً إلى عدم دخله ثُبُوتاً، لا إلى دخل القيود جميعاً في الحُكْمِ؛ فَإِنَّ هذا أمر زائد لا تقتضيه مُقَدِّمَاتُ الحُكْمِ بوجه كما لا يخفى.

وبعبارة أخرى: إن ثبوت الحكم لواحد القيد ولفاقده لَيْسَ بلحاظ أن هذا واحد للقيد وذاك فاقده له، بل ثبوته لهما إِنَّمَا هو بلحاظ الحقيقة المشتركة المحفوظة فيهما معاً، فلا الوجدان قيد دخيل في ثبوت الحكم ولا الفقدان له؛ لَأَنَّ مُقْتَضَى التَطَابُقِ بين مدلول الكلام وتمام المرام هو أن تمام المرام لا يزيد عَلَى مدلول الكلام، ووجود القيد لَيْسَ داخلاً في مدلول الكلام، وَحِينَئِذٍ يخرج عن المرام.

إذن، فالإِطْلَاقُ هو إخراج القيد ورفضه عن المرام تبعاً لخروجه ورفضه عن مدلول الكلام.

الأمر الرَّابِعُ: هو أن الإِطْلَاقَ والتقييد الإثباتيين متقابلان تقابل العدم والملكه، بخلاف الإِطْلَاقَ والتقييد الثبوتيين في عالم الجعل فهما متقابلان تقابل النقيضين (أى: تقابل السَّلْبِ والإيجاب). وقد اتضح وجه هذا مِمَّا تَقَدَّمَ أَيْضاً؛ فَإِنَّ عدم نصب القرينه عَلَى القيد إِنَّمَا ينتج الإِطْلَاقَ ويكشف عنه في مورد يكون المُتَكَلِّمُ فيه قادراً عَلَى ذكر القيد ولا يكون ممنوعاً عنه لتقيده أو عجزاً أو ضيق وقت أو غير ذلك من الأسباب، وَإِلَّا فلا تنشأ الدَّلَالَةُ الإِلْتِزَامِيَّةُ للظهور الحَالِيِّ وعدم ذكر القيد عَلَى إرادته الإِطْلَاقَ كما هو واضح.

وبعبارة أخرى: إن الإِطْلَاقَ الحُكْمِيَّ المنصَّبَ عَلَى الطَّبِيعَةِ رهين لمُقَدِّمَاتِ الحُكْمِ الَّتِي من جملتها عدم نصب قرينه عَلَى القيد، وَمِنَ الوَاضِحِ أَنَّ ترك نصب القرينه عَلَى القيد:

تَارَةً: يكون لعدم قدره الْمُتَكَلِّمُ لساناً عن نصبها وذكرها لأمثال الموانع الَّتِي أُشير إليها آنفاً.

وأخرى: يكون عدم ذكر القيد رغم تمام الاقتدار عَلَى ذكره إثباتاً.

وعلى الثَّانِي يلزم من إرادته الْمُقَيَّدُ الخلف لذاك الظُّهُور الْحَيِّ السِّيَاقِي لِلْمُتَكَلِّمِ؛ لِأَنَّهُ فِي مقام بيان تمام مراده بشخص كلامه، فلو كان مراده الْمُقَيَّدُ وهو قادر عَلَى ذكر القيد ومع هذا لم يذكره فهو مخالف للظهور الْحَيِّ المذكور، وببرهان استحاله الخلف يثبت الإِطْلَاق، وَبِالتَّالِي هو يريد الإِطْلَاق.

وَأَمَّا إِنْ فرض الشق الأَوَّلُ وهو أن الْمُتَكَلِّمَ غير قادر عَلَى ذكر القيد إِثْبَاتاً تَكْوِيناً، فَحِينَئِذٍ لا يكون إرادته الْمُقَيَّدُ خُلُفاً؛ إذ قد يكون تمام مراده الْمُقَيَّدُ وهو فِي مقام بيان تمام المرام، لِكِنَّهُ حِيلَ ما بينه وبين ذكر القيد لعارض العجز فِي اللسان أو ما شابه ذلك، فَحِينَئِذٍ لا يلزم الخلف من إرادته الْمُقَيَّدُ ومعه لا يتعين كون المطلق هو المرام، وَبِالتَّالِي لا ينعقد الإِطْلَاق ولا يكون الكلام حِينَئِذٍ مُطْلَقاً كما أَنَّهُ لَيْسَ مُقَيِّداً أيضاً لعدم ذكر القيد ففي موارد عدم إمكان ذكر القيد ينتفى كُلٌّ من الإِطْلَاق وَالتَّقْيِيدِ الإِثْبَاتِيِّينَ؛ لِأَنَّ الإِطْلَاقَ الإِثْبَاتِيَّ هو عدم ذكر التقيد إِثْبَاتاً عند إمكانه.

وهذا بخلاف الإِطْلَاقِ الثبوتِي الَّذِي معناه عدم لحاظ القيد؛ فَإِنَّهُ يُقَابِلُ التَّقْيِيدَ الثبوتِي الَّذِي معناه لحاظ القيد تقابل السلب والإيجاب؛ ففي موارد عدم إمكان لحاظ القيد (نظير ما يذكر فِي بحث التَّعْبُدِي وَالتَّوَصُّلِي من عدم إمكان لحاظ القيود الَّتِي هي من التقسيمات الثَّانَوِيَّة لِلْحَكْمِ كقيد قصد امتثال الأمر فِي مُتَعَلِّقِ الأمر فِي مقام الجعل) حيث أن التقيد الثبوتِي غير ممكن، فيتعين الإِطْلَاقِ الثبوتِي؛ لاستحاله ارتفاع النقيضين.

ونلخص النقاط المذكوره فِي التَّنْبِيهِ الأَوَّلِ فِي أربعه أمور كالتالي:

(١) - الإِطْلَاقُ مدلول تصديقي وليس تصوُّرياً.

(٢) - الإِطْلَاقُ عبارته عن كون الحكم مُنْصَباً عَلَى الطَّبِيعَةِ وليس عَلَى الأفراد.

(٣) - الإِطْلَاقُ هو رفض القيود وليس جمعاً للقيود.

(٤) - الإِطْلَاقُ وَالتَّقْيِيدُ الإِثْبَاتِيَانِ متقابلان متقابلان لعدم والملكه بخلاف الإِطْلَاقِ وَالتَّقْيِيدِ الثبوتيين فَإِنَّ تقابلهما تقابل السلب والإيجاب (أو قل التناقض).

تنبيهات مُقَدِّمَاتِ الحِكْمَةِ / المطلق / دلالة الدليل / الدليل الشرعي اللفظي / الدليل الشرعي / الأدله المحرزه / علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

العنوان: تنبيهات مُقَدِّمَاتِ الحِكْمَةِ / المطلق / دلالة الدليل / الدليل الشرعي اللفظي / الدليل الشرعي / الأدله المحرزه / علم الأصول

التنبيه الثاني

هو أَنَّهُ قد اتضح في ضوء ما ذكرناه في الأمر الأول من الأمور التي ذكرناها في التنبيه الأول أن الإِطْلَاقَ لَيْسَ مدلولاً تصوُّرياً للكلام بل هو مدلول تصديقي للكلام، والآن نريد أن نرتب شيئاً عَلَى هذا المطلب وهو أَنَّهُ لطالما الإِطْلَاقُ مدلول تصديقي للكلام إذن يترتب عليه أن الإِطْلَاقَ لا يجرى في الجمل الناقصه؛ إذ لَيْسَ لها مدلول تصديقي (مثل المضاف والمضاف إليه) بل مدلولها تصوري بحت، وقد قلنا إن مُقَدِّمَاتِ الحِكْمَةِ لا تشخص ما هو المدلول التَّصَوُّرِيّ للكلام، فإن هذا يؤخذ من نظام اللغه والعلاقه اللغويه الثابته بين الألفاظ ومعانيها.

أَمَّا الجمل التَّامَّه فهي مشتمله عَلَى معانٍ اسميه ومعانٍ حرفيه؛ فَإِنَّ مثل جملته أَكْرَمِ العَالِمِ تشتمل عَلَى معنى حَرْفِيّ وهو عبارته عن النَّسْبِ به التامه الإِرْسَالِيَّه التي تَدُلُّ عليها هيئه أَكْرَمِ، وتشتمل عَلَى معنيين اسميين وهما الإِكْرَامِ الَّذِي هو المتعلق وَالَّذِي تَدُلُّ عليه ماده أَكْرَمِ التي هي اسم جنس، والآخر العالم الَّذِي هو المَوْضُوع وَالَّذِي يَدُلُّ عليه لفظ العالم الَّذِي هو أيضاً اسم جنس.

وهذان المعنيان الاسميان هما في الواقع أحد طرفي النَّسْبِ التامه الإِرْسَالِيَّه، وهو المرسل إليه، وَأَمَّا الطَّرْفُ الآخر فهو المرسل (أى: المخاطب) وهو أيضاً معنى اسمي، لكن لا يَدُلُّ عليه اسم جنس، بل يَدُلُّ عليه الضمير المستتر في أَكْرَمِ.

ص: ٢٠٣

إذن، فالمعاني الاسميه التي تشتمل عليها الجمله التامه هي في الواقع أطراف المعنى الحَرْفِيّ الَّذِي تشتمل عليه الجمله، ولا إشكال في جريان الإِطْلَاقِ في المعاني الاسميه وأطراف النَّسْبِ التامه إذا كانت مداليل لأسماء الأجناس؛ ذلك طبقاً لما تقدّم من بحوث في نَظَرِيَّه الإِطْلَاقِ، ففي المثال المذكور يجرى الإِطْلَاقُ في كُلِّ من الإِكْرَامِ والعالم، غايه الأمر أن الإِطْلَاقَ في الإِكْرَامِ بدليّ، وفي العالم شمولى كما سيأتي قريباً التعرض له إن شاء الله تعالى.

وَأَمَّا الْمَعْنَى الْحَرْفِيَّ نَفْسَهُ (كَالنَّسْبَةِ التَّامَّةِ الْإِزْسِيَّائِيَّةِ فِي الْمَثَلِ الْمَتَقَدِّمِ الَّتِي هِيَ مَفَادُ هَيْئَةِ إِكْرَامٍ وَالَّتِي وَقَعَ الْمَدْلُولُ التَّضْيِيقَ بِدِقِّيِّ وَالْمُرَادُ الْجَدِّيَّ لِلْمُتَكَلِّمِ بِإِزَائِهَا) فَهَلْ يَجْرِي فِيهِ الْإِطْلَاقُ أَمْ لَا؟ هَلْ الْإِطْلَاقُ يَجْرِي فِي الْمَعَانِي الْحَرْفِيَّةِ وَالنَّسْبِ؟ فِيهِ بَحْثٌ وَكَلَامٌ وَخِلَافٌ بَيْنَهُمْ، حَيْثُ يُدْعَى أَنْ الْمَعْنَى الْحَرْفِيَّ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَجْرِيَ الْإِطْلَاقُ فِيهِ، وَقَدْ تَعَرَّضْنَا لِذَلِكَ وَأَجَبْنَا عَنْهُ فِي بَحْثِ مَعَانِي الْحُرُوفِ وَالْهَيْئَاتِ وَكَذَلِكَ فِي بَحْثِ مَفْهُومِ الشَّرْطِ.

التَّنبِيهِ الثَّلَاثِ

إِنْ تَقْسِيمَ الْإِطْلَاقِ إِلَى شَمُولِيٍّ وَبَدَلِيٍّ لَيْسَ بِلِحَاطِ نَفْسِ مَا تَنْتَجُهُ مَقَدِّمَاتُ الْحُكْمِ، بَلْ لِهَمَا مَقْيَاسٌ آخَرٌ.

وَتَوْضِيحُهُ: أَنْ الْإِطْلَاقَ قَدْ يَكُونُ شَمُولِيًّا كَمَا فِي {الْبَيْعِ} مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى: {وَأَحِلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ}، كَمَا قَدْ يَكُونُ بَدَلِيًّا كَمَا فِي الرَّقْبَةِ مِنْ قَوْلِهِ: اعْتَقَ رَقْبَةً، بَلْ قَدْ يَكُونُ الْإِطْلَاقُ فِي حُكْمٍ وَاحِدٍ شَمُولِيًّا بِلِحَاطِ مَوْضُوعِهِ وَيَدَلِّيًّا بِلِحَاطِ مَتَعَلِّقِهِ، كَمَا فِي قَوْلِهِ: أَكْرَمَ الْعِيَالِمَ، حَيْثُ أَنَّه بِلِحَاطِ أَفْرَادِ الْعَالَمِ يَكُونُ الْحُكْمُ شَمُولِيًّا، وَلَكِنْ بِلِحَاطِ أَفْرَادِ الْإِكْرَامِ يَكُونُ الْحُكْمُ بَدَلِيًّا، كَمَا أَنَّه قَدْ يَكُونُ الْإِطْلَاقُ بِلِحَاطِ الْمُتَعَلِّقِ أَيْضًا شَمُولِيًّا كَمَا فِي الْكُذْبِ مِنْ قَوْلِهِ: لَا تَكْذِبْ.

وَمِنْ هُنَا يَأْتِي السُّؤَالُ عَنِ مَنشَأِ الشُّمُولِيَّةِ وَالْبَدَلِيَّةِ مَعَ كَوْنِ الدَّلَالِ عَلَى الْإِطْلَاقِ فِي جَمِيعِ هَذِهِ الْمَوَارِدِ شَيْئًا وَاحِدًا وَهُوَ عِبَارَةٌ عَنِ مَقَدِّمَاتِ الْكَمِّ، فَكَيْفَ اخْتَلَفَتِ النَّتِيجَةُ مَعَ وَحْدَةِ الْمُقَدَّمَةِ؟

وقد تعرضنا لهذا البحث مُفَصَّلًا فِي بحث دلالة الأمر عَلَى المره أو التَّكْرَار، وأيضاً فِي بحث دلالة النهي، وقلنا: إن الإِطْلَاق الَّذِي تنتجُه مُقَدِّمَاتُ الْحِكْمَةِ لَيْسَ سِوَى شَيْءٍ وَاحِدٍ وَهُوَ ثُبُوتُ الْحِكْمِ عَلَى ذَاتِ الطَّبِيعَةِ بِلا- قَيْدٍ، إِلا- أَن هَذِهِ الطَّبِيعَةُ إِذَا وَقَعَتْ مَوْضِعاً لِلْحِكْمِ فَالْأَمْرُ يَخْتَلِفُ عَمَّا إِذَا وَقَعَتْ مَتَعَلِيقاً لِلْحِكْمِ، وَوَقُوعُهَا مَوْضِعاً لِلْحِكْمِ مِنْ دُونِ تَنْوِينِ الْوَحْدَةِ يَخْتَلِفُ عَنِ وَقُوعِهَا مَوْضِعاً لِلْحِكْمِ مَعَ تَنْوِينِ الْوَحْدَةِ، كَمَا أَنَّ وَقُوعُهَا مَتَعَلِيقاً لِلْأَمْرِ يَخْتَلِفُ عَنِ وَقُوعِهَا مَتَعَلِيقاً لِلنَّهْيِ، فَعَلَيْكَ بِمِرَاجَعَةِ الْبَحْثَيْنِ لِمَعْرِفَةِ النِّكَاتِ وَالتَّفَاصِيلِ.

التَّنْبِيهِ الرَّابِع

وهو أن الإِطْلَاقَ أحياناً لا يَتِمُّ ولا ينعقد فِي بعض الموارد بسبب الانصراف (١) الَّذِي هو عبارته عن حاله معينه قد تؤدي إلى عدم تَمَامِيَّتِهِ مُقَدِّمَاتُ الْحِكْمَةِ وَعَدَمُ انْعِقَادِ الْإِطْلَاقِ، وَيُقْصَدُ بِ-الانصراف أن يتبادر إلى الذَّهْنِ عِنْدَ سَمَاعِ اللَّفْظِ حِصَّةٌ خَاصَّةٌ مِنْ حِصَصِ الطَّبِيعَةِ، أَوْ فَرْدٌ خَاصٌّ مِنْ أَفْرَادِ الطَّبِيعَةِ الَّتِي وُضِعَ اللَّفْظُ لَهَا؛ وَذَلِكَ بِسَبَبِ أَنْسِ ذَهْنِي بَتَلِكِ الْحِصَّةِ أَوْ بِذَاكَ الْفَرْدِ، وَهُوَ عَلَى أَقْسَامٍ ثَلَاثَةٍ بِاعْتِبَارِ أَنَّ سَبَبَ الْأَنْسِ الذَّهْنِي الْمَذْكُورِ أَحَدُ أُمُورٍ ثَلَاثَةٍ وَالْأَقْسَامُ هِيَ:

القسم الأول: هو الانصراف النَّاشِئُ مِنْ كَثْرَةِ وَجُودِ تَلِكِ الْحِصَّةِ الْخَاصَّةِ (أَوْ الْفَرْدِ الْخَاصِّ) الْمَأْنُوسَةِ إِلَى الذَّهْنِ مِنْ بَيْنِ سَائِرِ حِصَصِ الطَّبِيعَةِ وَغَلْبَةِ وَجُودِهَا فِي الْخَارِجِ وَنَدْرَةِ وَجُودِ سَائِرِ الْحِصَصِ، فَقَدْ تَوَجَّبَ هَذِهِ الْغَلْبَةُ فِي الْوَجُودِ وَالْكَثْرَةِ الْخَارِجِيَةِ أَنْسِ الذَّهْنِ بَتَلِكِ الْحِصَّةِ الْغَالِبَةِ الْكَثِيرَةِ، وَيَكُونُ هَذَا الْأَنْسُ هُوَ السَّبَبُ فِي انْصِرَافِ اللَّفْظِ عِنْدَ سَمَاعِهِ إِلَى تَلِكِ الْحِصَّةِ وَتَبَادُرِهَا بِالْخُصُوصِ إِلَى الذَّهْنِ.

ص: ٢٠٥

١- (١) - بحث الانصراف بحث مهم؛ لأنه في الفقه كثيراً ما تُناقش الإطلاقات بالانصراف.

ومثاله أن نفرض شخصاً يعيش في بلد يكثر فيه الإنسان الأسود، فقد توجب هذه الكثرة أنس ذهنه بخصوص الإنسان الأسود، ويكون هذا الأنس هو السبب في انصراف لفظ إنسان عند سماعه من قبل هذا الشخص إلى خصوص الإنسان الأسود وتبادره إلى ذهنه.

وكذلك العكس فيما إذا فرضنا شخصاً يعيش في بلد يكثر فيه الإنسان الأبيض، فقد توجب هذه الكثرة الأنس بخصوص الأبيض وبالتالي انصراف اللفظ إليه وتبادر الأبيض إلى ذهن هذا الشخص عند سماع لفظ الإنسان.

وهذا القسم من الانصراف لا-علاقه له باللفظ والدليل أصلاً، بل هو انصراف بدوى لا أثر له في فهم المعنى من الدليل ولا يوجب هدم الإطلاق والمنع عن انعقاده وإعاقه مُقَدِّمَاتِ الْحِكْمَةِ؛ لأنَّ فهم ذلك المعنى الخاص وتبادر تلك الحصة الخاصة إلى الذهن ليس مسبباً عن اللفظ ومستنداً إليه وليس ظهوراً للكلام بما هو كلام، بل هو فهم مسبب عن الغلبة والكثرة الخارجيه من دون أن يكون للكلام دخل فيه.

إذن، فيبقى اللفظ دالاً على معناه الذي وضع له وهو الطبيعي ويكون مُقْتَضَى الظهور الحالى السياقي الذي ذكرناه أن المُتَكَلِّم قد أراد الإطلاق؛ إذ لو كان قد أراد هذه الحصة الخاصة لم يكن كلامه وافياً ببيانه، فيلزم الخلف، فمقدمات الحكمة تامه.

أجل، إذا كانت ندره سائر الحصص التي انصرف عنها الذهن بالغه إلى درجه بحيث لا ترى عرفاً أنها من أفراد هذه الطبيعيه، ويرى أن اللفظ ليس موضوعاً للمقسم الشامل لها فحينئذ ينهدم الإطلاق لعدم تماميه مُقَدِّمَةِ الْحِكْمَةِ؛ إذ لو أراد المُتَكَلِّم هذه الحصة الخاصة لم يلزم الخلف، لوفاء الكلام ببيانه؛ إذ المفروض ضيق مدلول اللفظ واقتصاره على هذه الحصة.

تنبيهات مُقَدِّمَاتِ الْحِكْمَةِ/المطلق/دلالة الدليل/الدليل الشرعي اللفظي/الدليل الشرعي/الأدلة المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

العنوان: تنبيهات مُقَدِّمَاتِ الْحِكْمَةِ/المطلق/دلالة الدليل/الدليل الشرعي اللفظي/الدليل الشرعي/الأدلة المحرزه/علم الأصول

القسم الثاني (من الانصراف): هو الانصراف الناشئ من كثره استعمال اللفظ في تلك الحصة الخاصه المأنوسه لدى الذهن من بين سائر حصص الطبيعته؛ وذلك إما استعمالاً مجازياً، أو بنحو تعيّد الدال والمدلول؛ فإن هذا الاستعمال الكثير والاقتران المتكرر بين اللفظ وهذه الحصة قد توجب حدوث العلاقه الشديده بين اللفظ وتلك الحصة بحيث يأنس الذهن بتلك الحصة، ويكون هذا الأنس هو السبب في انصراف اللفظ عند سماعه إلى تلك الحصة وتبادرها بالخصوص إلى الذهن.

ومثاله لفظه إمام التي معناه اللغوى عباره عن كل من يقتدى به، لكنها استعملت كثيراً في خصوص من يقتدى به في الصلاه وأريد منها هذا المعنى كثيراً، إما بنحو المجاز بأن قيل: رأيت الإمام وأريد به إمام الجماعه، أو بنحو تعيّد الدال والمدلول بأن قيل: رأيت إمام الجماعه فحصل بين اللفظ وبين هذا الفرد من طبعي الإمام أنس أوجب الانصراف عند استعماله.

وهذا الأنس الذهني مسبب عن اللفظ ومستند إليه؛ لأنه ناشئ من استعمال اللفظ في هذه الحصة الخاصه وإفادتها به، فهو أنس لفظي لا خارجي، فهو يختلف حقيقته عن الأنس الموجود في القسم الأول من أقسام الانصراف؛ فإن ذاك مسبب كما رأينا عن الغلبه الخارجيه، بينما هذا حاصل بسبب اللفظ.

وهذا الأنس الناشئ من كثره الاستعمال هو الذي قد يؤدي إلى الوضع التعيني إذا بلغ مرتبه عاليه فيصبح اللفظ منقولاً عن معناه الأول أو مشتركاً بينه وبين المعنى الجديد؛ فإن هذا الأنس له مراتب بعضها أشد من بعض، فإذا بلغ الأنس مرتبه نسميها بالوضع التعيني (كما تقدّم في بحث الوضع) وحينئذ فقد يهجر المعنى الأول فيكون اللفظ منقولاً (وقد لا يهجر).

ص: ٢٠٧

ومن الواضح أنّ هذا الأنس إذا وصل إلى هذه المرتبه من دون هجر المعنى الأول فسوف يصبح اللفظ حينئذ مشتركاً لفظياً بين المعنى الأعم وبين الحصة الخاصه المأنوسه إلى الذهن. وحينئذ إذا أطلق اللفظ بعد ذلك وتردد بين المعنيين يكون مجملاً، كما هو الحال في كل مشترك إذا أطلق ولم يعين أحد معنيه أو معانيه بقرينه معينه.

وأما إذا لم يصل الأنس إلى هذه المرتبه (أي: مرتبه الوضع التعيني) وإنما كان قريباً منها جداً ومجرد أنس وعلاقه شديده، فحينئذ سوف تصلح هذه المرتبه المعتد بها من الأنس لاعتماد المتكلم عليها في مقام بيان إرادته الحصة الخاصه المأنوسه، وإن لم تصلح لإيجاد الوضع، فلا يكون الاعتماد عليها في مقام البيان خروجاً عن ذاك الظهور الحالي السيقى الذي هو الأساس في مُقَدِّمَاتِ الْحِكْمَةِ ومخالفه له.

وحينئذ يمكن القول بأن إرادته المتكلم للمقيّد والحصه (مع وجود هذه المرتبه من الأنس بين اللفظ وبين المقيّد والحصه) لا يلزم

منها الخُلفِ بالنسبِ بهِ إلى ذاك الظُّهور؛ لأنَّ البيان الَّذي يجب عَلَي المتكلم أن يوفِّره لَيْسَ بأقوى من البيان الَّذي وفِّره فعلاً؛ فالانصراف بهذا المعنى إذن قد يوجد الخلل في مُقدِّمات الحُكمِ وعدم تماميتها كما أنَّه يوجب إجمال الكلام حينئذٍ كما هو واضح.

القسم الثالث: الانصراف النَّاشِئ من المناسبات الموجوده بين الحكم والمَوْضُوع العُرْفِيَّة العُقْلَانِيَّة الموجوده في الخطاب، وذلك في الخطابات المتعرضه لتشريعات لها جذور عُرْفِيَّة مَرَكُوزَه في أذهان العرف وتطبيقات عُقْلَانِيَّة موجوده لدى العُقْلَاء.

وتوضيح ذلك أن الخطاب الشَّرْعِي قد يتعرض لعملية أو تشريع، وهذه العملية عملية عُرْفِيَّة لها تطبيق عرفي مُعَيَّن، أو هذا التشريع هو تشريع له جذور عُرْفِيَّة، والعرف بما هو مَرَكُوز عنده من مناسبات بين هذا التشريع وبين موضوعه له نحو استيناس بمقدار هذه العملية وبحدود هذا التشريع، وَحَيْثُ أَنَّ استيناسه يكون بين الحكم وبين حصه معينه لذا فقد يكون هذا الاستيناس النَّاشِئ من تلك المناسبات المَرَكُوزَه العُقْلَانِيَّة موجِباً لانصراف الذَّهْن العرفي إلى تلك الحصه الخاصه عند سَمَاع اللَّفْظ.

ومثاله أن يرد خطاب شرعى يقول الماء مطهرٌ وَحَيْثُ أَنْ الْمَطْهَرِيَه حَكْم وَتَشْرِيْع لَهُ مَنْشَأُ عَرْفِي وَجَذْرَ عَقْلَانِي، وَالْمُنَاسِبَه الْمَرْكُوزَه فِي ذَهْنِ الْعَرَفِ بَيْنَ الْمَطْهَرِيَه وَالْمَطْهَرِ هِيَ أَنْ الشَّيْءَ الْمَطْهَرُ وَالْمَزِيلُ لِلْقَدَارِهِ لَا تَزُولُ بِقَدَارِهِ، إِذَنْ فَالْعَرَفُ لَهُ اسْتِنَاسٌ بِحُدُودِ هَذَا التَّشْرِيْعِ، وَحَيْثُ أَنْ اسْتِنَاسَهُ إِنَّمَا هُوَ بَيْنَ هَذَا الْحَكْمِ وَالتَّشْرِيْعِ (أى: الْمَطْهَرِيَه) وَبَيْنَ حَصَه مَعْنِيَه مِنْ الْمَوْضُوعِ (أى: الْمَاءِ) وَهِيَ عِبَارَه عَنْ الْمَاءِ الطَّاهِرِ، لِذَا يَكُونُ هَذَا الْاسْتِنَاسُ النَّاشِئُ مِنْ تِلْكَ الْمُنَاسِبَاتِ الْمَرْكُوزَه مُوجِباً لِانْصِرَافِ الذَّهْنِ الْعَرْفِيِّ إِلَى تِلْكَ الْحَصَه الْخَاصَه عِنْدَ سَمَاعِ اللَّفْظِ، فَيَفْهَمُ مِنْ دَلِيلِ الْمَطْهَرِيَه بِمُوجِبِ مُنَاسِبَه الْحَكْمِ وَالْمَوْضُوعِ أَنْ الْمُرَادُ مِنَ الْمَاءِ الْمَطْهَرِ هُوَ الْمَاءُ الطَّاهِرُ فِي نَفْسِهِ لَا النُّجْسَ، فَيَنْصَرِفُ لَفْظُ الْمَاءِ إِلَى هَذِهِ الْحَصَه الْخَاصَه.

فَهَذَا الْانْصِرَافُ نَاشِئٌ مِنْ مُنَاسِبَه الْحَكْمِ وَالْمَوْضُوعِ (أى: الْمُنَاسِبَه الْعُرْفِيَه الْقَائِلَه بِأَنْ مِثْلَ هَذَا الْحَكْمِ إِنَّمَا يَنَاسِبُ خُصُوصَ هَذَا الْمَوْضُوعِ وَهَذِهِ الْحَصَه الْخَاصَه) وَلِذَا لَوْ تَغَيَّرَ هَذَا الْحَكْمُ إِلَى حَكْمٍ آخَرَ كَمَا إِذَا وَرَدَ خُطَابٌ شَرْعِيٌّ يَقُولُ: لَا يَنْظُرُ الْمُحْرَمُ إِلَى الْمَاءِ فَسَوْفَ يَتَغَيَّرُ الْانْصِرَافُ الْمَذْكُورُ وَيَزُولُ، فَلَا يَنْصَرِفُ الذَّهْنُ الْعَرْفِيُّ (فِي الْخُطَابِ الثَّانِي) إِلَى خُصُوصِ الْمَاءِ الطَّاهِرِ؛ إِذَا لَمْ تَوْجِدْ مُنَاسِبَه عُرْفِيَه تَقُولُ بِأَنْ مِثْلَ هَذَا الْحَكْمِ وَهُوَ النِّهْيُ عَنِ النَّظَرِ إِنَّمَا يَنَاسِبُ خُصُوصَ هَذَا الْمَوْضُوعِ وَهَذِهِ الْحَصَه الْخَاصَه (أى: الْمَاءِ الطَّاهِرِ)، بَلْ لَا يَرَى الْعَرَفُ بِفَهْمِهِ الْعَرْفِيِّ وَبِمَا لَدَيْهِ مِنْ مَرْكُوزَاتٍ أَى مَانِعٍ مِنْ شَمُولِ هَذَا الْحَكْمِ لِمَطْلُوقِ الْمَاءِ (طَاهِرِهِ وَنُجْسِهِ) وَلِذَا يَتَمَسَّكُ حِينَئِذٍ بِإِطْلَاقِ الْمَاءِ، بَيْنَمَا فِي الْفَرْضِ الْأَوَّلِ كَانَ لَا يَتَقَبَّلُ بِفَهْمِهِ الْعَرْفِيِّ وَبِمَا لَدَيْهِ مِنْ مَرْكُوزَاتٍ شَمُولِ الْحَكْمِ لِمَطْلُوقِ الْمَاءِ.

إِذَنْ، فَلَا يَنْصَرِفُ النَّاشِئُ مِنْ مُنَاسِبَاتِ الْحَكْمِ وَالْمَوْضُوعِ الْعُرْفِيَه مَانِعٍ عَنِ انْعِقَادِ الْإِطْلَاقِ وَهَادِمٍ لِلْمُقَدَّمَةِ الثَّانِيَه مِنْ مُقَدَّمَاتِ الْحِكْمِ؛ لِأَنَّهُ يَوْجِبُ ظَهُوراً لِلْكَلَامِ فِي إِرَادِهِ الْمُقَيَّدِ وَالْحَصَه الْخَاصَه؛ لِأَنَّ مُنَاسِبَاتِ الْحَكْمِ وَالْمَوْضُوعِ الْعُرْفِيَه هِيَ قِرَائِنٌ لِبَيِّهٍ مُتَّصِلَه تَكْتَنِفُ الدَّلِيلَ وَتَشَارِكُ فِي ظَهُورِهِ فِي مَرَحَلَه الْمَدْلُولِ التَّصْدِيقِيَّ، وَإِذَا تَمَّ ظَهُورُ الدَّلِيلِ فِي الْمُقَيَّدِ لَمْ يَتِمَّ الْإِطْلَاقُ حِينَئِذٍ لِعَدَمِ تَمَامِيَه الْمُقَدَّمَةِ الثَّانِيَه مِنْ مُقَدَّمَاتِ الْحِكْمِ، وَهِيَ عِبَارَه عَنْ عَدَمِ وَجُودِ قَرِينَه مُتَّصِلَه عَلَى التَّقْيِيدِ.

ومن هذا القبيل أيضاً قوله تعالى: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ } (١) حيث أن هذا الخطاب بتعرض لعملية مسح الرأس، وهي عملية عُزْفِيَّة لها تطبيق عرفي مُعَيَّن عند العرف وهو عبارته عن المسح باليد، حيث أن أي إنسان إذا أراد المسح برأسه أو أراد مسح رجله مسحه بكفّه، فالعرف له نحو استيناس بمقدار هذه العملية وَحَيْثُ أَنَّ اسْتِنَاسَهُ إِنَّمَا هُوَ بِحَصِّهِ مَعِينَهُ مِنَ الْمَسْحِ وَهِيَ الْمَسْحُ بِالْيَدِ، لِذَا يَكُونُ هَذَا الْاسْتِنَاسُ مُوجِباً لِانْصِرَافِ الذَّهْنِ الْعُرْفِيِّ عِنْدَ سَمَاعِ لَفْظِ الْمَسْحِ إِلَى خُصُوصِ الْمَسْحِ بِالْيَدِ، فَلَا يَنْعَقِدُ الْإِطْلَاقُ فِي الْخُطَابِ الْمَذْكُورِ بِحَيْثُ يَشْمَلُ الْمَسْحَ بِغَيْرِ الْيَدِ.

تنبيهات مُقَدِّمَاتِ الْحِكْمَةِ / المطلق / دلالة الدليل / الدليل الشرعي اللفظي / الدليل الشرعي / الأدلة المحرزه / علم الأصول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: تنبيهات مُقَدِّمَاتِ الْحِكْمَةِ / المطلق / دلالة الدليل / الدليل الشرعي اللفظي / الأدلة المحرزه / علم الأصول

قلنا إن العامل وَالسَّبَبُ التَّالِثُ الَّذِي قَدْ يُوَجِّبُ الْانْصِرَافَ وَيَمْنَعُ عَنْ تَمَامِيَّةِ مُقَدِّمَاتِ الْحِكْمَةِ وَالْإِطْلَاقِ عِبَارَةً عَنْ مَنَاسِبِهِ الْحَكْمَ وَالْمَوْضُوعَ الْمَرْكُوزَةَ فِي ذَهْنِ الْعُرْفِ وَالْعُقْلَاءِ حَيْثُ أَنْسَا بِهَذَا الْحَكْمِ مَعَ هَذَا الْمَوْضُوعِ، فَلَا يَتَعَقَّلُ الْعُرْفُ أَنَّ يَكُونَ هَذَا الْحَكْمُ ثَابِتاً لِمَوْضُوعٍ آخَرَ، بَلْ يَرَى أَنَّ الْمَنَاسِبَ لِهَذَا الْحَكْمِ هُوَ هَذَا الْمَوْضُوعُ. فَتَأْتِي مَنَاسِبُهُ الْحَكْمَ وَالْمَوْضُوعَ فِي الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ وَالتَّشْرِيعَاتِ الدِّيْنِيَّةِ الَّتِي لَهَا جُذُورٌ عُزْفِيَّةٌ وَعُقْلَانِيَّةٌ (بِخِلَافِ التَّشْرِيعَاتِ التَّعْبُدِيَّةِ الْمُحَضَّةِ الَّتِي هِيَ تَأْسِيسٌ مِنَ الشَّارِعِ؛ لِأَنَّ الْعُرْفَ لَيْسَ لَهُ مِثْلُ هَذَا التَّشْرِيعِ، فَلَا مَعْنَى لِمَنَاسِبِهِ الْحَكْمَ وَالْمَوْضُوعَ فِيهِ)؛ لِأَنَّ الْعُرْفَ مِثْلُ هَذَا التَّشْرِيعِ، فَقَدْ يَرَى الْعُرْفُ أَنَّ هَذَا الْحَكْمَ وَهَذَا التَّشْرِيعَ يَنَاسِبُهُ الْمَوْضُوعُ الْفُلَانِي وَلَا يَنَاسِبُهُ الْمَوْضُوعُ الْفُلَانِي. وَهَذَا الْاسْتِنَاسُ وَالْإِرْتِكَازُ الْعُرْفِيُّ يُشَكِّلُ قَرِينَةً لُبِّيَّةً كَالْمُتَّصِلَةِ بِالْكَلَامِ، بِحَيْثُ لَا تَمْنَعُ مِنْ أَنْ يَنْعَقِدَ لِلْكَلَامِ إِطْلَاقٌ. وَقَدْ مَثَّلْنَا لَهُ بِالْأَمْسِ بِمَا لَوْ وَرَدَ فِي خُطَابٍ شَرْعِيٍّ أَنَّ «الْمَاءَ مُطَهَّرٌ»، فَلَا يَكُونُ الشَّارِعُ مُؤَسَّساً فِي هَذَا التَّشْرِيعِ؛ إِذْ أَنَّ الْعُرْفَ غَيْرَ الْمُتَشَرِّعِيٍّ أَيْضاً يَعْتَبِرُ الْمَاءَ مُنْظَفاً لِلْقَذَارَاتِ، مَعَ أَنَّ الشَّارِعَ وَالْعُرْفَ يَخْتَلِفُ عَنْ بَعْضِهِمَا فِي مَصَادِيقِ النِّجَاسَاتِ وَالْقَذَارَاتِ، لَكِنَهُمَا مُتَّفَقَانِ فِي كَوْنِ الْمَاءِ مُطَهَّراً لِلْقَذَارَاتِ وَالنِّجَاسَاتِ وَالتَّلَوُّثَاتِ، وَهَذَا التَّشْرِيعُ الشَّرْعِيُّ لَهُ مَنْشَأٌ وَجُذُورٌ عُزْفِيَّةٌ؛ فَإِنَّ مِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ الْعُرْفَ فِي تَشْرِيعِهِ الْعُرْفِيِّ لَا يَرَى أَنَّ كُلَّ مَاءٍ مُنْظَفٍ، بَلْ لَهُ اسْتِنَاسٌ بِنَوْعٍ مُعَيَّنٍ مِنَ الْمَاءِ، وَهُوَ الْمَاءُ الَّذِي يَكُونُ نَظِيفاً فِي نَفْسِهِ، وَإِلَّا- فَإِنَّ الْعُرْفَ لَا يَرَى الْمَاءَ الْوَسِخَ مُنْظَفاً لِلْأَوْسَاحِ وَالْمَتَلَوُّثَاتِ؛ إِذْ مِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ الْقَذَارَةَ لَا تَزُولُ بِقَذَارَةٍ أُخْرَى. إِذَنْ، الْعُرْفُ لَا يُشَرِّعُ الْمُشَرِّعِيَّةَ فِي تَشْرِيعِهِ لِمَطْلُوقِ الْمَاءِ وَلَوْ كَانَ الْمَاءُ فِي نَفْسِهِ قَذِراً، وَإِنَّمَا يُشَرِّعُ الْمُشَرِّعِيَّةَ لِلْمَاءِ النَّظِيفِ. فَهَذَا هُوَ الْمَنَاسِبَةُ الْعُرْفِيَّةُ الْمَرْكُوزَةُ فِي ذَهْنِ الْعُرْفِ بَيْنَ هَذَا الْحَكْمِ وَهَذَا الْمَوْضُوعِ تَتَدَخَّلُ فِي الْمَوْضُوعِ وَيُشَكِّلُ مَانِعاً وَعَائِقاً مِنْ أَنْ يَنْعَقِدَ إِطْلَاقٌ فِي قَوْلِ الشَّارِعِ عِنْدَمَا قَالَ: «الْمَاءُ مُطَهَّرٌ» فَتَقُولُ: «لَا يُمْكِنُ التَّمَسُّكُ بِإِطْلَاقِ قَوْلِهِ: "الْمَاءُ مُطَهَّرٌ" لِيَقَالَ: "الْمَاءُ مُطَهَّرٌ حَتَّى الْمَاءُ النَّجِسُ؛ لِأَنَّ الْمَاءَ النَّجِسَ مَاءٌ أَيْضاً وَيَشْمَلُهُ إِطْلَاقُ الْكَلَامِ».

فَلَا يَصِحُّ هَذَا الْكَلَامُ؛ ذَلِكَ لِأَنَّ الْمُقَدِّمَةَ الثَّانِيَةَ (أى: أَنْ لَا يَنْصَبُ الْمُتَكَلِّمُ قَرِينَةً مُتَّصِلَةً عَلَى الْقَيْدِ) مِنْ مُقَدِّمَاتِ الْحِكْمَةِ غَيْرِ تَامَةٍ؛ لِأَنَّ الْمَوْلَى بِقَوْلِهِ «الْمَاءُ مُطَهَّرٌ» نَصَبَ قَرِينَةً لُبِّيَّةً كَالْمُتَّصِلَةِ بِهَذَا الْخُطَابِ تَقُولُ: «لَيْسَ كُلُّ مَاءٍ، بَلْ خُصُوصَ الْمَاءِ الطَّاهِرِ» وَالْقَرِينَةُ اللَّبِّيَّةُ عِبَارَةٌ عَنْ هَذِهِ الْمَنَاسِبَةِ الْعُرْفِيَّةِ الْمَذْكُورَةِ فِي ذَهْنِ الْعُرْفِ بَيْنَ مُطَهَّرِيهِ الْمَاءِ وَطَهَارِهِ الْمَاءِ.

لكن هذه المناسبه التي شكلت قرينهً لُبيته متصله بالخطاب، قلنا مناسبه بين خصوص هذا الحكم (المطهريه) وهذا الموضوع. ولذا لو تغير الحكم وبقي الموضوع (وهو الماء)، كما إذا غيرنا الحكم وكان الحكم عباره عن «المحرم لا ينظر في الماء»، هنا نتمسك بإطلاق الماء ونقول: النظر الحرام عَلَى المحرم هو النظر في كُلِّ ماءٍ، سَوَاءَ الماء الطاهر أم الماء النجس؛ لأن تلك المناسبه العرفيه التي كانت مركزه في ذهن العرف والتي كانت تشكل قرينه متصله في المطهريه، غير موجوده في المقام؛ لأن هذا الحكم (وهو حرمة نظر المحرم إلى الماء) لَيْسَ له جذر عقلائي، بل هو حكم تعبدى محض، ومن هنا لا توجد لدى العرف مرتكزات حول هذا التشريع، بأن هذا الحكم هل يناسب هذا الموضوع أو يناسب موضوعاً آخر؛ لَأنَّهُ جديدٌ عليه هذا التشريع. ومن هنا نتمسك بإطلاق الماء هنا ونقول: إذا حرم النظر في الماء عَلَى المحرم يحرم عليه في مطلق الماء، سَوَاءَ الماء الطاهر أو الماء النجس.

فلو كان مراد المولى خصوص الماء الطاهر في الجملة الثانيه فكلامه غير واف بمراده. وهذا خلاف ظهوره الحالي؛ فإن ظاهر حال كُلِّ متكلم أَنَّهُ بصدد بيان تمام مراده بكلامه. فيجوز الإِطْلَاقُ هناك مِنْ دُونِ مانع.

إذن، لا يجري الإِطْلَاقُ في مثل هذا.

كذلك افرضوا مثالا آخر وهو الآية الكريمة: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ} فإن من الواضح أن المركز عند العرف أن الناس يمسحون رؤوسهم وأرجلهم بأيديهم، فتدل الآية عَلَى وجوب المسح باليد، فلو مسح رجله برجله الآخر فلا يصح.. فالآيه وإن كانت مطلقه من ناحيه المسح، بأن الماسح أى شىء كان، ولكن يوجد ارتكاز عرفى يصرف الآية عن ذاك المعنى وهو أن الناس يمسحون رؤوسهم وأرجلهم بأيديهم. وهذا بخلاف الغسل فإن بالإمكان أن يُغمس شخص يده أو رجله تحت الماء ويغسلها بالغمس، ولا توجد مناسبه عرفى في المقام.

موجباً لانصراف الذهن العرفي عند سماع لفظ المسح إلى خصوص المسح باليد، فلا ينعقد الإطلاق في الخطاب المذكور بحيث يشمل المسح بغير اليد.

هذا تمام الكلام في التنبيه الرابع من تنبيهات مقدمات الحكمه.

التنبيه الخامس

إن الإطلاق الحكمي الذي يثبت من خلاله مقدمه الحكمه يختلف عن الإطلاق المقامي اختلافاً جوهرياً وأساسياً؛ ذلك لأن الأمر المحتمل في موارد الإطلاق الحكمي والذي يُراد نفيه بالإطلاق هو شيء على فرض ثبوته يكون قيداً في المراد الجدّي من اللفظ وموجباً لتضييق دائره مدلوله التصديقي. فعلى سبيل المثال حينما يقول: «أكرم العالم» فسوف يكون الأمر المحتمل في المقام هو «العداله» مثلاً، وهي على فرض ثبوتها ودخلها في مراد المتكلم تكون مقيدته ومضيقة للمراد الجدّي من «العالم»، فيدور أمر المراد الجدّي للمتكلم من قوله «أكرم العالم» بين أن تكون العداله دخيله فيه وبين أن لا تكون كذلك، وحينئذ فبالإطلاق الحكمي نثبت عدم دخلها فيه وذلك على أساس الظهور العياني الذي هو عبارته عن ذاك الظهور الحالي السياتي القائل بكون المتكلم بصدد بيان تمام موضوع الحكم المدلول لكلامه من خلال شخص كلامه هذا؛ فالإطلاق الحكمي ينفي القيد بهذا الظهور العياني ولا يحتاج إلى قرينه وعنايه خاصه في مورده، ومن هنا كان الإطلاق الحكمي هو مقتضى الأصل، وأما الإطلاق المقامي فليس كذلك. بمعنى أن الأمر المحتمل في موارد الإطلاق المقامي والذي يُراد نفيه بالإطلاق المقامي هو شيء على فرض ثبوته ليس قيداً في المراد الجدّي من اللفظ والكلام الذي بأيدينا وليس موجباً لتضييق دائره مدلوله التصديقي، بل هو على فرض ثبوته مطلب آخر ومرام ومراد جدّي آخر وراء هذا المرام والمراد الجدّي.

فالإطلاق المَقَامِيّ مرتبط بمرام آخر علاوةً عَلَى المدلول التَّصْديقيّ للكلام الموجود. فَمَثَلًا إذا قال الإمام عليه السلام في مقام بيان الوضوء: «ألا- أعلمكم وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم؟ ثُمَّ قال عليه السلام: «غسل الوجه من الوضوء، وغسل اليدين جزء، ومسح الرُّأس كُلِّ منهما جزء وهكذا إلى آخره. فهنا:

تَارَةً نَشُكُّ فِي أن غسل الوجه الَّذِي هو جزء هل هو غسل الوجه كيفما اتفق أم غسله من الأعلى إلى الأسفل؟ فهنا تجرى مُقَدَّمَهُ الْحِكْمَهُ وَنَتَمَسَّكُ بِالِإِطْلَاقِ الْحَكْمِيِّ لِإِثْبَاتِ أَنَّ الْعَسَلَ جُزْءٌ كَيْفَمَا وَقَعَ؛ لِأَنَّهُ لَوْ كَانَتْ الْجُزْئِيَّةُ مَخْصُوصَةً بِمَخْصُوصِ حَصِّهِ خَاصَةً مِنْ غَسْلِ الْوَجْهِ (وهي حصه غسل الوجه من الأعلى مثلًا) لكان هذا قَيْدًا زَائِدًا فِي الْمَرَامِ الْجَدِّيِّ مِنْ كَلَامِهِ، فَكَانَ لَا بَدَّ مِنْ بَيَانِهِ بِمُقْتَضَى الظُّهُورِ الْحَالِيِّ السِّيَاقِيِّ الْقَائِلِ بِكَوْنِهِ بِصَدَدِ بَيَانِ تَمَامِ مَا لَهُ دَخَلَ فِي مَرَامِهِ الْجَدِّيِّ بِشَخْصِ كَلَامِهِ، وَحَيْثُ أَنَّ الْمَفْرُوضَ أَنَّهُ لَمْ يَبَيِّنْهُ؛ لِأَنَّ كَلَامَهُ لَا يَقْتَضِيهِ وَلَا يَدُلُّ عَلَيْهِ، فَتَنْفِيهِ بِالِإِطْلَاقِ الْحَكْمِيِّ وَيَتَعَيَّنُ بِمُقْتَضَى ذَاكَ الظُّهُورِ الْحَالِيِّ أَنَّ مَا هُوَ جُزْءٌ فِي الْوَضُوءِ إِنَّمَا هُوَ طَبِيعِيٌّ غَسَلَ الْوَجْهَ ثُبُوتًا؛ لِأَنَّهُ هُوَ الْمُتَبَيَّنُّ إِثْبَاتًا. إِذَنْ، فَالمرجع فِي هذه الحاله هُوَ الإِطْلَاقُ الْحَكْمِيُّ.

وَأُخْرَى نَشُكُّ فِي جُزْئِهِ أَمْرٍ آخَرَ غَيْرِ الْأُمُورِ الَّتِي ذَكَرَهَا، كَمَا لَوْ شَكَكْنَا فِي جُزْئِهِ الْمَضْمُضَةِ مِثْلًا فِي الْوَضُوءِ وَاحْتِمَلْنَا وَجُوبَهَا، وَكَانَ الْإِمَامُ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَدْ سَكَتَ عَنْهَا فِي سِيَاقِ مَا ذَكَرَهُ مِنْ أَجْزَاءِ الْوَضُوءِ، فَهَذَا لَا يُمْكِنُ التَّمَسُّكُ بِالِإِطْلَاقِ الْحَكْمِيِّ لِإِثْبَاتِ عَدَمِ جُزْئِيَّتِهَا وَلَا تَجْرِي مُقَدَّمَهُ الْحِكْمَهُ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ الْمَضْمُضَةَ الْمُحْتَمَلِ وَجُوبَهَا هِيَ عَلَى فَرْضِ ثُبُوتِ وَجُوبِهَا وَجُزْئِيَّتِهَا لِلْوَضُوءِ فِي الْوَاقِعِ لَيْسَتْ قَيْدًا فِي الْمَرَامِ الْجَدِّيِّ مِنْ كَلَامِهِ الدَّالِّ عَلَى وَجُوبِ غَسْلِ الْوَجْهِ وَالْيَدَيْنِ وَمَسْحِ الرَّأْسِ وَالْقَدَمَيْنِ، بَلْ هِيَ عَلَى فَرْضِ ثُبُوتِ وَجُوبِهَا وَجُزْئِيَّتِهَا مَطْلَبٌ آخَرَ وَمَرَامٌ جَدِيٌّ آخَرُ وَرَاءَ مَرَامِهِ الْجَدِّيِّ هَذَا الْمَدْلُولُ لِكَلَامِهِ؛ فَوَجُوبُ الْمَضْمُضَةِ وَجُزْئِيَّتِهَا حَكْمٌ آخَرُ وَرَاءَ الْحَكْمِ الَّذِي يَدُلُّ عَلَيْهِ الْكَلَامُ، وَلَيْسَ هَذَا الْحَكْمُ قَيْدًا لِذَاكَ، وَإِنَّمَا يُمْكِنُ التَّمَسُّكُ حِينَئِذٍ بِالِإِطْلَاقِ الْمَقَامِيِّ لِفَنِي جُزْئِيَّتِهَا وَوَجُوبِهَا بِشَرْطِ أَنْ نَحْرُزَ أَنْ الْمُتَكَلِّمُ كَانَ فِي مَقَامِ اسْتِيعَابِ تَمَامِ أَجْزَاءِ الْوَضُوءِ وَقَدْ سَكَتَ عَنْ جُزْئِهِ الْمَضْمُضَةِ؛ فَإِنَّ نَفْسَ الدَّلِيلِ الدَّالِّ عَلَى أَنَّهُ فِي مَقَامِ اسْتِيعَابِ تَمَامِ أَجْزَاءِ الْوَضُوءِ مَعَ سَكَتِهِ عَنْ جُزْئِهِ الْمَضْمُضَةِ يَدُلُّ بِالِإِتْرَامِ عَلَى أَنَّ مَا سَكَتَ عَنْهُ وَلَمْ يَذْكُرْهُ لَيْسَ جُزْءًا لِلْوَضُوءِ وَلَيْسَ وَاجِبًا، وَإِلَّا لَكَانَ خَلْفَ الدَّلِيلِ الدَّالِّ عَلَى أَنَّهُ فِي مَقَامِ اسْتِيعَابِ تَمَامِ أَجْزَاءِ الْوَضُوءِ، وَلَكِنَّ الدَّلِيلَ الَّذِي يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْمُتَكَلِّمَ فِي مَقَامِ اسْتِيعَابِ تَمَامِ أَجْزَاءِ الْوَضُوءِ اتَّفَاقِيٌّ قَدْ يَحْصُلُ (كَمَا فِي الْمِثَالِ الَّذِي ذَكَرْنَاهُ حَيْثُ أَنَّ الظَّاهِرَ مِنْ قَوْلِهِ: «ألا أعلمكم وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم» أَنَّهُ فِي مَقَامِ اسْتِيعَابِ تَمَامِ أَجْزَاءِ الْوَضُوءِ)، وَقَدْ لَا يَحْصُلُ (كَمَا إِذَا قَالَ الْإِمَامُ عَلَيْهِ السَّلَامُ رَأْسًا وَابْتِدَاءً: «غسل الوجه جزء من الوضوء»، فَإِنَّهُ حِينَئِذٍ لَيْسَ ثَمَّةَ مَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ فِي مَقَامِ اسْتِيفَاءِ تَمَامِ أَجْزَاءِ الْوَضُوءِ، وَهَذَا بِخِلَافِ الظُّهُورِ الْحَالِيِّ السِّيَاقِيِّ الَّذِي هُوَ الْأَسَاسُ لِلِإِطْلَاقِ الْحَكْمِيِّ؛ فَإِنَّهُ ثَابِتٌ عَلَى الْقَاعِدَةِ فِي كُلِّ مَوْرِدٍ تَصَدَّى فِيهِ الْمُتَكَلِّمُ لِإِبْرَازِ تَمَامِ مَوْضُوعِ الْحَكْمِ الْمَدْلُولِ لِكَلَامِهِ مِنْ خِلَالِ شَخْصِ كَلَامِهِ؛ فَإِنَّ الظَّاهِرَ حَالَهُ أَنَّهُ قَدْ بَيَّنَّ تَمَامَ مَوْضُوعِ ذَاكَ الْحَكْمِ، وَلِذَا يَكُونُ الإِطْلَاقُ الْحَكْمِيُّ عَلَى الْقَاعِدَةِ ظُهُورًا عَامًّا ثَابِتًا عَلَى الْقَاعِدَةِ؛ إِذْ لَيْسَ هُنَاكَ ظُهُورٌ عَامٌّ يَقُولُ: إِنْ ظَاهِرُ حَالِ كُلِّ مَنْ تَصَدَّى لِبَيَانِ حَكْمٍ وَمَرَامٍ هُوَ أَنْ يَبَيِّنَ حَكْمًا وَمَرَامًا آخَرَ أَيْضًا.

تنبيهات مُقَدِّمَاتِ الْحِكْمَةِ/المطلق/دلالة الدليل/الدليل الشرعي اللفظي/الدليل الشرعي/الأدلة المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

العنوان: تنبيهات مُقَدِّمَاتِ الْحِكْمَةِ/المطلق/دلالة الدليل/الدليل الشرعي اللفظي/الدليل الشرعي/الأدلة المحرزه/علم الأصول

إذن، فالإطلاق المَقَامِي باعتبار كونه مرتبطاً بمرام وحكم آخر علاوةً عَلَى مدلول الكلام تكون الاستفادة منه مُبْتَنِيَةً عَلَى عناية زائده ومقام بيان خاص أكثر مما قد أبرزه الكلام الَّذِي تكلم به. أى: أن الإِطْلَاقَ المَقَامِي يصبح بحاجة إلى عناية زائده وقرينه خاصة عَلَى أَنَّهُ فِي مقام بيان ذلك المرام الآخر وتلك الجهة وَالْحَيْثِيَّة التي لم يُبرزها المْتَكَلِّم بكلامه الأوَّل الَّذِي تكلم به، وهذه القرينه فِي الإِطْلَاقَ المَقَامِي عَلَى نحوين:

النحو الأوَّل: أَن تَكُونَ لفظيه إما صريحه أو تفهم من ظاهر حال المتلفظ، كما لو قال الإمام عليه السلام: «ألا أعلمكم الوضوء؟» وهناك عِبَائِر وكلمات أقل من هذه يمكن أن يُسْتَبْطَنُ منها أَنَّهُ فِي مقام بيان المرام الآخر واستيعاب أجزاء الوضوء، ومعرفة هذه القرائن اللفظية منوطه باستظهار الفقيه من الرواية فِي كُلِّ مورد بخصوصه؛ فإن تَمَّ ذلك تَمَّ الإِطْلَاقَ المَقَامِي.

النحو الثَّانِي: أَن تَكُونَ غير لَفْظِيَّة وهي عبارته عن اقتضاء شأن الشارع الأقدس فتكون دلالتها من نوع دلالة الاقتضاء، لا من نوع دلالة الألفاظ، كما إذا فرض أن جزءاً من الأجزاء كان مِمَّا يُعْغَلُ عنه عَادَةً بحسب نوعه، بحيث لو لَمْ يُبَيِّنْهُ الشَّارِعُ بنفسه لم يَلْتَفِتْ إليه عِيَامَةُ الناس ليسألوا الشَّارِعَ عنه؛ لعدم احتمال دخله فِي مراد الشَّارِعِ عَلَى الأذهان العادية، وإن كان هو مِمَّا يخطر عَلَى الأذهان تَصَوُّراً، كقصد القربة مثلاً وقد يكون هو أيضاً مِمَّا لا يخطر حَتَّى تَصَوُّراً عَلَى أذهانهم وَإِنَّمَا يَلْتَفِتْ إليه الأصوليون والفقهاء كقصد الوجه أو التَّمْيِيز؛ فَإِنَّهُ فِي مثل هذه الموارد تَتِمُّ دلالة الاقتضاء فيقال: إن ما يناسب شأن الشَّارِعِ ويقضيه هو بيان دخل هذا الجزء فِي مراده لو كان حَقّاً جزءاً، بحيث لَمْ يُبَيِّنْ ذلك فِي كلامه وسكت عنه تَتَمَسَّكُ بالإِطْلَاقَ المَقَامِي لكلامه لنفي الجُزْئِيَّة؛ فإن نفس اقتضاء شأن الشَّارِعِ مع سكوته عن الجُزْئِيَّة يَدُلُّ بالالتزام عَلَى عدم الجُزْئِيَّة، وَإِلَّا لكان خلف ما يقضيه شأنه.

ص: ٢١٤

وعندما نقول هنا: «إننا تَتَمَسَّكُ بالإِطْلَاقَ المَقَامِي لكلام المولى لا نقصد التمسك بكلام واحد من كلماته وخطاب واحد من خطابات، بل نقصد التمسك بمجموع كلماته وخطاباته بأن نقول: إن مجموع الكلمات والخطابات الواصلة إلينا من الشَّارِعِ لَيْسَ فيها أى إشاره إلى جزئيه التَّمْيِيز أو قصد الوجه مثلاً، ونضمّ إلى ذلك الاطمئنان بعدم وجود إشاره إليهما فِي روايه أخرى لم تصلنا واختفت علينا لعلّه ما، فَيَتِمُّ الإِطْلَاقَ المَقَامِي.

هذا تمام الكلام فِي التَّنْبِيهِ الخامس، وبذلك تَمَّ الكلام فِي تنبيهات مُقَدِّمَاتِ الْحِكْمَةِ. وبهذا نكون قد انتهينا من الكلام فِي الجهة الثَّانِيَةِ من جهتي البحث وهي الجهة المْتَكَفَّلُ للبحث عن مُقَدِّمَاتِ الْحِكْمَةِ، وبه تَمَّ الكلام فِي بحث دلالة المطلق وهو البحث الخامس والعشرون من بحوث دلالات الدليل الشرعي اللفظي، وهذا البحث هو الأخير من هذه البحوث، وبذلك نكون قد استكملنا كُلَّ دلالات الدليل الشرعي اللفظي.

وأما البحوث المرتبطة بالتخصيص (والتي ذكرها الأصحاب في بحث العام والخاص) وكذلك البحوث المرتبطة بالتقييد (والتي ذكروها في بحث المطلق والمقيّد) وكذلك بحث المجمل والمبين، فالأنسب حسب تقسيمنا لمباحث علم الأصول إيكالها إلى بحث التعارض؛ فإن هذه البحوث هي في الواقع تحاول الإجابة عن هذا السؤال وهو أنه إذا ورد دليلان أحدهما عام والآخر خاص، أو أحدهما مطلق والآخر مقيّد، أو أحدهما مجمل والآخر مبين، فما هو الحل؟ فهي بحوث مرتبطة بتعارض دليلين، فلا معنى للتعرض لها في ضمن بحوث الدلالات.

وعليه، فقد قمنا لحدّ الآن بتحديد دلالات الأدلّة الشرعيّة اللَّفْظِيَّة واستوعبناها، وبذلك تَمَّ البحث الأوّل من بحوث الفصل الأوّل السّنة بحمد الله، ويتلوه بعد ذلك بعون الله ومشيتته البحث الثّاني في تحديد دلالات الأدلّة الشرعيّة غير اللَّفْظِيَّة.

دلالة الفعل أو التَّرك الصادر من المَعْصُوم عليه السلام/الدَّلِيلُ الشَّرْعِيُّ غير اللفظي/الدليل الشرعي/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

العنوان: دلالة الفعل أو التَّرك الصادر من المَعْصُوم عليه السلام/الدَّلِيلُ الشَّرْعِيُّ غير اللفظي/الدليل الشرعي/الأدله المحرزه/علم الأصول

دلالة الفعل أو التَّرك الصادر من المعصوم عليه السلام

البحث الثاني من بحوث الأدلَّة هو عبارته عن البحث عن دلالات الدَّلِيلِ الشَّرْعِيِّ غير اللفظي، وهو عبارته عمَّا يصدر من المعصوم عليه السلام وليس من نوع اللفظ والكلام وله دلالة بنحو من الأنحاء عَلَى الحكم الشَّرْعِيِّ.

وهذا له مصداقان: أحدهما الفعل أو التَّرك، والآخر التقرير. فلا بد من البحث عن دلالة كلِّ منهما.

أمَّا الفعل فلو صدر من المعصوم فعل معيَّن أو ترك فعل معيَّن، فتارةً يقترن بقرينه (حاليه أو مقالیه) تَدُلُّ عَلَى مطلب مُعَيَّن فحِينَئِذٍ يتحدَّد مدلول الفعل أو التَّرك عَلَى أساس تلك القرينه، كما إذا دَلَّت قرينه عَلَى أن عمليه الوضوء التي قام بها الإمام عليه السلام كانت بغرض تعليم الوضوء لِلْمُكَلَّفِ، فَيَدُلُّ الفعل حِينَئِذٍ عَلَى أن الوضوء الشَّرْعِيُّ إِنَّمَا هو بذاك النحو الَّذِي صدر من المعصوم عليه السلام، وكما إذا دَلَّت قرينه عَلَى أن الفعل الَّذِي قام به كان وَاجِبًا أو مُسْتَحَبًّا أو مُبَاحًا، أو عَلَى أن الفعل الَّذِي تركه كان حَرَامًا أو مَكْرُوهًا أو مُبَاحًا؛ فَإِنَّ الفِعْلَ أو التَّركَ حِينَئِذٍ يكتسب مدلوله من تلك القرينه وَيَدُلُّ الأَوَّلُ بموجبها عَلَى الوجوب أو الاستحباب أو الإباحه، والثاني عَلَى الحُرْمَةِ أو الكراهه أو الإباحه.

وأخرى يفترض عدم اقتران الفِعْلِ أو التَّرك الصادر منه بقرينه من هذا القبيل. بل وقع مجرداً عنها، فحِينَئِذٍ تثبت له بعض الدلالات:

ص: ٢١٦

منها: دلالة صدور الفِعْلِ منه عَلَى عدم حرمة ذاك الفِعْلِ في الشريعة؛ وذلك بحكم عصمته، ولا يَدُلُّ عَلَى وجوب ذاك الفِعْلِ ولا عَلَى استحبابه، فَلَعَلَّهُ مباح، وهل يَدُلُّ عَلَى عدم كراهته أم لا؟ سيأتي الكلام فيه.

ومنها: دلالة تركه فِعْلًا مُعَيَّنًا عَلَى عدم وجوب ذاك الفِعْلِ في الشريعة؛ وذلك بنكته العصمه، ولا يَدُلُّ عَلَى حرمة ولا عَلَى كراهته، فَلَعَلَّهُ مباح، وهل يَدُلُّ عَلَى عدم استحبابه أم لا؟ سيأتي الكلام فيه.

ومنها: دلالة صدور الفِعْلِ عَلَى وجه عِبَادِيٍّ عَلَى مَطْلُوبِيَّةِ ذاك الفِعْلِ ورجحانه، كما إذا رأيناه يصوم في يوم الخميس مثلاً، أو يصلي في مكانٍ ما أو زمانٍ ما صلاةً مُعَيَّنَةً؛ وذلك لأن عدم حرمة العملِ العِبَادِيٍّ مساوق لمشروعِيَّته ورجحانه.

ومنها: دلالة تكرار صدور الفِعْلِ منه وموازبته عليه مع كونه من الأعمال التي لا يقتضى الطبع تكرارها والموازبته عليها عَلَى

رجحان ذاك العمل في الشريعة؛ لأنه مع التكرار والمواظبه في مثل ذلك نحرز عدم وجود أي حافزٍ ومحركٍ غير شرعي له على ذلك، فيتعين كون الحافز والمحرك له شرعياً من دليل آخر غير التكرار والمواظبه.

يبقى أن نرى أن صدور الفعل هل يدل على عدم كونه مرئوحاً ومكروهاً أم لا يدل على أكثر مما تقدم من عدم الحرمة؟ وأن تركه لفعل هل يدل على عدم كون ذاك الفعل راجحاً ومستحباً أم لا يدل على أكثر مما تقدم من عدم الوجوب؟ هناك وجوه ثلاثة:

الوجه الأول: أن يقال بأنه يدل على ذلك مطلقاً، سواء تكرر منه ذلك أم لا.

الوجه الثاني: أن يقال بعدم دلالة على ذلك مطلقاً.

الوجه الثالث: أن يقال بدلالته على ذلك في فرض تكرار صدور ذاك الفعل أو ذاك التزك من المعصوم عليه السلام وعدم دلالة على ذلك في فرض عدم التكرار.

ص: ٢١٧

وهذه الوجوه الثلاثة مبنية على:

(١) - أن المعصوم عليه السلام هل يجوز في حقه ترك الأولى وفعل المكروه بشرط عدم التكرار؟

(٢) - أم يجوز حتى مع التكرار والمواظبه على ذلك؟

(٣) - أم لا يجوز شيء من ذلك بالنسبة إليه؟

فعلى الأول: تكون النتيجة عبارته عن الوجه الثالث.

وعلى الثاني: تكون النتيجة عبارته عن الوجه الأول.

وعلى الثالث: تكون النتيجة عبارته عن الوجه الأول.

وعليه، فيكون صدور الفعل منه دالاً على عدم كراهته؛ إذ لا يفعل المكروه. كما هو دال أيضاً على عدم كون ترك ذاك الفعل مستحباً وأولى من فعله؛ إذ لا يترك الأولى. كما أن ترك المعصوم لفعل معين يكون دالاً حينئذ على أن تركه ليس بمكروه؛ إذ لا يرتكب المكروه. كما يدل أيضاً على عدم كون ذاك الفعل مستحباً وأولى من تركه؛ إذ لا يترك الأولى.

والصحيح بالنسبة إلى النبي الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم وأهل بيته المعصومين عليهم أفضل الصلاة والسلام هو عدم صدور فعل المكروه وترك الأولى والمستحب منهم؛ لا لأن عصمتهم تقتضي ذلك كى يناقش بأن العصمة إنما تعين عصمتهم عن العصيان وعن الخطأ والسهو والنسيان، ومن الواضح أن فعل المكروه وترك الأولى لا هو عصيان ولا خطأ أو سهو أو نسيان، بل لما دل من الروايات على أنهم أفضل من جميع الأنبياء السابقين، ولا شك في أن مقتضى الأفضلية ذلك؛ فإن من وجوه الأفضلية عدم صدور ما كان قد يصدر من الأنبياء السابقين أو من بعضهم من ترك الأولى.

هذه هي دلالات الفعل أو التوك الصادر من المعصوم عليه السلام.

تبقى هنا نقطه ينبغي الالتفات إليها، وهي أن هذه الدلالات إنما تتحقق وتثبت حكماً للمكلف وتدل عليه بشرط افتراض وحده الظرف الذي يعيشه المكلف والظرف الذي صدر فيه الفعل أو التزك من المعصوم وتماثل هذين الظرفين في جميع الجهات التي يحتمل كونها دخيله في الحكم الشرعي ومؤثره في ثبوته؛ ذلك لأن الفعل أو التزك الصادر من المعصوم عليه السلام دليل صامت ليس له إطلاق؛ إذ ليس من نوع اللفظ والكلام كي يتمسك بإطلاقه لكل الظروف والحالات ويقال: إن هذا اللفظ يدل ببركه الإطلاق على عدم دخل ظرف خاص أو حاله خاصه في ثبوت الحكم.

وعليه، فهو لا يعين ما هي الظروف التي لها دخل في إثبات ذلك الحكم للمعصوم عليه السلام. إذن، فاللازم هو الأخذ بالقدر المتيقن وهي صورته المماثلة في جميع الخصائص المحتمل كونها مؤثره في ثبوت الحكم ولا يمكن تعميم الحكم المستكشف من فعل المعصوم عليه السلام أو تركه لكل الحالات، بحيث نقول: إن هذا الحكم ثابت لغير المعصوم أيضاً في كمال حالاته وخصوصياته، بل ما لم نحرز وحده الظروف المحتمل دخلها لا يمكن إثبات الحكم، وبالتالي يثبت (من خلال فعل المعصوم عليه السلام أو تركه) ذلك الحكم في كل حاله مماثلة لحاله المعصوم عليه السلام من جميع الجهات المحتمل دخلها في ثبوت ذاك الحكم له، فيثبت ذلك الحكم في حقنا أيضاً فيما إذا كانت الصفات والخصائص التي توفرت في المعصوم عليه السلام حين صدور الفعل أو التزك منه والتي نحتمل كونها مؤثره في ثبوت ذلك الحكم له متوفرة فينا أيضاً. فإذا رأينا مثلاً يدعو بدعاء معين حين البدء بالأكل، واحتملنا مدخله حاله البدء بالأكل في ثبوت رجحان هذا الدعاء له، فلا يثبت الرجحان لنا إلا في نفس الظرف المحتمل دخله في ثبوت الرجحان للمعصوم، وهو ظرف البدء بالأكل.

ومن هنا فقد يُشار اعتراض عام في المقام وهو أنّ نفس «النبوه» و«الإمامه» ظرف يميّز المَعْصُوم دائماً من غيره، فكيف يمكن أن نثبت الحكم على أساس فعل المَعْصُوم أو تركه؟

والجواب عن ذلك هو أن احتمال دخل هذا الظرف في ثبوت الحكم له بحيث يكون الحكم من مختصاته مُلغى بقوله تعالى: {لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ

{ (١) } وما يناظره من الأدلة الشرعيّة الداله على جعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم والإمام عليه السلام قدوة (٢)؛ فإنّ فرض ذلك يقتضى إلغاء دخل النبوه والإمامه في سلوكيهما المتمثل في الفعل أو التّرك الصادر منهما لكي يكون هذا السلوك قدوة لغيرهما، فما لم يثبت بدليل أن الفعل أو التّرك المُعيّن من مختصات النبي صلى الله عليه وآله وسلم والإمام عليه السلام، يُبنى على عدم الاختصاص، لكن بشرط المماثله معه في الحالات والخصائص المحتمل دخلها في ثبوت الحكم له كما عرفت آنفاً.

هذا تمام الكلام في دلاله الفعل أو التّرك الصادر من المَعْصُوم عليه السلام.

دلاله تقرير المَعْصُوم عليه السلام/الدليل الشرعي غير اللفظي/الدليل الشرعي/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: دلاله تقرير المَعْصُوم عليه السلام/الدليل الشرعي غير اللفظي/الدليل الشرعي/الأدله المحرزه/علم الأصول

دلاله تقرير المَعْصُوم عليه السلام

وأما التقرير فهو عبارته عن إمضاء المَعْصُوم عليه السلام لموقف يتخذه غيره بمرأى منه ومسمع، سواء كان الموقف فردياً مُتمثلاً في سلوك شخصي كما إذا مسح امرئ في الوضوء رأسه منكوساً (من مقدّم الرأس إلى مؤخره) مقابل المَعْصُوم عليه السلام، أم كان الموقف اجتماعياً مُتمثلاً في سلوك عام يُسمّى ببناء العقلاء أو السير العُقلائيّه كسيره العقلاء على التصرف في مال الغير بطيب نفسه ولو لم يأذن لفظياً، وكسيره العقلاء على التملك بالحيازه في المنقولات، وسواء كان الموقف متجسداً في سلوك خارجي، كما لاحظنا في الأمثله، أم لم يتجسد في سلوك خارجي وإنّما كان مرتكزاً عقلياً وإن لم يصدر من العقلاء بالفعل سلوك خارجي على طبقه لعدم تحقّق موضوعه بعد، كما إذا كان من المرتكز عند كلّ عاقل أنّه إذا قُدّر له أن يمارس حاله المُولويّه ويتقمّص قميصها فسوف يجعل خبر الثقة حجه بينه وبين عبده.

ص: ٢٢٠

١- (١) - سورة الأحزاب (٣٣): الآيه ٢١.

٢- (٢) - بحار الأنوار: ج ٩٢، ص ٩٦، وج ١٠٢، ص ١٤٣.

وإمضاء المَعْصُوم عليه السلام للموقف الذي يواجهه قد يكون من خلال لفظ وكلام صادر منه ودال على الإمضاء، فهذا خارج

عن محل البحث وداخل في الدليل الشرعي اللفظي الذي تحدثنا عن دلالاته في البحث السابق.

وأخرى يكون من خلال فعلٍ أو تركٍ صادر من المعصوم عليه السلام ودال على الإمضاء، فهو أيضاً خارج عن محل البحث وداخل في الفعل أو الترك الصادر من المعصوم وقد فرغنا عن بحثه آنفاً.

وثالثه: يكون من خلال سكوت الشارع وعدم رده عن الموقف الذي واجهه، وهذا هو الذي نريد البحث عنه وهو المراد بـ «التقرير» في المصطلح الأصولي، فالتقرير إذن هو الإمضاء المكتشف من سكوت المعصوم عن الردع عن الموقف الاجتماعي المتمسك في السلوك العام العقلاني أو المتمثل في الارتكاز العام العقلاني. ومنه يتضح الحال في إمضائه للموقف الفردي المتمثل في السلوك الشخصي؛ إذ ليس فيه نكته إضافية كما سنرى.

وعليه فبحثنا الآن إنما هو عن «المواقف العقلانية» سواء تجسدت في سلوك عقلاني خارجي أم كانت عبارة عن ارتكاز عقلاني ولنطلق على الجميع اسم «السيره»، ولا- توفرت الشروط اللازمة التي سوف نتضح من خلال البحث إن شاء تعالى تكون السيرة دليلاً على الحكم الشرعي ولكن لا بذاتها، بل باعتبار تقرير الشارع لها وإمضائه المكتشف من سكوت المعصوم عن الردع عنها.

وبالرغم من أن الاستدلال بالسيره موجود في كلمات الأصحاب في بعض الموارد، لكنهم لم يتفحوا بحث «السيره» على حد تنقيحهم لسائر الأبحاث كبحث حجية خبر الواحد، وبحث الحكم الظاهري والجمع بينه وبين الحكم الواقعي وغيرهما، بينما موارد الحاجة إلى الاستدلال بالسيره كثيرة، سواء في علم الأصول وفي علم الفقه؛ ففي علم الأصول نلاحظ أن من أهم الأدلة التي يستدل بها على حجيته أهم الأمارات (كالظهور وخبر الثقة وهما أهم أمارتين في الفقه) إنما هو السيرة العقلانية كما يستدل بها على أمارات أخرى أيضاً، وفي الفقه أيضاً شاع الاستدلال بالسيره في كثير من الفروع والمسائل الفقهية، خصوصاً في مثل أبواب المعاملات التي يكون للعقلاء تقنين فيها، فيتمسك بالسيره لإثبات كثير من النكات، بل الملحوظ هو اتساع دائره الاستدلال بالسيره بالتدرج كلما تقلصت دائره الاستدلال بالأدلة التي كان يعول عليها سابقاً في الفقه لإثبات المسلمات والمرتكزات الفقهية، ثم بطلت بعد ذلك في علم الأصول تلك الأدلة والمدارك التي كان يعتمد عليها في الفقه. فعلى سبيل المثال كان يعول سابقاً على «الإجماع المنقول» وعلى «الشهره» وعلى «إعراض المشهور عن العمل بخبر صحيح» وعلى «عمل المشهور بخبر ضعيف» ونحوها. فكانت هذه القواعد تكفي وتفي للفقيه بإثبات ما أفتى به القدماء من الأصحاب وما هو المسلم أو المشهور في كلماتهم، وكانت تدفع عنه محذور الوقوع في ما يتحرّج الفقيه نفسياً من الوقوع فيه وهو مخالفه ما هو المسلم في كلمات الأصحاب والذي يعد خلافه غريباً، حيث أن هناك حاله نفسانيه ثابتة في نفس الفقيه تمنعه عن مخالفه المسلمات عند الأصحاب، ولذا ترى أنه كثيراً ما يذكر في الفقه بالنسبة إلى أمر من الأمور أنه يلزم منه تأسيس فقه جديد، ويجعل هذا دليلاً على بطلان ذاك الأمر، فيقال مثلاً: «لو كانت نتيجة المعاطاه الإباحه يلزم منه تأسيس فقه جديد» أو يقال مثلاً: «لو أخذنا بقاعده لا ضرر في المورد الفلاني تأسيس فقه جديد» والذي يظهر من القرائن المحفوفه بكلماتهم ومن سوابق هذا الكلام ولواحقه في الموارد المختلفه أنه ليس المقصود بذلك إبطال ذاك الأمر بعموم أو إطلاق أو إجماع، وإلا لقالوا: إن هذا الأمر ينافي العموم الوارد في النص الفلاني، أو ينافي إطلاق النص الفلاني، أو ينافي الإجماع، بل الظاهر أن مقصودهم بذلك دعوى ما هو أقوى من الإجماع، وهو أن الالتزام بذاك الأمر على أساس الدليل الفلاني يستلزم الالتزام بعده أمور يكون الالتزام بمجموعها خلاف الضروره الفقيهيه وما هو المسلم عند الأصحاب، وخلاف ما هو مقطوع به لغايه وضوحه، ولا يمكن التفصيل بين بعض تلك

الأُمور والبعض الآخر؛ لأن كُلهَا من وادٍ واحد، ونسبه الدليل الفلاني إلى كُلهَا هذه الأُمور عَلَيَّ حد سَوَاء، فنستكشف من ذلك إجمالاً بطلان ذاك الدليل الفلاني وظهور خلافه عند الأصحاب بنحو يُعدّ ذلك الأمر فقهاً جديداً عَلَيَّ الأصحاب لم يعهدوه.

ص: ٢٢١

وكأن هذه الحالة (أعنى حاله رفض مخالفه المسلمات عند الأصحاب) موجوده في نفوس علماء فقهاء العامه أيضاً بالنسبه إلى مسلمات عصر الصحابه مثلاً، فيرون مخالفه ما كان مسلماً في عصر الصحابه شيئاً لا يقبله الطبع.

ومن هنا يقع الفقيه في حرج عندما يصل بحسب مقتضى الأدله والقواعد إلى خلاف ما هو المسلم عند الأصحاب، فتقع المنافاه عنده بين تلك الحاله النفسيه وهى حاله التحرج من مخالفه المسلمات عند الأصحاب وبين الأدله والقواعد؛ فالحاله تزجره وتمنعه عن الإفتاء بالأمر الذى توصل إليه في ضوء الأدله والقواعد، نظراً إلى أنه يخالف المسلمات عند الأصحاب، بينما الأدله والقواعد تبعته نحو الإفتاء بذاك الأمر.

وكأن ما صدر من العامه من سد باب الاجتهاد وحصره في الدائر الرباعيه وبعض تلامذتهم كان الدافع لهم إليه في الواقع هذه الحاله النفسيه الكامنه في نفوسهم، حيث أن سد باب الاجتهاد وحصره في تلك الدائر يعالج لهم تلك المشكله؛ إذ لا تقع مخالفه بعد هذا بين الأدله وبين تلك الحاله النفسيه؛ لأن الأدله هى أدله الفقهاء الأربعة على الأحكام، والفقهاء الأربعة لم يخالفوا مسلمات الصحابه مثلاً، فأراحهم هذا العمل (أى: سد باب الاجتهاد) عن لزوم تأسيس فقه جديد وحكم غريب على الصحابه انطلاقاً من الأدله والقواعد، كما أن هذا العمل (أى: سد باب الاجتهاد) أراحهم أيضاً عن لزوم تأسيس فقه جديد وحكم غريب على الصحابه، انطلاقاً من حاله عدم المبالاه بالدين؛ إذ كان كثير منهم لا يبالون بدينهم ولا يتحرجون من الإفتاء برأيهم وجعل الحكم عند أنفسهم، ولو كان على خلاف ما هو المسلم في نظرهم عند الصحابه مثلاً.

وأمّا أصحابنا فقهاء الإماميه رضوان الله عليهم فهو والله الحمد بعيدون كل البعد عن هذه الناحيه الثانيه (أعنى: تأسيس فقه جديد وحكم غريب مخالف للمسلمات عند الأصحاب) انطلاقاً من حاله عدم المبالاه بالدين؛ إذ ليس في فقهاء الإماميه على الإطلاق من يجعل الحكم من عند نفسه، وهذه من نعم الله تعالى عليهم ومن بركات أهل البيت عليهم أفضل الصلاه والسلام.

وَأَمَّا الناحية الأولى (تأسيس فقه جديد وحكم غريب مخالف للمسلمات عند الأصحاب انطلاقاً من الأدلة والقواعد) فقد كانوا أيضاً بعيدين عنها سابقاً؛ لأن أدلتهم وقواعدهم كانت بنحو يتسق مع المسلمات والمشهورات بين الأصحاب وذلك لأن جملة منهم كان يقول بحجبه الإجماع المنقول، وجملة منهم كان يقول بحجبه الشهره أيضاً، وجملة منهم كان يقول بجبر ضعف سند الخبر بعمل الأصحاب وبوهن الخبر الصحيح سنداً بإعراض الأصحاب، بل تعمقوا في هذا المضمار أكثر من ذلك، فقال بعضهم بانجبار الدلالة أيضاً بعمل الأصحاب، ويوجد مثل ذلك في كلمات الشيخ الأعظم الأنصاري قده (مع أنه يقال أنه مؤسس صناعه الأصول الموجوده بأيدينا اليوم وإن كان الصحيح أن مؤسس الأصول بمرحلته المؤلفه اليوم هو الوحيد البهبهاني (1)) فَإِنَّهُ عَلَى سبيل المثال قد يقول: لعل هذا الحديث دلالة منجبره بعمل الأصحاب، وقد يقال: إن إطلاق دليل القرعه إنما نعمل به في موردٍ عمِلَ به الأصحاب فيه، ونحو ذلك مما يوجد في كلماتهم.

وهذه المباني والأدلة والقواعد كانت تدفع عنهم محذور الوقوع في مخالفه تلك الحاله النفسيه وتأسيس فقه جديد وحكم غريب مخالف للمسلمات عند الأصحاب انطلاقاً من الأدلة والقواعد.

ولكن المتأخرين من الأصحاب رحمهم الله أخذوا يهدمون هذه المباني والقواعد شيئاً فشيئاً، فقد كان هدم بعضها من قبل الوحيد البهبهاني ومن بعده الشيخ الأنصاري رحمهما الله شيئاً فشيئاً لوصول من تأخر عنهما من الأصحاب إلى نهايه ما يقتضيه هذا المسلك من هدم كل تلك المباني والقواعد؛ إذ كان التفطن إلى بطلان بعضها مستدعيًا للتفطن بالتدريج إلى بطلان ما يشابهه، وكأن السَّيِّدَ الْأُسَيْتَاذَ الْخُوَيْنِيَّ رحمه الله من أوائل من بنى على عدم انجبار ضعف السند (فضلاً عن الدلالة) بعمل الأصحاب، وعدم وهن صحه السند بإعراضهم.

ص: ٢٢٣

وقد كانوا في أوائل أيام الشروع في إبطال هذه المباني والقواعد يبطلونها في «الأصول» ولكن يتمسكون بها في «الفقه»، ولذا كان يُشكّل عليهم بأن «الإجماع المنقول» مثلاً أصبح في «الأصول» فيرجحه ولكنّه في «الفقه» حجه وترى الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله يجعل لمثل الإجماع المنقول أثراً مهماً في الفقه والإفتاء مع إبطاله إياه في الأصول.

وواقع المطلب هو أن الدافع لهم في الحقيقة إلى الإفتاء بعدّه من الفتاوى والأحكام التي يترأى أنهم استندوا فيها إلى أدلّه من قبيل «الإجماع المنقول» و«الشهره» ونحوها إنّما هو عبارته عن تلك الحالة النفسية المذكوره التي كانت تمنعهم عن مخالفه المسلّمات عند الأصحاب، ولكنّ التزامهم بالفنّ كان مانعاً عن ظهور ذلك لهم بوضوح وموجباً للاستنكاف من الإفتاء بشيءٍ رغم اعترافهم بعدم اقتضاء الأدلّه والقواعد له، فكان أثر تلك الحالة النفسية يبرز لهم في شكل دليل من قبيل «الإجماع المنقول» و«الشهره» ونحو ذلك كي لا يكون إفتاؤهم بتلك الفتاوى والأحكام خروجاً عن الفنّ وإفتاءً بما لا تقتضيه القواعد والأدلّه، بينما الدليل الحقيقي الواقعيّ لهم على تلك الفتاوى إنّما هو تلك الحالة النفسية دون هذه الأدلّه التي استندوا إليها (مثل الإجماع المنقول والشهره ونحوهما) ولذا تراهم ينكرون هذه الأدلّه في الأصول ويعملون بها ويستندون إليها في الفقه؛ لوجود نفس الدافع السابق والذي كان موجوداً عند من تقدّم عليهم ونفس الدليل الحقيقي الكامن في النفس، فكان واقع الدليل لم يبطل ولا زال باقياً في النفس، وإن بطلت الأدلّه الصوريه التي كانت في الحقيقة وليدهً لواقع الدليل وتلك الحالة النفسية.

إلى أن انتهى الأمر بالتدرّج إلى جعل ما في علم الأصول الجديد من إبطال هذه المباني مؤثراً على الفقه، فترى السيّد الأشيّد تآذ الخوئي رحمه الله يبنّي فتاواه في الفقه على ما يقتضيه إنكار الجبر بالعمل وإنكار الوهن بالعمل ونحو ذلك ممّا تنفّس في الأصول.

ولأجل هذه التطورات بدأت تلك الحاله النفسيه تظهر في مظهر آخر وهو حُجَّتِه «السِّيَرَه» ولذا ترى الاستدلال بالسيره في ألسنه المتأخرين عن الشيخ الأعظم رحمه الله كثيراً، بينما هو في لسان الشيخ قليل، ناهيك عمَّا قبله.

هذا هو معنى ما قلناه من اتساع دائره الاستدلال بالسيره بالتدرج كلما تقلصت دائره الإستدلال بالأدله التي كان يعول عليها سابقاً في الفقه لإثبات المسلمات والمرتكزات الفقيهيه ثمَّ بطلت بعد ذلك في علم الأُصول مثل الإجماع المنقول والشهره والجبر بالعمل والوهن بالإعراض ونحو ذلك.

ومن هنا فقد اشتدَّت الحاجه إلى بحث «السِّيَرَه» بعد أن بطلت تلك المدارك الفقيهيه، وأمَّا الإجماع المحصّل واتفاق الكلِّ، فدعوى القطع به ليست بأهون من دعوى القطع بالحكم ابتداءً.

ومن هنا أصبحنا بحاجة ماسه اليوم إلى بحث وافٍ في نفس دليليّه «السِّيَرَه» قبل استعمالها كدليل لإثبات غيرها بها، وفي شروط هذه الدليليه ونكاتها حتَّى نكون عاقلين بصيره ورؤيه واضحه منها من حيث كيفيه الاستدلال بها، وأنه متى يكون الاستدلال بها صحيحاً؟ ومتى لا يكون؟

ومن أجل ذلك رأى سيِّدنا الأُسْتَاذُ الشَّهِيدُ رحمه الله أن من الضروري عقد بحث مستقل في علم الأُصول عن «السِّيَرَه» بعنوانها، وهذا هو الصَّحيح، وهو الَّذِي قام به رحمه الله فعلاً؛ فقد عقد بحثاً رائعاً عن السِّيَرَه العُقْلَائِيَّه والمتشرعيه أبرز فيه الأسس والقوانين والنكات التي يبتنى الإستدلال بالسيره عاقلين أساسها كما سوف نرى ذلك إن شاء الله تعالى.

فحطَّت «السِّيَرَه» بفضل هذا البحث البديع الرفيع قوائمها عاقلين أسس متينه وقوانين رصينه ونكات جمّه، فهو بحث جديد تماماً عاقلين علم الأُصول، لا- تجد أصوليًّا طرقة من قبل، وكم له رحمه الله في «الأُصول» من مثل ذلك من الأبحاث القيمه والجواهر الثمينه والدرر المضيئه التي تبهر العقول، ملأ بها مدرسته الأُصوليه الفريده.

ولأغرو، فهو ذاك الأصولي العملاق الذي أسس هذه المدرسة الأصولية الرصينه وهذا البيان الأصولي الشامخ والمرصوص الذي فاق المدارس الأصولية الأخرى دقةً واستيعاباً وإبداعاً مما يجعلنا نعتبر المرحلة التي وصل إليها مستوى هذا العلم على يديه رحمه الله طفرة حقيقية وقفزة نوعية متميزة في هويتها على من المراحل السابقة لهذا العلم.

فلئن كان عصر الوحيد البهبهاني ومن بعده الشيخ الأنصاري رحمه الله هو عصر كمال علم الأصول، فالعصر الذي دخل فيه علم الأصول على يد سيدنا الأستاذ الشهيد رحمه الله هو عصر قمه كماله وذروه تامه. فله درّه وعليه أجره.

ولندخل الآن في بحث «السيرة» والكلام حولها يقع في جهات عديده:

الجهة الأولى: في أقسام السيرة.

الجهة الثانية: في كيفية الاستدلال بها على الحكم الشرعي.

الجهة الثالثة: في تخصيص الحكم الشرعي الذي يثبت بسيره المتشرعه.

الجهة الرابعة: في حدود إمضاء الشارع عليه السلام لسيره العقلاء.

الجهة الخامسة: في الفوارق بين «سيرة العقلاء» و«سيرة المتشرعه».

وفيما يلي نتحدث عن هذه الجهات تباعاً.

أقسام السيرة/السيرة/الدليل الشرعي غير اللفظي/الدليل الشرعي/الأدلة المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

العنوان: أقسام السيرة/السيرة/الدليل الشرعي غير اللفظي/الدليل الشرعي/الأدلة المحرزه/علم الأصول

السيرة

الجهة الأولى من الجهات التي لا بد من البحث عنها في باب السيرة عبارته عن البحث عن أقسام السيرة؛ فإن السيرة يمكن تقسيمها إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: السيرة التي تُنقح موضوع الحكم الشرعي وصغراه، فلا يُراد بها إثبات الحكم الشرعي نفسه، ولا يُراد بها تنقيح ظهور الدليل الشرعي في الحكم.

ص: ٢٢٦

القسم الثاني: السيرة التي تُنقح فهمنا للدليل الدال على الحكم الشرعي والظهور الدال على الحكم الشرعي، ولا يُراد به إثبات

مَوْضُوعِ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ، وَلَا يُرَادُ بِهِ أَيْضًا إِثْبَاتُ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ نَفْسَهُ؛ فَإِنَّ لِلدَّلِيلِ الشَّرْعِيِّ دَلِيلَهُ، وَإِنَّمَا فَهَمْنَا لِذَاكَ الدَّلِيلِ يُثْبِتُ بِالسِّيَرِهِ.

القسم الثالث: السيرة التي يُراد بها إثبات الحكم الشرعي نفسه، أي: هي الدليل على الحكم الشرعي.

فلاحظ أن هذه الأقسام الثلاثة تختلف عن بعضها تماماً، ولكل واحد منها نحو أو أنحاء نبدأ فيما يلي بشرحها وتوضيحها:

أما القسم الأول: فهو على نحوين:

النحو الأول: أن تكون السيرة موجدةً ثبوتاً للموضوع؛ أي: تُحقق الموضوع ثبوتاً.

النحو الثاني: أن تكون السيرة كاشفةً إثباتاً عن وجود الموضوع.

أما النحو الأول: فالسيرة في هذا النحو تتصرف وتتدخل في المفهوم والعنوان الذي أخذ موضوعاً للحكم الشرعي، كالسيرة القائم على الإنفاق على الزوجه بمستوى معين، بحيث لو أنفق الزوج عليها بأقل من هذا المستوى لم يكن مصداقاً للإمساك بالمعروف في الآية الكريمة {الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان

{(١)} أو مصداقاً للمعروف في الآية {وعاشروهن بالمعروف

{(٢)}؛ فإن الدليل الدال على وجوب النفقة على الزوجه لم يبين مقدار النفقة ولا نوعها ولا حدودها، وإنما دل القرآن الكريم على وجوب إمساك الزوجه بالمعروف أو تسريحها بإحسان. فكيف يتحقق موضوع الحكم الذي هو «الإمساك بالمعروف»؟ ومتى يكون الإنفاق عليها إنفاقاً يتحقق به المقدار الواجب؟ فهل يتحقق «الإمساك بالمعروف» في المأكل برغيف من الخبز والفجل؟ أم هل يتحقق ذلك في المسكن بحجره داخل مضيء أو فندق؟ أم على عكس ذلك يتحقق «الإمساك بالمعروف» في المأكل باللحم والرز والفواكه، وفي المسكن بأن يأخذ الزوج لها مسكناً خاصاً؟

ص: ٢٢٧

١- (١) - سورة البقرة (٢): الآية ٢٢٩.

٢- (٢) - سورة النساء (٤): الآية ١٩.

للإجابة عن هذا السؤال نأتى إلى الدليل الشرعى ونرى أنه لم يُحدّد مقدار هذا الإنفاق وحدوده، وبذلك يُفسح المجال أمام السيرة لتُشخص وتُحدّد أنّ هذا المعروف عبارته عمّا هو المتعارف بين الناس. فإذا كانت السيرة المتعارفة فى «الإمساك بالمعروف» فى المسكن قبل قرونٍ شيئاً بسيطاً يقتصر فى إسكان الزوجه فى حجره واحده للظروف الاقتصادية أو لظروف أخرى، لكن شيئاً فشيئاً تغيرت الأزمنة ومن فيها وباتت السيرة المتعارفة بين الناس على أنّ «الإمساك بالمعروف» فى المسكن عبارته عن بيت وبعض الكماليات، ولا ننسى أن الأماكن لها دخل فى السيرة، فالقريبه على سبيل المثال أبسط من المدينة من ناحيه الإمكانيات و..

إذن، فالمهم أنّ السيرة هنا نَقَّحَتْ مَوْضُوعَ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ، وإذا تَنَقَّحَ الْمَوْضُوعُ يَثْبِتُ الْحُكْمَ الشَّرْعِيَّ؛ فَإِنَّ الْحُكْمَ يَتَّبِعُ الْمَوْضُوعَ (أى: الشارح أو كل الحكم إلى الموضوع والموضوع موضوع يمكن للعرف أن يتدخل فى تشخيص مصداقه).

وَأَمَّا النِّحْوُ الثَّانِي (أَنْ تَكْشِفَ السَّيْرَةُ إِثْبَاتًا عَنْ وُجُودِ الْمَوْضُوعِ وَثُبُوتِهِ): فَمَعْنَى السَّيْرَةِ فِيهِ أَنَّهَا لَا تَتَّصِرُ وَلَا تَتَدَخَّلُ فِي الْمَوْضُوعِ وَالْعِنْوَانِ الْمَأْخُودِ مَوْضُوعًا فِي الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ وَلَا تَدَخُلُ فِي تَكْوِينِهِ وَإِجَادِ فَرْدٍ وَمَصْدَاقٍ لَهُ، وَإِنَّمَا تَكْشِفُ السَّيْرَةُ عَنْ وُجُودِ هَذَا الْمَوْضُوعِ. وَإِلَى هَذَا النَّحْوِ مِنَ السَّيْرَةِ يَرْجِعُ أَغْلِبُ الْبِنَاءَاتِ الْعُقْلَانِيَّةِ الَّتِي يُرَادُ بِهَا تَحْلِيلُ مَرْتَكِزَاتِ الْمُتَعَامِلِينَ وَمَقَاصِدِهِمُ النَّوْعِيَّةِ فِي الْمَعَامَلَاتِ. وَنَذَكُرُ كَمَثَالٍ عَلَى ذَلِكَ تِلْكَ السَّيْرَةَ الْقَائِمَةَ عَلَى اشْتِرَاطِ عَدَمِ الْعُنْبِ فِي الْمَعَامَلَةِ بِحَيْثُ يَكُونُ هَذَا الْاِشْتِرَاطُ مَفْهُومًا ضَمْنًا (وَإِنْ لَمْ يُصْرَحْ فِي الْعَقْدِ مِنْ قِبَلِ الْمُتَعَامِلِينَ وَلَكِنْ هَذَا الشَّرْطُ مَوْجُودٌ فِي ارْتِكَازِ الطَّرْفَيْنِ)، وَهَذِهِ سَيْرَةٌ تَنَقِّحُ مَوْضُوعَ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ إِثْبَاتًا (وَلَيْسَ ثُبُوتًا كَمَا فِي النَّحْوِ الْأَوَّلِ)، أَيْ: يَكْشِفُ عَنْ أَنَّ مَوْضُوعَ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ ثَابِتٌ؛ لِأَنَّ الْحُكْمَ الشَّرْعِيَّ الَّذِي ثَبِتَ بِالِدَّلِيلِ هُوَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ «الْمُؤْمِنُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ» وَهَذَا مَا نَسَبْتَهُ فِي كِتَابِ الْمَكَاسِبِ بـ «خِيَارِ الشَّرْطِ» (١). فَإِذَا فَارَضْنَا أَنَّ الْبِنَاءَ الْعَامَّ لَدَى الْعُقَلَاءِ هُوَ أَنَّهُمْ لَا يَرْضُونَ بِأَنْ تَقُوتَهُمْ مَالِيَةٌ مَالٍ، بَلْ يَرْضُونَ بِأَنْ يُعَوِّضَ شَخْصٌ الْمَالَ بِمَالٍ آخَرَ مَسَاوٍ لَهُ فِي الْمَالِيَّةِ أَوْ إِذَا اِخْتَلَفَ عَنْهُ فِي الْمَالِيَّةِ يَكُونُ الْاِخْتِلَافُ وَالْفَارِقُ بَسِيطًا جَدًّا. إِعْدَادُ وَتَقْرِيرُ: الشَّيْخِ مُحَسَّنِ الطَّهْرَانِيِّ عَفَى عَنْهُ. إِذْنِ، الْمَسَاوَاهُ بَيْنَ الْمَالِيَتَيْنِ شَرْطٌ ضَمْنِيٌّ فِي الْمَعَامَلَاتِ، وَإِنْ لَمْ يَصْرَحْ بِهَا الْعُقَلَاءُ.

ص: ٢٢٨

١- (٣) - فالحكم هنا هو ثبوت الخيار والموضوع هو اشتراط الخيار. أى: إذا اشترطت خيار الغبن فى العقد فسوف يثبت لك هذا الخيار، أى: هذا الحكم يثبت على هذا الموضوع.

هنا نقول: إِنَّ هَذَا الْبِنَاءَ الْعُقْلَائِيَّ يُوْجِبُ ظُهُورًا حَالِيًّا وَنَوْعِيًّا فِي أَنْهَمَا قَدْ اشْتَرَطَا ضَمَنًا الْمَسَاوَاةَ فِي الْمَالِيَتَيْنِ عَزُفًا (أى: اشترط أحدهما عَلَى الآخر أن لا يكون الاختلاف فاحشاً، أى: اشترط عدم الغبن)، فَالسَّيْرَةُ كَشَفَتْ هُنَا عَنْ أَنْ شَرَطَ «عَدَمَ الْغَبْنِ» مَوْجُودٌ فِي الْمَعَامَلَةِ، وَالِدَلِيلُ دَلٌّ عَلَى أَنَّهُ مَتَى مَا اشْتَرَطَ «عَدَمَ الْغَبْنِ» فَالْمُؤْمِنُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ (أى: نَقَّحَتْ وَأَثَبَتِ السَّيْرَةُ مَوْضُوعَ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ، بِمَعْنَى أَنَّهَا كَشَفَتْ عَيْنَ أَنَّ مَوْضُوعَ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ (اشترط الخيار) موجود في هذا الحكم الشرعي (وهو ثبوت الخيار).

ويترتب عَلَى ما ذكرناه من الفرق بين هذين النحويين من السَّيْرَةِ أَثَرٌ مَهْمٌ فِي مَقَامِ اسْتِنْبَاطِ الْفَقِيهِ الْحُكْمَ الشَّرْعِيَّ فِي حَقِّ الْإِنْسَانِ الَّذِي يَشُدُّ عَنْ هَذِهِ السَّيْرَةِ وَيَخَالَفُ الْآخَرِينَ فِي مَوْرِدٍ مُعَيَّنٍ؛ فَإِنَّ مَوْقِفَ الْفَقِيهِ فِي حَقِّ هَذَا الْإِنْسَانِ فِي النَّحْوِ الْأَوَّلِ يَخْتَلِفُ عَنْ مَوْقِفِهِ تَجَاهَهُ فِي النَّحْوِ الثَّانِي، أَى: يَخْتَلِفُ حُكْمُ الشَّدُوذِ عَنِ النَّحْوِ الْأَوَّلِ عَنْ حُكْمِ الشَّدُوذِ عَنِ النَّحْوِ الثَّانِي؛ فَإِنَّ بِالْإِمْكَانِ أَنْ يَشُدَّ بَعْضُ النَّاسِ عَنِ النَّحْوِ الْأَوَّلِ كَمَا يُمْكِنُ أَنْ يَشُدَّ بَعْضُ النَّاسِ عَنِ النَّحْوِ الثَّانِي (بأن يقول: إننى أوفّر للزوجه هذا المستوى الأدنى من وسائل الراحة وإن كان هذا المستوى مخالفاً لسيره الناس والمتعارف بينهم). هنا يظهر الفارق بين النحويين حيث أن موقف الفقيه تجاه الإنسان الأول (الذى شد عن السَّيْرَةِ بِالنَّحْوِ الْأَوَّلِ) يَخْتَلِفُ عَنْ مَوْقِفِهِ تَجَاهِ الْإِنْسَانِ الثَّانِي (الذى شد عن السَّيْرَةِ بِالنَّحْوِ الثَّانِي)؛ فَإِنَّ شَدُوذَ الْإِنْسَانِ الْأَوَّلِ (الذى شد عن السَّيْرَةِ الْمَوْجِدَةِ لِلْمَوْضُوعِ) لَا يُؤَثِّرُ فِقْهِيًّا فِي فَاعِلِيهِ هَذِهِ السَّيْرَةِ؛ لِأَنَّا قَلْنَا: إِنَّ السَّيْرَةَ تَوْجِدُ فَرْدًا حَقِيقِيًّا لِلْمَوْضُوعِ. إِذَنْ يَجِبُ عَلَى الزَّوْجِ الَّذِي يَرِيدُ امْتِثَالَ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ حَقِيقَةً أَنْ يُنْفِقَ عَلَى زَوْجَتِهِ بِهَذَا الْمَسْتَوَى الْمَتَعَارَفِ الْيَوْمَ، فَلَوْ أَنْفَقَ عَلَيْهَا بِالْمَقْدَارِ الْأَقْلَى لَمْ يَمْتِثِلِ الْحُكْمَ (وهو الإمساك بِالْمَعْرُوفِ) حَتَّى وَإِنْ كَانَ شَاذًا وَيَخَالَفُ الْآخَرِينَ فِي هَذِهِ السَّيْرَةِ، وَلَكِنْ هَذِهِ السَّيْرَةُ عَلَى أَى حَالٍ حَقَّقَتِ الْفَرْدَ الْحَقِيقِيَّ لِلْمَوْضُوعِ الْإِنْفَاقِ؛ إِذْ يَجِبُ عَلَيْهِ أَنْ يَوْجِدَ الْفَرْدَ الْحَقِيقِيَّ لِلْإِنْفَاقِ، وَلَيْسَ الْفَرْدَ الْإِدْعَائِيَّ الشَّاذَّ الَّذِي يَدَّعِيهِ.

وَالْحَاصِلُ أَنَّ شَذُوذَ الْإِنْسَانِ الْأَوَّلِ لَا يُوَثِّرُ فِي فَاعِلِيهِ هَذِهِ السِّيَرَةِ وَإِنَّمَا تُوَثِّرُ هَذِهِ السِّيَرَةُ أَثَرَهَا وَتُوجِدُ فَرْدًا حَقِيقِيًّا لِمَوْضُوعِ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ. فَعَلَى هَذَا الْإِنْسَانِ الشَّاذِّ (إِذَا كَانَ مُلْتَزِمًا بِالشَّرِيعَةِ) أَنْ يُمَثِّلَ الْحُكْمَ الشَّرْعِيَّ امْتِنَالًا بِهَذَا النَّحْوِ فَقَطْ وَلَيْسَ أَقْلٌ مِنْ ذَلِكَ، وَلَوْ كَانَ هُوَ مِنَ الْمُخَالَفِينَ لِهَذِهِ السِّيَرَةِ؛ فَإِنَّ مُخَالَفَتَهُ لَا تَغَيِّرُ الْحُكْمَ الشَّرْعِيَّ، وَهَذَا بِخِلَافِ النَّحْوِ الثَّانِي، فَإِنَّ الشَّذُوذَ وَالْمُخَالَفَةَ يُوَثِّرُ فِي حُكْمِ هَذَا الشَّخْصِ، كَمَا سَوْفَ نَرَى ذَلِكَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ غَدًا. إِعْدَادٌ وَتَقْرِيرٌ: الشَّيْخُ مُحَسَّنُ الطَّهْرَانِي عَفَى عَنْهُ.

أقسام السيرة/السيرة/الدليل الشرعي غير اللفظي/الدليل الشرعي/الأدلة المحرزة/علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

العنوان: أقسام السيرة/السيرة/الدليل الشرعي غير اللفظي/الدليل الشرعي/الأدلة المحرزة/علم الأصول

كُنَّا نَتَكَلَّمُ فِي الْقِسْمِ الْأَوَّلِ مِنَ السِّيَرَةِ وَهِيَ الَّتِي تُنْقَحُ مَوْضُوعَ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ وَتَحَقِّقُ فَرْدًا حَقِيقِيًّا لِمَوْضُوعِ الْحُكْمِ وَذَكَرْنَا أَنَّهَا عَلَيَّ نَحْوِينَ؛ إِذْ تَارَةً تُنْقَحُ مَوْضُوعَ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ ثُبُوتًا وَأُخْرَى تُنْقَحُ مَوْضُوعَهُ إِثْبَاتًا. وَذَكَرْنَا الْفَرْقَ بَيْنَ هَذَيْنِ النَّحْوِينَ، ثُمَّ انْتَهَيْنَا إِلَى آثَارِ هَذَا الْفَرْقِ، فَذَكَرْنَا الْأَثَرَ الْأَوَّلَ وَهُوَ أَنَّ شَذُوذَ الْإِنْسَانِ عَنِ السِّيَرَةِ بِالنَّحْوِ الْأَوَّلِ لَا يَرْفَعُ عَنْهُ الْحُكْمَ الشَّرْعِيَّ الثَّابِتَ عَلَيَّ ذَاكَ الْمَوْضُوعَ الَّذِي نَقَّحَتْ هَذِهِ السِّيَرَةُ وَجُودَهُ وَفَرَدَهُ حَقِيقَةً وَوَجِدَانًا.

وهذا أثر مهم في مقام استنباط الفقيه للحكم الشرعي بشأن هذا الإنسان، فالفقيه يفتيه أنك وإن كنت مخالفاً للسيرة ورافضاً لها ولكن هذه السيرة أوجدت عندك فرداً حقيقياً من موضوع الحكم الشرعي، وبالتالي أنت أحرزت الموضوع الشرعي، أي: أنت تقبل بأن سيره الناس قائمه اليوم على أن إمساك الزوجه والإنفاق عليها بالمعروف مثلاً هو أن يأخذ لها بيتاً خاصاً ويؤمن لها المأكل والمشرب والملبس المناسب لشؤونها في هذا العصر، وليس ما كان يعتبر إنفاقاً بالمعروف قبل قرون، فيفتي الفقيه حينئذٍ بوجوب اتباع السيرة.

ص: ٢٣٠

وهذا بخلاف الإنسان الذي يشذ عن السيرة الكاشفه عن وجود الموضوع (أي: النحو الثاني)؛ إذ أن نتيجه السيرة ليست ملزمه له، وقد مثلنا له بالسيرة القائم بين المتعاملين في عرف الناس على أنهم يشترطون «عدم الغبن» بنحو الاشتراط الضمني. فلو أن متبايعين بتيا على رفض هذه السيرة ومخالفتها، وأقدا على المعاملة من دون أن يشترطاً ضمناً ما يشترطه الناس (من عدم الغبن) فحينئذٍ لا يثبت الحكم بشأنهما؛ فإن الحكم الذي كان ثابتاً على الموضوع عبارته عن وجوب الوفاء بالشرط (= المؤمنون عند شروطهم)، بينما لم يشترط هذان الشخصان «عدم الغبن»، فلا يثبت عليهما الحكم بـ «المؤمنين عند شروطهم»، فلا يثبت لأي واحد منهما خيار الشرط (فإننا في هذا الفرض أرجعنا خيار الغبن إلى خيار الشرط).

وكذلك لو فرضنا أن المشتري وحده رفض هذه السيرة فأقدم على شراء هذه السلعة بأى سعر كان، باعتبار أن حاجته إلى هذه السلعة شديده، فأقدم على هذه المعامله ولو كانت غنبيه. ومعنى ذلك أنه رفع يده عن ذاك الارتكاز الموجود لدى العقلاء المتقدم وهو أن العقلاء يبنون في معاملاتهم على عدم رفع اليد عن ماله مالمهم إلا بماليه مساويه له أو بأقل منها بقليل؛ فلا يثبت بشأنه خيار الفسخ؛ لأن السيرة (في هذا النحو الثاني) لا تحمله الخيار؛ لأن دور هذه السيرة هو الكشف عن قصد المرء وهذا

المتبايع لم يشترط عدم الغبن، فانتفى موضوع الحكم (وهو اشتراط الخيار)، فانتفى الحكم (وهو الخيار) أيضاً.

هذا هو الأثر الأول من آثار الفرق بين هذين النحويين من السير في القسم الأول.

الأثر الثاني: هو أن هناك فارقاً جوهرياً بين الحكم الذي يستنبطه الفقيه مبنيّاً على النحو الثاني من السير وبين الحكم الذي يستنبطه بمعزل عن هذا النحو الثاني من السير. فعلى سبيل المثال نذكر مثال «خيار الغبن» المتقدم الذي ذكرناه كمثال في النحو الثاني من السير فنقول: لقد تعلمنا في كتاب «المكاسب» أن هناك طريقين أمام الفقيه لاستنباط خيار الغبن للمتعامل المغبون (بائعاً كان أم مشترياً):

ص: ٢٣١

الطريق الأول: هو الطريق الذي سلكناه وهو عبارته عن إثبات خيار الغبن بإرجاعه إلى خيار الشرط، بحيث يكون خيار الغبن أحد مصاديق خيار الشرط. أى: هناك خيار ثابت في الشريعة اسمه «خيار الغبن» ودليله هو «المؤمنون عند شروطهم»، أى: كل من اشترط شرطاً في المعاملة فله خيار فسخ المعاملة إذا تخلف الشرط.

فتكون السيرة في هذا النحو الثاني (من السيرة الكاشفة عن الموضوع) قائمه على أن كل عاقد لا يرفع يده عن ماله، فهذا معناه أن كل عاقد يشترط ضمناً في المعاملة أن لا يكون مغبوناً غبناً فاحشاً من حيث المآل، وحيث أن الظاهر أن هذين المتعاملين عاقلان أيضاً وماشيان على ممشى العقلاء في مقاصدهم المعاملية والتي من جملتها عدم رفع اليد عن ماله المال، إذن ينعقد للمشتري مثلاً ظهور حالي عرفي في أن ظاهر حاله أنه اشترط خيار الغبن، فيشمله قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «المؤمنون عند شروطهم». فيكون له خيار فسخ المعاملة عند الغبن باعتبار أنه قد اشترط في المعاملة ضمناً أن لا يقع مغبوناً والدليل قال: «المؤمنون عند شروطهم».

والفقيه إذا سلك هذا الطريق لإثبات خيار الغبن، وواجه إنساناً قد شدَّ عن الآخرين برفع يده عن ماله بما لا يساوى ماله أو يضاهيه قيمه، بل دفع أضعافاً مضاعفة من المال لأجل سلعه رخيصه. فهذا معناه أنه لم يشترط الخيار لنفسه، وحينئذ لا يثبت له خيار الشرط، رغم كونه مغبوناً؛ لأننا أثبتنا خيار الغبن عن طريق الشرط وهذا الشرط مفقود هنا؛ لأنه لم يشترط في المعاملة، فليس له خيار، وإن كان مغبوناً، ولكن الغبن ليس له موضوعه في نفسه، وإنما نعتبره فيما إذا اشترط في المعاملة عدم الغبن، فإذا لم يشترط فيها عدم الغبن فلا تكون للغبن خصوصية، فلا يكون له الخيار حتى لو وقع مغبوناً.

الطريق الثاني: أن ثبت خيار الغبن لا- من باب أن البائع أو المشتري اشترطا عدمه ضمناً، بل كان دليلاً على إثبات خيار الغبن دليلاً آخر كالسيرة (من النوع الثالث وهي السيرة المشرعة للحكم والتي تُثبت الحكم الشرعي رأساً) أو كدليل لفظي أو دليل لبي آخر دلّ على أنه يجب أن لا- يكون المشتري أو مغبوناً. والمهم أن خيار الغبن في هذا الطريق خيار شرعي وليس بإرجاعه إلى خيار الشرط، سواء اشترط في المعاملة «عدم الخيار» أم لم يشترط فيها، فيكون خيار الغبن ثابتاً حتى لمن شذ عن عرف الناس؛ لأنه ثابت له شرعاً وليس بإرجاعه إلى خيار الشرط حتى نقول بأنه لم يشترط عدم الغبن (لا ضمناً ولا صريحاً).

فهذان نحوان من السيرة من القسم الأول وهي السيرة المنقحة للموضوع.

وحيث نقول: يترتب على القسم الأول بكلا نحويه أثران:

الأول: أن حججه هذه السيرة على القاعده ولا نحتاج إلى فتح بحث عن أن هذه السيرة (بكلا نحويهما) هل هي حجة أم لا؟ لأن دور هذه السيرة إنما هو دور إحراز الموضوع. أي: يحرز المكلف ويقطع بأن موضوع الحكم موجود وثابت. وحيث لا- معنى لإفراد بحث عن حججه القسم الأول من السيرة؛ لأن هذا القسم من السيرة لا- يريد أن يثبت الحكم الشرعي حتى تقولوا: كيف يثبت الحكم الشرعي بالسيرة العقلية؟ بل الحكم الشرعي هنا ثابت بدليله وإنما السيرة هذه تحرز موضوع الحكم الشرعي، وحيث يأتي الحكم الشرعي ويحمل على هذا الموضوع. إذن، إن حججه هذه السيرة ترجع إلى حججه إحراز الحكم الشرعي، بأن المكلف إذا أحرز موضوع الحكم الشرعي فهل يكون إحرازه حجة عليه أم لا؟ بالتأكيد حجة عليه وهذا لا- يحتاج إلى بحث آخر.

وَتَانِيًا: لِطَالَمَا أَنْ حُجَّتِهِ هَذَا الْقِسْمَ الْأَوَّلَ عَلَيَّ الْقَاعِدَةَ فَلَا يُشْتَرَطُ فِي حُجَّتِهَا أَنْ تَكُونَ هَذِهِ السِّيَرَةُ مُعَاَصِرَةً لِلْمَعْصُومِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، بِخِلَافِ الْقِسْمِ الثَّانِيِ وَالثَّلَاثِ مِنَ السِّيَرَةِ، بَلْ تَتَوَقَّفُ عَلَيَّ أَنْ تَكُونَ هَذِهِ السِّيَرَةُ مُوجُودَةً الْيَوْمَ. وَهَذَا مَا نَشْرَحُهُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ يَوْمَ السَّبْتِ.

السِّيَرَةُ/الدَّلِيلُ الشَّرْعِيُّ غَيْرُ اللَّفْظِيِّ/الدَّلِيلُ الشَّرْعِيُّ/الأدلة المحرزة/علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

العنوان: السِّيَرَةُ/الدَّلِيلُ الشَّرْعِيُّ غَيْرُ اللَّفْظِيِّ/الدَّلِيلُ الشَّرْعِيُّ/الأدلة المحرزة/علم الأصول

كَانَ الْكَلَامُ فِي الْقِسْمِ الْأَوَّلِ مِنْ أَقْسَامِ السِّيَرَةِ وَهُوَ عِبَارَةٌ عَنِ السِّيَرَةِ الَّتِي تُنْفَعُ مَوْضُوعَ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ، بِكَلَا نَحْوِهَا سِوَا الَّتِي تَوْجَدُ الْمَوْضُوعَ أَوْ الَّتِي تَكْشِفُ عَنْ وَجُودِ الْمَوْضُوعِ. وَقَلْنَا: يَتَرْتَّبُ عَلَيَّ هَذَا الْقِسْمَ الْأَوَّلَ مِنَ السِّيَرَةِ:

أَوَّلًا: أَنْ حُجَّتِهِ هَذِهِ السِّيَرَةُ عَلَيَّ الْقَاعِدَةَ وَلَا- تَحْتَاجُ حُجَّتُهَا إِلَى بَحْثٍ؛ فَإِنَّ الْمَفْرُوضَ أَنَّ هَذِهِ السِّيَرَةَ تُحْرَزُ لِلْمُكَلَّفِ الْمَوْضُوعِ الشَّرْعِيِّ (أَي: تَوْجِبُ لَهُ الْقَطْعَ وَالْقَطْعَ بِمَوْضُوعِ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ حُجَّةً كَمَا تَقَدَّمَ فِي بَحْثِ الْقَطْعِ)، فَلَا يَوْجَدُ بَحْثَ آخِرِهَا.

وَتَانِيًا: أَنَّهُ لَا يُشْتَرَطُ فِيهَا أَنْ تَكُونَ مُعَاَصِرَةً لِعَصْرِ حُضُورِ الْمَعْصُومِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، بَلْ حَتَّى لَوْ كَانَتْ هَذِهِ السِّيَرَةُ حَادِثَةً بَعْدَ عَصْرِ الْمَعْصُومِ تَكُونُ حُجَّةً، وَكَوْنُهَا مُعَاَصِرَةً لِعَصْرِ الْمَعْصُومِ الْحَاضِرِ لَيْسَ لَهُ دَخَلٌ فِي حُجَّتِهِ هَذِهِ السِّيَرَةِ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ وَظِيفَةَ هَذِهِ السِّيَرَةِ لَيْسَتْ هِيَ الْكَشْفُ عَنْ أَصْلِ الْحُكْمِ الْكَلِّيِّ الشَّرْعِيِّ كَمَا يُقَالُ: إِنْ سِيرَ الْعُقَلَاءُ الْمُتَأَخِّرِينَ عَنْ عَصْرِ حُضُورِ الْمَعْصُومِ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَيْفَ يَسْتَكْشِفُ بِهَا الْحُكْمَ الشَّرْعِيِّ، بَلْ يُرَادُ بِهَا تَنْقِيحُ مَوْضُوعِ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ كَمَا عَرَفْتُمْ. إِذَنْ، الْإِذْنُ فِي هَذِهِ السِّيَرَةِ هُوَ مَلَاظَمَةُ وَجُودِهَا فِي الزَّمَانِ الَّذِي يُرَادُ إِثْبَاتُ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ فِيهِ (أَي: زَمَانُ الْمُكَلَّفِ).

بَلْ نَقُولُ أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ: لَوْ ثَبَتَتْ سِيرَةُ تَنْفَعُ مَوْضُوعَ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ وَكَانَتْ مُعَاَصِرَةً لَزَمَانَ الْمَعْصُومِ ثُمَّ انْتَفَتْ وَزَالَتْ تِلْكَ السِّيَرَةُ وَانْتَهَى أَثَرُهَا وَسَقَطَتْ وَلَمْ تَعُدْ مُوجُودَةً الْيَوْمَ، فَلِئِذَا السِّيَرَةُ الْمَوْجُودَةُ فِي زَمَنِ الْمَعْصُومِ سَقَطَتْ عَنْ مَجَالِ الْإِسْتِنْبَاطِ؛ لِأَنَّهَا لَمْ تَعُدْ حَيْنًا مَنْقُوحَةً وَمُحْرَزَةً لِلْمَوْضُوعِ فِي زَمَانِنَا. إِذَنْ، فَالْحُجَّةُ هِيَ السِّيَرَةُ الْفَعْلِيَّةُ فِي الْقِسْمِ الْأَوَّلِ.

ص: ٢٣٤

هذا تمام الكلام في القسم الأول.

وَأَمَّا الْقِسْمُ الثَّانِي مِنَ السِّيَرَةِ فَهُوَ السِّيَرَةُ الَّتِي تُنْفَعُ ظُهُورَ الدَّلِيلِ وَفَهْمَنَا لِلدَّلِيلِ (فَلَيْسَ دَوْرُهَا إِثْبَاتُ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ وَلَا- إِثْبَاتُ الْمَوْضُوعِ) وَذَلِكَ مِنْ قِبَلِ الْمُنَاسَبَاتِ الْعُرْفِيَّةِ وَالْبِنَاءَاتِ وَالْإِرْتِكَازَاتِ الْعُقَلَابِيَّةِ الَّتِي تُنْفَعُ فَهْمَنَا لِلدَّلِيلِ وَالنُّصُوصِ الشَّرْعِيَّةِ؛ فَإِنَّا سَوْفَ نُبَيِّنُ فِي بَحْثِ حُجَّتِهِ الظُّهُورَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى أَنَّ الْمُرْتِكَازَاتِ الْعُرْفِيَّةِ وَالْبِنَاءَاتِ الْعُقَلَابِيَّةِ كَثِيرًا مَا تَتَدَخَّلُ فِي تَكْوِينِ الظُّهُورِ لِلدَّلِيلِ وَتَتَصَيَّرُ فِي تَحْقِيقِ دَلَالَةِ الدَّلِيلِ عَلَيَّ مَعْنَى مُعَيَّنٍ وَتُشَكِّلُ قِرَائِنَ لُبِّيهِ مَكْتَنَفَةً بِالدَّلِيلِ (أَي: غَيْرَ مُتَّصِلَةٍ بِالْخُطَابِ) كَالْقِرَائِنِ اللَّفْظِيَّةِ الْمُتَّصِلَةِ بِالدَّلِيلِ الَّتِي تَتَصَيَّرُ فِي ظُهُورِ الدَّلِيلِ وَتُحَدِّدُ ظُهُورَ الدَّلِيلِ وَتُحَدِّدُ الْمُرَادَ مِنَ الدَّلِيلِ، وَتَوْسَعُ الدَّلِيلَ أَوْ تَضِيقُ الدَّلِيلَ، أَوْ تَغَيِّرُ الدَّلِيلَ مِنْ مَعْنَى إِلَى مَعْنَى آخَرَ، كَمَا سَوْفَ تَأْتِي الْأَمْثَلَةُ لَهَا.

وحجيه هذا القسم من السيره أيضاً كالقسم الأول ثابتة على القاعده ولا تحتاج إلى البحث، وذلك بعد الفراغ عن أصل حجيه الظهور؛ لأن هذه السيره تنقح الظهور وحجيه الظهور تثبت في بحث حجيه الظهور، فلا نحتاج إلى بحث آخر لإثبات حجيه هذه السيره.

إذن، مع تماميه الدليل على حجيه الظهور لا بد من أخذ هذا القسم من السيره بعين الاعتبار.

مثال هذه السيره: لنفرض أن الدليل دل على أن «المشترى إذا جاء بالثمن خلال ثلاثه أيام فله، وإلا فلا بيع بينهما»، فهذا الدليل إن لم نضمه إلى ارتكاز عرفي عقلائي وجمدنا على حاق هذا اللفظ فسوف نفهم من هذا الدليل انفساخ البيع بعد ثلاثه أيام، فلا يبقى بينهما لا بيع لازم ولا بيع متزلزل، فيكون البيع بعد الثلاثه باطلاً.

أمّا إذا أخذنا بالارتكاز العرفي وأعملنا هذه المناسبه العرفيه على أن معنى هذه الجملة هو أن «لا بيع لازم بينهما»، وليس معناه «بطلان البيع وانفساخه»، فحينئذ بإمكانه أن يفسخ البيع باعتبار خيار التأخير؛ لأنه تأخر في دفع الثمن، كما له أن يستمر في بيعه. فبحسب مرتبه اللزوم لا يوجد بيع بينهما، لا بحسب الصّحّه والاقتضاء.

إذن، يُجعل الارتكاز العرفي قرينهً عَلَى أن البيع المنفي في قوله «فلا بيع بينهما» إِنَّمَا هو البيع اللازم، وليس هو البيع الصَّحِيح الجائز.

وهذا القسم مِنَ السَّيْرَةِ يختلف عن القسم الأَوَّل مِنَ السَّيْرَةِ، وهو أن هذه السَّيْرَةِ بحاجة إلى إثبات معاصرته لزمن التشريع وزمان صدور الدليل وحضور المَعْصُوم عليه السلام (بخلاف القسم الأَوَّل مِنَ السَّيْرَةِ) كى تُؤَثِّرَ عَلَى ظهور الدليل آنذاك؛ فَإِنَّ ظهور الدليل حجه في زمن التشريع، فيجب علينا أن نعرف معنى ذاك الدليل في ذاك الوقت، وَإِلَّا فلا تُشَكِّلُ هذه السَّيْرَةِ قرينهً لُبِّيَّهُ كَالْمُتَّصِلَةِ بالنص، وَبِالتَّالِي لا تُؤَثِّرُ عَلَى ظهور الدليل في عصر صدوره؛ لأنها لم تكن موجودة في ذاك العصر ولم تكن معاصرة لعصر النص، فلا تُؤَثِّرُ عَلَى ظهور الدليل آنذاك، مع أن الحجية إِنَّمَا هي لظهور النص في عصر صدوره وليس في يومنا هذا.

وَحِينَئِذٍ توجد عندنا صور ثلاث:

الصُّورَةُ الأُولَى: أن نقطع بأن هذه السَّيْرَةِ كانت موجودة في عصر صدور الدليل، فتكون حجه بلا خلاف من باب حُجِّيَةِ الظُّهُورِ.

الصُّورَةُ الثَّانِيَةِ: أن نقطع بأن هذه السَّيْرَةِ لم تكن موجودة في عصر صدور النص، وَحِينَئِذٍ لا كلام أَيضاً؛ لأنها سوف لا تعود حجه من باب حُجِّيَةِ الظُّهُورِ؛ لأنها لم تكن موجودة آنذاك حتَّى تُحدَدَ ظهور الدليل.

الصُّورَةُ الثَّالِثَةِ: أن نَشُكِّكَ فِي أن هذه السَّيْرَةِ الموجودة في زماننا هل كانت موجودة في عصر التشريع أَيضاً لكى تُؤَثِّرَ فِي ظهور الدليل أم لم تكن موجودة آنذاك؟ فهنا لا يوجد عندنا إلا احتمال وجود هذه السَّيْرَةِ آنذاك.

أقول: هذا الاحتمال أَيضاً كافٍ في المقام ويمكن الاعتماد عليه؛ وذلك لأننا نعتبر السَّيْرَةَ الموجودة اليوم قرينهً وذلك لوجه ثلاثة:

الوجه الأول: أن نقول بأن احتمال وجود هذه السيرة واحتمال ثبوتها في عصر التشريع يُشكّل احتمال وجود القرينه المتّصله، وفي الموارد المماثله لا يمكن التمسك بالمدلول اللغوي للدليل.

الوجه الثاني: أن ندخل المسأله تحت كبرى أصاله عدم النقل وأصاله الثبات في اللغه والتي هي حجه في باب دلالات الألفاظ؛ فإن هذه السيره وهذا الارتكاز - كما قلنا - دخيل في ظهور الكلام، وهذا معناه أن هذا الكلام لو صدر الآن لكان معناه هذا الشيء المعين، وأما لو صدر قبل هذا (في عصر النص) فلا ندرى ماذا كان معناه؟ لأننا لا ندرى هل أن هذه السيره كانت موجوده آنذاك أم لا؟ فتجرى حينئذ أصاله عدم النقل ويثبت أن ما هو الظاهر من الكلام اليوم هو منه سابقاً.

الوجه الثالث: أن نغض الطرف عن الوجهين السابقين ونقول: بما أن السيره موجوده لدينا اليوم ونشك أنها كانت موجوده في عصر المغضوم أو لا، فهناك طرق لإثبات معاصره السيره الموجوده اليوم في عصر التشريع والنصوص، وسوف نذكرها في الجبهه الثانيه من جهات البحث عن السيره.

أما القسم الثالث من السيره (وهو المهم) فهو السيره التي يُراد بها إثبات نفس الحكم الشرعي، لا تنقيح موضوع الحكم الشرعي ولا تنقيح فهمنا للدال على الحكم الشرعي. وبالإمكان تقسيم هذا القسم إلى نحوين:

النحو الأول: السيره بلحاظ مرحله الواقع، ونقصدها بها السيره العقلايه القائمه على تصرف معين وسلوك معين من قبل العقلاء، وهذا السلوك يتخذه العقلاء كموقف ينبغي اتخاذه في مثل هذا المورد.

وبعبارة أخرى: السيره التي يُراد بها إثبات وتنقيح الحكم الشرعي الواقعي.

وهذه السيره هي التي يقع الاستدلال بها في الفقه عاده، سواء كان هذا الحكم الواقعي الذي يُراد إثباته بالسيره حكماً تكليفاً أم حكماً وضعياً.

مثال الأول (الحكم التَّكْلِيفِيّ): السَّيْرَةُ الْعُقْلَانِيَّةُ الْقَائِمَةُ عَلَيَّ أَنْ التَّصَرَّفَ فِي مَالِ الْغَيْرِ مَنْوُطٌ وَمَشْرُوطٌ بِأَنْ يَكُونَ بِطَيْبِ نَفْسِهِ، وَإِنْ لَمْ يَأْذَنْ لَفْظاً بِالتَّصَرَّفِ، فَالْإِذْنُ اللَّفْظِيُّ لَيْسَ دَخِيلاً فِي جَوَازِ التَّصَرَّفِ فِي مَالِ الْغَيْرِ، وَالحَكْمُ الشَّرْعِيُّ الْوَاقِعِيُّ الَّذِي يُرَادُ إِثْبَاتُهُ بِهَذِهِ السَّيْرَةِ عِبَارَةٌ عَنِ جَوَازِ التَّصَرَّفِ فِي مَالِ الْغَيْرِ عِنْدَ إِحْرَازِ طَيْبِ نَفْسِهِ.

مثال الثاني (السَّيْرَةُ الَّتِي يُرَادُ بِهَا إِثْبَاتُ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ الْوَاقِعِيِّ الْوَضْعِيِّ): لَهُ أَمْثَلُهُ عَدِيدَةٌ كَالسَّيْرَةِ الْعُقْلَانِيَّةِ الْقَائِمَةِ عَلَيَّ التَّمْلِكِ بِالْحِيَازَةِ فِي الْمَنْقُولَاتِ؛ فَإِنَّ الْحُكْمَ الشَّرْعِيُّ الْوَاقِعِيُّ الَّذِي يُرَادُ إِثْبَاتُهُ عَنْ طَرِيقِ هَذِهِ السَّيْرَةِ لَيْسَ حُكْماً تَكْلِيفِيّاً وَإِنَّمَا هُوَ حَكْمٌ وَضْعِيٌّ (أَيُّ: الْمَلِكِيَّةِ)، فَيُقْتَضَى: إِنْ السَّيْرَةُ الْعُقْلَانِيَّةُ قَائِمَةٌ عَلَيَّ أَنْ مِنْ يَحْوِزُ شَيْئاً مِنْ الْأَمْوَالِ الْمَنْقُولَةِ الْمُبَاحَةِ يَكُونُ مَالِكاً لِذَلِكَ الْمَالِ الَّذِي حَازَهُ. فَيَسْتَدَلُّ بِهَذِهِ السَّيْرَةِ عَلَيَّ أَنْ مِنْ حَازَ مَلِكاً شَرْعاً.

مثال آخر: السَّيْرَةُ الْعُقْلَانِيَّةُ الْقَائِمَةُ عَلَيَّ أَنْ انْفِسَاخَ الْمَعَامَلَةِ بِسَبَبِ تَلْفِ الْمِيعِ وَالْمُثْمَنِ قَبْلَ الْقَبْضِ، فَيُرَادُ بِهَا إِثْبَاتُ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ الْوَاقِعِيِّ الْوَضْعِيِّ (الْوَضْعِيُّ عِبَارَةٌ عَنِ انْفِسَاخِ السَّيْرِ)، فَيَتَمَسَّكُ بِالسَّيْرِ لِإِثْبَاتِ أَنْ التَّلْفَ قَبْلَ الْقَبْضِ يَوْجِبُ انْفِسَاخَ الْمَعَامَلَةِ وَبَطْلَانَهَا شَرْعاً.

ومثال ثالث: السَّيْرَةُ الْقَائِمَةُ عَلَيَّ ثُبُوتِ خِيَارِ الْعُغْنِ لِلْمَغْبُونِ (وَالَّذِي تَحَدَّثْنَا عَنْهُ فِي الْقِسْمِ الْأَوَّلِ مِنَ السَّيْرِ)، فَيُرَادُ بِهَا إِثْبَاتُ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ الْوَاقِعِيِّ وَلَكِنَّهُ لَيْسَ حُكْماً تَكْلِيفِيّاً وَإِنَّمَا هُوَ حَكْمٌ وَضْعِيٌّ وَهُوَ عِبَارَةٌ عَنِ خِيَارِ الْعُغْنِ. فَهَذِهِ السَّيْرَةُ قَائِمَةٌ عَلَيَّ أَنْ الْمَغْبُونُ (بِائْتِئَانٍ كَانَ أَمْ مُشْتَرِياً) لَهُ خِيَارُ الْفَسْخِ (بِحَيْثُ لَا نَرْجِعُ خِيَارَ الْعُغْنِ إِلَى خِيَارِ الشَّرْطِ، بَلْ رَأْساً نَثَبْتَ خِيَارَ الْعُغْنِ عَنْ طَرِيقِ الْقَوْلِ بِأَنْ سَيْرَةُ الْعُقْلَانِيَّةِ قَائِمَةٌ عَلَيَّ أَنْ كُدِّلَ مَغْبُونٌ فِي الْمَعَامَلَةِ لَهُ خِيَارُ الْفَسْخِ، وَإِلَّا رَجَعْنَا إِلَى الْقِسْمِ الْأَوَّلِ) حَتَّى لَوْ لَمْ يَشْتَرِطْ عَدَمَ الْعُغْنِ.

هذا هو النَّحْوُ الأوَّل من القسمِ الثَّالِثِ مِنَ السِّيَرِهِ.

النَّحْوُ الثَّانِي من هذه السِّيَرِهِ هِيَ السِّيَرَهُ بِلِحَازِ مَرِحَلِهِ الظَّاهِر (لا بِلِحَازِ مَرِحَلِهِ الوَاقِع)، أَيْ: نَقْصِدُ بِهَا السِّيَرَهُ القَائِمَةَ عَلَيَّ تَصَرُفِ مُعَيَّنٍ مِنْ قَبْلِ العُقَلَاءِ عِنْدَمَا يَشْكُونُ فِي أَمْرٍ مُعَيَّنٍ، فَيُرَادُ بِهَذِهِ السِّيَرِهِ إِثْبَاتُ الحُكْمِ الشَّرْعِيِّ الظَّاهِرِيِّ. وَهَذِهِ السِّيَرَهُ هِيَ الَّتِي يَتَّعَدُّ الاستِدْلَالَ بِهَا عَادَةً فِي الأَصُولِ:

المثال الأوَّل: من قبيل السِّيَرِهِ القَائِمَةَ عَلَيَّ الرجوع إلى قول اللغوي عند الشُّكِّ في معنى الكلمه، وإن لم يفد كلامُ اللغوي لهم أكثر من الظن.

المثال الثَّانِي: السِّيَرَهُ القَائِمَةَ عَلَيَّ رجوع كُلِّ مأمورٍ إلى الثقة للتعرف عَلَيَّ أمر المولى، وإن لم يفد خبر الثقة هذا له أكثر من الظن.

المثال الثَّالِث: السِّيَرَهُ القَائِمَةَ عَلَيَّ رجوع غير أهل الخبره إلى أهل الخبره، أو رجوع غير الأخصائي إلى الأخصائي، أو رجوع الجاهل إلى العالم وأهل الخبره (كالتقليد).

المثال الرَّابِع: السِّيَرَهُ القَائِمَةَ عَلَيَّ حُجَّتِهِ الظُّهُور؛ فَإِنَّ العُقَلَاءَ يَرْجِعُونَ إلى ظاهِرِ كَلَامِ المُتَكَلِّمِ وَيَكْتَشِفُونَ مَرَادَهُ مِنْ خِلَالِ ظَاهِرِ كَلَامِهِ، وَإِنْ لَمْ يَفِدْ ظَاهِرُ كَلَامِهِ إِلا الظن.

إِذْنِ، هَذَا نَحْوَانِ مِنَ السِّيَرِهِ فِي القِسْمِ الثَّالِثِ.

السِّيَرَهُ / الدَّلِيلُ الشَّرْعِيُّ غَيْرُ اللفظي / الدليل الشرعي / الأدله المحرزه / علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

العنوان: السِّيَرَهُ / الدَّلِيلُ الشَّرْعِيُّ غَيْرُ اللفظي / الدليل الشرعي / الأدله المحرزه / علم الأصول

انتهينا إلى القسمِ الثَّالِثِ مِنْ أَقْسَامِ السِّيَرِهِ وَالَّذِي شَرَحْنَاهُ بِالْأَمْسِ، وَقَلْنَا إِنَّهَا عِبَارَةٌ عَنِ السِّيَرِهِ الَّتِي يُرَادُ مِنْهَا إِثْبَاتُ الحُكْمِ الشَّرْعِيِّ، وَقَلْنَا إِنَّهَا عَلَيَّ نَحْوِينَ؛ فَتَارَهُ يُرَادُ بِهَا السِّيَرَهُ الَّتِي تُثْبِتُ لَنَا الحُكْمَ الشَّرْعِيَّ الوَاقِعِيَّ، وَأُخْرَى يُرَادُ بِهَا السِّيَرَهُ الَّتِي يُرَادُ بِهَا أَنْ تُثْبِتَ لَنَا الحُكْمَ الشَّرْعِيَّ الظَّاهِرِيِّ، وَمِثْلُنَا لِكُلِّ مِنَ النَحْوِينَ بَعْضُ الأمثله.

ص: ٢٣٩

وَسَوْفَ يَظْهَرُ مِنْ خِلَالِ البُحُوثِ القَادِمَةِ إِنْ شَاءَ اللهُ تَعَالَى بَعْضُ الفَوَارِقِ الفَنِيَةِ بَيْنَ هَذَيْنِ النَحْوِينَ مِنَ السِّيَرِهِ مِنَ القِسْمِ الثَّالِثِ. مِنْ حَيْثُ أَنَّ طَرِيقَهُ اسْتِعْمَالَ النَّحْوِ الأوَّلِ فِي مَقَامِ إِثْبَاتِ الحُكْمِ الشَّرْعِيِّ الوَاقِعِيِّ تَخْتَلِفُ عَنْ طَرِيقِهِ اسْتِعْمَالَ النَّحْوِ الثَّانِي فِي مَقَامِ إِثْبَاتِ الحُكْمِ الشَّرْعِيِّ الظَّاهِرِيِّ.

وعلى كُلِّ حال فهذا القسمِ الثَّالِثِ يَخْتَلِفُ عَنِ القَسْمَيْنِ السَّابِقَيْنِ مِنَ السِّيَرِهِ فِي نَقْطِهِ مَهْمَهُ وَهِيَ أَنَّ حُجَّتَهُ هَذَا القِسْمِ مِنَ السِّيَرِهِ

ودليليتها غير ثابتة على القاعدة، بل تتوقف على إعمال عنايه إضافيه (خلافاً للقسمين السابقين) لكي تثبت حججته ودليلته على الحكم الشرعي، وإلا فمن دون العنايه لا يتبادر إلى الذهن إلا التساؤل والاستفهام عن معنى الاستدلال بسيره الناس على الحكم الشرعي؟ فإن عمل العقلاء إنما يكشف (على أحسن التقادير) عن حكم جعلوه وقرروه على أنفسهم، بينما يهتم الفقيه والأصولي بما هو الحكم المجعول من قبل الشارع!

فما شروط تلك العنايه التي لا بُدَّ من إعمالها؟

الشروط الأول: طبعاً سوف نتعرض لها بالتفصيل في البحوث الآتية إن شاء الله، لكن نقول بالإجمال: إن تلك العنايه هي أن نستكشف إمضاء الشارع لهذه السيره العقلية التي فرضناها قائمة على شيء معين ونستكشف موقفاً مناسباً وملائماً من قبل الشارع (ولو إجمالاً)، وأدنى درجات هذا الموقف الملائم عباره عن سكوته عن ردع هذه السيره، وحينئذ يثبت مضمونها وهو الحكم الشرعي الذي نريده.

إذن، ليست الحجج والدليل بحسب الواقع عباره عن عمل الناس وإنما الحجج عباره عن إمضاء الشارع لعملهم لا للسيره نفسها.

ومن الواضح أن هذه الصيغه من العنايه التي نحتاج إليها في هذا القسم الثالث من السيره متوقفه على أن تكون السيره التي نريد الاستدلال بها على الحكم الشرعي معاصره لعصر المعصوم عليه السلام وموجوده في زمن حضور المعصوم عليه السلام؛ ذلك لأن هذه الصيغه من العنايه تتمسك بالموقف الملائم من المعصوم تجاه السيره، وهذا فرع أن يكون المعصوم موجوداً ظاهراً بين الناس يتخذ المواقف تجاه أعمال الناس وسيره العقلاء وإلا فالمعصوم الغائب عن أعين الناس لا يمكن أن نستكشف من سكوته شيئاً؛ لأن المفروض به أن لا يتخذ موقفاً من عمل الناس في هذه الكره الأرضيه.

إذن، أول شرط في هذه العناية هو معاصره السيرة لزمان التشريع وحضور المعصوم عليه السلام.

وبهذا يتضح أن هذا القسم الثالث من السيرة يتفق مع القسم الثاني في الحاجة إلى إثبات معاصرتها للمعصوم ×؛ فإن القسم الثاني من السيرة التي تقدم الكلام عنه أيضاً قلنا: يشترط فيه أن تكون معاصره لزمان صدور النص من المعصوم. وهذا بخلاف القسم الأول.

الشروط الثاني: أن يتخذ المعصوم عليه السلام موقفاً ملائماً تجاه هذه السيرة ولا يتخذ موقفاً شاجباً ورا دعاً لهذه السيرة، وذلك بالفحص عن الموقف الملائم الذي يُراد استكشاف الإمضاء والتقدير منه. وسوف نتحدث حول هذين الركنين مفصلاً في الجاه الثاني من جهات بحثنا وهي الجاه التي تناول الاستدلال بالسيرة على الحكم الشرعي.

تنبيه: وقبل ذلك تبقى نكته لا بد من التنبيه عليها وهي أنه من خلال ما قلنا لعله يتضح الجواب والرد على ما قد يُتساءل في المقام، وهذا التساؤل سار وجار خاصه بين المثقفين والشباب، أنه لماذا يحرص الفقهاء في الاستدلال الفقهي في مثل هذه الأدلة اللبئية على أن يتمسكوا بالسيرة العقلية القديمة و يتركون السيرة العقلية المتحضره المدنيه المستحدثه اليوم؛ فإن وضع العقلاء ليس في تخلف وتأخر وانحطاط عما كانوا عليه سابقاً من حيث المعارف بل هم في تقدم ونضج مستمر وتعايش مع الخبرات الفكرية والاجتماعية والقانونية، فما الذي ميز سيره العقلاء القدماء عن سيره العقلاء اليوم؟ فكما بنى العقلاء بالأمس على حقوق كحق الخيار وحق الاختصاص بسبب الحيازه، كذلك جرت سيره العقلاء اليوم على حق التأليف والنشر والطبع؟

فجوابه واضح؛ لأن الفقهاء إذا كانوا يريدون اتخاذ عمل العقلاء بما هم عقلاء دليلاً لصح هذا الكلام، لكننا عرفنا أن المقياس ليس هذا، بل يستدلون بالسيرة بما هي كاشفه عن رأى الشارع؛ فإن المفيد للفقهاء في مقام الاستنباط هو موقف الشارع من موقف العقلاء، لا موقف العقلاء بما هم عقلاء، ومن الواضح أن موقف الشارع من العقلاء وسيرتهم لا يكشف لنا من دون معاصره موقف الشارع لموقف العقلاء، حتى يمكننا أن نستكشف موقف الشارع من موقف العقلاء وسيرتهم وإلا فلا معنى للاستدلال بالسيرة العقلية المستحدثه بعد عصر التشريع.

وقد يقال (لا بد من أن ثبت أن الشارع أمضى السيرة وإلا فإن السيرة بما هي سيره ليس لها قيمه): بأن الشارع أمضى كل السيرة العقلانيّة بنحو القضايا الحقيقيه وبوصفها النوعي وبما هي سيره العقلاء، لا- بوصفها مفردة خارجيه كانت موجوده في ذاك الوقت. أي: أننا نفهم من عدم تصدى الشارع لبيان أحكام وتأسيس تشريعات في مجالات مختلفه ممّا للعقلاء شأن فيه كأبواب المعاملات، نعرف من ذلك أنّه ترك هذه الأمور للعقلاء وإن تدخل أحياناً بشكل جزئي ولكنّه لم يتدخل بشكل تفصيلي في أبواب المعاملات كالتدخل الذي نلحظه في باب العبادات والنكاح والطلاق وأمثالها. فنستكشف من سكوت الشارع وعدم تصديه في هذه المجالات أنّه عوّل على سيره الناس بطبعها ونوعها وارتكازاتهم، فيكون هذا إمضاءً مسبقاً من قبل الشارع لكل ما سوف يستقر عليه سيره الناس؛ إلا الموارد الجزئية التي عرفنا فيها ردع الشارع عن بعض أعمال الناس كالربا وغيرها.

وفيه أولاً: لم يثبت لنا سكوت الشارع وعدم تصديه لبيان أحكام وتأسيس تشريعات في مجالات متعدده من الحياه ممّا للعقلاء شأن فيه، كى نفهم أنّه ترك هذا المجال والحقل للناس في عمود الزمان؛ فإنّ هذه المجالات التي يتوهم أن الشارع تركها للسيرة أيضاً بُيّنت في الشريعة أحكامها أو ورد ما يُحتمل أن يكون بياناً لها، بإطلاق دليل أو عموم أو قاعده كليه أو فقهيه. فيستبعد أن يكون لدينا حكم مفتقر إلى السيرة إلا وفيه خبرٌ يعالج لمورد السيرة (بقطع النظر عن صحه الخبر)، وأمّا قله الأدله فلعلها ناشئه من عدم وجود تفصيلات واستثناءات كثيره لتلك العمومات والإطلاقات، لا لتلك النكته التي أشير إليها.

وما قد يقال من أن مجرد عدم وجود إطلاق أو عموم لا يكفي للردع عن سيره مُتَجَدِّدٍ مرتكزه في أذهان الناس، فهذا إنّما يصح في سيره معاشيه حيه موجوده في عصر التشريع حيث نقول بأن هكذا سيره ضاربه في الأرض ومرتسخه لا يكفي في الردع عنها إطلاق آيه أو عموم آيه، وإنّما إذا أراد الشارع أن يردع عنها فيردع عنها بنصوص وافره ومؤكده، كما أكد في القياس والربا.

وثنائياً: لنفترض أن الشارع ردع عن هذه السيرة، لكن سكوتة إنمّا يدلّ على إمضائه للسيرة لا- بوصفها النوعى وبنحو القضية الحقيقية وإنمّا إذا سكت الشارع عن سيره فمعناه أنّه أمضى هذه السيرة بوصفها الشخصى وبنحو القضية الخارجيه؛ لأنّها هي التي سكت عنها الشارع ولم يسكت عن مطلق أعمال الناس في عمود الزمان إلى يوم القيامة.

هذا تمام الكلام في الجهه الأولى من جهات البحث والتي عقدناها لبيان أقسام السيرة.

الجهه الثانيه: البحث عن كيفيه الاستدلال بالسيرة على الحكم الشرعيّ. وقد تبين أن السيرة المشرّعه (أى: القسم الثالث) للحكم الشرعيّ لا بُدّ من توفر شرطين وركنين فيها، إذا تمّ هذان الركنان تصبح هذه السيرة حجةً ودليلاً على الحكم الشرعيّ وهما:

الركن الأوّل: معاصره السيرة لزمن التشريع وحضور المعصوم عليه السلام.

الركن الثاني: الملازمه بين هذه السيرة وبين الحكم الشرعيّ، وهذه الملازمه تتجسد وتتمثل في موقف ملائم يتخذه المعصوم عليه السلام تجاه هذه السيرة ويكون هذا الموقف الملائم كاشفاً عن إمضائه وقبوله لهذه السيرة.

إذ، يجب أن ندرس من الآن فصاعداً هذين الركنين ونحقق حال هذين الشرطين وندرس كيفيه إثبات الشّروط الأوّل (أى: أن سيرة ما كانت موجوده في عصر التشريع) ونحن الآن بعيّدون عن عصر التشريع بقرون؟ وبعد ذلك كيف نثبت الإمضاء والقبول بالسكوت؟

السيرة/الدليل الشرعيّ غير اللفظي/الدليل الشرعي/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: السيرة/الدليل الشرعيّ غير اللفظي/الدليل الشرعي/الأدله المحرزه/علم الأصول

قلنا: لا- بُدّ من البحث عن حُجّيه القسم الثالث من السيرة، وهذا بحث عن الشرطين أو الركنين الذّين ذكرناهما لحجيه السيرة، وهما:

الشّروط أو الركن الأوّل: معاصره السيرة لزمن التشريع.

ص: ٢٤٣

الشّروط أو الركن الثاني: الملازمه بين هذه السيرة وبين الحكم الشرعيّ.

أمّا الشّروط الأوّل: فإن أساس هذه المعاصره واضح (كما تقدّم)؛ إذ أنّ السيرة التي تلازم الحكم الشرعيّ (كما سوف يأتي في الشّروط الثاني) إنمّا هي عباره عن خصوص السيرة الملازمه لحكم الشارع دون غيرها، وبما أنّنا لم نعاصر الشارع فنحتاج في إثبات السيرة المعاصره للشارع إلى طرق من خلالها أو من خلال بعضها نثبت أن السيرة كانت موجوده في عصر الشارع، وإلّا فمن دون هذا يبقى الاستدلال الفقهي ناقصاً؛ لأنّ غايه ما يصنعه الفقيه أن يتأمل في سيره الناس اليوم ويطمنن ويثق بأن سيرتهم

قائمه علي سلوك معين كقيام سيرتهم علي حججه خبر الواحد في الموضوعات. لكن كيف يثبت أن هذه السيره بذاتها كانت موجوده في عصر الشارع، وكان الناس يعملون بخبر الثقة في الموضوعات آنذاك. هنا يمكن ذكر عدده طرق لإثبات هذه المعاصره:

الطريق الأول: ما يبدو في أول وهله وفي بادئ النظر وهو أن يقال: لطالما أن هذه السيره موجوده اليوم فهي كانت موجوده آنذاك أيضاً؛ وذلك بعقلية الاستصحاب القهقرائي التي هي عباره عن إحراز الماضي عن طريق الواقع الحاضر، سواء كانت تلك السيره التي نريد إثبات وجودها في عصر التشريع كانت سيره عقلاييه أم كانت سيره مُشترعيه؛ فإننا نقول في

(١) - السيره العقلاييه إننا نحسد بأن السيره القائمه اليوم علي حججه خبر الواحد في الموضوعات ناشئه من القريحه العامه والسليقه النوعيه والنكات الفطريه للعقلاء ممّا كانت موجوده في عصر الشارع أيضاً؛ إذ أن هذه القريحه لا تختلف من عقلاء إلى عقلاء. فيثبت بذلك وجود هذه السيره في ذاك الزمان مثلاً.

(٢) - كما بإمكاننا أن نذكر بياناً آخر يعم سيره العقلاء وسيره المتشرعه معاً وهو أننا إذا وجدنا اليوم سيره قائمه فعلاً ومنعقد من قبل الناس (سواء من قبل العرف العام أو من قبل المتشرعه بالخصوص) علي شيء معين اليوم، فمن البعيد جداً أن نفترض أنها حصلت دفعه وبصوره فجائيه وانقلابيه، من دون أن تكون هذه السيره موجوده سابقاً (في عصر الشارع)، بحيث لا نحتمل احتمالاً متعارفاً وعقلايياً أن سيره الناس آنذاك كانت علي شيء ثم تحولت دفعه إلى شيء آخر نجده اليوم؛ لأن من المستبعد التحول الفجائي في السير والبناءات العقلاييه والارتكازات. فنقول: الظاهر أن هذه السيره الموجوده اليوم قد وصلت إلينا يداً عن يد (حسب عقليه الاستصحاب القهقري) وإلا - فإن انقلاب سيره الناس فجاءه يُعدّ في ذاته شيئاً عجيباً، أو إذا حدث هكذا تحول فجائي في سيرتهم لنقلته كتب التاريخ.

وَالْحَاصِلُ أَنَّ الْمَدْعَى فِي هَذَا الطَّرِيقِ الْأَوَّلِ هُوَ أَنَّا عِنْدَ مَا نَوَاجِهُ سِيرَهُ مَوْجُودَهُ الْيَوْمَ يَحْصُلُ لَدَيْنَا هَذَا الْحَدْسُ أَوْ الْإِطْمِئْنَانُ بِوُجُودِهَا سَابِقًا؛ لِأَنَّهَا إِذَا كَانَتْ عَقْلًا يَتَّبِعُهُ فَنَاشِئُهُ مِنَ الْقَرِيحَةِ الْعُقْلَانِيَّةِ الْعَامَةِ لَدَى الْعُقَلَاءِ، وَإِذَا كَانَتْ عَقْلًا يَتَّبِعُهُ وَمُتَشَرِّعِهِ فَمِنَ الْمُسْتَعْبَدِ أَنْ تَتَبَدَّلَ هَذِهِ السِّيَرَةُ وَلَا تَنْقَلِبَ كَتَبِ التَّارِيخِ.

مِثْلَمَا لَوْ قُلْنَا بِأَنَّ سِيرَةَ الْمُتَشَرِّعِ قَائِمَةٌ عَلَى الْإِخْفَاتِ فِي صَلَاةِ الظُّهْرِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ، فَيَقُولُ الْمَدْعَى هُنَا: نَحْنُ مِنْ خِلَالِ هَذِهِ السِّيَرَةِ سَوْفَ نَعْلَمُ بِأَنَّ هَذِهِ السِّيَرَةَ مَوْجُودَةٌ فِي الْأَجْيَالِ السَّابِقَةِ وَفِي عَصْرِ التَّشْرِيعِ وَمُتَلَقًّا مِنْ ذَاكَ الْعَصْرِ؛ لِأَنَّهُ إِنْ كَانَتْ السِّيَرَةُ عَلَى ضِدِّ السِّيَرَةِ الْمَوْجُودَةِ فِي عَصْرِنَا فَهَذَا شَيْءٌ غَرِيبٌ وَلَوْ كَانَتْ لَنَقَلْتُمْ فِي كِتَابِ التَّارِيخِ. وَمِنَ الصَّعْبِ أَنْ يَتَحَوَّلَ التَّزَامُ الْمَشْرُوعُ مِنْ شَكْلِ إِلَى شَكْلِ آخَرَ نَقِيضٌ لَهُ، وَلَا بَدَأَ أَنْ يَكُونَ لَهُ سَبَبٌ أَوْ ظَرْفٌ مُعَيَّنٌ لِهَذَا التَّحْوِيلِ، وَحَيْثُ لَمْ يَذْكُرْ هَكَذَا ظَرْفٌ لِهَذَا التَّحْوِيلِ، فَتَطْمِئِنُّ بِعَدَمِ وُجُودِهِ.

وَالْخِلَاصُ أَنَّ هَذَا الطَّرِيقَ يَجْعَلُ انْعِقَادَ السِّيَرَةِ الْيَوْمِ دَلِيلًا عَلَى أَنَّهُ كَانَ مَوْجُودًا سَابِقًا وَلَهُ جُذُورٌ قَدِيمَةٌ تَرْتَفِعُ إِلَى عَهْدِ الْأُمَمِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، بِنَكْتِهِ أَنَّهُ مُسْتَعْبَدٌ أَنْ يَتَحَوَّلَ السِّيَرَةُ مِنْ نَقِيضٍ إِلَى نَقِيضٍ.

دراسه الطريق:

هذا الطريق لا يمكننا أن نسلكه لإثبات معاصره السيرة لزمان الشارع وذلك:

أولاً: ما ذكر من الحدس والقريحة العامة والنكات الفطرية المشتركة بين جميع العقلاء غير تام؛ فإن السيرة كما يمكن أن تكون ناشئة من جهة الاشتراك الموجودة بيننا وبين الناس في ذاك الزمان، كذلك يمكن أن تكون ناشئة مما يمتاز به عنهم. فلا يمكن اعتبار الواقع الحاضر دليلاً على الماضي.

وثانياً: أن ما ذكر من استبعاد انقلاب السيرة وتحول الالتزام العقلائي أو المتشريع فيرد عليه أولاً

أن هذا الانقلاب والتحول إنمّا يكون غريباً لو فرضنا حصوله الفجائي، بل قد نقطع بعدم حصول تحول فجائي مماثل (أى: بحسب حساب الاحتمالات، احتمال أن تكون سيره العُقلاء كانت قائمه على العمل بخبر الثقة في الموضوعات مده مديدة، ثم فجأه تحولت هذه السيرة إلى عدمها)، لكن أصل هذا الافتراض ليس هو الافتراض الوحيد الموجود على طاوله البحث، بل بالإمكان أن نفترض التحول التدريجي في السيرة، فهذا أمر اعتيادي ومتعارف في تاريخ المجتمعات.

ويمكن أن نذكر الإجهار في صلاة الظهر من يوم الجمعة مثاله له؛ فإن بالإمكان افتراض انعقاد السيرة في أيام المعصوم على الجهر فيها؛ لأنّ نظر المتشرعه آنذاك كان على وجوب الإجهار باعتبار وجود روايات الجهر في يوم الجمعة والتي لا تُخدّد أن الجهر في يوم الجمعة خاصّ بصلاة الظهر أو بصلاة الجمعة من ظهر الجمعة، ثمّ بعد مضي مده دقق بعض الفقهاء والتفت أنّه لا يوجد وجوب للجهر في صلاة الظهر من يوم الجمعة، وإنمّا الروايات تدلّ على الجهر من يوم الجمعة، وعمل المتشرعه وإن كان قائماً على الإجهار ولكن العمل دليل صامت ولا يدلّ على الوجوب، فلعل المتشرعه كانوا يجهرون فيها لاستحباب الإجهار، وبالتالي برزت هذه الفتوى من قِبَل هذا الفقيه أو من قِبَل بعض الفقهاء بأن الجهر في صلاة الظهر من يوم الجمعة غير واجب، وبالتالي تبعه مقلدوه وأدى ذلك إلى عدم الترام جملة من المتشرعه بالجهر فيها، ثمّ كثر الفقهاء والمحققون الذين أدى نظرهم إلى الإخفات (إما اجتهاداً أو تقليداً)، ثمّ بعد مضي زمان استفاد بعض الفقهاء من الجمع بين الأخبار عدم استحباب الجهر أساساً، ثمّ أتى من يشكك في أصل جواز الإجهار فيها.

وَمِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ فَرَضِيهِ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ لَيْسَتْ غَرِيبَةً وَلَا صَعْبَةً التَّوَقُّعُ، وَتَجْعَلُ الْفَقِيهَ غَيْرَ قَادِرٍ عَلَى الاسْتِدْلَالِ بِوَاقِعِ الْحَاضِرِ الْمَوْجُودِ عَلَى ثُبُوتِ هَذَا الْوَاقِعِ فِي الْمَاضِي.

وثالثاً: سلمنا أن من الغريب أن تنقلب السَّيرَة إلى ضدها، لكن من الممكن أن نفترض عدم وجود سيره قائمه عَلَيَّ أحد الطرفين في زمن التشريع كمشال الجهر والإخفات، فَلَعَلَّه لم تكن عندهم سيره قائمه عَلَيَّ أحد الطرفين، بل كان الحكم مختلفاً فيه عند المتشرعه، فكان بعضهم يجهر وبعضهم يخفت، كما أن هناك روايات متعارضه إلى جانب اختلاف السَّيرَة بين المتشرعه والناس باعتبار الروايات المختلفه، ومن هنا كانوا يسألون الإمام × عن حكم الإجهار أو الإخفات في صلاة الظهر من يوم الجمعة حيث كان بعض الفرق والجماعات يجهرون والبعض الآخر كانوا يخفتون. فهذه الفرضيه ممكنه أيضاً ولا تنحصر الفرضيه في قيام السَّيرَة عَلَيَّ شيء مُعَيَّن آنذاك لكي نثبت أن السَّيرَة الموجوده في زماننا هي نفس تلك السَّيرَة آنذاك؛ إذ لعل السَّيرَة اليوم قائمه عَلَيَّ أمر مُعَيَّن ولكن في ذاك العصر لم تكن توجد هذه السَّيرَة، كما إذا كان هناك اختلاف بين المتشرعه.

ورابعاً: قد لا يكون ما نراه اليوم في الواقع المعاصر من سيره المتشرعه سيره لهم بما هم متشرعه، وَإِنَّمَا اتفقوا عَلَيَّ هذه السَّيرَة لأُمور غير الشرع، فبعضهم من باب الغفله عَنِ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ وبعضهم من باب النسيان، وبعضهم من باب الجري عَلَيَّ سيره الْعُقَلَاءِ وذوقهم، وبعضهم من باب التقصير، ثُمَّ أتى أبناء هؤلاء ونظروا في سيرهم فتخللوا أنها هي الصحيحه فجزوا عليها فاستقرت السَّيرَة عليها، كما في مسأله بطلان معامله الصبي (كما هو المشهور)؛ فَإِنَّ ذوق الْعُقَلَاءِ لا يميز بين معامله البالغ وبين الصبي المميز، بينما قامت سيره المسلمين عَلَيَّ صحه معاملته لكن لا بما هم مسلمون بل بما هم عقلاء أو من باب الغفله أو من باب الشَّبَه أو من باب التقصير أو القصور. المهم أن سيره المسلمين كانت قائمه عَلَيَّ صحه معامله الصبي.

إذن أصل مسأله «الواقع الحاضر دليل عَلِيّ الواقع المعاصر لعصر التشريع» لا نقبله.

وبذلك نكون قد انتهينا من الطريق الأوّل لإثبات المعاصره، وقد تبين بطلانه.

السيرة/دلاله التقرير/الدليل الشرعي غير اللفظي/الدليل الشرعي/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

العنوان: السيرة/دلاله التقرير/الدليل الشرعي غير اللفظي/الدليل الشرعي/الأدله المحرزه/علم الأصول

الطريق الثاني: إثبات السيرة المعاصره للمعصومين عليهم السلام عن طريق النقل التاريخي والشهادات، سواء في ذلك نطاق التاريخ العام أو نطاق الروايات والأحاديث الفقهيه، ولهذا الطريق أمثله عديده نذكر ثلاث منها تباعاً:

المثال الأوّل: ما ينقله الشيخ الطوسي رحمه الله في «العده» ويشهد به من استقرار بناء أصحاب الأئمه عليهم السلام وثبوت سيره المتشرعه في عهدهم عليهم السلام جيلاً بعد جيل عَلِيّ العمل بخبر الثقة في مقام أخذ معالم دينهم.

المثال الثاني: ما تعكسه (من الناحيه التاريخيه) الروايات والأحاديث الوارده في باب الزكاه من ثبوت سيره المتشرعه في زمان الإمام عليه السلام عَلِيّ جواز التعامل بالنقد الأجنبي، حيث كثر السؤال في الروايات عن ثبوت الزكاه في النقد الأجنبي وعدمه، وعن ثبوتها في الدرهم المغشوش وعدمه (1)؛ فَإِنَّ هَذَا يَدُلُّ عَلَيَّ أَنَّهُمْ كَانُوا يَتَعَامَلُونَ بِالنَّقْدِ الْأَجْنَبِيِّ.

المثال الثالث: ما ينقله التاريخ العام من ثبوت السيرة آنذاك عَلِيّ استخراج الفرد بعض أقسام المعدن كالعقيق والملح، وتملكه إياه بذلك.

وكما يمكن الاستفادة في هذا المجال من الروايات والأحاديث الفقهيه باعتبار أنها تعكس ضمناً جوانب من حياه الرواه والناس في ذلك الزمان (كما مثلنا له آنفاً)، كذلك يمكن الاستفادة أيضاً في هذا المجال من فتاوى الجمهور والعامه في باب المعاملات مثلاً، باعتبار أنها مأخوذه ومنتزعه أحياناً عن الوضع العام المرتكز عقلاً.

ص: ٢٤٨

١- (١) - العاملی، وسائل الشیعه: ج ٦، ب ٧، زکاه النقادین.

وهذا الطريق يتوقف اعتباره عَلِيّ أحد شرطین؛ فَإِنَّ النِّقْلَ لَا بُدَّ مِنْ أَنْ يَكُونَ بِأَحَدِ نَحْوَيْنِ كَيْ يُمْكِنَ الْإِعْتِمَادُ عَلَيْهِ فِي إِثْبَاتِ السِّيَرَةِ الْمَعَاوِرَةِ لِلْمَعْصُومِينَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ:

الشَّرْطُ الْأَوَّلُ: أَنْ يَكُونَ النِّقْلُ التَّأْرِيخِيَّ وَالشَّهَادَهُ مِنَ النَّاحِيَةِ الْكَمِّيَّةِ وَالْكَيفِيَّةِ بِالنَّحْوِ الَّذِي يُوْجِبُ الْعِلْمَ أَوْ الْإِطْمِئْنَانَ عَلَيَّ أَقْلَ التَّقْدِيرِ بِكَوْنِ السِّيَرَةِ مَعَاوِرَةً لِلْمَعْصُومِ عَلَيْهِ السَّلَامُ؛ فَمِنْ نَاحِيَةِ الْكَمِّ لَا بُدَّ مِنْ أَنْ يَكُونَ النِّقْلُ كَثِيراً وَمُسْتَفِيضاً، أَنْ تَوْجَدَ هُنَاكَ شَهَادَاتٍ عَدِيدَةً بَثْبُوتِ السِّيَرَةِ فِي زَمَنِ الْمَعْصُومِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَمِنْ نَاحِيَةِ الْكَيْفِ لَا بُدَّ وَأَنْ يَكُونَ النِّقْلُ مَقْتَرِناً بِخُصُوصِيَّاتِ

وشواهد لصدقه وأن لا يكون مقروناً بما يضعفه ويكسره، فلو نقل التاريخ لنا مثلاً استخراج الفرد للنفط وتملكه في زمن النَّبِيِّ صلى الله عليه وآله وسلم لم نصدقه؛ لأنَّ هناك نُقْلاً تَأْرِيخِيّاً أدقَّ منه يَدُلُّ عَلَيَّ أن اكتشاف النفط أساساً كان في زمن متأخر عن زمان النَّبِيِّ الأَعْظَم صلى الله عليه وآله وسلم وأن معرفه النَّاس بعين النفط كانت متأخره عن عهده صلى الله عليه وآله وسلم (١).

الشَّرْطُ الثَّانِي: أَنْ يَكُونَ جَامِعاً لَشُرُوطِ الْحُجِيِّهِ التَّعْبُدِيَّةِ فِيْمَا إِذَا لَمْ يَكُن مَوْجِباً لِلْعِلْمِ وَلَا لِلْإِطْمِئْنَانِ، كَمَا إِذَا كَانَ النُّقْلُ مِنْ قَبْلِ نَاقِلٍ وَاحِدٍ ثَقَةٍ وَبَنِينَا عَلَيَّ حُجِّيَّةً خَبَرَ الْوَاحِدِ الثَّقَةَ بِدَلِيلٍ آخَرَ غَيْرِ هَذِهِ السِّيَرَةِ الَّتِي يُرَادُ إِثْبَاتُهَا بِشَهَادَةِ الثَّقَةِ، كَمَا لَوْ فَارَضْنَا أَنَّ الشَّيْخَ الطُّوسِيَّ رَحِمَهُ اللَّهُ نَقَلَ لَنَا أَنَّ سِيرَةَ أَصْحَابِ الْأُئِمَّةِ وَالْمُتَشَرِّعِ كَانَتْ عَلَيَّ تَرَكَ صَلَاةَ الْجُمُعَةِ؛ فَهَذَا نَقْلٌ لِلْسِّيَرَةِ بِخَبَرِ الثَّقَةِ الَّذِي هُوَ حُجَّةٌ، وَبِهِ نَبَتْ تَعْبُدُ سِيرَةَ أَصْحَابِ الْمَعْصُومِ × عَلَيَّ تَرَكَ الْجُمُعَةَ.

ص: ٢٤٩

١- (٢) - الظاهر أن الإمام الصادق عليه السلام هو أول من كشف الغطاء عن وجود النفط وبشَّر بخروج الزيت (النفط)، حيث ينقل أنَّه عليه السلام عندما جثَّ عَلَيَّ ركبته في بعض مناطق الجزيرة العربية قال: إن تحت هذه الأرض أشياء يشبه الزيت لو أخرجته لأغويت العرب جميعاً. الطهراني عفى عنه.

فإذا فرض أن هذا كان مشمولاً لدليل الحجية؛ فَإِنَّ حِينئذٍ تثبت السَّيْرَه ويثبت بذلك لوازم هذه السَّيْرَه الَّتِي منها إمضاء المَعْصُوم عليه السلام لها عَلَيَّ ما سيأتي الحديث عنه في الركن الثَّانِي - إن شاء الله تعالى - فيكون لكلام الشيخ الطوسي رحمه الله (في المثال) مدلول مطابق وهو السَّيْرَه المعاصره للمعصوم عليه السلام، ومدلول التزامي وهو إمضاء الشَّارِع لها وثبوت الحكم الشَّرْعِيّ.

تنبيه: وينبغي هنا أن ننبه عَلَيَّ نقطه هي أن حُجَّتِه خبر الثقة الناقل للسيره المعاصره للمعصوم عليه السلام لا علاقته لها بمسأله حُجَّتِه خبر الثقة في الموضوعات وليست متوقفه عَلَيَّ القول بالحجيه في تلك المسأله رغم أن الخبر هنا خبر عن موضوع خارجي (وهو السَّيْرَه المعاصره للمعصوم)، بل إن الخبر (في المقام وفي كُلِّ موضوع آخر مماثل لما نحن فيه، أي: كُلِّ خبر عن موضوع يكون لازمه ثبوت الحكم الشَّرْعِيّ) لَا بُدَّ من الفراغ عن حُجَّتِه في مقام إثبات الحُكْمِ الشَّرْعِيّ الملازم لذاك المَوْضُوع، سواء قلنا في تلك المسأله بحجيه خبر الواحد في الموضوعات أم لم نقل.

توضيح ذلك أن الخبر في الموضوعات عَلَيَّ ثلاثة أقسام:

القسم الأوَّل: أَنْ يَكُونَ الخبرُ خبراً عن المَوْضُوع الَّذِي هو مصداق لموضوع الحكم الكُلِّيِّ، ويترتب عَلَيَّ هذا الخبر حكمٌ جُزْئِيّ وفرعي وليس حُكْمًا كُلِّيًّا، كالإخبار عن خمريه سائل، أو الإخبار عن طهاره سائل؛ فَإِنَّ خميرَه هذا السائل أو طهارته من مصاديق الخمريه والطهاره وهما موضوعان للحكم الكلي الَّذِي هو عباره عن حرمه شرب الخمر وجواز شرب السائل الطاهر، وَيَتَرْتَبُ عَلَيَّ هذا الإخبار حكمٌ جُزْئِيّ وفرعي هو حرمه شرب هذا أو جواز شرب ذاك.

القسم الثَّانِي: أَنْ يَكُونَ الخبرُ خبراً عن المَوْضُوع الَّذِي هو مصداق لمَوْضُوعِ الحكم الكُلِّيِّ، ويترتب عَلَيَّ هذا الخبر حكمٌ جُزْئِيّ، لكن تنتهي حُجَّتُه إلى إثبات حكم كُلِّيِّ، كما إذا أخبر الشيخ أو النجاشي أو المفيد أو الآخرون من الأجله (الَّذِي يوثقون لنا الرواه) أن فلانا من الرواه ثقّه؛ فَإِنَّ وثاقه هذا الراوي مصداق من مصاديق الوثاقه الَّتِي هي موضوع للحكم الكلي وهو عباره عن حُجَّتِه خبر الثقة، وَيَتَرْتَبُ عَلَيَّ هذا الإخبار حكمٌ جُزْئِيّ وفرعي وهو حُجَّتِه خبر هذا الراوي الَّذِي وثَّقه النجاشي، لكن تنتهي حُجَّتُه إلى إثبات حكم كُلِّيِّ وهو الحكم الَّذِي رواه ذاك الراوي كما لو نقل لنا حُكْمًا كُلِّيًّا عن الإمام الصادق عليه السلام مثل: «في المعدن الخمس».

القسم الثالث: أن يكون الخبر خبراً عن موضوع يلزم الحكم الكلي (وليس خبراً عن مضميق لموضوع كلي كما في القسمين الأولين)، كالإخبار عن السير المعاصر للمعصوم والتي هي ملازمه للحكم الشرعي الكلي وهو مورد كلامنا الآن.

وحيث إن افتراضنا أن هناك إطلاقاً في دليل حجته خبر الثقة يشمل الإخبار عن الموضوعات، بحيث لم يكن دليل الحجية مختصاً بخبر الثقة في الأحكام، أو افتراضنا وجود سيره تدل على حجته خبر الثقة في الموضوعات، ثبتت حجته خبر الثقة في الموضوعات مطلقاً، فتكون الأقسام الثلاثة كلها حجه.

أما إذا لم يكن هناك إطلاق في دليل الحجية أو سيره من هذا القبيل؛ فإن كان لدليل حجته خبر الثقة في الأحكام إطلاق يشمل الخبر عن الموضوع الذي يؤدي إلى حكم كلي، ثبتت حجته خصوص القسمين الأخيرين دون الأول، وكذلك الأمر لو كانت هناك سيره قائمه على حجته الإخبار عن الموضوع المؤدى إلى حكم كلي.

أما إذا لم يكن هناك شيء من هذا القبيل أيضاً، فحيث لا يبقى دليل على حجته خبر الثقة في الموضوعات، ولا يمكن ترتيب الآثار والأحكام الشرعية المترتبة على الموضوع الذي أخبر به الثقة، فلا يبقى مجال لحجيه القسمين الأولين.

وأما القسم الثالث فهو يختلف سناً وجوهراً عنهما في أن الخبر في هذا القسم ليس خبراً عن موضوع الحكم الشرعي، بل هو خبر عن ملازم الحكم الشرعي، فلا يوجد هنا أثر وحكم شرعي يترتب على الموضوع الذي أخبر به الثقة حتى يدخل هذا القسم في مسأله حجته خبر الثقة في الموضوعات؛ فإن تلك المسأله تعنى بالبحث عن خبر الثقة في موضوعات الأحكام الشرعية، بينما الخبر في القسم الثالث ليس كذلك، فلا نحتاج فيه إلى القول بحجيه خبر الثقة في الموضوعات؛ لأن الحكم الشرعي فيه ليس أثراً مترتباً على الموضوع المخبر به، بل هو من لوازم هذا الموضوع؛ ضرورة أن إمضاء الشارع ليس من الآثار الشرعية المترتبة على السير المعاصر، وليست السير مؤزوعاً للحكم الشرعي وإمضاء الشارع، وإنما الحكم والإمضاء من لوازم السير.

وعليه، فحجيه الخبر في القسم الثالث ليست مبنيه على حُجَّيْهِ الخبر في موضوعات الأحكام الشَّرْعِيَّة، وَإِنَّمَا حُجَّيْتُهُ مستفاده من دليل حُجَّيْهِ الخبر نفسه في الأحكام الشَّرْعِيَّة، وإن لم يكن له إطلاق يشمل الخبر عن موضوعات الأحكام؛ ذلك لأن العرف لا يحتمل الفَرْق بين نقل الثقة للحكم الشَّرْعِي الكلي بالمطابقه، وبين نقله لذلك بالملازمه، على حد عدم احتمال الفَرْق في الحجيه في باب الأمارات بين الدَّلَالَه الْمُطَابِقِيَّة والدَّلَالَه الْإِلْتِزَامِيَّة. وهذا يعنى حُجَّيْهِ خبر الثقة في القسم الثالث (أى: فى الخبر عن المَوْضُوع المَلْزَم للحكم) وحجَّيته هذه ليست لأجل إثبات المَوْضُوع المخبر به، كيف وقد فرضنا أننا نستفيد هذه الحجيه من الدَّلِيل الدَّال على حُجَّيْهِ الخبر عن الحكم الشَّرْعِي، والخبر للموضوع المخبر به.

وبعبارة أخرى: الحجيه هنا إِنَّمَا هى للدلاله الِإِلْتِزَامِيَّة لهذا الخبر، حيث أن الدَّلَالَه الْمُطَابِقِيَّة له عبارته عن الإخبار عن السَّيْرَه المعاصره للمعصوم، والدلاله الِإِلْتِزَامِيَّة له عبارته عن الإخبار عن الحكم الشَّرْعِي وإمضاء الشَّارِع.

السَّيْرَه/دلاله التقرير/الدَّلِيل الشَّرْعِي غير اللفظي/الدليل الشرعي/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

العنوان: السَّيْرَه/دلاله التقرير/الدَّلِيل الشَّرْعِي غير اللفظي/الدليل الشرعي/الأدله المحرزه/علم الأصول

كنا ندرس الطرق التي يمكن أن تُذكر لإثبات وجود سيره معاصره للمعصوم عليه السلام، وانتهينا إلى الطريق الثاني وقد شرحناه بالأمس.

لا- يقال: إن الدَّلَالَه الْإِلْتِزَامِيَّة تابعه للدَّلَالَه الْمُطَابِقِيَّة فى الحُجَّيَّة، والمفروض هنا عدم حُجَّيَّة الدَّلَالَه الْمُطَابِقِيَّة؛ لأنَّ الإخبار عن السَّيْرَه المعاصره للمعصوم ليس إخباراً عن الحكم الشَّرْعِي كى يشمله دليل حُجَّيْهِ خبر الثقة عن الحكم الشَّرْعِي. إذن، فالدَّلَالَه الْإِلْتِزَامِيَّة أيضاً تابعه لها فى عدم الحُجَّيَّة. لأننا نقول: إن القول بالتَّبَعِيَّة لا يشمل المقام؛ لأنَّ التَّبَعِيَّة إِنَّمَا هى فيما إذا كان مُقْتَضَى الحُجَّيَّة شاملاً- لكنتا الدَّلَالَتَيْنِ، أى: لم يكن دليل الحُجَّيَّة ابتداءً مُخْتَصَّاً بالدَّلَالَه الْإِلْتِزَامِيَّة وَإِنَّمَا سقط كشف الدَّلَالَه الْمُطَابِقِيَّة بسبب وجود المعارض أو بسبب العلم بخطئها وعدم مطابقتها للواقع، أو لأى سبب آخر من هذا القبيل، فهنا نقول بتبعيه الدَّلَالَه الْإِلْتِزَامِيَّة لها فى الحُجَّيَّة، أمّا إذا لم يكن مُقْتَضَى الحُجَّيَّة أصلاً شاملاً لكنتا الدَّلَالَتَيْنِ، بل كان دليل الحُجَّيَّة ابتداءً مُخْتَصَّاً بالدَّلَالَه الْإِلْتِزَامِيَّة، كما فى ما نحن فيه، حيث أن دليل الحُجَّيَّة إِنَّمَا دلَّ على حُجَّيْهِ الخبر عن الحكم الشَّرْعِي، وَمِن الواضح أنَّ الدَّلَالَه الْمُطَابِقِيَّة هنا ليست إخباراً عن الحكم الشَّرْعِي، وَإِنَّمَا الدَّلَالَه الْإِلْتِزَامِيَّة هى الإخبار عن الحكم الشَّرْعِي، فمقتضى الحُجَّيَّة هنا مُخْتَصَّ بالدَّلَالَه الْإِلْتِزَامِيَّة، فلا- يجرى فى المقام القول بالتَّبَعِيَّة. إذن، فلا- يَتَوَهَّمُ أَنَّ حُجَّيْهِ خَبَرَ الثَّقَةِ النَّاقِلِ للسَّيْرَه المعاصره للمعصوم عليه السلام فى المقام مَبْتَنِيَّة على القول بحُجَّيْهِ خَبَرَ الثَّقَةِ فى الموضوعات؛ نظراً إلى أنَّ الإخبار الذى هو حجه إِنَّمَا هو الإخبار عن الحكم الشَّرْعِي، والخبر المذكور النَّاقِلِ للسَّيْرَه ليس إخباراً عن الحكم الشَّرْعِي إلا- بدلالته الِإِلْتِزَامِيَّة، وهى تابعه للدَّلَالَه الْمُطَابِقِيَّة فى الحُجَّيَّة، وبما أنَّ الدَّلَالَه الْمُطَابِقِيَّة لهذا الخبر النَّاقِلِ للسَّيْرَه عبارته عن الإخبار عن المَوْضُوع، فبناءً على حُجَّيْهِ الخبر فى الموضوعات تَبَيَّنَ حُجَّيْهِ هذا الخبر وَإِلَّا- فلا؛ فإِنَّ هذا التوهم ليس بصحيح، لما عرفت من أن تبعيه الدَّلَالَه الْإِلْتِزَامِيَّة للدَّلَالَه الْمُطَابِقِيَّة فى الحُجَّيَّة لا تجرى فيما لو كان دليل الحُجَّيَّة ابتداءً مُخْتَصَّاً بالدَّلَالَه الْإِلْتِزَامِيَّة كما فى المقام؛ فالخبر المذكور النَّاقِلِ للسَّيْرَه وإن لم يكن إخباراً عن الحكم الشَّرْعِي إلا بدلالته الِإِلْتِزَامِيَّة، إلا أنَّ هذه الدَّلَالَه الْإِلْتِزَامِيَّة غير تابعه للدَّلَالَه الْمُطَابِقِيَّة

فِي الْحُجَّيَّةِ كَمَا تَبَيَّنَ الْحُجَّيَّةَ فِي الْمَقَامِ عَلَيَّ الْحُجَّيَّةَ فِي بَابِ الْمَوْضُوعَاتِ؛ لِأَنَّ دَلِيلَ الْحُجَّيَّةِ ابْتِدَاءً مُخْتَصَّ بِالِدَّلَالَةِ الْإِلْتِرَامِيَّةِ لِهَذَا الْخَيْرِ؛ لِأَنَّهَا الْإِخْبَارُ عَنِ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ.

ص: ٢٥٢

وَأَمَّا دَلَالَتُهُ الْمُطَابِقِيَّةَ فَبِمَا أَنَّهَا لَيْسَتْ إِخْبَارًا عَنِ الْحُكْمِ، فَمَقْتَضَى الْحُجَّيَّةِ غَيْرَ مَتَوَفَّرٍ فِيهَا، فَلَا تَجْرَى التَّبَعِيَّةُ، وَبِانْتِفَائِهَا يَنْتَفَى ابْتِنَاءُ الْمَسْأَلَةِ هُنَا عَلَيَّ مَسْأَلَةَ حُجَّيَّةِ الْخَيْرِ فِي الْمَوْضُوعَاتِ.

وَكَيْفَمَا كَانَ، فَلنَرْجِعْ إِلَى مَا كُنَّا بِصَدَدِهِ، فَقَدْ قُلْنَا: إِنْ خَبَرَ الثَّقَةَ النَّاقِلِ لِلسِّيَرَةِ الْمَعَاوِرَةِ لِلْمَعْصُومِ إِنْ كَانَ مَشْمُولًا لِلدَّلِيلِ الْحُجَّيَّةِ، فَحِينَئِذٍ تَثْبِتُ بِهِ السِّيَرَةَ تَعَبُّدًا، وَيَكُونُ طَرِيقًا صَحِيحًا لِإِثْبَاتِ السِّيَرَةِ.

وَلَا يَقْدَحُ فِي حُجَّيَّةِ نَقْلِ سِيَرِهِ أَصْحَابُ الْأَثْمَةِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ مِنْ قَبْلِ الْأَصْحَابِ (كَالشَّيْخِ الطُّوسِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ وَغَيْرِهِ) مَا نَرَاهُ مِنْهُمْ مِنَ التَّسَامُحِ فِي نَقْلِهِمْ لِلْإِجْمَاعِ؛ فَإِنَّ تِلْكَ التَّسَامُحَاتِ الَّتِي ثَبِتَ وَجُودُهَا كَثِيرًا فِي كَلِمَاتِ أَصْحَابِنَا فِي الْإِجْمَاعَاتِ الْمُنْقُولَةِ إِنَّمَا يُلْحِظُ وَجُودُهَا فِي مَقَامِ نَقْلِ فَتَاوَى الْأَصْحَابِ وَرَأَى فُقَهَاءَ عَصْرِ الْغَيْبَةِ.

أَمَّا فِي مَقَامِ نَقْلِ سِيَرِهِ الْمَتَشَرَعِ وَأَصْحَابِ الْأَثْمَةِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ فَلَمْ يَثْبِتْ بِنَاوَهُمْ عَلَيَّ التَّسَامُحِ فِي نَقْلِهَا؛ فَالْمُنْقُولُونَ لِلْإِجْمَاعَاتِ الْمُنْقُولَةِ ثَبِتَ التَّسَامُحِ مِنْهُمْ فِي نَقْلِهَا، أَمَّا الْمُنْقُولُونَ لِلسِّيَرَةِ الْمَتَشَرَعِ وَأَصْحَابِ الْأَثْمَةِ فَلَمْ يَثْبِتْ تَسَامُحَهُمْ فِي نَقْلِهَا؛ لِأَنَّ نَقْلَهَا إِنَّمَا هُوَ إِخْبَارٌ عَنِ عَمَلٍ خَارِجِيٍّ لَا عَنِ رَأْيٍ وَنَظَرٍ فِي مَسْأَلَةٍ عِلْمِيَّةٍ كَمَا يَكْتَفِي النَّاقِلُ فِي مَقَامِ تَحْصِيلِ الْأَرْوَاءِ وَالْفَتَاوَى الْمُوَافِقَةِ لِفَتْوَاهِ عَلَيَّ مَجْرَدُ تَوْفُّرِ الدَّلِيلِ عَلَيْهَا وَاقْتِضَائِهَا لَهَا.

إِذْنًا، فَحِينَئِذٍ يَقُولُ الشَّيْخُ رَحِمَهُ اللَّهُ: «اسْتَقَرَّ بِنَاءُ أَصْحَابِ الْأَثْمَةِ وَالْمَتَشَرَعِ فِي حَيَاتِهِمْ جِيَالًا بَعْدَ جِيلٍ عَلَيَّ الْعَمَلُ بِأَخْبَارِ الثَّقَاتِ» يُحْمَلُ كَلَامُهُ عَلَيَّ ظَاهِرُهُ وَيُؤْخَذُ بِهِ.

هَذَا تَمَامُ الْكَلَامِ فِي الطَّرِيقِ الثَّانِي، وَقَدْ عَرَفْتَ تَمَامِيَّتَهُ بِالنَّحْوِ الَّذِي ذَكَرْنَاهُ.

الطَّرِيقُ الثَّلَاثُ: إِثْبَاتُ السِّيَرَةِ الْمَعَاوِرَةِ لِلْمَعْصُومِينَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ عَنِ طَرِيقِ الْقَوْلِ بِأَنَّ الْمَسْأَلَةَ الَّتِي يُرَادُ إِثْبَاتُ السِّيَرَةِ فِيهَا إِذَا كَانَتْ أَوْلَى: مِنَ الْمَسْأَلِ الدَّخْلَةِ عَادَةً فِي مَحَلِّ الْإِبْتِلَاءِ بِهَا كَثِيرًا لَدَى النَّاسِ وَالْمُتَدَبِّرِينَ وَثَانِيًا كَانَ السَّلُوكُ الَّذِي يُرَادُ إِثْبَاتُ انْعِقَادِ السِّيَرَةِ عَلَيْهِ فِي الْمَقَامِ نَحْوِ سَلُوكِ لَا يَوْجِدُ مَبْرَرَ لِعَدَمِ الْإِلْتِرَامِ بِهِ، أَيْ: لَمْ يَكُنْ ذَاكَ السَّلُوكُ سَلُوكًا خِلَافَهُ مِنَ الْوَاضِحَاتِ لَدَى النَّاسِ وَالْمَتَشَرَعِ، وَثَالِثًا لَمْ يَكُنْ السُّؤَالُ وَالْجَوَابُ فِي الْمَسْأَلَةِ فِي الْمَجَامِعِ الرَّوَائِيَّةِ، هُنَا يَتِمُّ هَذَا الطَّرِيقُ الثَّلَاثُ، وَإِنْ لَمْ تَتَوَفَّرْ هَذِهِ الشَّرُوطُ لَا يَتِمُّ هَذَا الطَّرِيقُ الثَّلَاثُ، سِيَأْتِي شَرْحُ هَذِهِ الشَّرُوطِ فِي الْبَحْثِ الْقَادِمِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى.

ص: ٢٥٣

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: السيرة / دلالة التقرير / الدليل الشرعي غير اللفظي / الدليل الشرعي / الأدلة المحرزه / علم الأصول

الطريق الثالث: إثبات السيرة المعاصرة للمعصومين عليهم السلام عن طريق القول بأن المسألة التي يُراد إثبات السيرة فيها إذا كانت أولاً: من المسائل الداخلة عادةً في محل الابتلاء بها كثيراً لدى الناس والمتدينين وثانياً كان السلوك الذي يُراد إثبات انعقاد السيرة عليه في المقام نحو سلوك لا يوجد مبرر لعدم الالتزام به؛ إذ ليس خلافه من الواضحات لدى الناس والمتشرعة ولم يكثر السؤال والجواب في المسألة في ما بأيدينا من الروايات والنصوص، فحينئذٍ يستكشف في مثل ذلك أن ذاك السلوك كان ثابتاً في زمان المعصوم عليه السلام أيضاً وكانت السيرة منعقدة عليه، وإلا لزم إما أن يكثر السؤال عنه ويأتي الجواب فيه من المعصوم عليه السلام وإما أن يكون خلافه من الواضحات لدى الناس عادةً، بحيث يكون هناك مبرر لانصرافهم عنه وعدم التزامهم به، وكلاهما خلف.

فمثلاً- إذا فرض الإسْتِدْلَالُ بِالسَّيْرَةِ عَلَى الْعَمَلِ بخبر الثقة وأريد إثبات السيرة المعاصرة للمعصوم عَلَى ذلك عن هذا الطريق فيقال: بما أن المسألة كانت واقعه في محل ابتلاء أصحاب الأئمة عليه السلام كثيراً، ولم يكن هناك ما يبرر انصراف الناس عن العمل بخبر الثقة (بقطع النظر عن الشرع) باعتبار أن عدم حجتيته ليس من الأمور الواضحة بحسب الطباع العقلية بحيث لا تحتاج إلى السؤال عن حجتيته، ولم تكثر في الأدلة والنصوص الصادره من المعصومين عليهم السلام الأسئلة والأجوبة حول هذه المسألة، فحينئذٍ يثبت أن العمل بخبر الثقة كان هو المتبع والثابت آنذاك؛ لأن الأمر لا يخلو من أحد فرضين:

(١)- فإما أن حجتيته خبر الثقة كان من الواضحات عندهم، فلذا لم يكثر السؤال والجواب عنها، فيثبت المطلوب.

ص: ٢٥٤

(٢)- وإما أنها لم تكن من الواضحات عندهم فكان ينبغي إذن أن يكثر السؤال والجواب في المسألة؛ لأنها محل الابتلاء كثيراً وليس عدم الحجتيه من الواضحات حسب الفرض، فإذا رأينا أن المسألة لم يكثر فيها السؤال والجواب بل ورد فيها ما يدل على الحجتيه نستكشف من ذلك كون الحجتيه من الواضحات عندهم وأنهم كانوا يعملون بأخبار الثقات.

والخاصة لئله كمالاً كان لعدم قيام السيرة المعاصرة للمعصوم عليه السلام عَلَى أمر من الأمور لازمة، وكان هذا اللازم منتفياً وجداناً، ثبت قيام السيرة آنذاك عَلَى ذاك الأمر.

ولنوضح ذلك في مثال آخر: لنفرض أننا نريد أن نثبت أن السيرة المعاصرة للأئمة عليهم السلام كانت قائمة عَلَى الاجتزاء والاكتفاء في الوضوء بالمسح ببعض الكف، فنقول: إن السيرة آنذاك إما أنها كانت منعقدة حَقّاً عَلَى ذلك، فهذا بنفسه يكون دليلاً عَلَى عدم وجوب المسح بتمام الكف لدى مَنْ يحاول الاستعلام عن حكم المسألة، فيغنيه عن السؤال ما دام يرى أن سيره المتشرعة قد انعقدت عَلَى المسح ببعض الكف؛ إذ لا يحتمل حينئذٍ وجوب المسح بتمام الكف. إذن، فيثبت المطلوب.

وَمَا أَن السَّيْرَةَ أَنذَاكَ لَمْ تَكُنْ مَنَعْدَهُ عَلِيٌّ ذَلِكَ وَكَانَ السَّلُوكُ الْعَمَلِيَّ لكَثِيرٍ مِنَ الْمَشْرَعِ هُوَ الْمَسْحُ بِتَمَامِ الْكُفِّ، فَهَذَا يَعْنِي أَنَّ اسْتِعْلَامَ حُكْمِ الْمَسْأَلَةِ يَنْحَصِرُ بِالسُّؤَالِ مِنَ الْمَعْصُومِينَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ أَوْ الرَّجُوعِ إِلَى رَوَايَاتِهِمْ؛ لِأَنَّ مَسْحَ الْمَشْرَعِ بِتَمَامِ الْكُفِّ لَا يَدُلُّ عَلِيٌّ وَجُوبِ هَذَا الْمَسْحِ؛ فَلَعَلَّهُ مُسْتَحَبٌّ.

وَحَيْثُ أَنَّ الْمَسْأَلَةَ مَحَلَّ الْإِبْتِلَاءِ لِعُمُومِ أَفْرَادِ الْمَكْلُوفِينَ، وَوَجُوبِ الْمَسْحِ بِتَمَامِ الْكُفِّ يَسْتَبْطِنُ عَادَةً عِنَايَةً فَائِقَةً تَحْفَظُ عَلِيٌّ السُّؤَالَ، فَمِنَ الطَّبِيعِيِّ أَنَّ تَكَثُرَ الْأَسْئَلَةِ فِي هَذَا الْمَجَالِ وَتَكَثُرَ الْأَجُوبَةِ تَبَعًا لِذَلِكَ. وَفِي هَذِهِ الْحَالَةِ يَكُونُ الْمَفْرُوضُ عَادَةً وَصُولَ مَقْدَارٍ مِنْ هَذِهِ الْأَسْئَلَةِ وَالْأَجُوبَةِ إِلَيْنَا عَلِيٌّ أَقْلَ تَقْدِيرًا، لِاسْتِبْعَادِ اخْتِفَائِهَا مَعَ تَوَفُّرِ الدَّوَاعِي عَلِيٌّ نَقْلَهَا وَعَدَمِ وُجُودِ مَا يَبْرُرُ إِخْفَاءَهَا أَوْ اخْتِفَاءَهَا. فَإِذَا لَمْ يَصِلْ إِلَيْنَا ذَلِكَ نَعْرِفُ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ هُنَاكَ أَسْئَلَةٌ وَأَجُوبَةٌ كَثِيرَةٌ. وَبِالْتَّالِيِ لَمْ يَكُنْ هُنَاكَ حَاجَةٌ إِلَى اسْتِعْلَامِ حُكْمِ الْمَسْأَلَةِ عَنِ طَرِيقِ السُّؤَالِ مِنَ الْمَعْصُومِينَ، وَهَذَا يَعْينُ افْتِرَاضَ قِيَامِ السَّيْرَةِ عَلِيٌّ الْاِكْتِفَاءَ بِالْمَسْحِ بِبَعْضِ الْكُفِّ، فَهَذَا الْاسْتِدْلَالُ (كَمَا لَاحِظْنَا) مُتَوَقَّفٌ عَلِيٌّ أَنَّ تَكُونَ الْمَسْأَلَةَ مَحَلَّ ابْتِلَاءِ عَامَّةِ النَّاسِ، وَأَنَّ يَكُونَ الْحُكْمَ الْمَقَابِلَ (كَوَجُوبِ الْمَسْحِ بِتَمَامِ الْكُفِّ فِي الْمِثَالِ) مُقْتَضِيًا لِسَلُوكِ لَا يَقْتَضِيهِ الطَّبَعُ بِنَفْسِهِ، وَأَنَّ تَتَوَفَّرَ الدَّوَاعِي عَلِيٌّ نَقْلَ مَا يَرِدُ فِي حُكْمِ الْمَسْأَلَةِ، وَأَنَّ لَا تَوْجُدَ مَبْرَرَاتٍ لِلْإِخْفَاءِ وَالْاِخْتِفَاءِ، وَأَنَّ لَا يَصِلُ شَيْءٌ مَعْتَدٌ بِهِ مِنَ الرِّوَايَاتِ وَفَتْوَايِ الْمُتَقَدِّمِينَ فِي هَذَا الْمَجَالِ لِإِثْبَاتِ الْحُكْمِ الْمَقَابِلِ.

فهذا الطريق الثالث إذن يتقوم بشروط عديده بعضها شروط عامه جاريه في جميع الموارد التي يُراد التمسك فيها بهذا الطريق لإثبات السيره المعاصره، وبعضها شروط خاصه لبعض الموارد لخصوصيه في تلك الموارد، ولكن لا يمكن ضبط تلك الشروط الخاصه، وإنمّا يكفي غالباً توفر الشروط العامه في حصول العلم لنا بالسيره المعاصره، وتلك الشروط العامه يمكن حصرها وضبطها في أربعة شروط كما يلي:

الشَّرْطُ الْأَوَّلُ: أَنْ يَكُونَ الْحُكْمُ الَّذِي يُرَادُ إِثْبَاتَهُ مِنْ خِلَالِ السِّيَرَةِ حُكْمًا فَرْدِيًّا، أَمَا إِذَا كَانَ حُكْمًا اجْتِمَاعِيًّا رَاجِعًا إِلَى وَلي الْأَمْرِ فَلَا يُتَمُّ الطَّرِيقُ الْمَذْكُورُ لِإِثْبَاتِ السِّيَرَةِ الْمَعَاصِرَةِ لِلْمَعْصُومِ عَلَيْهِ السَّلَامِ؛ لِأَنَّ قَوَامَهُ إِنَّمَا هُوَ بِالْقَوْلِ بِأَنَّهُ لَوْلَا انْعِقَادُ السِّيَرَةِ آنَذَاكَ عَلَيَّ هَذَا الْمَطْلَبُ لِكَثْرَةِ السُّؤَالِ وَكَثْرَةِ الْجَوَابِ وَلَوْصَلَ إِلَيْنَا ذَلِكَ.

وَمِنْ الْوَاضِحِ أَنَّ الْحُكْمَ إِذَا كَانَ حُكْمًا اجْتِمَاعِيًّا رَاجِعًا إِلَى وَلي الْأَمْرِ فَلَيْسَ مِنَ الضَّرُورِيِّ وَاللَّازِمِ أَنْ يَكْثُرَ السُّؤَالُ عَنْهُ؛ إِذْ لَيْسَ مَحَلُّ ابْتِلَاءِ الْأَفْرَادِ وَعَامَّةِ النَّاسِ، فَلَوْ شَكَكْنَا مَثَلًا فِي وَجُوبِ الْإِحْسَانِ إِلَى الْفُقَرَاءِ عَلَيَّ الْوَالِي، لَمْ يَصِحَّ الْقَوْلُ بِعَدَمِ الْوَجُوبِ اسْتِنَادًا إِلَى أَنْ بِنَاءَ الْمَتَشَرِّعِ فِي زَمَانِ الْمَعْصُومِ عَلَيْهِ السَّلَامِ كَانَ عَلَيَّ عَدَمُ الْوَجُوبِ وَعَدَمُ التَّرَامِ الشَّخْصِ بِالْإِحْسَانِ إِلَى الْفُقَرَاءِ لَوْ صَارَ وَالِيًّا، وَإِلَّا فَلَوْ لَمْ تَكُنِ السِّيَرَةُ مَنْعَقِدَةً عَلَيَّ عَدَمُ الْوَجُوبِ وَكَانَ افْتِرَاضُ إِحْسَانِ الْوَالِي إِلَى الْفُقَرَاءِ وَارْدًا فِي السَّلُوكِ الْعَمَلِيِّ لِكَثْرَةِ الْمَتَشَرِّعِ آنَذَاكَ فَهَذَا يَعْنِي أَنَّ اسْتِعْلَامَ حُكْمِ الْمَسْأَلَةِ بِالنَّحْوِ الْمَذْكُورِ بِالسُّؤَالِ مِنَ الْمَعْصُومِينَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ أَوْ الرَّجُوعِ إِلَى رَوَايَاتِهِمْ؛ لِأَنَّ إِحْسَانَ الْمَتَشَرِّعِ إِلَى الْفُقَرَاءِ لَوْ صَارَ وَالِيًّا لَا يَكْفِي لِإِثْبَاتِ الْوَجُوبِ لَدَى مَنْ يَحَاوِلُ اسْتِعْلَامَ عَنِ حُكْمِ الْمَسْأَلَةِ وَلَا يَغْنِيهِ عَنِ السُّؤَالِ عَنِ الْوَجُوبِ وَعَدَمِهِ.

إِذْنًا، فَكَانَ مِنَ الطَّبِيعِيِّ أَنْ تَكْثُرَ الْأَسْئَلَةُ فِي هَذَا الْمَجَالِ وَتَكْثُرَ الْأَجُوبَةُ تَبَعًا لِذَلِكَ، وَلَوْصَلَ إِلَيْنَا مَقْدَارٌ مِنْهَا عَلَيَّ أَقَلُّ تَقْدِيرًا، بَيْنَمَا لَمْ يَصِلْ شَيْءٌ مِنْهُ. إِذْنًا، يَتَعَيَّنُ كَوْنُ السِّيَرَةِ آنَذَاكَ مَنْعَقِدَةً عَلَيَّ عَدَمَ الْوَجُوبِ.

أقول: إن هذا الكلام غير صحيح؛ إذ أن الطبيعي هو أن تكثر الأسئلة في المسألة التي هي محل ابتلاء الأفراد، أمّا المسألة التي هي راجعه إلى الوالى وليست محلاً لابتلاء الأفراد فليس من المفروض واللازم أن يكثر السؤال عنها؛ لأننا نعلم أن أسئلتهم كانت تنشأ غالباً من الحاجة إلى فهم الحكم وتنوع من الابتلاء به.

هذا، مضافاً إلى أنه لو ثبتت هذه السيرة لم تكن سيره عملية بالفعل، وإئماً كانت سيره تقديرية من دون أن يكون المقدر عليه (وهو كونه والياً) ثابتاً بالفعل، وهذا ما قد يولد إشكالا بلحاظ ما قد يقال، كما سيأتى - إن شاء الله تعالى - عند الكلام عن الركن الثانى من أن ما يلزم الحكم الشرعى ويدل عليه إنما هو السيرة الفعلية لا التقديرية.

الشروط الثانى: أن يكون ذلك الحكم الفردى ممّا يكثر ابتلاء الأفراد به، وأمّا فى مثل تملك المعدن باستخراجه مثلاً فلا يمكن سلوك هذا الطريق لإثبات المقصود؛ لأنه لم يكن ممّا يكثر ابتلاء الأفراد به كى تلزم كثره السؤال والجواب، فلو شككنا مثلاً فى أن الفرد هل يملك المعدن إذا استخرجه أم لا؟ لا يصحّ القول: بالتملك شرعاً إشتياداً إلى أن بناء المُتَشَرِّعِ يحتملون أن من استخراج المعدن ملكه. فهذا معناه أن استعلام حكم المسألة ينحصر بالسؤال من المَعْصُوم عليه السلام، فكان من الطبيعي أن تكثر الأسئلة والأجوبة فى هذا المجال، ولوصل إلينا مقدار منها على الأقل، بينما لم يصل شىء منه. إذن، يتعين كون السيرة آنذاك منعقدة على التملك.

أقول: إن هذا الكلام غير صحيح؛ لأنّ الطبيعي هو أن تكثر الأسئلة فى المسألة التي يكثر ابتلاء الأفراد بها، أمّا المسألة التي لا يكثر ابتلاؤهم بها (كمسألة تملك المعدن بالاستخراج) فليس من المفروض واللازم أن يكثر السؤال عنها؛ إذ ما دام الابتلاء بها قليلاً فالسؤال عنها أيضاً قليل، والسؤال القليل ليس من المفروض به أن يصل إلينا، بل قد يصل وقد لا يصل، فعدم الوصول لا يدل على عدم وقوع السؤال والجواب، وبالتالي فلا يثبت كون السيرة آنذاك منعقدة على التملك.

الشَّرْطُ الثَّلَاثُ: أن لا يكون السلوك الَّذِي يَتَطَلَّبُهُ الْحُكْمُ الْمُقَابِلُ مُوَافِقًا لَطَبِيعِ الْمَجْتَمَعِ آنَذَاكَ، ولو طبعاً مَكْتَسَباً من العاده.

وبعبارة أخرى: أن يَكُونُ ذَاكَ السُّلُوكُ سَلُوكاً لا- يَتَقَضِيهِ الطَّبِيعُ بِنَفْسِهِ، فَمَثَلًا- لا- يَمَكُنُ إِثْبَاتُ طَهَارِهِ أَبْوَالِ الدُّوَابِ الثَّلَاثِ الْمَأْكُولِ لِحَمَاهَا [= البقر والإبل والغنم] عن هذا الطريق؛ لأنَّ السُّلُوكَ الَّذِي يَتَطَلَّبُهُ الْحُكْمُ الْمُقَابِلُ لِلطَّهَارَةِ (وهو الحكم بالنجاسة) مُوَافِقٌ لِلطَّبِيعِ، فلو شككنا في الطَّهَارَةِ وَالنَّجَاسَةَ لم يصح القول بالطَّهَارَةِ اسْتِنَادًا إِلَى أن بناء الْمُتَشَرَّعِ فِي زَمَانِ الْمَعْصُومِ كَانَ عَلَيَّ الطَّهَارَةَ نَظْرًا إِلَى أَنَّهُ لو لم تكن السِّيَرَةُ آنَذَاكَ عَلَيَّ الطَّهَارَةَ وكان افتراض النجاسة واردا في السلوك الْعَمَلِيَّ لكثير من الْمُتَشَرَّعِ آنَذَاكَ فهذا لازمه أن يكثر السؤال عن النجاسة، وأن يصل إلينا، بينما لم يصل، فيتعيَّن كون السِّيَرَةِ آنَذَاكَ منعقده عَلَيَّ الطَّهَارَةَ.

أقول: إن هذا الكلام غير صحيح؛ ذلك لأن اللازم والطبيعي أن يكثر السؤال عن النجاسة فيما إذا لم يكن السلوك الَّذِي يَتَطَلَّبُهُ الْحُكْمُ بِالنَّجَاسَةِ مُوَافِقًا لَطَبِيعِ الْمَجْتَمَعِ آنَذَاكَ، بينما نحن نحتمل أن مُقْتَضَى الطَّبِيعِ آنَذَاكَ كان هو الاجتناب عن أبوال هذه الدواب (ولو اكتساباً من العاده الناشئه من قول العامه) الَّذِي هم الكثره الكاثره في ذلك اليوم) بالنجاسة مثلاً، فإذا كان السلوك الَّذِي يَتَطَلَّبُهُ الْحُكْمُ بِالنَّجَاسَةِ وهو الاجتناب سلوكاً يَتَقَضِيهِ الطَّبِيعُ بِنَفْسِهِ، إذن فليس من المفروض واللازم حِينَئِذٍ أن يكثر السؤال عن النجاسة، فلعل السؤال عن النجاسة قد حصل، لَكِنَّهُ كَانَ قَلِيلاً، والسؤال القليل لَيْسَ من المفروض به أن يصل إلينا، فعدم الوصول لا يَدُلُّ عَلَيَّ عدم وقوع السؤال عن النجاسة والجواب بها، وَبِالتَّالِيِ فلا يثبت كون السِّيَرَةِ آنَذَاكَ منعقده عَلَيَّ طَهَارَةَ هَذِهِ الْأَبْوَالِ.

الشَّرْطُ الرَّابِعُ: أن لا- يَكُونُ الْحُكْمُ الْمُقَابِلُ مِمَّا دَلَّتْ عَلَيْهِ رَوَايَاتٌ عَدِيدَةٌ، أو أفتى به كثيرٌ من فقهاء المتقدمين، فَمَثَلًا لا يَمَكُنُ إِثْبَاتُ عَدَمِ وَجُوبِ السُّورَةِ فِي الصَّلَاةِ عن هذا الطريق؛ لأنَّ الْحُكْمَ الْمُقَابِلَ (وهو الوجوب) قد دَلَّتْ عَلَيْهِ رَوَايَاتٌ عَدِيدَةٌ وَأَفْتَى بِهِ كَثِيرٌ من فقهاءنا القدامى، فنحتمل أن يَكُونُ ذَلِكَ نَتِيجَةً كَثْرَةِ السُّؤَالِ عَنِ الْوَجُوبِ وَالْجَوَابِ، فَلَإِنَّ الْقَوْلَ بِانْعِقَادِ السِّيَرَةِ آنَذَاكَ عَلَيَّ عَدَمَ الْوَجُوبِ نَظْرًا إِلَى أَنَّهُ لو لا ذلك لكثير السؤال عن الوجوب والجواب؛ إذ أن وجود روايات عديدة وفتاوى كثيرة بشأن الوجوب لعله ناشئ من كثره السؤال والجواب كما هو واضح، فلا يصح إعمال هذا الطريق لنفي وجوب السوره في الصَّلَاةِ.

مُضَافاً إِلَى إِمْكَانِ دَعْوَى انْتِفَاءِ الشَّرْطِ الثَّلَاثِ الْمُتَقَدِّمِ أَيْضاً بِالنَّسْبَةِ إِلَى هَذَا الْمِثَالِ وَهُوَ عَدَمُ وَجُوبِ السُّورَةِ فِي الصَّلَاةِ.

هذه هي الشروط الأربعة العامّة للطريق الثالث، فإذا توفّرت واجتمعت في موردٍ يَتِمُّ الطريق الثالث لإثبات السّيره المعاصره للمعصوم عليه السلام.

وكل هذه الشروط مجتمعه ومتوفره في مسأله المسح في الوضوء بتمام الكف على ظهر القدم؛ فإنّ بالإمكان نفى وجوب ذلك عن طريق الاستدلال بقيام السّيره المعاصره.

السّيره / دلالة التقرير / الدليل الشرعي غير اللفظي / الدليل الشرعي / الأدله المحرزه / علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

العنوان: السّيره / دلالة التقرير / الدليل الشرعي غير اللفظي / الدليل الشرعي / الأدله المحرزه / علم الأصول

وكل هذه الشروط مجتمعه ومتوفره في مسأله المسح في الوضوء بتمام الكف على ظهر القدم؛ فإنّ بالإمكان نفى وجوب ذلك عن طريق الاستدلال بقيام السّيره المعاصره للمعصومين عليهم السلام على عدم الالتزام بالمسح بتمام الكف؛ إذ يقال: لو لم تكن السّيره آنذاك قائمه على عدم الالتزام بالمسح بتمام الكف لكان يكثر السؤال عن وجوبه ويكثر الجواب، وكان يصلنا ذلك في عدّه روايات، وهذا حكم فردي وليس حكماً اجتماعياً راجعاً إلى ولي الأمر، وهو حكم مبتلى به من قِبَلِ تمام الأفراد دائماً، والسلوك الذي يتطلبه الحكم المقابل (أى: الوجوب) وهو عبارته عن الالتزام بالمسح بتمام الكف ليس موافقاً للطبع، بل هو سلوك لا يقتضيه الطبع بنفسه، ولم يُفت أحد من الفقهاء بوجوبه ولم ترد أخبار عديده داله على وجوبه، وإن فرض ورود روايه واحده بالوجوب فهذا لا يضر بالاستدلال بالسّيره بهذا الطريق الثالث؛ لأنّ الروايه الواحده لا يمكن أن تكون ناشئه من كثره السؤال عن الوجوب والجواب، فيبقى الاستدلال القائل بأنه «لو لم تكن السّيره على عدم الالتزام بالمسح بتمام الكف لكثير السؤال والجواب حول الوجوب» تامياً. إذن، فالشروط الأربعة متوفره في هذه المسأله، فيتم الاستدلال فيها بالسّيره المعاصره التي نُثبتها بالطريق الثالث.

ص: ٢٥٩

يبقى هناك شرط خامس لا بُدَّ من البحث عنه وهو أن لا يكون الحكم الذي يُراد إثباته بالسّيره قد دلَّت عليه روايات عديده، فهل يُعتبر هذا أيضاً من شروط هذا الطريق الثالث من طرق إثبات السّيره المعاصره؟ بحيث لو وردت روايات عديده مطابقه للحكم المقصود إثباته بالسّيره كما إذا وردت روايات عديده (في مسأله المسح بتمام الكف في المثال) داله على عدم وجوب المسح بتمام الكف، كان ذلك مضرّاً بالاستدلال بالسّيره بالطريق الثالث، كما إن ورد روايات عديده داله على الحكم المقابل، أى: على الوجوب في المثال، كان مُضْراً بهذا الاستدلال؛ إذ كان الشرط الرابع عبارته عن عدم ورود روايات عديده داله على الحكم المقابل (أى: الوجوب في المثال)، فهل يشترط أيضاً عدم ورود روايات عديده داله على الحكم الذي يُراد إثباته (أى: عدم الوجوب في المثال)؟

تارة نريد الاستدلال بالسيرة مَحْضاً بحيث يكون الدليل لنا عبارته عن السيرة فقط، كما كان هذا هو الظاهر من عبارتنا حتى الآن.

وأخرى نريد جعل السيرة جزءاً من الدليل، بحيث يكون الدليل ذا شقين، أحدهما السيرة، فهنا فرضان إذن، فعلى الفرض الأول يكون الشرط الخامس المذكور معتبراً أيضاً، فيعتبر عدم ورود روايات عديده داله على الحكم الذي يُقصد إثباته (أى: على عدم الوجوب في المثال)، فإذا وردت روايات مطابقة للحكم المقصود إثباته بالسيرة، كان ذلك مَضَرّاً بالإشهاد بالدليل بالسيرة بالطريق الثالث، وعلى الفرض الثاني لا يكون الشرط المذكور مُعْتَبَراً، فلا يشترط عدم ورود روايات عديده داله على الحكم المقصود إثباته، فإذا وردت روايات مطابقة للحكم المقصود إثباته بالسيرة لم يكن ذلك مَضَرّاً بالإشهاد بالدليل.

فهنا إذن تقريران للاستدلال بالسيرة بالطريق الثالث:

أحدهما: تقريب الاستدلال بها مَحْضًا.

وثانيهما: تقريب الاستدلال بها كجزءٍ من الدليل:

أما التقريب الأول: فهو أن يقال بأنه لو لم تكن سيره الجميع أو الغالب آنذاك قائمه على عدم الالتزام بالمسح بتمام الكف لسئل الإمام عليه السلام عن ذلك كثيراً، حتى لو افترضنا قيام السير على الالتزام بالمسح بتمام الكف؛ لأن هذه السير لا تدل على الوجوب ولا تكفي لإثباته؛ إذ لعل التزامهم بالمسح بتمام الكف كان لأجل استحبابه وكثير من الأصحاب يعرفون مثل هذه النكته، فلا تكون مغنيه عن استعمال حكم المسألة من الإمام عليه السلام، وحيث أن المسألة محل ابتلاء عامه الأفراد، والمفروض أن الالتزام بالمسح بتمام الكف خلاف الطبع، ووجوب المسح بتمام الكف يستبطن عنائه فائقه تحفز على السؤال، فمن الطبيعي أن تكثر الأسئلة في هذا المجال وتكثر الأجوبة تبعاً لذلك، وفي هذه الحالة يفترض عادة أن يصل إلينا على الأقل مقدار من تلك الأسئلة والأجوبة ضمن روايات عديده، لاستبعاد اختفاء جلها مع توفر الدواعي على نقلها وعدم وجود ما يبزر الاختفاء. فإذا لم يصل إلينا ذلك نعرف أنه لم تكن هناك أسئلة وأجوبة كثيرة؛ إذ أنه لم تكن هناك حاجة إلى استعمال حكم المسألة عن طريق السؤال من المعصوم عليه السلام؛ إذ كانت السير قائمه على الاجتزاء بالمسح ببعض الكف وعدم الالتزام بالمسح بتمام الكف، فيثبت المطلوب.

نعم، لو فرض أن وجوب المسح بتمام الكف من قطعيات الإسلام على حدّ قطعيه عدد ركعات صلاة الظهر مثلاً، كان ذلك مغنياً لهم عن السؤال واستعلام الحكم في المسألة من الإمام عليه السلام، لكن هذا واضح البطلان.

وبناء على هذا التقريب يكون الشرط الخامس معتبراً وهو عدم ورود روايات عديده داله على الحكم المقصود إثباته بالسير وهو عدم وجوب المسح بتمام الكف في المثال، ويكون ورود روايات عديده داله على الحكم المقصود إثباته مضمراً بالاستدلال (طبقاً للشرط الرابع)؛ لأن ورود روايات عديده يكشف على كل تقدير عن كثره السؤال وكثره الجواب، فيبطل الاستدلال بالسير حينئذ؛ لأن الاستدلال كان يقوم على أساس التلازم بين «عدم انعقاد السير على الاكتفاء بالمسح ببعض الكف» وبين «كثره السؤال وكثره الجواب»، ولم يكن قائماً على أساس التلازم بين «عدم انعقاد السير على الاكتفاء بالمسح ببعض الكف» وبين «كون الجواب خصوص الحكم بالوجوب»؛ فقد يكون الجواب هو الحكم بعدم الوجوب، فمجرد كثره السؤال والجواب يمنع عن إثبات السير، سواء كان الجواب بالإثبات أو النفي.

وَأَمَّا التَّقْرِيبُ الثَّانِي فَهُوَ أَنْ يُقَالَ: إِمَّا أَنْ السَّيْرَةَ آنَذَاكَ كَانَتْ قَائِمَةً عَلَى الاجْتِزَاءِ بِالمَسْحِ بِبَعْضِ الكَفِّ وَعَدَمِ الِاتِّزَامِ بِالمَسْحِ بِتَمَامِ الكَفِّ، وَإِمَّا أَنْهَا لَمْ تَكُنْ كَذَلِكَ.

فَعَلَى الأَوَّلِ يَثْبُتُ عَدَمُ وَجُوبِ المَسْحِ بِتَمَامِ الكَفِّ؛ لِمَا سَيَأْتِي - إِنْ شَاءَ اللهُ تَعَالَى - فِي بَحْثِ الرُّكْنِ الثَّانِي مِنَ المَلَاظِمَةِ بَيْنِ السَّيْرَةِ وَبَيْنِ الحُكْمِ الشَّرْعِيِّ، وَمَا سَيَأْتِي فِي الجِهَةِ الثَّلَاثَةِ مِنْ أَنَّ السَّيْرَةَ إِذَا قَامَتْ عَلَى عَدَمِ التَّقْيِيدِ وَالِاتِّزَامِ بِفِعْلٍ مُعَيَّنٍ دَلَّتْ عَلَى عَدَمِ وَجُوبِهِ.

وَعَلَى الثَّانِي يَكُونُ مِنَ الطَّبِيعِيِّ حِينَئِذٍ أَنْ يَكْثُرَ السُّؤَالُ عَنِ وَجُوبِ المَسْحِ بِتَمَامِ الكَفِّ وَعَدَمِ وَجُوبِهِ، وَعِنْدئِذٍ فِيمَا أَنْ يَكُونَ الحُكْمُ فِي الوَاقِعِ هُوَ الوُجُوبُ أَوْ عَدَمُ الوُجُوبِ، وَالثَّانِي هُوَ المَقْصُودُ، وَالأَوَّلُ لَوْ كَانَ لكَثْرِ الجَوَابِ بِالوُجُوبِ لَوَصَلَ إِلَيْنَا ذَلِكَ ضَمَّنَ أَخْبَارَ عَدِيدَةٍ؛ فَمَجْرَدُ عَدَمِ وَصُولِ أَخْبَارِ عَدِيدَةٍ دَالَةٌ عَلَى الوُجُوبِ يَكْفِي بِنَاءً عَلَى هَذَا التَّقْرِيبِ، وَلَا يَضُرُّ وَصُولُ أَخْبَارِ عَدِيدَةٍ دَالَةٌ عَلَى عَدَمِ الوُجُوبِ، فَلَا يَكُونُ الشَّرْطُ الخَامِسُ المَذْكُورَ مُعْتَبَرًا فِي الاستِدْلَالِ بِالسَّيْرَةِ بِالطَّرِيقِ الثَّلَاثِ.

وَقَدْ ظَهَرَ مِمَّا قَلْنَا أَنَّا إِنْ أَرَدْنَا أَنْ نُنْفِيَ حُكْمًا مِنْ خِلَالِ الاستِدْلَالِ بِالسَّيْرَةِ بِالطَّرِيقِ الثَّلَاثِ:

فَتَارَهُ نَفْتَرِضُ أَنَّ ذَاكَ الحُكْمَ الَّذِي نُرِيدُ نَفْيَهُ وَالاستِدْلَالِ عَلَى عَدَمِهِ بِالسَّيْرَةِ بِهَذَا الطَّرِيقِ لَيْسَ فِي مَعْرُضِ النَفْيِ مِنْ قِبَلِ الإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ تَقِيَّةً، كَمَا إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُنْفِيَ وَجُوبَ الجَهْرِ فِي صَلَاةِ الظُّهْرِ مِنْ يَوْمِ الجُمُعَةِ مِنْ خِلَالِ الإِسْتِدْلَالِ بِالسَّيْرَةِ بِالنَّحْرِ المَتَقَدِّمِ وَافْتَرَضْنَا أَنَّ وَجُوبَ الجَهْرِ فِيهَا لَيْسَ فِي مَعْرُضِ النَفْيِ تَقِيَّةً؛ إِذْ لَيْسَ رَأْيُ فَهْمَاءِ العَامَةِ عَلَى عَدَمِ وَجُوبِ الجَهْرِ مِثْلًا فَحِينَئِذٍ يَكْفِينَا فِي مَقَامِ الاستِدْلَالِ بِالسَّيْرَةِ عَلَى نَفْيِ ذَاكَ الحُكْمِ عَدَمُ وَرُودِ رَوَايَاتِ عَدِيدَةٍ دَالَةٍ عَلَى ثُبُوتِ ذَاكَ الحُكْمِ، فِي المِثَالِ يَكْفِينَا عَدَمُ وَرُودِ رَوَايَاتِ عَدِيدَةٍ دَالَةٍ عَلَى الوُجُوبِ، وَلَا يَضُرُّ بِالاستِدْلَالِ وَرُودِ رَوَايَاتِ عَدِيدَةٍ دَالَةٍ عَلَى نَفْيِ ذَاكَ الحُكْمِ؛ لِأَنَّ وَرُودَهَا وَإِنْ كَانَ مُضَيَّرًا بِالإِسْتِدْلَالِ بِالسَّيْرَةِ مَحْضًا (أَي: بِالتَّقْرِيبِ الأَوَّلِ) لِمَا قَلْنَا مِنْ أَنَّ الإِسْتِدْلَالَ بِالسَّيْرَةِ مَحْضًا يُعْتَبَرُ فِيهِ الشَّرْطُ الخَامِسُ أَيْضًا وَهُوَ عَدَمُ وَرُودِ رَوَايَاتِ عَدِيدَةٍ دَالَةٍ عَلَى مَا قَصَدَ إِثْبَاتَهُ بِالسَّيْرَةِ، إِلَّا أَنَّا يَكْفِينَا الإِسْتِدْلَالَ بِالسَّيْرَةِ كَجُزءٍ مِنَ الدَّلِيلِ (أَي: التَّقْرِيبِ الثَّانِي) الَّذِي لَا يُعْتَبَرُ فِيهِ الشَّرْطُ الخَامِسُ كَمَا تَقَدَّمَ؛ فَوَرُودُ رَوَايَاتِ عَدِيدَةٍ دَالَةٍ عَلَى عَدَمِ وَجُوبِ الجَهْرِ فِي المِثَالِ لَا يَضُرُّ بِالإِسْتِدْلَالِ، بَلْ هُوَ مُؤَيِّدٌ لِلْمَطْلُوبِ.

وأخرى نفترض أن الحكم الذي يُراد نفيه والاستدلال على عدمه بالسيرة بالطريق الثالث حكم هو في معرض النفي تقيّه من قبل الإمام عليه السلام، كما إذا أردنا أن نفي وجوب المسح بتمام الكف في الوضوء من خلال الاستدلال بالسيرة بالنحو المتقدم، وافترضنا أن وجوب المسح بتمام الكف في معرض النفي تقيّه؛ نظراً إلى رأى العائمه على عدم المسح مثلاً، فحينئذ لا يكفينا في مقام الاستدلال بالسيرة على نفي ذلك الحكم عدم ورود روايات عديده داله على ثبوته، بل يشترط فيه أيضاً عدم ورود روايات عديده داله على نفيه الذي هو المطلوب؛ لأنه لو وردت روايات عديده داله على النفي المطلوب، فحينئذ يبطل الاستدلال بالسيرة محضاً (أى: التقريب الأول) لانتفاء شرطه الخامس (وهو عدم ورود روايات عديده على وفق المطلوب).

وأما الاستدلال بالسيرة كجزء من الدليل (أى: التقريب الثاني) فهو بنفسه باطل في هذه الحالة؛ إذ من المحتمل أنه لم تكن هناك سيره قائمه آنذاك على وفق المطلوب (أى: على الاجتزاء بالمسح ببعض الكف وعدم التقيّد بتمام الكف) وكثر السؤال عن الوجوب وجاء الجواب وفق المطلوب (أى: عدم الوجوب) تقيّه.

إذن، فورود روايات وفق المطلوب هنا لا ينفعنا، بل عدم ورودها أفضل؛ إذ على تقدير عدم ورودها ثبت السيرة بالتالي ويثبت المطلوب وهو عدم الوجوب وجداناً، بينما على تقدير ورودها لا يثبت المطلوب في أحسن التقادير إلا بالتعبد؛ لأن الدليل على المطلوب (أى: عدم الوجوب في فرض ورود روايات وفق المطلوب) ينحصر بنفس تلك الروايات بعد بطلان الاستدلال بالسيرة بكلا تقربيه كما تقدّم آنفاً، وحينئذ إن كانت تلك الروايات حجهً تعبداً (أى: توفرت فيها شروط الحجّيه) ولم يكن لها معارض (إذ مع وجود المعارض تحمل هذه الروايات على التقيّه) يثبت المطلوب وهو عدم الوجوب تعبداً.

بقيت في المقام نقطه لا يُدَّ من التَّنْبِيه عليها وهي أننا ذكرنا في الشَّرْطِ الرَّابِعِ من شروط الاستِدْلَالِ بِالسِّيَرِ بالطريق الثالث أن لا يكون الحكم المقابل مِمَّا دَلَّتْ عليه روايات عديده، أو أفتى به كثير من فقهاء المتقدمين، وذكرنا في الشَّرْطِ الخامس الَّذِي أصبح من شروط الاستِدْلَالِ بِالسِّيَرِ مَحْضاً (أى: من شروط التقريب الأول) أن لا يكون نفس الحكم المقصود إثباته بِالسِّيَرِ أيضاً مِمَّا دَلَّتْ عليه روايات عديده، وإلا فيبطل التقريب الأول للاستدلال بِالسِّيَرِ بالطريق الثالث كما عرفت.

وعليه، فنواجه هذا السؤال وهو أننا كما ألقينا فتاوى الكثير من فقهاء المتقدمين بالروايات في الشَّرْطِ الرَّابِعِ وقلنا بأنه يشترط أن لا يكون الحكم المقابل مِمَّا دَلَّتْ عليه روايات عديده أو أفتى به كثير من فقهاء المتقدمين؛ فَإِنَّهُ حِينَئِذٍ يَتِمُّ الاستِدْلَالُ؛ إذ لو كان قد كثر السؤال لكثير الجواب، ولو كثر الجواب لوصول الجواب إلينا إما ضمن روايات عديده أو ضمن فتاوى. فهل نلحقها بها في الشَّرْطِ الخامس أيضاً ونقول بأنه يشترط أن لا يكون الحكم المقصود إثباته بِالسِّيَرِ أيضاً مِمَّا دَلَّتْ عليه روايات عديده أو أفتى به كثير من فقهاء المتقدمين؟ بحيث يبطل الاستِدْلَالُ بِالسِّيَرِ مَحْضاً (أى: التقريب الأول) فيما إذا كان الحكم الَّذِي يُراد إثباته بِالسِّيَرِ مِمَّا أفتى به كثير من فقهاء المتقدمين، كما يبطل فيما إذا وردت روايات عديده داله عليه، أم لا نلحقها بها فلا يبطل الاستِدْلَالُ بِالسِّيَرِ بنحو التقريب الأول فيما إذا كانت فتاوى الفقهاء القدامى مطابقه للحكم المقصود إثباته بِالسِّيَرِ؟

مُقْتَضَى القاعدة هو الإلحاق؛ إذ لا خصوصيه للروايات فيما نحن فيه؛ فَإِنَّ النكته الَّتِي بها كان ورود روايات عديده داله عَلَى المقصود مُضْمَرًا بِالاستِدْلَالِ، موجوده في الفتاوى المطابقه للمقصود أيضاً، والنكته ما تَقَدَّمَ فِي الشَّرْطِ الخامس من أن ورود روايات عديده يكشف عَلَى كَمَلِّ حال (أى: سواء كانت الروايات داله عَلَى الحكم المقابل أم كانت داله عَلَى الحكم المقصود إثباته) عن كثره السؤال وكثره الجواب، فيبطل الاستِدْلَالُ بِالسِّيَرِ بنحو التقريب الأول حِينَئِذٍ؛ فمجرد كثره السؤال والجواب يمنعنا عن إثبات السِّيَرِ، سواء كان الجواب بالإثبات أو النفي، وَمِنَ الوَاضِحِ أَنَّ هذه النكته ساريه وجاريه في الفتاوى أيضاً، فتاوى من الفقهاء المتقدمين مطابقه للحكم المقصود إثباته بِالسِّيَرِ يضر بِالاستِدْلَالِ بِالسِّيَرِ؛ إذ نحتمل حِينَئِذٍ كثره السؤال والجواب ووصول الحكم إلينا ضمن هذه الفتاوى.

وفى ضوء هذا الإلحاق تكون النتيجة عبارته عن بطلان الإشتدلال بالسيرة مَحْضاً (أى: التقريب الأول) فى مسأله المسح فى الوضوء، فلا يصح الإشتدلال عَلَى كفايه المسح ببعض الكف وعدم وجوب المسح بِتَمَامِ الكف بالسيرة بنحو التقريب الأول؛ إذ حتّى لو لم ترد آيه روايه فى المقام، فتاوى الفقهاء المتقدمين هى مطابقه للحكم الذى نريد إثباته بالسيرة.

وعليه، فنحن نحتمل كثره السؤال والجواب ووصول الأمر إلينا ضمن هذه الفتاوى.

والذى يهون الخطب هو أن الإفتاء بكفايه المسح ببعض الكف وعدم وجوب المسح بِتَمَامِ الكف غير متوقف عَلَى الإشتدلال بالسيرة بنحو التقريب الأول، بل الإشتدلال بالسيرة بنحو التقريب الثانى تام فى المسأله كما تقدّم.

هذا، مضافاً إلى أن بالإمكان الاستغناء عن الإشتدلال بالسيرة رأساً؛ إذ لا يبعد القول بعدم وجوب المسح بِتَمَامِ الكف لأحد دليلين:

الأول: أنا ما ورد من أجزاء المسح بشىء من ظهر الرجل فى ما بين الكعبين إلى أطراف الأصابع بناءً عَلَى أن حملة (فى مقام الجمع بينه وبين ما دلّ عَلَى وجوب المسح بِتَمَامِ الكف) عَلَى المسح بِتَمَامِ الكف الذى هو غير مستوعب لتمام ظهر الرجل حمل غير عرفى يتعارض مع ما دلّ عَلَى وجوب المسح بِتَمَامِ الكف، فإذا لم يمكن حمل الثانى عَلَى الاستحباب وتساقطاً، نرجع إلى الأصل وهو عدم وجوب أكثر من مسمى المسح.

الثانى: أن ما قام من إجماع الإماميه أو ما يشبه الإجماع مِنْ قِبَلِ قدماء الأصحاب عَلَى عدم وجوب المسح بِتَمَامِ الكف يوجب سقوط الخبر الدال بظاهره عَلَى وجوب المسح بِتَمَامِ الكف عن الحجّيه، والنكته فى ذلك ليست عبارته عن مجرد التمسك بالإجماع كى يقال: إنّه مدركى أو محتمل المدركيه، ولا هى عبارته عن مجرد إعراض الأصحاب عن الخبر المذكور كى يقال:

أولاً: بعدم ثبوت إعراض الأصحاب عن سنده؛ لاحتمال حملهم له عَلَى الاستحباب.

وثانياً: بأن إعراض الأصحاب عن السند لا يُسقط السند عن الْحُجَّتِيَّةِ عَلَى ما هو الصَّحِيح.

وَإِنَّمَا النِّكْتَةُ فِي ذَلِكَ عِبَارَةٌ عَنْ وَضُوحِ أَنَّ الْمَسْحَ عَلَى الرَّجُلِ كَانَ مَحَلَّ ابْتِلَاءِ كُلِّ الشَّيْخِ فِي كُلِّ يَوْمٍ عَدَّةَ مَرَّاتٍ، فَافْتَرَضْنَا أَنَّ الْحُكْمَ بَقِيَ غَامِضاً لَدَيْهِمْ إِلَى آخِرِ زَمَانِ الْأَثْمَةِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ بِحَيْثُ لَمْ يَكُنِ الْوَجُوبُ وَلَا عَدَمُ الْوَجُوبِ وَاضِحاً عِنْدَهُمْ، اِحْتِمَالٌ غَيْرُ وَارِدٍ أَصْلاً، وَلَوْ افْتَرَضْنَا أَنَّ وَجُوبَ الْمَسْحِ بِتَمَامِ الْكُفِّ كَانَ هُوَ الْوَاضِحَ عِنْدَهُمْ، إِذْنًا فَاحْتِمَالٌ أَنْ يَنْقَلِبَ الْأَمْرُ دَفْعَةً مِنْ أَوَّلِ عَصْرِ الْغَيْبَةِ إِلَى إِجْمَاعِ الْفُقَهَاءِ عَلَى عَدَمِ الْوَجُوبِ، اِحْتِمَالٌ غَيْرُ وَارِدٍ.

وعليه، فمثل هذا البيان قد يوجب القطع أو الاطمئنان (عَلَى الْأَقْل) بعدم وجوب المسح بِتَمَامِ الْكُفِّ.

هذا تمام الكلام في الطريق الثالث من طرق إثبات السيرة المعاصرة للمعصوم عليه السلام وقد عرفت أنه طريق تام إذا توفرت شروطه التي ذكرناها.

الطريق الرابع: وهو مُخْتَصَّ بِالسِّيَرَةِ الْعُقْلَانِيَّةِ، وَهُوَ إِثْبَاتُ السِّيَرَةِ الْعُقْلَانِيَّةِ الْمَعَاوِرَةِ لِمَازِنِ الشَّارِعِ مِنْ خِلَالِ اسْتِقْرَاءِ النَاقِصِ، بَأَنَّ نَسْتَقْرِيَّ أَوْضَاعاً اجْتِمَاعِيَةً مُتَعَدِّدَةً فِي مَجْتَمَعَاتٍ كَثِيرَةٍ وَمُخْتَلِفَةٍ زَمَاناً وَمَكَاناً، فَنَلْحَظُ تَطَابُقَهَا عَلَى سَلُوكِ مُعَيَّنٍ وَثُبُوتِ سِيرِهِ وَاحِدَةٍ مَعِينَةٍ فِي جَمِيعِهَا، فَمِنْ خِلَالِ ذَلِكَ نَعْمَمُ الْحُكْمَ عَلَى جَمِيعِ الْمَجْتَمَعَاتِ الْعُقْلَانِيَّةِ حَتَّى الْمَعَاوِرَةِ لِعَهْدِ الْمَعْصُومِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ نَسْتَكْشِفُ ثُبُوتَ هَذِهِ السِّيَرَةِ فِي زَمَانِ الشَّارِعِ، عَلَى حُدُودِ اسْتِكْشَافِ الثَّابِتِ فِي جَمِيعِ مَوَارِدِ التَّجْرِبَةِ وَالاسْتِقْرَاءِ النَاقِصِ، فَكَمَا أَنَّا حِينَمَا نَسْتَقْرِيَّ حَالِ قِطْعَةٍ مِنَ الْحَدِيدِ وَنَرَاهَا تَتَمَدَّدُ بِالْحَرَارَةِ، وَنَسْتَقْرِيَّ حَالِ الْقِطْعَةِ الثَّانِيَةِ وَهَكَذَا الثَّلَاثَةَ وَالرَّابِعَةَ، وَنَرَى أَنَّ نَتِيجَةَ اسْتِقْرَاءِ فِي الْجَمِيعِ وَاحِدَةٌ، حِينَئِذٍ نَعْمَمُ الْحُكْمَ عَلَى كُلِّ حَدِيدٍ بِأَنَّهُ يَتَمَدَّدُ بِالْحَرَارَةِ، رَغْمَ أَنَّ اسْتِقْرَاءَنَا كَانَ نَاقِصاً وَتَجَارِبُنَا لَمْ تَكُنْ إِلَّا عَلَى مَصَادِقٍ مَعِينَةٍ وَمَحْدُودَةٍ مِنَ الْحَدِيدِ، وَكَذَلِكَ الْأَمْرُ حِينَمَا نَحْكُمُ بِأَنَّ كُلَّ نَارٍ مَحْرَقَةٍ مَعَ أَنَّ تَجَارِبُنَا لَمْ تَكُنْ إِلَّا عَلَى مَصَادِقٍ مَحْدُودَةٍ مِنَ النَّارِ، أَوْ نَحْكُمُ عَلَى كُلِّ دَجَاجَةٍ مِثْلًا بِأَنَّ فِيهَا حَالَهُ خَاصَةً مَعَ أَنَّ لَمْ نَسْتَقْرِيَّ سِوَى كَمِّيَّتِهِ مَحْدُودَةٍ مِنْ أَفْرَادِ الدَّجَاجِ الَّتِي رَأَيْنَا فِيهَا تِلْكَ الْحَالَةَ الْخَاصَةَ، فَكَذَلِكَ حِينَمَا نَسْتَقْرِيَّ مَجْتَمَعَاتٍ عَدِيدَةٍ (غَيْرِ مَجْتَمَعِ الْمَعْصُومِ الْحَاضِرِ) وَنَرَى فِيهَا ثُبُوتَ سِيرِهِ مَعِينَةٍ، نَحْكُمُ حِينَئِذٍ عَلَى كُلِّ مَجْتَمَعٍ عَقْلَانِيٍّ بِمَا فِيهِ مَجْتَمَعُ الْمَعْصُومِ الْحَاضِرِ بِثُبُوتِ تِلْكَ السِّيَرَةِ فِيهِ وَبِاسْتِقْرَارِ التَّعَايِشِ فِي جَمِيعِ الْمَجْتَمَعَاتِ الْعُقْلَانِيَّةِ عَلَى تِلْكَ الْوَضْعِيَّةِ.

وهذا الطريق يختلف عن الطريق الأوّل المتقدم الَّذِي كان مبنياً عَلَى روح الاستصحاب القهقرائي وافترض توارث السَّيرَه يداً عن يد؛ فَإِنَّ هذا الطريق لَيْسَ مبنياً عَلَى ذلك، بل هو مبنين عَلَى روح التَّمسُّك بالاستقراء واستنتاج النَّتِيجَه العامه والكلَّيه من الاستقراء الناقص للجزئيات، كما هو الحال دائماً فِي باب التجربه الَّتِي هِيَ أساس العلوم الطبيعيه.

وفي مقام التعليق عَلَى هذا الطريق يوجد بيانان قد يرجعان بِالتَّالِي إلى مطلب واحد:

البيان الأوّل: أن يورد عَلَى هذا الطريق بعدم تماميته فِي جملة من الأحيان؛ لأننا بهذا الاستقراء إِنَّمَا نلاحظ غالباً المجتمعات المعاصره لنا، بينما يُزاد بالاستقراء تعميم الحكم عَلَى مجتمع لم نعاصره، بل يفصلنا عنه زمان طويل بما كان يشتمل عليه هذا الفاصل الزمني البعيد من أحداث وظروف ووقائع، وَمِن الواضِح أَن مثل هذا التعميم متعذر بحسب قوانين الاستقراء وقواعد حساب الاحتمالات غالباً وفي كثير من الأحيان؛ فَإِنَّ التعميم فِي المقام إِنَّمَا يصح فيما إذا لم نحتمل وجود نكته وخصوصيه فِي ظروف هذا المجتمع تميزه من غيره من المجتمعات، والحال أن هذا الاحتمال موجود وثابت فِي المقام؛ لأننا نعلم إجمالاً بأن المجتمعات العُقَلَاءِيَّه قد اختلفت كثيراً بمرور الزمان فِي كثير من خصوصياتها ومرتكزاتها وسلوكها، وأن الأوضاع الاجتماعيه قد تغيّرت فِي الجملة عَمَّا كانت عليه فِي الأزمنه السابقه ولم تثبت جميعاً عَلَى ما كانت عليه نتيجة طرؤ عوامل مختلفه، وبهذا الاختلاف والتغير تبدّل كثير من سلوك النَّاس ومرتكزاتهم، إذن، فلا يمكن أن نخرج من استقراء المعاصرين إلى تعميم يشمل المجتمع الَّذِي لم نعاصره؛ لاحتمال تَحَقُّق بعض تلك العوامل بِالنَّسْبَه إلى السَّيرَه الَّتِي يُراد إثباتها.

البيان الثَّانِي: أن يورد عليه بأن هذا الطريق حيث أَنَّهُ قائم عَلَى أساس التَّمسُّك بالاستقراء فتحقيق حاله بنحو التفصيل يرتبط ببحث الأسس المنطقيه للاستقراء ودراسه قواعد التجربه وقوانين المنطق الذاتى، وليس المقام موضع تفصيلها، إلا- أننا نقول إجمالاً:

تَارَةً يَقْصِدُ بِهَذَا الطَّرِيقِ (أى: الاستقراء) إثبات أصل وجود قريحه مشتركه بين المجتمعات وَعَلَيْتِهَا لِتَحَقُّقِ هَذِهِ السَّيْرَةِ، أَوْ تَلَازِمِهَا بِحَيْثُ أُنَا لَمْ نَعْرِفْ هَذِهِ الْقَرِيحَةَ لَمْ نَعْلَمْ بِوُجُودِ هَذَا الشَّيْءِ الْمَشْتَرَكِ مُسَبِّقًا وَقَبْلَ الْإِسْتِدْلَالِ بِالسَّيْرَةِ بَلْ نَحْتَمِلُ وُجُودَهُ، وَإِنَّمَا نَرِيدُ اكْتِشَافَهُ وَإِثْبَاتَ وُجُودِهِ مِنَ السَّيْرَةِ نَفْسِهَا، كَمَا نَقُولُ بَعْدَ ذَلِكَ: إِنَّهُ الْعِلَّةُ لِتِلْكَ السَّيْرَةِ أَوْ أَنَّهَا مُتَلَازِمَانِ.

وَأُخْرَى يَقْصِدُ بِهِ إِثْبَاتَ الْعِلَّةِ أَوْ التَّلَازِمِ بَيْنَ أَمْرٍ مُشْتَرَكٍ (- نَفْسَانِي أَوْ خَارِجِي - مَعْلُومٌ لَنَا مُسَبِّقًا وَقَبْلَ الْإِسْتِدْلَالِ بِالسَّيْرَةِ) وَبَيْنَ السَّيْرَةِ.

فَفِي الْفَرْضِ الْأَوَّلِ لَا يُجَدِينَا هَذَا الطَّرِيقُ فِي الْمَقَامِ، وَلَا يَنْفَعُنَا الْإِسْتِقْرَاءُ الْمَذْكُورُ لِإِثْبَاتِ السَّيْرَةِ الْمَعَاوِرَةِ لِلْمَعْصُومِ عَلَيْهِ السَّلَامِ. أَمَّا فِي الْفَرْضِ الثَّانِي فَقَدْ يَكُونُ نَافِعًا لِإِثْبَاتِ السَّيْرَةِ الْمَعَاوِرَةِ لِلْمَعْصُومِ عَلَيْهِ السَّلَامِ.

تَوْضِيحُ ذَلِكَ:

أَمَّا فِي الْفَرْضِ الْأَوَّلِ؛ فَلَأَنَّ مَا دَمْنَا لَا نَعْلَمُ بِأَصْلِ وُجُودِ عِنَصِرٍ مُشْتَرَكٍ فِي جَمِيعِ تِلْكَ الْمَوَارِدِ الَّتِي جَرَّبْنَاهَا وَالْمَجْتَمَعَاتِ الَّتِي اسْتَقْرَأْنَاهَا وَلا حِظْنَا تَطَابُقَهَا عَلَيَّ شَيْءٍ وَاحِدٍ وَسِيرِهِ مَعِينَهُ، إِذَنْ فَلَا يَصِحُّ لَنَا أَنْ نَكْتَشِفَهُ وَنَسْتَدَلَّ عَلَيَّ أَصْلَ وُجُودِهِ بِهَذَا الْإِسْتِقْرَاءِ، كَمَا نَقُولُ بَعْدَ ذَلِكَ: إِنْ هَذَا الْعِنَصِرُ الْمَشْتَرَكُ هُوَ السَّبَبُ وَالْعِلَّةُ لِتَحَقُّقِ هَذِهِ السَّيْرَةِ أَوْ هُمَا مُتَلَازِمَانِ، وَالسَّبَبُ فِي عَدَمِ صَحَّةِ هَذَا الْاِكْتِشَافِ وَالْإِسْتِدْلَالِ هُوَ عَدَمُ تَوْفُرِ شَرْطِ الْإِسْتِدْلَالِ بِالْإِسْتِقْرَاءِ وَعَدَمُ انْتِطَاقِ قَانُونِ التَّجْرِبَةِ فِي الْمَقَامِ؛ فَإِنَّ قَانُونَ التَّجْرِبَةِ وَالْإِسْتِقْرَاءَ إِنَّمَا يَنْطَبِقُ فِي مَا لَوْ عَلِمْنَا بِوُجُودِ عِنَصِرٍ مُشْتَرَكٍ فِي جَمِيعِ الْمَوَارِدِ الَّتِي جَرَّبْنَاهَا وَاسْتَقْرَأْنَاهَا، فَسَتَكْتَشِفُ حَيْثُ تَدُ مِنْ التَّجْرِبَةِ عَلَيْهِ ذَاكَ الْعِنَصِرَ الْمَشْتَرَكَ لِكُلِّ تِلْكَ الْمَوَارِدِ الدَّاخِلَةِ تَحْتَ التَّجْرِبَةِ وَالْإِسْتِقْرَاءِ أَوْ تَلَازِمَهُمَا، وَأَمَّا إِذَا لَمْ نَعْلَمْ بِوُجُودِهِ بَلْ احْتَمَلْنَا ذَلِكَ فَالتَّجْرِبَةُ لَا تَوْجِبُ لَنَا الْقَطْعَ بِعَلِيَّةِ ذَلِكَ الْعِنَصِرِ الْمُحْتَمَلِ لِتِلْكَ الْمَوَارِدِ أَوْ تَلَازِمَهُ مَعَهَا، فَمَثَلًا لَوْ رَأَيْنَا آلَافَ الْأَشْخَاصِ تَنَاوَلُوا قَرِصًا مَعِيْنًا فَمَاتُوا؛ فَإِنَّ هَذَا الْإِسْتِقْرَاءَ حَيْثُ يَوْجِبُ لَنَا الْعِلْمَ بِأَنَّ ذَاكَ الْقَرِصَ سُمٌّ قَاتِلٌ وَأَنَّهُ الْعِلَّةُ لِمَوْتِهِمْ؛ لِأَنَّ الْعِنَصِرَ الْمَشْتَرَكَ فِي جَمِيعِهِمْ (وَهُوَ تَنَاوُلُ الْقَرِصِ) نَعْلَمُ بِوُجُودِهِ مُسَبِّقًا، فَسَتَكْتَشِفُ عَلِيَّتَهُ لِلْمَوْتِ مِنَ الْإِسْتِقْرَاءِ، أَمَّا لَوْ رَأَيْنَا آلَافَ الْأَشْخَاصِ مَاتُوا، وَاحْتَمَلْنَا أَنَّهُمْ تَنَاوَلُوا قَرِصًا مُعِيْنًا، فَإِنَّ هَذَا الْإِسْتِقْرَاءَ لَا يَوْجِبُ لَنَا الْعِلْمَ بِأَنَّ ذَاكَ الْقَرِصَ سُمٌّ قَاتِلٌ وَلَا يَكُونُ كَاشِفًا عَنْ عَلِيَّتِهِ لِلْمَوْتِ، وَمَا نَحْنُ فِيهِ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ؛ فَإِنَّا مَا دَمْنَا قَدْ فَرَضْنَا (فِي الْفَرْضِ الْأَوَّلِ) أَنَّا لَا نَعْلَمُ بِأَصْلِ وُجُودِ عِنَصِرٍ مُشْتَرَكٍ فِي جَمِيعِ الْمَجْتَمَعَاتِ الَّتِي اسْتَقْرَأْنَاهَا وَرَأَيْنَاهَا مُطَبَّقَةً عَلَيَّ سِيرِهِ مُعِيْنَةً، وَلَا نَعْرِفُ شَيْئًا مُشْتَرَكًا فِي مَا بَيْنَ هَذِهِ الْمَجْتَمَعَاتِ يَحْتَمِلُ كَوْنَهُ هُوَ الْعِلَّةُ وَالسَّبَبُ لِتَحَقُّقِ تِلْكَ السَّيْرَةِ أَوْ تَلَازِمَهُمَا، إِذَنْ فَلَيْسَ مِنَ الصَّحِيحِ أَنْ نَكْتَشِفَ بِوَسْطِهِ اسْتِقْرَاءَ جَمَلِهِ مِنَ الْمَجْتَمَعَاتِ وَمَلَا حِظَهُ وَوُجُودِ تِلْكَ السَّيْرَةِ فِيهَا عَلِيَّةً عِنَصِرٍ يُفْتَرَضُ اشْتِرَاكُهُ فِي مَا بَيْنَ تِلْكَ الْمَجْتَمَعَاتِ لِتِلْكَ السَّيْرَةِ أَوْ تَلَازِمَهُمَا.

هذا مُضَافاً إِلَى أَنَّهُ حَتَّى لو صَحَّ هذا الاكتشاف وفرضنا أن استقراء تلك المجتمعات أوجب لنا العلم بأن ذاك العنصر المشترك المحتمل وجوده فِي تلك المجتمعات هو العله وَالسَّبَب لِتحقق تلك السَّيرَه أو هما متلازمان، لكن لا- طريق لنا إِلَى معرفه أن ذاك العنصر المشترك كان مَوْجُوداً فِي مجتمع المَعْصُوم الحاضر عليه السلام أَيْضاً كى نثبت من خلاله وجود تلك السَّيرَه فِي مجتمعه عليه السلام، إذن ففى الفرض الأوَّل لا يَتِمُّ الإِسْتِدْلَالُ بالاستقراء لإثبات السَّيرَه المعاصره للمعصوم عليه السلام.

السَّيرَه/دلاله التقرير/الدَّليل الشَّرْعِيّ غير اللفظي/الدليل الشرعي/الأدله المحرزَه/علم الأصول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: السَّيرَه/دلاله التقرير/الدَّليل الشَّرْعِيّ غير اللفظي/الدليل الشرعي/الأدله المحرزَه/علم الأصول

وَأَمَّا فِي الفرض الثَّانِي؛ فلأننا ما دمنا نعلم مسبقاً (وقبل الإِسْتِدْلَالِ بِالسَّيرَه الَّتِي رأينا بالاستقراء تطابق جملة من المجتمعات عليها) بوجود عنصرٍ مشتركٍ فِي جميع تلك المجتمعات (سواء كان هذا العنصر أمراً نفسانياً أم كان أمراً موضوعياً خارجياً) ورأينا بالاستقراء أن هذا العنصر المشترك مقارن لتلك السَّيرَه ولا ينفك عنها، إذن فقد يصح لنا أن نكتشف بالاستقراء المذكور عَلَيَّتَه لتلك السَّيرَه أو تلازمهما، لتوفّر شروط الإِسْتِدْلَالِ بالاستقراء وانطباق قانون التَّجْرِبَه (الَّذِي ذكرناه آنفاً) فِي المقام، فيكون الاستقراء موجِباً لحصول العلم لنا بعَلِيَّتَه ذاك العنصر لتلك السَّيرَه أو تلازمهما؛ لِأَنَّهَا توجد متى وجد وتنعدم مثلاً متى انعدم، لكن بشرط أن نرى أن سائر الأمور المقارنه لتلك السَّيرَه (غير هذا العنصر المشترك) لا يُحتمل عَلَيَّتَه لِلسَّيرَه أو تلازمهما وَإِلَّا فمع احتمال عَلَيَّتَه أمر آخر مقارنٍ أَيْضاً لِلسَّيرَه أو تلازمهما لا يمكن إثبات المطلوب، لوضوح أَنَّهُ إذا وجد فِي كُلِّ مجتمع من تلك المجتمعات المطبقه عَلَيَّ سيره مُعَيَّنَه مقارن آخر لتلك السَّيرَه يحتمل كونه هو العله لِتحقيق السَّيرَه أو كونهما متلازمين، فَحِينَئِذٍ لا يثبت المطلوب ولا يحصل لنا العلم من خلال الاستقراء بعليه ذاك العنصر لِلسَّيرَه أو تلازمهما.

ص: ٢٦٩

إذن، فمع توفّر هذا الشَّرْط نثبت عَلَيَّتَه ذاك العنصر لِلسَّيرَه أو تلازمهما وَحِينَئِذٍ إذا علمنا بوجود ذاك العنصر فِي زمان الشَّارِع فسَوْفَ نعلم قهراً بوجود تلك السَّيرَه فِي ذلك الزمان، ومثال ذلك هو أن نفترض أننا استقرأنا مجتمعات عديده فرأينا أن سيرتها مطبقه عَلَيَّ الملكيه الخاصه ورفض الملكيه الاشتراكيه، وعلمنا مسبقاً بوجود درجه مُعَيَّنَه من القدره والسلطه للحكومهِ فِي هذه المجتمعات، ورأينا بحسب التَّجْرِبَه التقارن بين تلك الدرجه من السلطه الحكوميه وبين قيام السَّيرَه عَلَيَّ الملكيه الخاصه، مع عدم مقارنٍ آخر لهذه السَّيرَه يحتمل عَلَيَّتَه لها أو تلازمها، فإذا رأينا أن تلك الدرجه من السلطه كانت ثابتة فِي عصر المَعْصُوم الحاضر، ثبتت هذه السَّيرَه لأصل ذاك الزمان.

ويمكننا أن ندرج فِي هذا الباب حُجَّيَه الظُّهور، بدعوى أننا رأينا المقارنه بين كون ميزان التفهيم والتفهيم هو اللغه وبين قيام السَّيرَه عَلَيَّ حُجَّيَه الظُّهور (١)، فنعلم أن الأوَّل عِلَّةٌ لِلثَّانِي أو هما متلازمان ومعلولان لشيء واحد، فنستكشف من ذلك ثبوت هذه السَّيرَه فِي زمان الشَّارِع، باعتبار أن ميزان التفاهم آنذاك كان هو اللغه بلا إشكال.

نعم، هذا الاستكشاف مشروط بدفع احتمال وجود مانع فِي زمان الشَّارِع يمنع عن تأثير المقتضى فِي تحقُّق هذه السَّيرَه؛ وَذَلِكَ

لأنَّ تجربته المقارنه بين «أ» و«ب» إِنَّمَا تثبت أن «أ» مقتضٍ لـ«ب»، ولا تثبت عدم وجود مانع صدفةً يمنع عن تأثير فرد خاص من «أ».

ص: ٢٧٠

١- (١) - اللهم إلا- أن يقال: إنا لم نشاهد مجتمعاً لا يكون ميزان التفاهم عنده اللغه، كى نرى أَنَّهُ هل تنتفى عنده السيره عَلَى الْعَمَلِ بِالظُّهُورِ أم لا؟ فالمقارنه المذكوره تكون من قبيل ما لو رأينا النار فى كُلِّ الأمكنه ورأينا الاحتراق فى كُلِّ الأمكنه ولم نشاهد مكاناً خالياً من النار كى نرى أَنَّهُ هل ينتفى فيه الاحتراق أم لا؟ ومن الواضح أَنَّهُ عندئذٍ لا نستطيع أن نفهم عَلَيْهِ النار للاحتراق أو تلازمهما.

ويمكن إحراز عدم مَانِعِيَّه سائر المقارنات في زمان الشَّارِع في ما نحن فيه، باعتبار أن المَانِعِيَّه في باب السير العُقَلَايِيَّه مَانِعِيَّه مفهومِيَّه، فلا يُحتمل أي شىء عنها، وليست كَالْمَانِعِيَّه في الأمور التكوينية، من قبيل مَانِعِيَّه الرطوبه عن احتراق النار مثلاً التي لا يمكن إثباتها أو نفيها إلا بالتجربه؛ فَإِنَّ المَانِعِيَّه في باب السير العُقَلَايِيَّه مرتبطه بوعى البشر واختياره؛ فقد تُنفى بحكم العقل، بلا حاجه إلى التَّجْرِبَه.

وبهذا الطريق نفى مَانِعِيَّه المقارنات في زمان الشَّارِع عن تَحَقُّق السَّيْرَه عَلَيَّ حُجِّيَّه الظُّهُور.

مُضَافاً إلى أَنَّهُ في خصوص حُجِّيَّه الظُّهُور يمكن القول بأن الْمُقْتَضَى والملا-ك لها لَيْسَ عباره عن مجرد كون اللغه هي أساس التفاهم، بل الملا-ك عباره عَمَّا فيه من الكشف النوعى وتطابق درجه الكشف الموجود فيه مع درجه اهتمام العُقَلَاء بأغراضهم عند الشَّكِّ، ولا-نُشْكُّ في أن نفس هذه الحاله كانت موجوده في زمان الشَّارِع؛ لِأَنَّهَا نابعه عن الأغراض العُقَلَايِيَّه التي نتعلَّها والتي لا تختلف باختلاف الأزمنه والأمكنه، وهذا ما سيأتي قريباً - إن شاء الله - في الطريق الخامس.

هذا تمام الكلام في الطريق الرَّابِع، وقد عرفت أَنَّهُ أَيضاً تَامَ في بعض الفروض عند توفر الشروط التي ذكرناها.

الطريق الخامس: ما ذكره سَيِّدُنَا الأَسَدِيَّةُ الشَّهِيدُ في الحلقة الثانيه من إثبات السَّيْرَه المعاصره للمعصوم عليه السلام عن طريق الملا-حظه التحليليه الوجدانيه، بمعنى أن الإنسان إذا عرض مسأله عَلَيَّ وجدانه ومرتكزاته العُقَلَايِيَّه فرأى أَنَّهُ منساق إلى اتخاذ موقفٍ مُعَيَّن، ولاحظ أن هذا الموقف واضح في وجدانه بدرجه كبيره، واستطاع أن يتأكد بملاحظه تحليليه وجدانيه من عدم ارتباط هذا الموقف بالخصوصيات التي تتغير من حاله إلى حاله ومن شخص إلى شخص آخر، أمكنه أن ينتهي إلى الوثوق بأن ما ينساق إليه من موقفٍ حاله عَامَّةٌ في كُلِّ العُقَلَاء، وقد يدعم ذلك باستقراء حاله العُقَلَاء في مجتمعات عُقَلَايِيَّه مختلفه للتأكد من هذه الحاله العامه.

وكان سَيِّدَنَا الْأُسَيْتَاذَ الشَّهِيدَ قد ذكر هذا الطريق علاجاً للنقض الذي كان يواجهه الطريق الرابع وهو الاستدلال بالاستقراء، فليس هذا الطريق مبنيًا عَلَى روح التَّمَسُّكِ بالاستقراء والتجربة واستنتاج النَّتِيجَةِ الكَلِمَةِ من الموارد الجُزئية كي يواجهه النقض الذي ذكرناه هناك، وَإِنَّمَا هو مبنيٌّ عَلَى تحليل وجداني يقوم به الإنسان؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ السَّيْرَةَ الْعُقْلَانِيَّةَ الَّتِي نعاصرها نحن كثيراً ما يمكن لنا بناءً نحن عقلاء أن ندرك منشأها ونكتتها وأساسها، وذلك من خلال التحليل الوجداني الذي ذكره سَيِّدَنَا الْأُسَيْتَاذُ الشَّهِيدُ؛ فَإِنَّا إِذَا حدسنا أن منشأ هذه السَّيْرَةَ الَّتِي نعاصرها وأساسها وملاكها عبارته عن الأمر الفلاني ورأينا أن ذاك الأمر من الجهات المشتركة بين جميع العقلاء وليس ممَّا يحتمل وقوع تغيير فيه بلحاظ الفوارق الحاصلة بين الأجيال بسبب مرور الزمان. يثبت لنا حينئذٍ أن هذه السَّيْرَةَ نفسها كانت ثابتة في عصر الشَّارِعِ أَيضاً. فَمَثَلًا بِالنَّسْبَةِ لِلْعَمَلِ بخبر الثَّغَةِ إن ثبتت في زماننا سيره عُقْلَانِيَّةً عَلَيْهِ؛ فَإِنَّ منشأها ونكتتها (بحسب حدسنا بمن نحن عقلاء) عبارته عن تطابق درجة كشفه النوعي عن الواقع (والتي هي عبارته عن ٨٠٪ مثلاً) مع درجة اهتمام العقلاء غالباً بأغراضهم الَّتِي هي أَيضاً عبارته عن «٨٠٪»، ونحن لا نحتمل اختلاف زمان الشَّارِعِ عن زماننا في هذه النكته، فيحصل لنا الوثوق بثبوت هذه السَّيْرَةَ آنذاك أَيضاً؛ وكذلك الأمر بِالنَّسْبَةِ لقيام السَّيْرَةَ الْعُقْلَانِيَّةَ فِي عصرنا عَلَى الْعَمَلِ بالظهور، حيث يمكننا (بما نحن عقلاء) أن نحدث منشأ هذه السَّيْرَةَ وأساسها وهو عبارته عن عدم وجود طريق آخر أفضل منه لتنظيم التفاهم بين النَّاسِ، حيث أن درجة الكشف النوعي الموجود فِي الظُّهُورِ تتطابق وتتناسب مع درجة اهتمام العقلاء عادةً بأغراضهم عند الشَّكِّ، ولا نحتمل الفَرْقِ فِي ذلك بين زماننا وزمان المَعْصُومِ عَلَيْهِ السَّلَامِ.

إذن، فهذا الطريق يختلف عن الطريق الأول الذي كان مبنياً على روح التمسك بالاستصحاب القهقرائي وافترض توارث السيرة يداً بيد، ويختلف أيضاً عن الطريق الرابع الذي كان مبنياً على روح التمسك بالاستقراء كما قلنا؛ فإنه ليس مبنياً على هذا ولا على ذاك، بل هو مبنى على هذا ولا على ذاك، بل هو مبنى على تحليل الإنسان للسيرة التي يعاصرها تحليلاً وجدانياً ينتهي به إلى الوثوق بثبوت هذه السيرة نفسها في عهد المعصوم عليه السلام أيضاً؛ فإن السير العقلية ليست (غالباً) غامضة السبب والنكته كل الغموض، فيمكن للإنسان الحاسس بالسيرة العقلية في زمانه أن يدرك علتها وملاكها، ولذا فإن هذا الطريق نعتبره طريقاً استدلالياً موضوعياً يقطع النظر عما يتاح للملاحظ والمحلل من استقراء مجتمعات عقلية مختلفة، وإن كان هذا خلاف ما ذكره سيّدنا الأستاذ الشهيد في الحلقة الثانية في مقام التعليق على هذا الطريق حيث قال:

وهذا الطريق قد يحصل للإنسان الوثوق بسببه، ولكنه ليس طريقاً استدلالياً موضوعياً إلا بقدر ما يتاح للملاحظ من استقراء للمجتمعات العقلية المختلفة».

أقول: حتى بغض النظر عن استقراء هذه مجتمعات عقلية؛ فإن هذا الطريق استدلال موضوعي لإثبات السيرة المعاصرة للمعصوم عليه السلام، أي: أن أي عاقل آخر غيرنا فهو أيضاً يحدس كحدسنا ويدرك ليس فحسب عدم ارتباط هذه السيرة بالخصوصيات المتغيرة من حال إلى حال، بل يدرك العلة والنكته والأساس لها، فإذا كانت تلك العلة والنكته ثابتة في مجتمع زمان المعصوم عليه السلام يثبت المقصود بلا دخل لمسألة استقراء هذه مجتمعات.

هذا تمام الكلام في الطريق الخامس، وقد عرفت أنه تام.

الطريق السادس: هو إثبات السيرة المعاصرة للمعصوم عليه السلام في المورد الذي تتوفر فيه هذه الخاصية وهي أن يكون للسيرة التي يُراد إثباتها بدليل بحيث لا بُدَّ من أن تكون السيرة آنذاك قائمه إما على هذا الذي نريد إثبات قيام السيرة عليه أو على ذاك البديل، ويكون ذلك البديل بنحو بحيث لو كانت السيرة آنذاك قائمه عليه في زمن المعصوم لنقل ذلك إلينا، نظراً إلى كونه ظاهره اجتماعيه غريبه ومهمه على نحو لا تقتضى العادة أن تمر هذه الظاهره ويتحقق هذا البديل في المجتمع من دون التفات إليه وتسجيل له، وذلك لخطورته وكونه في نفسه ممّا يبحث عنه ويهتم به اهتماماً كبيراً، فمتى ما تحقّق هذا الشرط وكان للسلوك الذي يُراد إثبات كونه سلوكاً عاماً للمعاصرين للأئمة عليهم السلام سلوك بديل على نحو لو لم نفترض ذاك الأول يتعين افتراض هذا البديل، ويكون هذا السلوك البديل معبراً عن ظاهره اجتماعيه غريبه بحيث لو كانت قد وقعت وتحققت حقاً في المجتمع لسجلت وانعكست عينا باعتبارها غريبه وعلى خلاف المؤلف، فهنا نقول: حيث أن ذاك البديل لم يسجل وتلك الظاهره لم تنعكس علينا، نعرف أن الذي وقع خارجاً آنذاك كان هو المبدل الذي نريد إثبات قيام السيرة آنذاك عليه لا البديل.

ولعل من أحسن الأمثلة عَلِيٌّ ذَلِكَ السِّيْرَةُ عَلِيٌّ الْعَمَلُ بِالظُّهُورِ، بَأَن نَقُولَ: إِنَّ السَّلُوكَ الْعَامَّ الْمَعَاوِرَ لِلْمَعْصُومِينَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ كَانَ مَنَعِدًا عَلِيٌّ اِعْتِبَارَ الظُّهُورِ وَالْعَمَلُ بِهِ وَالْأَخْذُ بِظَاهِرِ الْكَلَامِ؛ إِذْ لَوْ لَا ذَلِكَ لَكَانَ لَا بُدَّ مِنْ سَلُوكِ بَدِيلٍ يَمَثُلُ طَرِيقَهُ أُخْرَى فِي التَّفَاهِمِ، وَلَمَّا كَانَتِ الطَّرِيقَةُ الْبَدِيلَةُ تَشَكَّلُ ظَاهِرَهُ غَرِيبَهُ عَنِ الْمَأْلُوفِ، كَانَ مِنَ الطَّبِيعِيِّ أَنْ تَنعَكِسَ عَلَيْنَا وَيُشَارَ إِلَيْهَا، وَالتَّالِيَّ غَيْرِ وَاقِعٍ، فَكَذَا الْمَقْدَمِ، وَبِذَلِكَ يَثْبِتُ اسْتِقْرَارَ السِّيْرَةِ آنَذَاكَ عَلِيٌّ الْعَمَلُ بِالظُّوَاهِرِ.

وَالْحَاصِلُ أَنَّهُ لَوْ لَمْ تَكُنْ هَذِهِ السِّيْرَةُ مَوْجُودَةً فِي عَهْدِ الْمَعْصُومِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَلَمْ يَكُنْ بِنَاءِ الصَّحَابَةِ وَأَصْحَابِ الْمَعْصُومِ عَلِيٌّ جَعَلَ الظُّهُورَ مَقْيَاسًا لِاِقْتِنَاصِ الْمَعْنَى وَكَانُوا يَرُونَ مِثْلًا— أَنْ اِقْتِنَاصِ الْمَعْنَى مَتَوَقَّفٌ عَلِيٌّ الْقَطْعُ بِمَرَادِ الْمُتَكَلِّمِ وَقِيَامُ قِرَائِنِ قَطْعِيهِ عَلِيٌّ ذَلِكَ، إِذْ نَفَحْتَمَا كَانَ لَدَيْهِمْ نِظَامٌ آخَرَ لِاِقْتِنَاصِ الْمَعْنَى مِنَ اللَّفْظِ غَيْرِ ظُهُورِ الْكَلَامِ وَكَانَ لَهُمْ طَرِيقٌ آخَرَ بَدِيلٍ عَنِ الظُّهُورِ لَتَلْقَى الْأَحْكَامَ؛ إِذْ لَا شَكَّ فِي أَنَّهُمْ كَانُوا مُلْزَمِينَ بِالْعَمَلِ بِالْأَحْكَامِ مِثْلَنَا، وَكَانُوا يَقْتَنِصُونَ الْأَحْكَامَ وَالْمَعَانِي مِنَ النُّصُوصِ وَالْأَدِلَّةِ الشَّرْعِيَّةِ عَلِيٌّ كُؤَلِّ حَالٍ، فَلَوْ لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ عَلِيٌّ أَسَاسَ الظُّهُورِ وَالْأَخْذُ بِظَاهِرِ الْكَلَامِ لَكَانَ لَهُمْ إِذْنٌ مَسْلُوكٌ آخَرَ لَتَلْقَى الْأَحْكَامَ مِنَ الْأَدِلَّةِ، وَهَذَا الْمَسْلُوكُ الْآخِرُ الْبَدِيلُ الَّذِي يُفْتَرَضُ لَوْ كَانَ حَقٌّ قَدْ وَقَعَ خَارِجًا لَكَانَ يَشَكُّلُ (أَيًّا كَانَ) ظَاهِرَهُ اجْتِمَاعِيهِ فَرِيدَهُ وَغَرِيبَهُ عَلِيٌّ الطَّبَاعُ الْعُقْلَانِيَّةِ النَّوْعِيَّةِ وَمَلْفَتُهُ لِلنَّظَرِ؛ لِأَنَّ الطَّبَاعَ الْعُقْلَانِيَّةِ النَّوْعِيَّةِ لَا تَعْهَدُ قَاعِدَهُ أُخْرَى بَدِيلَهُ عَنِ الظُّهُورِ، فَلَوْ كَانَ النَّاسُ آنَذَاكَ قَدْ تَبَانُوا حَقًّا عَلِيٌّ مَسْلُوكٌ آخَرَ لَفَهْمُ مَرَادِ الْمُتَكَلِّمِ (غَيْرِ الْأَخْذِ بِظَاهِرِ كَلَامِهِ) وَجَرُوا عَلِيٌّ قَاعِدَهُ أُخْرَى غَيْرَ قَاعِدِهِ الظُّهُورِ فَتَرَهُ طَوِيلَهُ مِنَ الزَّمَنِ، لَكَانَ هَذَا بِلَا— شَكِّ ظَاهِرَهُ اجْتِمَاعِيهِ غَرِيبَهُ وَخَارِجَهُ عَنِ الْمَأْلُوفِ، وَكَانَ أَمْرًا وَاسِعًا وَفِي غَايَةِ الْأَهْمِيَّةِ بَحِيثٌ يَهْتَمُّ بِهِ مِنْذُ الْبَدءِ كُؤَلِّ بَاحِثٌ وَكَاتِبٌ فِي الْفِقْهِ وَالْأَصُولِ، وَكَانَ قَدْ وَصَلَ ذَلِكَ إِلَيْنَا حَتْمًا؛ إِذْ لَا يُمْكِنُ عَادَةً أَنْ تَمَرَّ أَمْثَالُ هَذِهِ الظَّاهِرَةِ مِنْ دُونِ أَنْ تَصِلَ إِلَيْنَا آثَارُهَا وَأَخْبَارُهَا بِشَكْلِ مِنَ الْأَشْكَالِ؛ فَإِنَّ مَا هُوَ أَقْلٌ مِنْهَا (سَعَةً وَأَهْمِيَّةً وَغَرَابَةً) مِنَ الظُّوَاهِرِ الْاجْتِمَاعِيَّةِ تَصِلُ آثَارُهُ عَادَةً إِلَى الْمَتَأَخِّرِينَ بِالتَّدرِيجِ، وَحَيْثُ أَنَّ هَذَا الْبَدِيلَ لَمْ يَصِلْ إِلَيْنَا رَائِحَةً مِنْهُ بِوَجْهِ مِنَ الْوَجُوهِ، نَسْتَكْشِفُ مِنْ ذَلِكَ بِالْقَطْعِ وَالْيَقِينِ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ هُنَاكَ بَدِيلٌ لِلظُّهُورِ إِطْلَاقًا، بَلْ كَانَ هُوَ الْحِجَّةُ عِنْدَهُمْ.

لا يقال: إن العمل بالظهور أيضاً يشكّل ظاهره اجتماعيه مهمّه، ولم يصلنا نقل عن أنهم سبق كانوا يعملون بالظهور.

فإنّه يقال: صحيح أن هذا أيضاً سلوك اجتماعي مهم، ولكن قد يكون عدم نقله لأجل الاعتماد في وصوله إلى نفس استمرار السيره، أو لأجل أن استقرار السيره عليه فعلاً كان مانعاً عن الالتفات التفصيلي إلى أهميته؛ فإن سيره العقلاء إذا كانت علي العمل بالظهور فسيره المتشرع حينئذ عندما تكون عين سيره العقلاء فهي لا تجلب انتباهاً ولا تلفت النظر كي تنقل، أو أنها قد لا تنقل اعتماداً علي السيره العقلائيته نفسها، ولو كانت غيرها لنقلت. وكيف كان فالسيره علي العمل بالظهور من أحسن أمثله هذا الطريق.

وبالإمكان أن نمثّل له أيضاً بتملكك الفرد للمعدن؛ إذ لو لم تكن السيره المعاصره للمعصوم عليه السلام منعقده علي أن من يستخرج معدناً يكون مالكا له، لكان لهذه السيره بديل وكان هناك طريق آخر لاستفاده الناس من المعدن حتماً، وكان هذا البديل ظاهره اجتماعيه كبيره ومهمه، لكثرة حاجه الناس إلى الاستفاده من المعدن وكان يصل ذلك إلينا، فقيام السيره في عصر المعصوم عليه السلام علي تملك المستخرج للمعدن رغم أنّه لم يمكننا إثباته بالطريق الثالث المتقدم (لعدم توفر شروطه فيه كما سبق) يمكننا إثباته بهذا الطريق.

هذا تمام الكلام في الطريق السادس وهو الأخير وقد عرفت صحته.

هذه هي الطرق الستة التي يمكن التمسك بها والاستناد إليها أو إلى بعضها علي الأقل لإثبات «معاصره السيره لعصر المعصومين عليهم السلام» التي هي الركن الأول من ركني السيره المشرعه التي يَراد الإسْتِدْلَالُ بها علي الحُكْمِ الشَّرْعِيِّ. وهذه الطرق هي طرق عامّه ولها ضوابط كما عرفنا.

وهناك طرق أخرى كثيرة جُزئِيَّة وخاصة ومتناثرة هنا وهناك لا يمكن استيعابها جميعاً، وليست لها ضوابط، وإنَّما هي قائمة على أساس نكات وخصوصيات غير منضبطة يواجهها الفقيه في الفقه عادةً. فمن جملتها مثلاً ألسنه الروايات وطرز الأسئلة والأجوبة الواردة فيها؛ فإنها قد تكون كاشفه (أحياناً أو في كثير من الأحيان) إثباتاً أو نفيّاً عن سيره المُتَشَرِّعِ وارتكازهم في عصر المعصومين عليهم السلام، ومن هنا فقد استفدنا نحن في الفقه من نفس الروايات التي يُتمسك بها لإثبات نجاسه أهل الكتاب ذاتاً أن السيرة آنذاك لم تكن قائمة على نجاستهم الذاتية، فالروايات التي استند إليها المشهور لإثبات نجاستهم الذاتية واستدلوا بها على ذلك، جعلناها نفسها دليلاً على أنه لم تكن نجاسه أهل الكتابه مما انعقدت عليه السيرة آنذاك عند المُتَشَرِّعِ وأصحاب المَعصُوم عليه السلام؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ الأَسْئَلَةَ الوارِدَةَ فِي تلك الروايات تكشف عن ذلك، حيث يسأل السائل مثلاً عن حكم لبس ثوب اليهودي مع أنه يشرب الخمر ويأكل لحم الميتة؛ فَإِنَّ هذا الأَسْئَلَةَ الوارِدَةَ من السؤال يكشف عن عدم انعقاد السيرة آنذاك على نجاستهم الذاتية؛ إذ لو كانت النجاسة الذاتية أمراً مشهوراً ومفروغاً عنه عند المُتَشَرِّعِ آنذاك وكانت هي مصبّ السؤال، أي: كان السؤال على حكم لبس ثوبه ناظراً إلى حيثه نجاسته الذاتية وأنه باعتبار نجساً ذاتاً، فهل يجوز لنا لبس ثوبه أم لا؟

إذن، فلماذا يفترض السائل النجاسة العَرَضِيَّة الناشئة من شرب الخمر وأكل لحم الميتة وكون اليهودي في معرض الابتلاء بها، ويضيف إلى سؤاله أنه يشرب الخمر ويأكل لحم الميتة؟ من الواضح أنه مع فرض النجاسة الذاتية لا معنى لضمّ السائل النجاسة العرضية والمعرضية لها إلى سؤاله.

ومن جملتها فقه العِامَّة المشتمل على فتاوى فقهاءهم خُصُوصاً في باب المعاملات، حيث يمكن أن يستفاد منه بعض القرائن الدالة على ثبوت السلوك الخارجي للناس في عصر المَعصُوم أو على نفيين، وذلك باعتبار أن قسماً من فقه العامة وفتاوى فقهاءهم متفرع عن الوضع والتعامل الخارجي في زمن الأئمة عليهم السلام وكاشف عنه.

إلى غير ذلك من الخصوصيات الروائية والتأريخيه وغيرهما مما لا يمكن ضبط قواعد كُتبه لها وَإِنَّمَا يترك أمر تفصيلها إلى الفقه حسب المسائل الفقيهه التي يواجهها الفقيه وطبيعتها.

هذا تمام الكلام في الركن الأول من ركني الإشتدلال بالسيرة على الحكم الشرعي وهو إثبات معاصره السيرة لزمان حضور المعصوم عليه السلام.

السيرة/دلاله التقرير/الدليل الشرعي غير اللفظي/الدليل الشرعي/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

العنوان: السيرة/دلاله التقرير/الدليل الشرعي غير اللفظي/الدليل الشرعي/الأدله المحرزه/علم الأصول

وينبغي التنبيه هنا على أمر وهو أن الحاجة إلى إثبات معاصره السيرة لزمان المعصوم عليه السلام في الموارد التي يتراد إثبات «الحججه» فيها كما في باب الأمارات إنما هي في السيرة التي تكون للعقلاء بما هم عقلاء أو للمتشرعه بما هم متشرعه أو بما هم عقلاء، لا للسيرة التي تكون للعقلاء من باب حكم العقل، فنحن إنما نحتاج إلى الركن الأول وهو إثبات معاصره السيرة لزمان الشارع في باب الأمارات فيما لو فرضنا السيرة القائمه في باب الأمارات على الحججه سيره عقلائييه أو متشرعييه بالنحو الذي أشرنا إليه، ولم نفترض أن حججه الأمارات ذاتيه كحججه القطع؛ فإنه حينئذ يكون الحكم (أى: الحججه) حكماً عقلائياً أو متشرعياً، فلا بد من إثبات سيره العقلاء أو المتشرعه عليه في زمن المعصوم.

أمّا بناء على أن حججه الأماره ذاتيه كحججه القطع، بمعنى أن العقل العملي يدرك أن من يطبق جميع أعماله على الأماره لا يكون مقصراً في مقام العبوديه تجاه مولاه الحقيقي تبارك وتعالى؛ فإنه حينئذ لا يكون الحكم حكماً عقلائياً كى يجب إثبات معاصره سيره العقلاء أو المتشرعه عليه لزمان الشارع، وإنما قامت سيره العقلاء أو المتشرعه على هذا الحكم (أى: الحججه) من باب حكم العقل بذلك، فهذا الحكم (أى: الحججه) بنفسه أمر واقعي يدركه العقل العملي كالوجوب والإمكان الذين يدركهما العقل النظري، فالعقل العملي أدرك حسب الفرض أن دائره حق المولويه ليست واسعه بحيث تشمل لزوم إطاعه المولى في ما قامت الأماره على نفيه؛ فإن تم هذا الكلام ثبت جواز الاعتماد على الأماره حججيتها بلا حاجه إلى إثبات السيرة في زمن المعصوم كما هو الحال في حججه القطع، فكما أن حججه القطع ذاتيه بمعنى عدم الحاجه إلى جعلها من قبل المولى؛ لأن العقل يحكم بحججه، كذلك حججه الأماره تكون (بناءً على الكلام المذكور) ذاتيه بحكم بها العقل بلا حاجه إلى جعلها من قبل المولى، مع فارق واحد بين حججه القطع وحججه الأماره وهو أن ردع الشارع عن العمل بالقطع غير ممكن (كما تقدم في مباحث القطع) لكن ردعه عن العمل بالأماره ممكن، فحججه الأماره وإن كانت ذاتيه بمعنى حكم العقل بها وعدم حاجتها إلى جعل المولى، لكنها معلقه على عدم وصول ردع الشارع منها إلينا، فلو وصلنا من المولى المنع عن العمل بالظهور مثلاً أو وصلنا منه تجويز مخالفه الظهور سقطت حججيتها.

ص: ٢٧٧

إذن، بناءً على الكلام المذكور لا نحتاج (في إثبات الحججه في باب الأمارات) إلى إثبات الركن الأول (وهو معاصره السيرة

القائمة عَلَى الْحُجِّيَّة لزمان الشَّارِع) لما قلناه من أن سيره الْعُقَلَاء عليها تكون (بناءً عَلَى هذا الكلام) من باب حكم العقل الْعَمَلِيَّ بها.

كما لا نحتاج أَيْضاً في هذه السِّيَرَه بِنَاءً عَلَى هذا الكلام إلى إثبات الركن الثَّانِي الَّذِي سوف يأتي الكلام عنه - إن شاء الله تعالى - قريباً وهو إمضاء الشَّارِع لِلسِّيَرَه القائمة عَلَى الْحُجِّيَّة؛ وذلك لكفايه عدم وصول الردع إلينا في حكم العقل بالحجيه.

ولا بأس بأن نشير (قبل الدخول في البحث عن الركن الثَّانِي) إلى مدى إمكان الاعتماد (في حُجِّيَّة الأمارات) عَلَى هذه الدعوى القائلة بإرجاع السِّيَرَه في باب الأمارات إلى حكم العقل الْعَمَلِيَّ، فنقول: إن تَمَّت هذه الدعوى وخلت عَمَّا سيأتي - إن شاء الله - من شائبه الإشكال، يبقى الكلام في كفايتها لإثبات المقصود (أى: الْحُجِّيَّة في باب الأمارات)؛ وذلك لأننا لو سلمنا أن العقل الْعَمَلِيَّ أدرك أن من حق المولى عَلَى العبد أن يعمل بمقاصده ويمثل أحكامه الَّتِي تصل إليه من خلال الأماره (كظهور كلام المولى أو خَبَرِ الثَّقَه مثلاً) ما لم يردع المولى عن ذلك، لكن مع ذلك نقول: إنَّ هذا الحكم مِنْ قِبَلِ العقل لا يصلح لأن يكون حاكماً عَلَى أدله الأُصُول أو مخصِّصاً لها؛ إذ لَيْسَ حكماً مجعولاً مِنْ قِبَلِ الشَّارِع، فهو لَيْسَ كما لو جعل المولى الظُّهُورَ أو خَبَرِ الثَّقَه حجه كى يقال: إِنَّهُ حاكم أو مخصِّص لدليل أصاله البراءه (مثل حديث الرفع: «رُفِعَ ما لا يعملون») أو لدليل أصاله الحل (مثل قوله عليه السلام: «كُلُّ شَيْءٍ لَكَ حلالٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ حرامٌ» وَإِنَّمَا هو حكم مِنْ قِبَلِ العقل الْعَمَلِيَّ الَّذِي أدرك حُجِّيَّة الظُّهُورَ أو حُجِّيَّة خَبَرِ الثَّقَه. وَمِنَ الواضِحِ أَنَّ إطلاق مثل دليل أصاله البراءه من قبيل حديث الرفع بنفسه ظهور مشمول لهذا الحكم العقلي، وهذا الإطلاق يَدُلُّ عَلَى عدم اهتمام المولى بأغراضه المشكوكه الَّتِي تَدُلُّ عليها كلماته أو الَّتِي تَدُلُّ عليها أخبار الثقات. أَيْ: أَنَّ هذا الإطلاق يَدُلُّ عَلَى نفي حُجِّيَّة تلك الظواهر والأخبار، فلم يثبت المقصود وهو الْحُجِّيَّة في باب الأمارات (أى: الظواهر وأخبار الآحاد)؛ لأنَّ إطلاق أدله الأُصُول كأصاله البراءه ونحوها يَدُلُّ عَلَى عدم حُجِّيَّة هذه الأمارات.

نعم، هذا الإشكال إنَّمَا يكون فيما إذا لم يكن هناك مانع عن جريان الأصول مثل أصالة البراءة ونحوها، كالعلم الإجمالي بوجود الأحكام مثلاً؛ فَإِنَّهُ مع فرض وجود هذا العلم الإجمالي لا تجرى الأصول المؤمَّنه، فلا بد من فرض الكلام فيه بعد فرض انحلال العلم الإجمالي المذكور بشكل من الأشكال.

ويمكن دفع هذا الإشكال في خصوص باب الظواهر بدعوى أن ظاهر قوله «رُفِعَ ما لا يعلمون» بحسب الفهم العرفي هو رفع ما لا يُعلم من ظواهر خطاب المولى، فيكون وصول كلام المولى الظاهر في حكم إلزامي داخلاً في مصاديق الغايه (أى: «ما يعلمون») عُرْفًا.

لكن هذه الدعوى لا مجال لها بالنسبهِ إلى خَبَرِ الثَّقَهِ بأن يقال: إن الغايه تشمل عُرْفًا وصول خَبَرِ الثَّقَهِ الدَّالِّ عَلَيَّ حكم إلزامي.

نعم، لا يبعد القول (1) بأن وضوح بطلان هذه الدعوى في خَبَرِ الثَّقَهِ نابع من وضوح بطلان أصل دعوى الحُجِّيَه الذاتيه لخبر الثَّقَهِ بالمعنى الَّذِي ذكرناه للحججه الذاتيه، وَإِلَّا فَبَقْدَر ما يميل الإنسان إلى دعوى الحُجِّيَه الذاتيه لطريق من طرق إيصال مقاصد المولى وأحكامه (كالظهور وخبر الثَّقَهِ وغيرهما من الأمارات) ويميل إلى دعوى شدّه رسوخ الحُجِّيَه العُقَلَائِيَه لطريق من هذه الطرق، تقوى الذَّهْنِ دعوى انصراف الغايه في «رُفِعَ ما لا يعلمون» إلى ما يشمل العلم بذاك الطريق؛ فَإِنَّ نكته الانصراف إنَّمَا هي كون هذا الطريق طَرِيقًا ذاتيًا إلى مقاصد المولى وأحكامه، أو كونه طَرِيقًا عُقَلَائِيًا راسخًا في غايه الوضوح والرسوخ.

إذن، فالفرق الأصلي بين باب الظُّهُور وباب خَبَرِ الثَّقَهِ لَيْسَ هو في دعوى كون وصوله مَضْرِبًا دَقًّا للغايه وعدمه، وَإِنَّمَا هو في مدى وضوح دعوى الحُجِّيَه الذاتيه، فلو افترضنا أن دعوى الحُجِّيَه الذاتيه لخبر الثَّقَهِ واضحه كوضوح دعوى الحُجِّيَه الذاتيه للظهور، لم يبق فرق بين الظُّهُور وخبر الثَّقَهِ، فَتَبَيَّنَ دعوى انصراف الغايه في «رُفِعَ ما لا يعلمون» إلى ما يشمل وصول خَبَرِ الثَّقَهِ الدَّالِّ عَلَيَّ حكم إلزامي، كما تَبَيَّنَ دعوى انصرافها إلى ما يشمل وصول كلام المولى الظاهر في حكم إلزامي.

ص: ٢٧٩

١- (١) - القائل به هو السيد الحائري حفظه الله في هامش تقريراته: ج ٢، ق ٢، ص ١٢٠.

والمواقع أن أصل دعوى حكم العقل العَمَلِيّ بالحجيه الذاتيه لظهور كلام المولى وبشكل عامّ الدعوى القائله بإرجاع السيره في باب الأمارات إلى حكم العقل العَمَلِيّ لا تخلو من شائبه الإشكال (التي وعدنا قبل قليل بذكرها)، ووجه الإشكال في كُـلّ دعوى من هذا القبيل هو أننا وإن كنا ندرّك مثل هذا الحكم ونحس به بشكل واضح، وهو أن الإنسان الذي يخالف ظهور كلام المولى ولا- يعمل به يستحق العقاب، والذي يعمل بظاهر كلام المولى يكون قد أدى إليه حقه، ولكن لا سبيل لنا إلى إثبات أن هذا من مدركات العقل العَمَلِيّ المجرد عن الشوائب والخصوصيات؛ إذ نحتمل أن ما جعلنا نشعر بقبّح مخالفه ظاهر كلام المولى عباره عن قوه العقل العَمَلِيّ منضمّه إلى ارتكاز حُجِّيّه الظهور في أذهان العُقلاء ارتكازاً عميقاً طويلاً في تاريخ البشريه وقيام سيرتهم عَلَيّ ذلك.

نعم، هذه الدعوى (أى: دعوى رجوع ذلك إلى حكم العقل العَمَلِيّ) تؤيد وتؤكد حُجِّيّه الظهور.

وإن شئت قلت: إن هذا الحكم إما عَمَلِيّ صرف أو لا، فإن كان الأوّل فقد ثبتت حُجِّيّه الظهور، وإلّا فهو من نتائج ارتكاز جعل الحُجِّيّه في أذهان العُقلاء، الذي أصبح بدرجه من الوضوح بحيث يتخيل كونه عقلياً صرفاً.

هذا تمام الكلام في الركن الأوّل من ركني الإِسْتِدْلَالِ بِالسِّيَرَةِ عَلَيّ الحُكْمِ الشَّرْعِيِّ، وهو إثبات معاصره السيره لحضور المَعْصُوم عليه السلام.

السيرة/ دلالة التقرير/ الدليل الشرعي غير اللفظي/ الدليل الشرعي/ الأدلة المحرزه/ علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

العنوان: السيرة/ دلالة التقرير/ الدليل الشرعي غير اللفظي/ الدليل الشرعي/ الأدلة المحرزه/ علم الأصول

ولا بأس بأن نشير (قبل الدخول في البحث عن الركن الثاني) إلى مدى إمكان الاعتماد (في حُجِّيّه الأمارات) عَلَيّ هذه الدعوى القائله بإرجاع السيره في باب الأمارات إلى حكم العقل العَمَلِيّ، فنقول: إن تمت هذه الدعوى وخلت عمّا سيأتي - إن شاء الله - من شائبه الإشكال، يبقى الكلام في كفايتها لإثبات المقصود (أى: الحُجِّيّه في باب الأمارات)؛ وذلك لأننا لو سلمنا أن العقل العَمَلِيّ أدرك أن من حق المولى عَلَيّ العبد أن يعمل بمقاصده ويمثل أحكامه التي تصل إليه من خلال الأماره (كظهور كلام المولى أو خبر الثقه مثلاً) ما لم يردع المولى عن ذلك، لكن مع ذلك نقول: إن هذا الحكم من قبيل العقل لا يصلح لأن يكون حاكماً عَلَيّ أدله الأصول أو مخصّصاً لها؛ إذ ليس حكماً مجعولاً من قبيل الشارع، فهو ليس كما لو جعل المولى الظهور أو خبر الثقه حجه كى يقال: إنّه حاكم أو مخصّص لدليل أصاله البراءه (مثل حديث الرفع: «رُفِعَ ما لا يعملون

ص: ٢٨٠

«) أو لدليل أصاله الحل (مثل قوله عليه السلام: «كُلّ شيء لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام

« وَإِنَّمَا هو حكم من قبيل العقل العَمَلِيّ الذي أدرك حُجِّيّه الظهور أو حُجِّيّه خبر الثقه. وَمِنَ الواضِحِ أَنَّ إطلاق مثل دليل أصاله البراءه من قبيل حديث الرفع بنفسه ظهور مشمول لهذا الحكم العقلي، وهذا الإطلاق يدلّ عَلَيّ عدم اهتمام المولى بأغراضه

المشكوكه الَّتِي تَدُلُّ عَلَيْهَا كَلِمَاتُهُ أَوْ الَّتِي تَدُلُّ عَلَيْهَا أَخْبَارُ الثَّقَاتِ. أَيْ: أَنْ هَذَا الْإِطْلَاقَ يَدُلُّ عَلَيَّ نَفِي حُجَّتِيهِ تِلْكَ الظَّوَاهِرِ
وَالْأَخْبَارِ، فَلَمْ يَثْبِتِ الْمَقْصُودَ وَهُوَ الْحُجَّتِيهِ فِي بَابِ الْأَمَارَاتِ (أَيْ: الظواهر وأخبار الآحاد)؛ لِأَنَّ إِطْلَاقَ أَدْلِهِ الْأَصُولِ كَأَصَالِهِ
الْبِرَاءِ وَنَحْوَهَا يَدُلُّ عَلَيَّ عَدَمَ حُجَّتِيهِ هَذِهِ الْأَمَارَاتِ.

نعم، هذا الإشكال إنَّمَا يَكُونُ فِيمَا إِذَا لَمْ يَكُنْ هُنَاكَ مَانِعٌ عَنِ جَرِيَانِ الْأَصُولِ مِثْلَ أَصَالِهِ الْبِرَاءِ وَنَحْوَهَا، كَالْعِلْمِ الْإِجْمَالِيِّ
بِوُجُودِ الْأَحْكَامِ مِثْلًا؛ فَإِنَّهُ مَعَ فَرْضِ وُجُودِ هَذَا الْعِلْمِ الْإِجْمَالِيِّ لَا تَجْرِي الْأَصُولُ الْمُؤْمَنَةُ، فَلَا بَدَّ مِنْ فَرْضِ الْكَلَامِ فِيهِ بَعْدَ فَرْضِ
انْحِلَالِ الْعِلْمِ الْإِجْمَالِيِّ الْمَذْكُورِ بِشَكْلِ مِنَ الْأَشْكَالِ.

وَيُمْكِنُ دَفْعُ هَذَا الْإِشْكَالِ فِي خُصُوصِ بَابِ الظواهر بدعوى أَنْ ظَاهِرُ قَوْلِهِ «رُفِعَ مَا لَا يَعْلَمُونَ

» بِحَسَبِ الْفَهْمِ الْعَرَفِيِّ هُوَ رُفْعُ مَا لَا يَعْلَمُ مِنْ ظَوَاهِرِ خُطَابِ الْمَوْلَى، فَيَكُونُ وَصُولُ كَلَامِ الْمَوْلَى الظَّاهِرِ فِي حُكْمِ إِزَامِي دَاخِلًا
فِي مَصَادِيقِ الْغَايَةِ (أَيْ: «مَا يَعْلَمُونَ

») عُرْفًا.

لَكِنْ هَذِهِ الدَّعْوَى لَا مَجَالَ لَهَا بِالنَّسْبِ إِلَى خَبَرِ الثَّقَةِ بِأَنْ يُقَالَ: إِنْ الْغَايَةُ تَشْمَلُ عُرْفًا وَصُولَ خَبَرِ الثَّقَةِ الدَّالِّ عَلَيَّ حُكْمِ إِزَامِي.

نعم، لَا يَبْعُدُ الْقَوْلُ (١) بِأَنْ وَضُوحُ بَطْلَانِ هَذِهِ الدَّعْوَى فِي خَبَرِ الثَّقَةِ نَابِعٌ مِنْ وَضُوحِ بَطْلَانِ أَصْلِ دَعْوَى الْحُجَّتِيهِ الْذَاتِيهِ لَخَبَرِ
الثَّقَةِ بِالْمَعْنَى الَّتِي ذَكَرْنَا لِلْحُجَّةِ الْذَاتِيهِ، وَإِلَّا فَبَقْدَرِ مَا يَمِيلُ الْإِنْسَانُ إِلَى دَعْوَى الْحُجَّتِيهِ الْذَاتِيهِ لِطَرِيقِ مَنْ طَرَقَ إِيْصَالَ مَقَاصِدِ
الْمَوْلَى وَأَحْكَامِهِ (كَالظُّهْرِ وَخَبَرِ الثَّقَةِ وَغَيْرِهِمَا مِنَ الْأَمَارَاتِ) وَيَمِيلُ إِلَى دَعْوَى شِدَّةِ رَسُوخِ الْحُجَّتِيهِ الْعُقْلَانِيَّةِ لِطَرِيقِ مَنْ هَذِهِ
الطَّرِيقِ، تَقْوَى الذُّهْنِ دَعْوَى انْصِرَافِ الْغَايَةِ فِي «رُفْعِ مَا لَا يَعْلَمُونَ

ص: ٢٨١

١- (١) - القائل به هو السيد الحائري حفظه الله في هامش تقريراته: ج ٢، ق ٢، ص ١٢٠.

« إلى ما يشمل العلم بذاك الطريق؛ فَإِنَّ نكته الانصراف إِنَّمَا هي كون هذا الطريق طَرِيقاً ذاتياً إلى مقاصد المولى وأحكامه، أو كونه طَرِيقاً عَقْلانياً راسخاً في غايه الوضوح والرسوخ.

إذن، فالفرق الأصلي بين باب الظهور وباب خَبَرِ الثَّقَّةِ لَيْسَ هو في دعوى كون وصوله مَصِداً للغايه وعدمه، وَإِنَّمَا هو في مدى وضوح دعوى الحُجِّيَّةِ الذاتية، فلو افترضنا أن دعوى الحُجِّيَّةِ الذاتية لخبر الثَّقَّةِ واضحة كوضوح دعوى الحُجِّيَّةِ الذاتية للظهور، لم يبق فرق بين الظهور وخبر الثَّقَّةِ، فَتَسْتَمُّ دعوى انصراف الغايه في «رُفَع ما لا يعلمون

« إلى ما يشمل وصول خَبَرِ الثَّقَّةِ الدَّالِّ عَلَى حكم إلزامي، كما تَسْتَمُّ دعوى انصرافها إلى ما يشمل وصول كلام المولى الظاهر في حكم إلزامي.

والواقع أن أصل دعوى حكم العقل العَمَلِيِّ بالحجيه الذاتية لظهور كلام المولى وبشكل عَامِّ الدعوى القائله بإرجاع السَّيْرَةِ في باب الأمارات إلى حكم العقل العَمَلِيِّ لا تخلو من شائبه الإشكال (الَّتِي وعدنا قبل قليل بذكرها)، ووجه الإشكال في كُلِّ دعوى من هذا القبيل هو أننا وإن كُنَّا ندرك مثل هذا الحكم ونحس به بشكل واضح، وهو أن الإنسان الَّذِي يخالف ظهور كلام المولى ولا- يعمل به يستحق العقاب، وَالَّذِي يعمل بظاهر كلام المولى يكون قد أدى إليه حقه، ولكن لا سبيل لنا إلى إثبات أن هذا من مدركات العقل العَمَلِيِّ المجرد عن الشوائب والخصوصيات؛ إذ نحتمل أن ما جعلنا نشعر بقبح مخالفه ظاهر كلام المولى عبارته عن قوه العقل العَمَلِيِّ منضممه إلى ارتكاز حُجِّيَّةِ الظُّهُورِ في أذهان العُقَلَاءِ ارتكازاً عميقاً طويلاً في تأريخ البشريه وقيام سيرتهم عَلَى ذلك.

نعم، هذه الدعوى (أى: دعوى رجوع ذلك إلى حكم العقل العَمَلِيِّ) تؤيِّد وتؤكِّد حُجِّيَّةِ الظُّهُورِ.

وإن شئت قلت: إن هذا الحكم إما عقليّ صرف أو لا، فإن كان الأوّل فقد ثبتت حجّيته الظهور، وإلا فهو من نتائج ارتكاز جعل الحجّية في أذهان العقلاء، الذي أصبح بدرجة من الوضوح بحيث يتخيّل كونه عقليّاً صرفاً.

هذا تمام الكلام في الركن الأوّل من ركني الإشتدلال بالسيرة على الحكم الشرعيّ، وهو إثبات معاصره السيرة لحضور المعصوم عليه السلام.

وأما الركن الثاني: وهو إثبات موافقه الشارع للسيرة وإمضائه لها بعد فرض ثبوتها في زمانه ومعاصرتها لعهد حضوره، فالكلام هنا إنمّا هو عن أن هذه السيرة المعاصرة للشارع هل هي مطابقة لرأي الشارع وموقفه وكاشفه عنه أم لا؟ وبعبارة أخرى: كيف نستكشف الموقف الملائم المتخذ من قبل الشارع تجاهها والكاشف عن الإمضاء والتقدير؟

والجواب هو أن هذه الكاشفة يتخلف برهانها في سيره المتشرّعه عنه في سيره العقلاء؛ فصيغته استكشاف رأي الشارع وموقفه الملائم الكاشف عن الإمضاء والتقدير تختلف في سيره أصحاب الأئمة عليهم السلام والمتشرّعه المعاصرين لهم عنها في سيره العقلاء؛ وذلك لأن أصحاب الأئمة عليهم السلام والمتشرّعين المعاصرين لهم توجد فيهم حيثيتان:

الأولى: حيثية كونهم من العرف والعقلاء وتتحكّم فيهم أذواق العرف والعقلاء وارتكازاتهم ومواقفهم.

الثانية: حيثية كونهم متشرّعه يأخذون الشرع والأحكام الدينية من الشارع ويطبقون هذه الأحكام في حياتهم، فيما لا ربط له بالعقلاء ومواقفهم.

وحينئذ فإذا صدر منهم سلوك لا ربط له بالأذواق العقلائية، بل هو مربوط بالجانب التعبديّ الشرعيّ، فهذا معناه أن هذا السلوك صادر منهم بما هم متشرّعه، كما إذا انعقدت سيرتهم مثلاً على الجهر في صلاة الظهر من يوم الجمعة؛ فإنّ هذا السلوك سلوك تعبديّ لا ربط له بالعقلاء ومواقفهم وأذواقهم؛ لأنّ العقلاء لا بشرط من هذه الناحية. إذن، فهذا السلوك صدر منهم بما هم متشرّعه، ويستندون في انعقاد سيرتهم عليه إلى الشارع.

أَمَّا إِذَا صَدَرَ مِنْهُمْ سُلُوكٌ لَهُ رِبْطٌ بِالْإِرْتِكَازِ الْعُقْلَائِيِّ، فَهَذَا مَعْنَاهُ أَنَّهُ صَدَرَ مِنْهُمْ بِمَا هُمْ عَقْلَاءُ [أى: بِالْحَيْثِيَةِ الْأُولَى]، كَمَا إِذَا انْعَقَدَتْ سِيرَتُهُمْ وَاسْتَقَرَّ بِنَاؤُهُمْ عَلَيَّ أَنْ مَنْ يَسْتَخْرِجُ مَعْدِنًا يَمْلِكُهُ؛ فَإِنَّ هَذَا الْبِنَاءَ لَهُ جُذُورٌ وَنَكَاتٌ عُقْلَائِيَّةٌ.

وَعَلَيْهِ، فَيَحْتَمَلُ أَنْ تَكُونَ سِيرَةُ الْمُتَشَرَّعِ عَلَيَّ ذَلِكَ مُتَأَثِّرَةٌ بِتِلْكَ النَكَاتِ الْعُقْلَائِيَّةِ وَليست مستنده إلى الشَّارِعِ.

إِذْنًا، فَلِلْمُتَشَرَّعِ سِيرَتَانِ:

الأولى: سِيرُهُ لِهِمْ بِمَا هُمْ مُتَشَرَّعٌ فِي الْقَضَايَا الَّتِي لَا يَكُونُ لِلْعَقْلَاءِ فِيهَا مَوْقِفٌ، بَلْ هُمْ لَا بِشَرَطٍ فِيهَا.

الثَّانِيَّةُ: وَسِيرُهُ لِهِمْ بِمَا هُمْ عَقْلَاءُ فِي الْقَضَايَا الَّتِي يَكُونُ لِلْعَقْلَاءِ فِيهَا مَوْقِفٌ وَمَلَائِكٌ وَنَكَتَةٌ وَليستوا لَا بِشَرَطٍ فِيهَا.

وَمِنْ هُنَا تَوْجِدُ عِنْدَنَا «سِيرَةُ مُتَشَرَّعِيَّةٌ» وَ«سِيرَةُ عُقْلَائِيَّةٌ»، وَحَيْثُ أَنَّ مَلَائِكًا كَاشِفِيَهُ كُلِّ مِنَ السَّيْرَتَيْنِ عَنِ إِمضَاءِ الشَّارِعِ لَهَا وَقَبُولِهِ لِمُضْمُونِهَا يَخْتَلِفُ عَنِ مَلَائِكِ الْكَاشِفِيَّةِ فِي الْآخَرَى، إِذْ نَفَلَابِدُ مِنَ الْبَحْثِ تَارَةً بِلِحَاطِ سِيرَةِ الْمُتَشَرَّعِ، وَآخَرَى بِلِحَاطِ سِيرَةِ الْعُقْلَاءِ:

أَمَّا سِيرَةُ الْمُتَشَرَّعِ، فَإِنْ ثَبَّتْ لَدِينَا مِنْ خِلَالِ أَحَدِ الطَّرِيقِ الْمَتَقَدِّمِ ذِكْرَهَا فِي الْبَحْثِ عَنِ الرُّكْنِ الْأَوَّلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَهِيَ تَكْشِفُ عَنِ الْحُكْمِ وَالْمَوْقِفِ الشَّرْعِيِّ وَتَدُلُّ عَلَيَّ قَبُولِ الشَّارِعِ لِمُضْمُونِهَا مِنْ بَابٍ يُشْبِهُ بَابَ الْبُرْهَانِ الْإِنْتِي وَكَشْفِ الْمَعْلُولِ عَنِ عِلَّتِهِ وَدَلَالَتِهِ عَلَيْهَا.

السَّيْرَةُ/دَلَالَةُ التَّقْرِيرِ/الدَّلِيلُ الشَّرْعِيُّ غَيْرَ اللَّفْظِيِّ/الدَّلِيلُ الشَّرْعِيُّ/الأدلة المحرزة/علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

العنوان: السَّيْرَةُ/دَلَالَةُ التَّقْرِيرِ/الدَّلِيلُ الشَّرْعِيُّ غَيْرَ اللَّفْظِيِّ/الدَّلِيلُ الشَّرْعِيُّ/الأدلة المحرزة/علم الأصول

أَمَّا سِيرَةُ الْمُتَشَرَّعِ، فَإِنْ ثَبَّتْ لَدِينَا مِنْ خِلَالِ أَحَدِ الطَّرِيقِ الْمَتَقَدِّمِ ذِكْرَهَا فِي الْبَحْثِ عَنِ الرُّكْنِ الْأَوَّلِ × فَهِيَ تَكْشِفُ عَنِ الْحُكْمِ وَالْمَوْقِفِ الشَّرْعِيِّ وَتَدُلُّ عَلَيَّ قَبُولِ الشَّارِعِ لِمُضْمُونِهَا مِنْ بَابٍ يُشْبِهُ بَابَ الْبُرْهَانِ الْإِنْتِي وَكَشْفِ الْمَعْلُولِ عَنِ عِلَّتِهِ وَدَلَالَتِهِ عَلَيْهَا.

ص: ٢٨٤

تَوْضِيحٌ ذَلِكَ: أَنَّا نَتَكَلَّمُ عَنِ الْمُتَشَرَّعِ الْمَعَاصِرِينَ لِلْأَثْمَةِ ^ الَّذِينَ أُتِيحَ لَهُمْ تَلَقُّى الْأَحْكَامِ وَالْمَعَارِفِ الشَّرْعِيَّةِ مِنَ الْأَثْمَةِ بِطَرِيقِ الْحَسِّ أَوْ بِطَرِيقِ قَرِيبٍ مِنَ الْحَسِّ، فَمَفْرُوضُ الْكَلَامِ إِذْنًا عِبَارَةٌ عَنِ سِيرَةِ أَصْحَابِ الْأَثْمَةِ ^ الَّذِينَ كَانَتْ ظُرُوفُهُمْ تَجْعَلُهُمْ مُؤَهَّلِينَ لِأَخْذِ الْحُكْمِ مِنَ الْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَكَانُوا مَتَمَكِّينَ مِنْ تَحْصِيلِ الْعِلْمِ بِالْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ بِشَكْلِ حَسِّيٍّ أَوْ قَرِيبٍ مِنَ الْحَسِّ وَذَلِكَ بِالسُّؤَالِ مِنَ الْإِمَامِ ×، وَهُمْ جَلُّ الْمُتَفَقِّهَةِ وَالْفُقَهَاءِ الْمَعَاصِرِينَ لِلْأَثْمَةِ ^ وَالنَّاقِلِينَ لِآثَارِهِمْ.

وَأَمَّا فَقَهَاءُ عَصْرِ الْغَيْبِ الَّذِي كَانَ تَلْقِيَهُمْ لِلْأَحْكَامِ وَعِلْمُهُمْ بِهَا مَبْنِيًّا عَلَيَّ الْحَدْسِ وَإِعْمَالِ النَّظَرِ وَكَانُوا - وَلَا يَزَالُونَ - يَعْتَمِدُونَ الْاجْتِهَادَ وَالِاسْتِنْبَاطَ عَادَةً فِي فَهْمِ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ دُونَ الْحَسِّ أَوْ مَا هُوَ قَرِيبٌ مِنَ الْحَسِّ؛ فَإِنَّ سِيرَتَهُمْ لَيْسَتْ عِبَارَةٌ عَمَّا هُوَ مَحَلُّ

الكلام من سيره المُتَشَرِّعَه، وَإِنَّمَا سيرتهم وتطابق آرائهم وفتاواهم عَلَيَّ حَكْمٌ مِنَ الْأَحْكَامِ عِبَارَهُ عَمَّا نَسَمِيهِ بِـالْإِجْمَاعِ فِي الْفَتَاوَى الْقَائِمَةِ عَلَيَّ أَسَاسَ الْحَدْسِ لَا الْحَسَّ، وَهَذَا مَا سَوْفَ يَأْتِي الْبَحْثُ وَالْحَدِيثُ عَنْهُ وَعَنْ حُجَّتِهِ وَكَاشَفِيَّتِهِ عَنِ الدَّلِيلِ الشَّرْعِيِّ بِصُورِهِ مُسْتَقْلِلَةً فِي غَيْرِ هَذَا الْمَقَامِ - إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى - وَإِنَّمَا كَلَامُهَا الْآنَ فِي سِيرَةِ الطَّبَقَاتِ الَّذِينَ كَانُوا قَبْلَ هَؤُلَاءِ وَهُمْ الَّذِينَ كَانُوا يَتَّبِعُونَ لِمَنْ مَعْرِفَةُ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ بِالرُّجُوعِ إِلَى الْمُعْضِيَّةِ وَمُخَالَفَةُ مَبَاشَرَةٍ أَوْ بِوَسْطَةِ قَرِيبِهِ بِحَيْثُ تَصِلُ إِلَى دَرَجَةٍ يَكُونُ الْإِطْلَاقُ فِيهَا عَلَيَّ الْحُكْمِ حَسْبِيًّا أَوْ قَرِيبًا مِنَ الْحَسَّ، حَيْثُ كَانُوا يَعَاشِرُونَ الْأَثَمَةَ وَأَصْحَابَهُمْ وَيَتَكَلَّمُونَ مَعَهُمْ وَمَعَ أَصْحَابِهِمْ فِي مُخْتَلَفِ الْمَسَائِلِ؛ فَهَؤُلَاءِ إِذَا ثَبَتَ لَنَا (بِأَحَدِ الطَّرِيقِ الَّتِي ذَكَرْنَا فِي الْبَحْثِ عَنِ الرُّكْنِ الْأَوَّلِ) أَنَّ سِيرَتَهُمْ كَانَتْ مُنْعَقِدَةً عَلَيَّ شَيْءٍ مُعَيَّنٍ وَأَنَّهُمْ كَانُوا مُتَطَابِقِينَ عَلَيَّ سَلُوكِ خَاصًّا بِمَا هُمْ مُتَشَرِّعُونَ، كَالْجَهْرِ فِي صَلَاةِ الظُّهْرِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ، أَوْ الْاِكْتِفَاءِ بِالْمَسْحِ بِبَعْضِ الْكُفِّ فِي الْوُضُوءِ، فَسَوْفَ يَكْشِفُ سَلُوكَهُمْ هَذَا لَا مُحَالَةً عَنْ تَلْقِيهِمْ حُكْمَ ذَاكَ السُّلُوكِ مِنَ الشَّارِعِ وَعَنْ اسْتِنَادِ مَوْقِفِهِمُ الْعَمَلِيِّ هَذَا إِلَى الْإِمَامِ ×، كَمَا يَكْشِفُ الْمَعْلُولُ عَنْ عِلَّتِهِ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ احْتِمَالَ تَلْقِيهِمْ هَذِهِ السِّيَرَةَ مِنْ أَدْوَابِ اجْتِمَاعِيَّةِ وَاسْتِنَادِ مَوْقِفِهِمُ الْعَمَلِيِّ هَذَا إِلَى نِكَاتِ عُقَلَانِيَّتِهِ غَيْرِ وَارِدٍ حَسَبِ الْفَرَضِ؛ لِأَنَّ الْمَفْرُوضَ أَنَّ السِّيَرَةَ انْعَقَدَتْ فِي مَسْأَلَةِ شَرْعِيَّةِ بَحْثِهِ وَأَنَّهُمْ سَلَكُوا هَذَا السُّلُوكَ بِمَا هُمْ مُتَشَرِّعُونَ لَا بِمَا هُمْ عَقْلَاءُ.

وَحِينَئِذٍ، فلو فُرض أن سلوكهم هذا لم يكن مستنداً إلى الشَّارِع وموافقاً للشَّرع وكان ممَّا لا يرضى به الشَّارِع ولا يقبل به (بأن كان الجهر في صلاة الظهر من يوم الجمعة مثلاً- غير جائز واقعاً، أو كان المسح ببعض الكَفِّ في الوضوء غير مُجزِّ واقعاً) لكن هؤلاء كانوا متفقين عملاً- عَلَيَّ هذا السلوك فيجرون في صلاة الظهر من يوم الجمعة ويكتفون بالمسح ببعض الكَفِّ في الوضوء. فهذا معناه أن عدداً كبيراً من النَّاس أخطئوا أو أغفلوا في قَضِيَّتِهِ هي حَسْبُهُ بطبيعتها أو قربه من الحَسِّ (حسب الفرض)؛ لأنَّ هذا المتشرع الَّذِي يجهر مثلاً في صلاة الظهر من يوم الجمعة والحال أن الجهر غير جائز شرعاً، أو يكتفى مثلاً بالمسح ببعض الكَفِّ في الوضوء والحال أن المسح لا- يُدَّ من أَنْ يَكُونَ بِتَمَامِ الكَفِّ، إما أَنْ يَكُونَ قد غفل عن أصل الفحص والسؤال عَنِ الحُكْمِ الشَّرْعِيِّ فِي المسألة فأقدم عَلَيَّ الجهر أو عَلَيَّ المسح ببعض الكَفِّ ولو ذهولاً عن أن عمله هذا خلاف الشَّرع، وَإِذَا أَنَّهُ قد فَحَصَ لَكِنَّ فَحْصَهُ لم يكن تامّاً وَغَفَلَ هو عن أَنَّهُ لم يستوفِ الفحص المطلوب فَتَسَرَّعَ عملاً وأقدم عَلَيَّ الجهر أو عَلَيَّ المسح ببعض الكَفِّ، وَإِذَا أَنَّهُ قد فَحَصَ فحْصاً تامّاً واستوفى الفحص المطلوب وسأل الإمام × عَنِ الحُكْمِ الشَّرْعِيِّ فِي المسألة وأجابه الإمام ×، لَكِنَّهُ غَفَلَ عن فهم ظاهر كلام الإمام × وأخطأ في فهمه.

وكل هذه غفلات، وهي وإن كانت محتملة في شخص واحد، فيعقل أن يغفل شخص واحد عن الفحص والسؤال أو عن استيفاء الفحص أو عن فهم الجواب، لكن احتمال وقوع شخصين في الغفلة والخطأ أبعد من احتمال وقوع شخص واحد فيها بحسب حساب الاحتمال، فكيف باحتمال وقوع أكثر من شخصين فيها، وكيف باحتمال وقوع الجميع أو جمع غفير في الغفلة؟ فإن هذا الاحتمال يصل بحسب حساب الاحتمال إلى درجة الانعدام ويزول من النفس طبقاً لقوانين الاستقراء وأسس المنطقية.

ثمّ لنفرض أنهم جميعاً قد غفلوا، لكن كيف أصبحت نتيجة كلّ هذه الغفلات نتيجة واحده متفقاً عليها متمثله بهذا السلوك الجماعى الذى اتفقوا عليه (وهو الجهر والمسح ببعض الكفّ)؟ فلماذا أجهر هذا الذى غفل عن الفحص والسؤال، وأجهر أيضاً ذاك الثانى الذى غفل هو أيضاً عن الفحص والسؤال، وأجهر أيضاً ذاك الثالث الذى غفل هو أيضاً عن الفحص والسؤال؟ وهكذا الرابع... فلماذا لم يُخفت بعض هؤلاء الغافلين أو لم يسمح بتمام الكفّ؟

إن تطابق هذه الغفلات على نتيجة واحده متفق عليها وإنتاج هذه الأخطاء كلّها أمراً واحداً بعيداً جداً بحسب حساب الاحتمال.

إذن، فافتراض اتفاق المُتشرِّع عملاً على شىء خطأً وغفله مساوق لافتراض غفله الجميع أو جمع غفير فى الحسّ أو فى ما يقرب من الحسّ، وهذا ما لا نحتمله.

وعليه، فإذا ثبت لنا انعقاد السيره من قِبَل هؤلاء الذين يكون خطوهم فى الحسّ أو فى ما يقرب منه، فلا إشكال فى أن سيرتهم تكشف عن الحُكم الشرعى، حيث نجزم بأن سلوكهم هذا ناشئ من تلقى حكمه من المعصوم ×.

والخاصة لَأَنَّ اتفاق هؤلاء الجماعة على الغفله عن الحُكم الشرعى لسلوكهم بعيداً بحسب الاحتمالات الناتج من ضرب قيمه احتمال ثبوت عامل الغفله (كالغفله عن الفحص والسؤال) فى حق أى واحد منهم فى قيمه احتمال ثبوت نفس ذاك العامل فى الشخص الآخر. ومن الواضح أَنَّ الاحتمال يضعف بالتدرّج بسبب الضرب إلى أن يصبح موهوماً؛ لأنَّ القيم الاحتماليه كسور، والكسور تنزل بالضرب.

وقد حقق سيّدنا الأستياذ الشَّهيدُ فى بحث المنطق الذاتى فى كتابه القيم الأسس المنطقيه للاستقراء أن الاحتمال الموهوم يزول من النفس تلقائياً وفق شروط معينه، فيحص القطع بعدم اجتماعهم على الغفله بعد أن كان احتمال اجتماعهم على الغفله أو هن من أى احتمال آخر فى المقام (كاحتمال غفله واحد فقط وانتباه الآخرين، واحتمال غفله اثنين فقط وانتباه الآخرين، واحتمال غفله ثلاثة فقط وانتباه الباقيين، وهكذا... إلى أن نصل إلى احتمال انتباه الجميع. وسبب الأوهنيه هو أن الغفلات العديده بحاجه إلى عوامل وعلل عديده، بينما الانتباهات العديده تكفى فيها على واحده عامّه تقتضى التفات الجميع (كصدور الحكم من الشارع فى المقام)، فلا يجرى فى جانب الانتباه الحساب الذى أجريناه فى جانب الغفله.

هذا، مُضَافاً إلى أننا حتّى لو فرضنا عدم زوال هذا الاحتمال الموهوم فلا شك في حصول الاطمئنان بخلافه، والاطمئنان حجه.

لا يقال: إن الاطمئنان ليس بِحُجَّةٍ بدليل لفظي، وَإِنَّمَا هو حجه بِالسَّيْرَةِ الْعُقْلَانِيَّةِ.

فَإِنَّهُ يُقَالُ: إن الاطمئنان حجه بحكم العقل الْعَمَلِيّ؛ فَإِنَّ ما كُنَّا نَحْتَمِلُهُ فِي باب الظُّهُور من حُجِّيَّتِهِ الذَّاتِيَةِ عقلاً تنجيزاً وتعديراً قد نقول به بنحو الجزم في باب الاطمئنان، كما نقول بذلك في باب القطع، بمعنى أن حق الطاعه الثابت عقلاً للمولى علينا كما يشمل حاله القطع بالتكليف، كذلك يشمل حاله الاطمئنان به، وكما لا يشمل حق الطاعه حاله القطع بعدم التكليف، كذلك لا يشمل حاله الاطمئنان بعدمه؛ فَإِنَّ هذه الدعوى إن صَحَّت وَتَمَّت لم تكن حِينئذٍ بحاجه إلى تعبد شرعي للعمل بالاطمئنان كي نحتاج إلى إثبات هذا التعبد من خلال السَّيْرَةِ؛ لِأَنَّ الاطمئنان بناءً عَلَى هذه الدعوى حجه ذاتاً، بمعنى عدم حاجته إلى جعل الْحُجِّيَّةِ له تَعْبِداً مِنْ قِبَلِ الشَّارِعِ، فهو كالقطع، مع فارق واحد وهو إمكان الردع عن الْعَمَلِ بالاطمئنان مع عدم إمكانه في القطع كما تَقَدَّمَ فِي مباحث القطع.

القسم ٣: السَّيْرَةِ الْمَشْرَعَةِ / السَّيْرَةِ / دلاله التقرير / الدَّلِيلُ الشَّرْعِيُّ غير اللفظي / الدليل الشرعي / الأدله المحرزه / علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

العنوان: القسم ٣: السَّيْرَةِ الْمَشْرَعَةِ / السَّيْرَةِ / دلاله التقرير / الدَّلِيلُ الشَّرْعِيُّ غير اللفظي / الدليل الشرعي / الأدله المحرزه / علم الأصول

وبما ذكرناه من سبب كشف سيره الْمُتَشَرَّعِ عَنِ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ (وهو كون اجتماع الغفلات وتطابقها في قَضِيَّةٍ حسيه أو قريبه من الحس بعيداً جداً بحساب الاحتمالات) يتضح لنا أن سيره الْمُتَشَرَّعِ أقوى بمراتب كشافاً عَنِ الْحُكْمِ والموقف الشَّرْعِيِّ من الإجماع؛ لِأَنَّ إجماع أهل النَّظَرِ والرأى والاجتهاد (أى: فقهاء عصر الغيبه) إِنَّمَا هو إجماع فِي قَضِيَّةٍ حسيه، وَمِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ الخُطَأَ فِي الْحَدْسِ وَالنَّظَرَ غير الخُطَأَ فِي الْحَسِّ، فكلما كانت القضية أقرب إلى الحس كان احتمال الخُطَأَ فيها مِنْ قِبَلِ الْجَمِيعِ أبعد، وكلما كانت أقرب إلى الحدس كان احتمال خُطَأَ الْجَمِيعِ فيها أقرب، فإذا كان احتمال الخُطَأَ فِي قَضِيَّةٍ حسيه أبعد، يكون انعقاد السَّيْرَةِ مِنَ الْمُتَشَرَّعِ عَلَى هذه القضية الحسيه في ذاك العصر كاشفاً قطعياً عن تلقى الحكم من الْمُعْصُومِ × كشافاً أقوى بكثير من كشف إجماع الفقهاء عنه في قَضِيَّةٍ حسيه يكون احتمال الخُطَأَ فيها مِنْ قِبَلِ الْجَمِيعِ معقولاً كما هو واضح.

ص: ٢٨٨

هذا كله في سيره الْمُتَشَرَّعِ وملاك كشفها عن إمضاء الشَّارِعِ لها.

وَأَمَّا سيره الْعُقْلَاءِ فلا يَتِمُّ فِيهَا الْبَيَانُ الَّذِي ذَكَرْنَاهُ فِي سيره الْمُتَشَرَّعِ وهو استكشاف الحكم الشَّرْعِيِّ وإمضاء الشَّارِعِ لها من أصل تكونها وانعقادها عَلَى حَدِّ استكشاف العله من المعلول؛ فَإِنَّ هذا البيان يختص بسيره الْمُتَشَرَّعِ، أَمَّا فِي سيره الْعُقْلَاءِ فهو غير معقول؛ لِأَنَّ الْعُقْلَاءَ وَالْمُتَشَرَّعِ الْمَعْصُومِينَ إِذَا سَلَكُوا سَلُوكاً مَعِيناً بما هم عقلاء (كالتملك بالحيازه مثلاً) لا ينحصر سبب سلوكهم هذا في التلقى من الشَّارِعِ كما كُنَّا نقول ذلك في سيره الْمُتَشَرَّعِ؛ لِأَنَّ الاحتمال الَّذِي لم يكن وارداً هناك وارد هنا، وهو احتمال تلقى هذه السَّيْرَةِ من ذوق اجتماعي ونكته عُقْلَانِيَّةٍ؛ لِأَنَّ الْمَسْأَلَةَ ليست مسأله شرعيه بحته حسب

الفرض، بل لها جذور عُقْلَائِيَّة، فيمكن هنا أن نفترض أن النكّات والمرتكزات العُقْلَائِيَّة باعتبار شده سيطرتها على الأفراد وتحوّلها إلى عادته سلوكيه في الخارج تكون هي المنشأ لاستقرار السيره والاتجاه إلى سلوك مُعَيَّن، فلا ينحصر سببه في التلقى من الشارِع، بل لعله ناشئ من الجرى اللاشعوري على طبق تلك المرتكزات العُقْلَائِيَّة التي هي ثابتة حتى عند المُتَشَرِّعه بلحاظ حيثيه كونهم من العرف والعقلاء وتحكم فيهم أذواق العُقلاء وارتكازاتهم ومواقفهم كما تقدّم.

وإن شئت قلت: إن فرض كون سلوكهم هذا غير مستند إلى الشارِع وغير موافق للشَّرْع، وغفله جميع المُتَشَرِّعه منهم عن الحُكْم الشَّرْعِيّ في المسأله لا يساوق فرض اجتماع علل وعوامل عديده (خلافًا لما قلناه في سيره المُتَشَرِّعه من أن احتمال غفلتهم جميعاً احتمال موهوم نقطع بعدمه نظراً إلى أن الغفلات العديده بحاجة إلى عوامل عديده)؛ وذلك لوجود شيء واحد مشترك هنا يمكن أن يكون هو العامل والعلله لسلوكهم هذا وغفلتهم جميعاً عن الحُكْم الشَّرْعِيّ، وهو عبارته عن قريحتهم وطبيعتهم العُقْلَائِيَّة؛ فإنّ من المحتمل استناد سيرتهم وسلوكهم هذا وغفلتهم جميعاً عن الحُكْم الشَّرْعِيّ إلى طبعهم العُقْلَائِيّ وذوقهم الاجتماعيّ ومرتكزاتهم العُرْفِيَّة، وحيث فلا يكون احتمال غفلتهم جميعاً عن الحُكْم الشَّرْعِيّ احتمالاً موهوماً بحيث يزول من النفس تلقائياً ويحصل القطع بعدمه؛ لأنّ هذه الغفله الجماعيه لها تفسير واحد كما قلنا.

إذن، فالبيان السابق مُختَصَّ بسيره المُتَسَرَّعِ ولا يُتَمَّ في سيره العُقلاء.

وعليه فلا بُدَّ لنا (في مقام إثبات حُجَّتِهِ السَّيْرَةِ العُقَلَاءِيَّةِ ودلالاتها عَلَى الحُكْمِ الشَّرْعِيِّ) من بيان آخر، وهو عبارة عن ضم قضيتين شرطيتين إلى السَّيْرَةِ:

الأولى: أَنَّهُ لو لم يكن الشَّارِعُ موافقاً لها لَرَدَعَ عنها.

الثانية: أَنَّهُ لو ردع عنها لَوَصَلَ الرَدْعُ إلينا.

وبما أن التَّالِيَّ فِي القَضِيَةِ الشَّرْطِيَّةِ الثَّانِيَةِ باطل، فالمقدَّم فيها أيضاً باطل وهو التَّالِيَّ فِي القَضِيَةِ الشَّرْطِيَّةِ الأُولَى، وبذلك يبطل المقدَّم فِي القَضِيَةِ الشَّرْطِيَّةِ الأُولَى وهذا يعني أن الشَّارِعَ موافق لها.

وعليه، فَالسَّيْرَةُ العُقَلَاءِيَّةُ المعاصره للمعصومين [^] بحاجه إلى ضم أمور ثلاثه إليها كي تُتَمَّ حجَّتُها ودلالاتها عَلَى الموقف الشَّرْعِيِّ وهي:

الأوَّل: الشَّرْطِيَّةُ الأُولَى.

الثَّانِي: الشَّرْطِيَّةُ الثَّانِيَةِ.

الثَّالِث: بطلان التَّالِيَّ فِي الشَّرْطِيَّةِ الثَّانِيَةِ.

فهنا أمور ثلاثه لا بُدَّ من البحث عنها.

الأمر الأوَّل: إثبات القَضِيَةِ الشَّرْطِيَّةِ الأُولَى القائلة بأن الشَّارِعَ لو لم يكن موافقاً للسَّيْرَةِ ولم يكن قد أمضاها لما سكت بل لَرَدَعَ عنها، ومحصَّل هذه القَضِيَةِ هو أن السكوت وعدم الردع يدلُّ عَلَى الإمضاء والقبول، وهذه الدَّلَالَةُ لها تقريبان:

التقريب الأوَّل: أن يقال بأن دلالة سكوت المَعْصُوم × وعدم رده عَلَى الإمضاء قائمه عَلَى أساس وملاك عَقْلِيٍّ، فالدلالة عَقْلِيَّةٌ إذن، ويمكن توضيح ذلك:

إما بملاحظه المَعْصُوم × مكلِّفاً فَيَقَالُ: إن هذه السَّيْرَةَ لو لم تكن مرضيه وكانت عَلَى خلاف الشَّرِيعَةِ لوجب عَلَى المَعْصُوم (بوصفه مكلِّفاً) النهي عنها لوجوب النهي عن المنكر، أو لوجوب تعليم الجاهل. فلو سكت ولم يردع عنها كشف ذلك عقلاً عن كونها مرضيه، وإلا كان سكوته تهرّباً من مسؤوليته وهو مستحيل بالنَّسْبَةِ للمعصوم ×.

وَأَمَّا بِمَلاحِظَةِ الْمَعْصُومِ × مَكْلَفًا وَشَارِعًا وَهَادِفًا، فَيَقَالُ: إِنْ هَذِهِ السَّيْرَةُ لَوْ لَمْ تَكُن مَرَضِيَّةً وَكَانَتْ تَفَوَّتُ عَلَيْهِ غَرَضُهُ بِمَا هُوَ شَارِعٌ لَتَعَيَّنَ الْوُقُوفُ فِي وَجْهِهَا وَلَمَّا صَحَّ السَّكُوتُ؛ لِأَنَّهُ نَقْضٌ لِلْغَرَضِ، وَنَقْضُ الْغَرَضِ مِنَ الْعَاقِلِ الْمَلْتَفِتِ مُسْتَحِيلٌ.

وَالْحَاصِلُ أَنَّ مَلَائِكَةَ هَذِهِ الدَّلَالَةِ الْعَقْلِيَّةِ اسْتِحَالَهُ تَخَلُّفَ الْمَعْصُومِ عَنْ أَدَاءِ رِسَالَتِهِ الَّتِي هِيَ عِبَارَةٌ عَنْ تَبْلِيغِ الشَّرِيْعَةِ وَبَيَانِ أَحْكَامِهَا وَحَرَامِهَا وَحَلَالِهَا، فَهُوَ بِحَكْمِ كَوْنِهِ حُجَّةً عَلَيَّ الْعِبَادِ فِي تَبْلِيغِ الشَّرِيْعَةِ مُسْتَوْجِبٌ عَنْ تَوْضِيحِ مَوْقِفِهَا تَجَاهَ مَا يَفْعَلُهُ الْآخَرُونَ وَإِلَّا كَانَ مُخَالَفًا لِمَسْئُولِيَّتِهِ بِمَا هُوَ مَكْلَفٌ وَنَاقِضًا لْغَرَضِهِ بِمَا هُوَ مَكْلَفٌ، وَكِلَاهُمَا مُسْتَحِيلٌ.

وَكَلٌّ مِنَ اللَّحَاطِينَ لَهُ شَرْوْطُهُ، فَالْحَاطِظُ الْأَوَّلُ (وَهُوَ لِحَاطِظِ كَوْنِ الْمَعْصُومِ مَكْلَفًا) يَتَوَقَّفُ عَلَيَّ تَوْفُّرِ شَرْوْطِ وَجُوبِ النِّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ أَوْ وَجُوبِ تَعْلِيمِ الْجَاهِلِ. وَالْحَاطِظُ الثَّانِي (وَهُوَ كَوْنُ الْمَعْصُومِ شَارِعًا وَهَادِفًا) يَتَوَقَّفُ عَلَيَّ أَنْ تُكُونَ السَّيْرَةُ الْمَسْكُوتَ عَنْهَا مِمَّا تَهْدُدُ بِتَفْوِيْتِ غَرَضٍ شَرْعِيٍّ فَعَلِيٍّ؛ وَذَلِكَ بِأَنَّ تَكُونَ مَرْتَبَةً بِالْمَجَالِ الشَّرْعِيِّ مُبَاشِرَةً كَالسَّيْرَةِ الْقَائِمَةِ عَلَيَّ الْعَمَلِ بِأَخْبَارِ الْآحَادِ الثَّقَاتِ فِي الشَّرْعِيَّاتِ، أَوْ تَكُونَ نَاشِئَةً مِنْ نَكْتِهِ تَقْتَضِي بِطَبْعِهَا الْإِمْتِدَادَ إِلَى الْمَجَالِ الشَّرْعِيِّ عَلَيَّ نَحْوِ يَتَعَرَّضُ الْغَرَضُ الشَّرْعِيُّ لِلْخَطَرِ وَالتَّفْوِيْتِ، كَمَا لَوْ كَانَ الْعَمَلُ بِأَخْبَارِ الْآحَادِ الثَّقَاتِ قَائِمًا فِي الْمَجَالِ الْعُرْفِيِّ وَلَكِنْ بِنَكْتِهِ تَقْتَضِي بِطَبْعِهَا تَطْبِيقَ ذَلِكَ عَلَيَّ الشَّرْعِيَّاتِ أَيْضًا عِنْدَ الْحَاجَةِ، فَبِرَهَانِ اسْتِحَالِهِ نَقْضُ الْغَرَضِ إِنْ مَّا يَأْتِي فِيهَا لَوْ كَانَتْ السَّيْرَةُ الْعُقْلَانِيَّةُ تَمْتَدُّ مِنْ مَوَارِدِهِمُ الْعُرْفِيِّ إِلَى مَوَارِدِ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ؛ إِذْ مَعَ فَرَضِ عَدَمِ الْإِمْتِدَادِ لَيْسَ سَكُوتُ الشَّارِعِ (فِي فَرَضِ عَدَمِ مَوَافَقَتِهِ عَلَيَّ الْعَمَلِ بِتِلْكَ السَّيْرَةِ فِي أَحْكَامِهِ) نَقْضًا لِلْغَرَضِ؛ فَإِنَّ أَعْرَاضَ الْمَوْلَى إِنْ مَّا هِيَ كَامِنَةٌ فِي أَحْكَامِهِ، وَقَدْ فَرَضَ عَدَمَ إِمْتِدَادِ السَّيْرَةِ إِلَى بَابِ الْأَحْكَامِ كَمَا هُوَ وَاضِحٌ، فَمَثَلًا قَدْ جَرَتْ عَادَةُ النَّاسِ فِي حَيَاتِهِمُ الْإِعْتِيَادِيَّةِ عَلَيَّ الرَّجُوعِ إِلَى الْخَبْرَاءِ وَالْأَخْصَانِيِّينَ فِي كُلِّ فَنٍّ.

فإذا فرض أن هذه السيرة صار لها نحو من التحكم والتركز في السلوك العقلاني بدرجة قد تمتد أو هي في معرض الامتداد والسرايه إلى الشرعيات، بحيث يترقب من مثل هؤلاء العقلاء حين ابتلائهم بالقضايا والمسائل الشرعية أن يرجعوا إلى الفقهاء والخبراء بالدين في أخذ معالم دينهم، فحينئذ تكون هذه السيرة مما يشكّل خطراً على أغراض الشارع وتكون مفوته وناقضه لغرضه لو لم يكن راضياً بها وممضياً لها.

أما كيف تمتد السيرة إلى باب الأحكام الشرعية؟ فهذا ما يكون بأحد وجوه:

الوجه الأول: أن يكون ذلك من باب العادة، فيقال مثلاً: إن العقلاء بما أنه جرت سيرتهم على رجوع الجاهل بفن من الفنون إلى العالم بذاك الفن، صار ذلك عادة لهم، فيجرون على ذلك في باب الأحكام الشرعية جرياً على طبق العادة بلا التفات إلى صحه ذلك وعدمها.

وهذا الوجه قابل للتصور في كلا قسمي السيرة المشرعة التي نحن بصدد البحث عنها وهما:

السيرة الفقهية، أي: التي تثبت لنا الحكم الشرعي الواقعي، كالسيره القائمه على التملك بالحيازه.

والسيره الأصوليه، أي: التي تثبت لنا الحكم الشرعي الظاهري، وهي السيرة القائمه على حججه أماره من الأمارات كقول اللغوي وخبر الثقة وقول الأخصائي والخير ونحو ذلك.

السيرة المشرعه/السيرة/دلالة التقرير/الدليل الشرعي غير اللفظي/الدليل الشرعي/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

العنوان: القسم ٣: السيرة المشرعه/السيرة/دلالة التقرير/الدليل الشرعي غير اللفظي/الدليل الشرعي/الأدله المحرزه/علم الأصول

ومن دون فارق أيضاً في هذا الثاني بين أن نقول: إن الحجته عباره عن حكم ظاهري ناشئ من الملاك الموجود في نفس جعله وإنشائه، وبين أن نقول بما هو الصحيح عندنا من أن روح الحكم الظاهري (بعد فرض عدم السببيه) عباره عن تعيين درجه اهتمام المولى بأغراضه الواقعيه؛ ففي كمال هذه الفروض يتصور الوجه الأول؛ فإن الجري العملي والسيره بأى نحو كان يقتضى تكون العاده على طبقه.

ص: ٢٩٢

الوجه الثاني: أن يكون ذلك من باب إيمان العقلاء بصحه النكته التي قامت على أساسها السيرة، مثلاً قد يقال: إن العقلاء بنوا على التملك بالحيازه لنكته توقف نظام المعاش على ذلك، والمُتشرعه منهم أيضاً بنوا على ذلك ومشوا على هذا الطريق إيمانا منهم بصحه هذه النكته، فعملوا على طبقها في مورد الحكم الشرعي بلا التفات إلى موافقه الشارع وعدم موافقه إما غفله أو إهمالاً.

والفرق بين هذا الوجه والوجه السابق أن الجرى عَلَى طبق السَّيرَه فِي مورد الحكم الشَّرْعِي فِي هذا الوجه لا- يفرض كونه عملاً ميكانيكياً بحسب العاده كما كان فِي الوجه الأوَّل، بل يفرض عملاً عن وعى وشعور بلحاظ الإيمان بصحة نكته.

نعم، الشَّيْء الَّذِي أُغْفِل فِي البين ولم يُرَاعِ إِنَّمَا هو عبارَه عن موافقه الشَّارع وعدم موافقته.

وهذا الوجه إِنَّمَا يَتِمُّ فِي السَّيرَه الفقهيَه الَّتِي يُزَاد بها إِبْتِاث الحُكْمِ الشَّرْعِيِّ الوَاقِعِيِّ كالسيره القائمَه عَلَى التملك بالحيازه، دون السَّيرَه الأَصُولِيَه الَّتِي يُزَاد بها إِبْتِاث الحُكْمِ الشَّرْعِيِّ الظَّاهِرِيِّ كالسيره القائمَه عَلَى حُجَّتِهِ خبر الواحد، حَتَّى بِنَاء عَلَى القول بأن روح الحُجَّتِيَه والحكم الظَّاهِرِيِّ عبارَه عن جعل شرعي قائم عَلَى أساس ملاك موجودٍ فِي نفس الجعل؛ وذلك لأننا لو افترضنا أن سيره العُقلاء جرت عَلَى أن كُلِّ من تقمص بقميص المُولَوِيَّه جعل خَبَرَ الثَّقَه حجه عَلَى عبده وأنهم آمنوا بصحة هذه النكته، لم يمكن افتراض أن إيمانهم بصحة هذه النكته يجعلهم يمشون عَلَى هذا الطريق فِي موارد الأحكام الشَّرْعِيَّه إِلا- بمعنى أنهم يعتقدون بأن الشَّارع أَيْضاً يوافقهم عَلَى هذه النكته ويجعل هو أَيْضاً خَبَرَ الثَّقَه حجه عَلَى عبده، فلم يمكن افتراض أنهم أغفلوا موافقه الشَّارع وعدمها؛ فَإِنَّ الحُجَّتِيَه حسب الفرض عبارَه عن جعل وتشريع مِنْ قِبَلِ المولى، ولا معنى لافتراض البناء عَلَى ثبوت هذا الجعل مِنْ قِبَلِ المولى لصحة نكته مع إغفال موافقه نفس المولى.

إذن، فلا معنى لفرض العُقلاء خبر الواحد في الشرعيان حجه إلا من باب العاده وهو الوجه الأول أو من باب إثبات موافقه الشَّارع لهم في النكته وهو الوجه الثالث الآتي.

الوجه الثالث: أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ مِنْ بَابِ إِيمَانِ الْعُقَلَاءِ بِصِحِّهِ نَكْتَهُ السَّيْرَةِ مَعَ الْإِعْتِقَادِ بِمُوَافَقَةِ الشَّارِعِ عَلَيْهَا مِنْ بَابِ أَنَّهُ لَا يَخْطَأُ؛ فَمَعَ فَرْضِ عَدَمِ الْخَطَأِ تَجِبُ فِي نَظَرِهِمُ الْمَوْافَقَةُ؛ إِذِ الْمَفْرُوضُ صِحِّهِ النَكْتَةُ فِي نَظَرِهِمْ.

وفرق هذا الوجه من سابقه واضح؛ وهو يُتَمَّمُ فِي السَّيْرَةِ الْفَقْهِيَةِ الْمَبْنِيَةِ عَلَى إِيمَانِ الْعُقَلَاءِ (ولو ارتكازاً) بنكته عامه موجوده في قريحه جميع العُقلاء، كما في مسأله التملك بالحيازه، وَأَمَّا فِي السَّيْرَةِ الْأَصُولِيَّةِ فَإِنَّ بِنْيَانًا عَلَى أَنَّ رُوحَ الْحُجَّيَّةِ وَالْحُكْمَ الظَّاهِرِيَّ عِبَارَةٌ عَنْ نَفْسٍ جَعَلَ مَيًّا مِنْ قَبِيلِ الْمَوْلَى لِمَصْلَحَتِهِ وَمَلَاكَ فِي الْجَعْلِ، فَأَيْضًا يُمْكِنُ الْقَوْلُ بِتَمَامِيهِ هَذَا الْوَجْهَ فِيهَا بِدَعْوَى أَنَّ الْعُقَلَاءَ يَدْرِكُونَ بِقَرِيحَتِهِمُ الْعَامَةَ مَصْلَحَتَهُ مَعِيشِيَّةً اجْتِمَاعِيَّةً فِي نَفْسِ هَذَا الْجَعْلِ مَثَلًا، وَيَعْتَقِدُونَ بِصِحِّهِ هَذِهِ النَكْتَةَ وَمُوَافَقَةَ الشَّارِعِ عَلَيْهَا؛ لِأَنَّهُ لَا يَخْطَأُ.

أَمَّا بِنَاءُ عَلَى مَا هُوَ الْمَخْتَارُ مِنْ أَنَّ رُوحَ الْحُكْمِ الظَّاهِرِيَّ عِبَارَةٌ عَنْ تَعْيِينِ دَرَجَةِ الْإِهْتِمَامِ بِالْأَغْرَاضِ الْوَاقِعِيَّةِ؛ فَإِنَّ السَّيْرَةَ عَلَى هَذَا لَا تَكُونُ مَرْتَكِزَةً عَلَى أُسَاسِ نَكْتَتِهِ مُدْرَكَةً بِالْقَرِيحَةِ الْعَامَةِ لِلْعُقَلَاءِ فَقَطْ، بَلْ هِيَ مَرْتَكِزَةٌ عَلَى أُسَاسِ نَكْتَتَيْنِ:

إِحْدَاهُمَا: مُدْرَكَةٌ بِالْقَرِيحَةِ الْعَامَةِ لِلْعُقَلَاءِ وَهِيَ مُطَابِقَةٌ خَبَرِ الثَّقَّةِ مَثَلًا لِلْوَاقِعِ بِدَرَجَةِ ٨٠٪.

وَالْأُخْرَى: نَكْتَةُ لَا تَكُونُ كَذَلِكَ، بَلْ تَكُونُ شَخْصِيَّةً قَدْ تَخْتَلَفَ مِنْ شَخْصٍ إِلَى شَخْصٍ آخَرَ، فَلَا تَوْجِدُ فِي شَخْصٍ مَا وَإِنْ كَانَ الْغَالِبُ وَجُودَهَا فِي الْأَشْخَاصِ وَهِيَ دَرَجَةُ إِهْتِمَامِ الشَّخْصِ بِأَغْرَاضِهِ؛ فَإِنَّ هَذَا إِنَّمَا يَكُونُ بِمَلَكَ خَاصٍّ لِكُلِّ وَاحِدٍ وَاحِدٍ؛ فَمِنْ الْمَحْتَمَلِ مُخَالَفَةُ الشَّارِعِ لِلْآخَرِينَ فِي دَرَجَةِ الْإِهْتِمَامِ بِأَغْرَاضِهِ، فَهَذَا الْمَقْدَارُ لَا يَكْفِي فِي الْمَقَامِ لِلْحَصُولِ عَلَى النَّتِيْجَةِ.

نعم قد يضم إليه شيء آخر فإتم هذا الوجه وهو أن نقول (حتى على المبني المختار) بأن العقلاء يجزمون بموافقته الشارع لهم حتى في درجه اهتمامهم بأغراضهم الواقعيه من باب حمل الشيء على الأهم الأغلب، فيحصل لهم القطع بموافقته الشارع لهم في درجه اهتمامهم.

هذا كله في التقريب الأول لدلاله سكوت المعصوم × وعدم رده عن السير العقلائي على الإمضاء، وهو تقريب الدلاله العقليه كما تقدم؛ فإن العقل يقول: إن المعصوم إذا سكت عن موقف وسلوك يتخذه العقلاء بمرأى ومسمع منه وسكت ولم يردع ولم ينه عن هذه السير، فالعقل يقول: إذن هو راض، إما باللاحظ الأول (بلحاظ كونه مكلفاً) كما تقدم شرحه بالأمس وإما باللاحظ الثاني (بلحاظ كونه مشرعاً وهادفاً وله أغراض ونقض الغرض مستحيل منه). هذا هو التقريب الأول لبيان أن سكوت المعصوم يدل على الإمضاء.

السيره المشرعه / السيره / دلالة التقرير / الدليل الشرعي غير اللفظي / الدليل الشرعي / الأدله المحرزه / علم الأصول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: القسم ٣: السيره المشرعه / السيره / دلالة التقرير / الدليل الشرعي غير اللفظي / الدليل الشرعي / الأدله المحرزه / علم الأصول

التقريب الثاني (الاستظهارى وليس العقلى كالتقريب الأول): وذلك بادعاء أن ظاهر حال المعصوم - عليه السلام - (بوصفه المسؤول العيا من تبليغ الشريعه) هو أنه عندما يسكت عن سلوك يواجهه وموقف عقلائي عام يقع بين يديه، ظاهر حاله أنه يقبل هذا السلوك ويرتضيه، فلسكوته - عليه السلام - ظهور حالي في الإمضاء، والظهور لا ينحصر بالكلام فإنه قد يكون للسكوت ظهور في معنى معين، بل كما قيل منذ القديم قد يكون السكوت أبلغ من الكلام في التعبير عن المقصود.

وهذا الظهور يختلف باختلاف الأشخاص والظروف؛ فقد يكون ظهور فرد في ظرف معين دالاً على معنى ولكن سكوت فرد آخر في نفس ذاك الظرف لا يكون دالاً على ذلك المعنى. فمثلاً سكوت الأب عن تصرف ابنه في ظرف معين قد يكون دالاً على رضاه وموافقته لسلوك ابنه، بينما سكوت شخص أجنبي في نفس ذاك الظرف لا يكون دالاً على ذلك المعنى (على الموافقه). كما أن سكوت الأب نفسه أيضاً تختلف دلالاته باختلاف الظهور؛ فقد يدل سكوته في ظرف على الموافقه ولكن نفس هذا السكوت لا يكون له هذا الظهور وهذه الدلاله. والإمام - عليه السلام - بوصفه مكلفاً بتبليغ الشريعه ومسؤولاً عن توصيل الأحكام وتوضيحها للناس، إذن سوف يكون سكوته باعتبار مقامه هذا ظاهراً بالظهور الحالى في الموافقه والارتضاء. وهذا السكوت يشبه سكوت الأب عن تصرف ابنه، باعتباره مسؤولاً عن سكوت ابنه وتربيته.

ص: ٢٩٥

وحيث هذا الظهور الحالى:

تارة نرض أنه يبلغ درجه من الوضوح بحيث يوجب القطع واليقين بمطابقته للواقع، فحيث يكون حجته بلا إشكال من باب حجته القطع.

وأخرى نفترض أنّ درجته دون القطع (أى: الظن) فحينئذٍ حاله حال سائر الظهورات. أى: نحتاج حينئذٍ فى مقام إثبات حجّيته هذا الظهور إلى أن نثبت أولاً أصل حجّيته الظهور كى نستدل بعد ذلك بهذا الظهور الحالى (الذى فرغنا عن حجّيته) على الإمضاء.

ومن هنا يتضح لنا مطلب وهو أنّه لا يمكن أن يدخل هذا الظهور الحالى لسكوت المعضوم (طبعاً إذا لم يكن قطعياً) فى استدلالنا فى بحث حجّيته الظهور بالسيرة العقلانيّة القائم على كبرى حجّيته الظهور.

وبعبارة أخرى: إذا أردنا فى بحث حجّيته الظهور أن نستدل على حجّيته الظهور بالسيرة العقلانيّة ونقول: بما أن سيره العقلاء قائمه على حجّيته الظهور والشارع أيضاً سكت ولم يردع فسكوته يدلّ على إمضائه لهذه السيرة. فىأتى السؤال: كيف يدلّ سكوته على إمضائه؟ هل على أساس الظهور الحالى؟ إذا كان هكذا فهو دور؛ لأنّه لا يمكن إثبات حجّيته الظواهر من خلال السيرة العقلانيّة القائم على حجّيته الظواهر بضمّها إلى ظاهر حال المعضوم - عليه السلام - الكاشف عن الإمضاء؛ فإن ظاهر حال المعضوم أيضاً من الظواهر، والكلام فى حجّيته الظواهر، وهذا هو الدور المصرح.

وهذا معناه أنّه يمكننا أن نستفيد من هذا التقريب الثانى فى كلّ سيره على أى شىء كان، إلا السيرة الداله على حجّيته الظهور. أمّا إذا لم نثبت حجّيته ظاهر الحال وظاهر المقال بعد، وأردنا إثبات حجّيته من خلال السيرة العقلانيّة فهذا التقريب الثانى لا يجدينا نفعاً، وإنّما ينحصر إثبات «دلاله سكوت المعضوم تجاه السيرة على الإمضاء» على التقريب الأوّل.

فتحصّل لدينا إلى الآن تقريران لدلالة السكوت على الإمضاء لهذه القضية الشرطيّة الأولى التي نحن بصدد البحث عنها وهي أنّه «لو لم يكن راضياً لردّ»، فقد أثبتناها بالعقل وبظاهر الحال. وكلا التقريبين تامّ وصحيح.

ومن الطبيعي أن التقريب الثاني يمتاز من التقريب الأوّل في أنّه لا يخضع لبعض الشروط التي كان التقريب الأوّل يخضع لها (ككون المعصوم مكلفاً بالتكاليف الشرعيّة التي من جملتها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتعليم الجاهل).

وفي ضوء هذا تبين عدم صحّحه ما قد يقال من قبل بعض المحققين المعاصرين (1) من المناقشه في أصل حجّيته هذا الظهور الحالي من إنكار حجّيته ظاهر الحال وإنكار حجّيته دلالة السكوت على معنى معيّن ما لم يبلغ مرتبه القطع واليقين، لطالما نفترض أن هذه الدلالة في مستوى الظهور العرفي؛ إذ:

تاره لا تبلغ هذه الدلالة مرتبه الظهور العرفي فيعدّ هذا خروجاً عن البحث؛ إذ لا فرق بين هذا الظهور العرفي الحالي وبين الظهور العرفي المقالي ما دامت السيرة هي العمده في استدلالنا على حجّيته الظهور.

وأخرى نفترض أن حجّيته الظهور منحصره في السيرة المتشرعيّة (لا- السيرة العقلانيّة)، فيرد عليه بأن القدر المتيقن من السيرة المتشرّعه هو الأخذ بظاهر المقال لا ظاهر الحال.

إذن، ذكرنا أساسين لدلالة السكوت على الإمضاء أحدهما الأساس العقلي والآخر الأساس الاستظهاريّ.

ومن خلال هذا العرض اتضح أن السيرة التي يُراد بها إثبات الحكم الشرعيّ، والتي قسّمناها سابقاً إلى قسمين: سيره فقهيه يُراد بها إثبات الحكم الشرعيّ الواقعيّ، وسيره أصوليه يُراد بها إثبات الحكم الشرعيّ الظاهريّ.

ص: ٢٩٧

وَالْقِسْمِ الْأَوَّلِ (الْوَاقِعِيِّ) يَنْقَسِمُ بِدَوْرِهِ إِلَى قَسْمَيْنِ: ١- الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ الْوَاقِعِيِّ التَّكْلِيفِيِّ. و٢- الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ الْوَاقِعِيِّ الْوَضْعِيِّ.

وَقَدْ تَقَدَّمَ الْحَدِيثَ عَنْهُمَا وَذَكَرْنَا الْأَمْثَلَةَ لِكُلِّ مِنَ التَّكْلِيفِيِّ (وَمِثَالُهُ جَوَازُ التَّصَرُّفِ فِي مَالِ الْآخِرِينَ بِمَجْرَدِ طَيْبِ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ لَمْ يَأْذَنُوا بِالتَّصَرُّفِ) وَالْوَضْعِيِّ (كَكَوْنِ الْحِيَازَةِ سَبَبًا لِمَلَكَهِ الْحَاثِرِ).

وَمَا يَهْمُنَا الْآنَ هُوَ أَنَّ هَذَا الْقِسْمَ الْأَوَّلَ (وَهُوَ السِّيَرَةُ الْفَقْهِيَّةُ الَّتِي يُرَادُ بِهَا إِثْبَاتُ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ الْوَاقِعِيِّ) يَنْطَبِقُ عَلَيْهِ بِلَا إِشْكَالٍ كِلَا الْأَسَاسَيْنِ (الْأَسَاسَ الْعَقْلِيَّ وَالْأَسَاسَ الْاِسْتِظْهَارِيَّ) الَّذَيْنِ ذَكَرْنَاهُمَا لِإِثْبَاتِ أَنَّ سَكُوتَ الْمَعْصُومِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - يَدُلُّ عَلَى الْإِمْضَاءِ؛ وَذَلِكَ بِاعْتِبَارِ أَنَّهُ لَا يُدَىُّ أَنْ يَكُونَ لِلشَّارِعِ رَأْيٌ فِي مَسْأَلِهِ أَنْ التَّصَرُّفَ فِي مَالِ الْآخِرِينَ مَنْوُطٌ بِأَيِّ شَيْءٍ؟! فَلَا بُدَّ مِنْ وَجُودِ حُكْمٍ شَرْعِيٍّ وَاقِعِيٍّ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ، فَإِذَا لَمْ يَكُنْ حُكْمُهُ مُطَابِقًا لِمَا يَجْرِي عَلَيْهِ النَّاسُ لَكَانَ الْحُكْمُ الشَّرْعِيُّ شَيْئًا آخَرَ وَكَانَ الشَّارِعُ يَرُدُّ عَمَّا سَارَتْ عَلَيْهِ النَّاسُ. وَحَيْثُ أَنَّ الشَّارِعَ لَمْ يَرُدَّ وَسَكَتَ عَنْهَا فَسَكَوتُهُ يَدُلُّ عَلَى الْإِمْضَاءِ عَلَى أَسَاسِ كُلِّ مِنَ الْعَقْلِ وَالِاسْتِظْهَارِ. هَذَا بِالنَّسْبَةِ إِلَى الْحُكْمِ الْوَاقِعِيِّ التَّكْلِيفِيِّ.

وَكَذَلِكَ الْأَمْرُ بِالنَّسْبَةِ إِلَى الْحُكْمِ الْوَاقِعِيِّ الْوَضْعِيِّ كَمَا سَأَلَهُ أَنَّ الْحِيَازَةَ تُمْلِكُ وَتُوجِدُ الْمَلَكَ؛ فَإِنَّ لِلشَّارِعِ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ رَأْيٌ أَيْضًا، فَإِنْ لَمْ يَكُنِ الشَّارِعُ مُوَافِقًا لِهَذِهِ السِّيَرَةِ الْقَائِمَةِ لَدَى النَّاسِ فِي كَوْنِ الْحِيَازَةِ مَمْلُوكَةً لِرَدِّعِهَا، وَحَيْثُ لَمْ يَرُدَّ عَنْهَا وَسَكَتَ، فَسَكَوتُهُ يَدُلُّ عَلَى إِمْضَاءِ التَّمْلُوكِ بِالْحِيَازَةِ عَلَى أَسَاسِ كُلِّ مِنَ الْعَقْلِ وَالِاسْتِظْهَارِ.

لَكِنْ إِذَا أَتَيْنَا إِلَى الْقِسْمِ الثَّانِي (أَي: السِّيَرَةِ الْأَصُولِيَّةِ) الَّتِي يُرَادُ بِهَا إِثْبَاتُ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الظَّاهِرِيَّةِ، مِنْ قِبَلِ سِيرَةِ الْعُقَلَاءِ عَلَى كُلِّ مَنْ حُجِّبَ الظُّهُورَ وَحُجِّبَ قَوْلَ أَهْلِ الْخَبَرِ وَحُجِّبَ قَوْلَ الْأَخْصَائِيَّ وَحُجِّبَ قَوْلَ اللَّغْوِيِّ وَأَمْثَالِهَا مِنَ السِّيَرِ الْمَوْجُودِ لَدَى الْعُقَلَاءِ، فَهَنَّاكَ اسْتِشْكَالٌ فِي تَطْبِيقِ الْأَسَاسَيْنِ الذِّينِ ذَكَرْنَاهُمَا عَلَى هَذِهِ السِّيَرَةِ. وَهَذَا الْاسْتِشْكَالُ سَوْفَ يَأْتِي تَوْضِيحُهُ غَدًا إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى.

القسم ٣: السيرة المشرعة/السيرة/دلالة التقرير/الدليل الشرعي غير اللفظي/الدليل الشرعي/الأدلة المحرزة/علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

العنوان: القسم ٣: السيرة المشرعة/السيرة/دلالة التقرير/الدليل الشرعي غير اللفظي/الدليل الشرعي/الأدلة المحرزة/علم الأصول

الإشكال هو أن ما قلمتموه من أن سكوت المعضوم يدل على الإمضاء على أساس العقل أو على أساس ظاهر الحال، لا يتم ولا ينطبق على هذا النحو من السيرة (= الأصولية)؛ ذلك لأن سيره العقلاء على أماره معينه كقول اللغوي مثلاً لها مجالان أو حقلان:

الحقل الأول: مجال الأغراض التكوينية الشخصية.

الحقل الثاني: مجال الأغراض التشريعية.

أما الحقل الأول فمعناه أن سيره العقلاء قائمه على أن يعملوا بقول اللغوي في مقام تحصيل الشخص لأغراضه الشخصية التكوينية، أي: الأغراض التي هو شخصياً يسعى لتكوينها؛ فإن العاقل إذا كان لديه غرض عقلائي كما إذا كان لديه غرض في فهم كلمه معينه حين تأليفه لكتاب مثلاً، فيرجع إلى قول اللغوي لتحديد معنى الكلمه في سبيل تحصيل غرضه الشخصي التكويني وهو تأليف هذا الكتاب. فالعاقل يعمل بقول اللغوي في هذا المجال، ويرتب الأثر على الظن الحاصل لديه من قول اللغوي. ومعنى ترتب الأثر هو أنه يستخدم هذه الكلمه في كل مورد يريد فيه ذاك المعنى في كتابه.

أما الحقل الثاني فهو مجال تحصيل الأغراض التشريعية؛ وذلك بأن يأمر الإنسان شخصاً آخر بأن يقوم بتحصيل غرضه. هنا أيضاً توجد سيره عند العقلاء على العمل بقول اللغوي مثلاً، بأن العبد العرفي حينما يسمع من مولاه «أكرم العالم» ولا يعرف هل أن كلمه «العالم» يشمل من انقضى عنه العلم أو لا، فيراجع اللغوي ليري أن كلمه «العالم» تشمل الإنسان الذي انقضى عنه المبدأ أم لا؟ فتكون شهادة اللغوي حجه عليه. أي: أن هذه الشهاده تُنجزُ وجوب الإكرام على هذا العالم الذي كان عالماً ونسى علمه، وهذا معناه أنه عول على قول اللغوي في مقام تحصيل غرضه التشريعي الذي كلف به.

ص: ٢٩٩

والحاصل أن الحقل الثاني هو حقل تحصيل العقلاء أغراضهم التشريعية التي يكلفون الآخرين بتحقيقها وتحصيلها، أي: المجال الذي يوجد فيها أمر ومأمور وحجه ومنجز ومعذر. فهذان مجالان وحقلان لسيره العقلاء على العمل بأى أماره من الأمارات.

وحيث يقول صاحب الإشكال: إنكم تريدون الاستدلال بسيره العقلاء في المجال الأول أو في المجال الثاني؟ فإن أردتم الاستدلال بها في المجال الأول (بأن تقولوا: بما أن العقلاء يعملون بالأماره في سبيل تحصيل أغراضهم التكوينية والشارع سكت ولم يردع فهذا معناه حجيته الأماره شرعاً) فهذا الكلام غير تام؛ لأن سيره العقلاء قائمه على العمل بخبر الثقة أو بقول اللغوي أو بأيه أماره من تلك الأمارات في مجال الأغراض الشخصية التكوينية ليس سيره على الحجيته بمعناها الأصولي؛ فإن معنى الحجيته أصولياً هو المنجزية والمعدريه، ولا توجد الحجيته بهذا المعنى في الحقل الأول، بل يوجد ترتب الأثر على القول اللغوي وذلك

إذا كان هناك غرض عقلائي مترتب عليه لفهم معنى الكلمة الفلانية؛ فترتيب الأثر على قول اللغوي ليس حجة لقول اللغوي بمعناها الأصولي، كما تقدم في القطع حيث قلنا إن العطشان إذا قطع بوجود الماء في مكان ما يرتب الأثر على قطعه بالذهاب إلى الماء ليرتوي منه. وليس معنى ذلك حجة القطع بمعناها الأصولي.

وإن كان المقصود هو الثاني (في مجال تحصيل الأغراض التشريعية) فمعنى الحجة متطابق مع ما نريده، لكن سكوت المعصوم هنا لا يدل على إرضائه للسيرة، لا على أساس العقل ولا على أساس الاستظهار؛ فإن جعل العقلاء الأمانة حجة بينهم وبين مأموريهم لا يفرض على الشارع (إذا كان لا يرتضى ولا يقر بهذا السلوك) أن يجعلها حجة بينه وبين مأموريه؛ فإن الشارع إذا لم يكن راضياً فعليه أن يردع عن سيره يراها وتمسده، أما هذه السيرة فلا تمس الشارع (كالقياس الذي يمس الشارع أو كالأستحسان)؛ فإن العقلاء لم يقرروا أن يكون خبر الثقة حجة بين الشارع وبين مأموريه، وإنما جعلوه حجة بينهم وبين مأموريهم، لا أن تكون سيره العقلاء منعقدة في أن خبر الثقة حجة بين الشارع وبين مأموريه.

إن قلت: لماذا تفتروضون أن ضيق سيره العُقلاء في أن كُلَّ أمرٍ يجعل الأماره حجهً بينه وبين مأموريه؟ فإن بإمكاننا أن نفترضها واسعةً تشمل كُلَّ أمرٍ ومأمورٍ بما فيهم الشَّارع، وَحِينَئِذٍ إذا لم يردع الشَّارع عنها (لأن المفروض به أن يردع عنها إن لم يكن يرتضى بها) فَسَوْفَ يَدُلُّ سكوته عَلَيَّ الإمضاء عَلَيَّ الأساسين.

قلت: لا معنى لأنْ نفترضَ أَنَّ سيره العُقلاء انعقدت عَلَيَّ أَنْ يَكُونَ شيئاً ما كخبر الثَّقَه أو قول اللغوى أو أيه أماره أخرى حجهً بين كُلِّ أمرٍ مع مأموريه؛ فَإِنَّ كونه شىءٍ حجهً بالمعنى الأُصولي (أى: مُعَيَّنٌ وَمُنَجَّزٌ) هذا قرار يتخذه الأمر، ولا يُعقل غير الأمر أن يتخذ هكذا قرار.

هذا حاصل هذا الإشكال في تطبيق ما قلناه عَلَيَّ السَّيرَه الأُصوليه ويأتى الجواب عنه - إن شاء الله تعالى - غداً.

القسم ٣: السَّيرَه المشرَّعه/السَّيرَه/دلالة التقرير/الدليل الشَّرعي غير اللفظي/الدليل الشرعي/الأدله المحرزه/علم الأُصول بحث الأُصول

Your browser does not support the audio tag.

العنوان: القسم ٣: السَّيرَه المشرَّعه/السَّيرَه/دلالة التقرير/الدليل الشَّرعي غير اللفظي/الدليل الشرعي/الأدله المحرزه/علم الأُصول

تَقَدَّمَ أَنَّ سكوتَ المَعْصُومِ وعدم ردعه عن السَّيرَه يَدُلُّ عَلَيَّ إمضائه لها، وهذه الدَّلَالَه قائمه عَلَيَّ أساسين هما العقل والاستظهار. وقلنا إِنَّهُ: لا ريب في انطباق هذين الأساسين وتماमितهما بالنسبَه للسَّيرَه الفقهيه، وَأَمَّا بالنسبَه للسَّيرَه الأُصوليه الَّتِي يُراد بها إثبات الحكم الشَّرعي الظَّاهري في فرض الشَّكِّ (أى: إثبات الحُجَّتِه لبعض الأمارات والظنون الَّتِي يعمل العُقلاء بها)؛ فقد يستشكل في تطبيقهما عليها، وكانت فذلكه الاستشكال عبارته عن أن سيره العُقلاء عَلَيَّ العَمَل بالأماره الفلانيه إن أريد بها في الحقل التكويني فلا تفيدينا في إثبات الحكم الظَّاهري (وهو الحُجَّتِه)، وإن أريد بها في حقل الأغراض التشريعيه (فهذه سيره بالمعنى الَّذِي نريده من الحُجَّتِه) فهي لم تنعقد في العَمَل بالأمارات في مجال أحكام الشَّارع ولا تمس الشَّارع بشىء؛ إذ حتَّى إذا لم يكن الشَّارع راضياً بهذه السَّيرَه لَيْسَ من المفروض أن يردع عنها؛ لأنَّهُ لا علاقَه للشَّارع بها، وبِالتَّالِي سكوت الشَّارع عن هذه السَّيرَه لا يَدُلُّ عَلَيَّ إمضائه لها، وبِالتَّالِي لا يمكن أن نجعل مثل هذه السَّيرَه دليلاً عَلَيَّ الحُجَّتِه. وإذا تمَّ هذا الإشكال نخسر عمده أدلَّه حُجَّتِه الأمارات وهى السَّيرَه العُقلايَّ؛ لأنَّهُ سوف يأتى أن دلالة الآيات (مثل آيه النبا ..) عَلَيَّ حُجَّتِه الخبر الواحد غير تامَّه كما أن الروايات قابله للمناقشه والإجماع في حُجَّتَيْهَا كيت وكيت، فبقى السَّيرَه العُقلايَّه هى العمده في الإِسْتِدْلَالِ عَلَيَّ حُجَّتِه الخبر الواحد، وكذلك الأمر في كثير من الأمور كحججه قول المفتى ورجوع العالم إلى الجاهل ...

ص: ٣٠١

إلا- أن من حسن الحظ لا- يَتِمُّ هذا الاستشكال والجواب عنه يظهر من خلال ما تَقَدَّمَ في البحث الَّذِي كان عندنا قبل ثلاث جلسات من امتداد السَّيرَه إلى باب الأحكام الشَّرعيه حيث قلنا: إن الإِسْتِدْلَالِ بمثل هذه السَّيرَه الأُصوليه عَلَيَّ الحُجَّتِه الشَّرعيه والحكم الشَّرعي الظَّاهري صحيح ولا يرد عليه هذا الإشكال، وذلك لأن هذه السَّيرَه تمس الشَّارع وإن كانت السَّيرَه جاريه عند العُقلاء في مجال أحكامهم، لكنها توجب عَلَيَّ أساس العاده الجري عَلَيَّ وفق هذه السَّيرَه حتَّى في نطاق الأغراض التشريعيه

للمولى الذى لم يساهم معهم فى تكوين هذه السيره وهو الشارع. أى: سوف يتعدون (بتلك العاده التى ذكرناها فى الوجه الأول) على أن سيرتهم هذه توحى (ولو خطأً وارتكازاً) إلى أن مؤداها مورد ارتضاء الجميع حتى الشارع. فإذا كان الشارع يرضى بهذا الإيحاء الباطل (على موافقه الشارع لسيرتهم) كان عليه أن يردع عنها؛ وذلك حفاظاً على أحكامه، كما قاله بالنسبه إلى القياس والاستحسان.

ويتمخض عن ذلك أنه يشترط فى الاستدلال بكل سيره عقلاييه (فى مجال حججه أماره من الأمارات بالمعنى الأصولي، أى: المنجزيه والمعدريه) أن تكون هذه السيره (فى مجال التطبيق الخارجى من قبل العقلاء) قد افترضت أن الشارع أيضاً متفق مع العقلاء فى هذه الحججه، أو فى معرض أن تفترض هكذا.

وحيث نستنتج أن لا حاجه إلى أن تكون السيره سيره من قبل العقلاء على العمل بهذه الأماره فى مجال تحصيل الأغراض التشريعيه (أى: فى الحقل الثانى)، بل حتى إذا كانت السيره سيره عقلاييه من قبل العقلاء على العمل بهذه الأماره فى مجال الأغراض التكوينييه كما إذا افترضنا أن العقلاء لم يشروعوا أن يكون خبر الثقة حجه (أى: معدراً ومُنجزاً بين الأمرين والمأمورين) وإنما سيرتهم قائمه على العمل بخبر الثقة فى ترتيب الأثر عليه (فى الحقل الأول)، من دون أن ترتبط قضيتهم بالحجيه والأمريه والمأموريه، بل كانوا يعملون بخبر الثقة فى مجال تحصيل أغراضهم التكوينييه؛ وذلك لأن السيره العقلاييه الجاريه على العمل بالأماره فى مجال تحصيل الأغراض التكوينييه أيضاً إذا توفر فيها هذا الشرط (التسبيب عند العقلاء بعاده توحى إليهم بأن العمل بخبر الثقة أمر صحيح حتى فى مجال الأغراض التشريعيه) يتم هذا الاستدلال وتمس هذه السيره الشارع، وتفوت على الشارع غرضه إذا لم يكن راضياً بها، فالمفروض بالشارع حينئذ أن لا يسكت عنها ويجنب الناس عن العمل بهذه الأماره، وإلا (إن سكت عنها) فيدل سكوتها على إرضائه لها على أساس العقل وظاهر الحال.

هذا تمام الكلام في الأمر الأوّل من الأمور الثلاثة التي تتوقّف عليها حجّية السيرة العقلائية ودالاتها على الحكم الشرعيّ، وهو إثبات القضية الشرطيّة الأولى وهي أنّه لو لم يكن الشارع موافقاً للسيرة لردّع عنها، فأثبتنا هذه الملازمة بين السكوت والإمضاء.

وفي ضوء ما ذكرناه نعرف السرّ في الشرط الأوّل أو الركن الأوّل من ركني الاستدلال بالسيرة والذي تقدّم الكلام عنه مفصلاً وهو وجوب معاصره للسيرة للمعصوم - عليه السلام -، والسر هو أن السيرة المعاصره للمعصوم - عليه السلام - هي السيرة الوحيدة التي يدلّ سكوت المعصوم - عليه السلام - عنها دالاً على الإمضاء على كلا الأساسين.

أمّا السيرة المتأخّره عن عصر المعصوم فلا يدلّ سكوت المعصوم - عليه السلام - عنها على إمضاء لها؛ فقد يكون سكوته عنها باعتبار عدم وجوده في زمانه، لا بسبب كونه راضياً بها.

وقد يتوهم في هذا المقام أن السيرة المتأخّره عن زمان المعصومين [^] (أي: السيرة الحادثة في عصر الغيبة) أيضاً معاصره للمعصوم - عليه السلام -، وإن كان المعصوم - عجل الله تعالى فرجه الشريف - غائباً، فاشترط المعاصره قضيّه ضروريه بشرط المحمول، فالسيرة دائماً تُعاصِر المعصوم - عليه السلام - ولا توجد لدينا سيره غير معاصره للمعصوم - عليه السلام - حتّى نقول بأنه يشترط في الاستدلال بالسيرة العقلائية الداله على الحكم الشرعيّ أن تكون معاصره للمعصوم - عليه السلام -.

وهذا الوهم باطل؛ لأننا نجيب عنه بأن سكوت المعصوم - عليه السلام - في عصر الغيبة لا يدلّ على الإمضاء، لا على أساس العقل ولا على أساس ظاهر الحال.

أمّا على الأساس الأوّل فكان له لحاظان ١- كون المعصوم - عليه السلام - مكلفاً بالنهاي عن المنكر وتعليم الجاهل. و٢- كون المعصوم مكلفاً وشارعاً وهادفاً يفرض به أن يردع عمّا ينافي غرضه.

أَمَّا اللَّحِظُ الْأَوَّلُ: فهو أن المَعْصُوم الغائب - عليه السلام - لا يفرض به أن ينهى عن المنكرات؛ فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أمره بالغيبه، والنهى عن المنكر يستدعى أن يَكُونَ حاضراً.

أَمَّا اللَّحِظُ الثَّانِي: وهو أن المَعْصُوم - عليه السلام - مكلف وشارع وهادف ويستحيل عليه نقض الغرض، فإذا كان بمرأى ومسمع من سيره وسلوك من قِبَلِ النَّاسِ يفوت عليه أغراضه يفترض به أن يردع عنه لكي لا يستلزم منه نقض الغرض.

ونجيب عنه أنه صحيح أن المَعْصُوم عليه شارع وهادف وهذه السَّيرَة الحادِثَة في عصر غيبته تفوت عليه غرضه بما هو شارع (إذا لم يكن راضياً بهذه السَّيرَة) لكن أغراض الشَّارِع في عصر الغيبه ليست بتلك الدرجه من الفعلية بحيث تستوجب أن يحافظ عليها المَعْصُوم بالطرق غير الطبيعيه بأن يأتي في منام النَّاسِ أو مكاشفاتهم أو أن يزور النَّاسِ ويقول لهم، وهذا لا-يَعِيدُ من نقض الغرض المستحيل؛ فَإِنَّ «نقض الغرض» المستحيل هو الَّذِي لا-يَتِمُّ الحفاظ فيه الحفاظ عَلَيِّ الغرض بشكل طبيعي، والطريقه الطبيعيه تختص بعصر الحضور.

وَأَمَّا عَلَيِّ الْأَسَاسِ الثَّانِي (ظاهر حاله) فحيث أن دلالة السكوت عَلَيِّ الإِمْضَاءِ عَلَيِّ كَانَ عَلَيِّ أُسَاسِ ظَاهِرِ حَالِ الْمَعْصُومِ - عليه السلام - وَمِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ ظَرْفَ الْغَيْبَةِ لَا يَسَاعِدُ عَلَيِّ اسْتِظْهَارِ الْإِمْضَاءِ مِنْ سَكُوتِ الْمَعْصُومِ - عَجَلَ اللَّهُ تَعَالَى فَرَجَهُ الشَّرِيفِ - حيث أنه غائب فليس له ظاهر حال. إذن، فالأساس الثَّانِي أَيْضاً غير تَامٍ.

وبهذا تَمَّ الْكَلَامُ فِي الْأَمْرِ الْأَوَّلِ مِنَ الْأُمُورِ الثَّلَاثَةِ الَّتِي كَانَ عَلَيْنَا أَنْ نُنَبِّهَهَا لِكَيْ تَتِمَّ دَلَالَةُ السَّيرَةِ الْعُقْلَانِيَّةِ عَلَيِّ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ وَيَتِمَّ الْإِسْتِدْلَالُ بِالسَّيرَةِ لِإثبات الحكم الشَّرْعِيِّ الكلي، وبعد ذلك تنتقل إلى الأمر الثَّانِي من هذه الأمور الثَّلَاثَةِ وهو عبارته عن إثبات القضيهِ الشَّرْطِيَّةِ الثَّانِيَةِ الْمُتَقَدِّمَةِ وَهِيَ «لو ردع لوصل».

القسم ٣: السيرة المشرعة/السيرة/دلالة التقرير/الدليل الشرعي غير اللفظي/الدليل الشرعي/الأدلة المحرزة/علم الأصول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: القسم ٣: السيرة المشرعة/السيرة/دلالة التقرير/الدليل الشرعي غير اللفظي/الدليل الشرعي/الأدلة المحرزة/علم الأصول

انتهينا من الأمر الأول وهو إثبات الملازمة بين عدم الردع وبين الإمضاء والقبول، وأثبتنا أنه لو لم يردع الشارع عن السيرة وسكت عنها فسكوته يدل على الإمضاء حتماً.

الأمر الثاني: وهو إثبات الملازمة بين عدم صدور الردع من قبل الشارع وبين عدم وصوله إلينا. فنريد أن ندعى الملازمة بين عدم الوصول وعدم الصدور.

وبعبارة أخرى: ندعى الملازمة بين عدم الوجدان وعدم الوجود؛ إذ يصح أنه بشكل عام لا يدل عدم الوجدان على عدم الوجود، لكنّه يدل في قضيتنا على عدم وجود الردع؛ وذلك بنكته أن ردع الشارع عن سلوك معين لا بُدَّ وأن يكون متطابقاً في حجمه وعمقه ومقداره مع حجم وعمق ذاك السلوك الذي لا يرتضيه الشارع، فكلما كان حجم السلوك كبيراً وضخماً وراسخاً وقوياً لا بُدَّ من أن يكون الردع أيضاً بذاك الحجم من الكبر والضخامة وبتلك الدرجة من الرسوخ.

مثلاً- قد يكون السلوك الذي يريد أن يردع عنه الشارع سلوكاً فزدياً بأن يقوم أحدهم بعمل مخالف للموازن الشرعيّ مقابل المعضوم ×، فهذا سلوك فردي لا يتطلب أكثر من ردع وبيان واحد يصدره المعضوم ×.

أمّا إذا كان السلوك الذي يريد أن يردع عنه الشارع سلوكاً عاماً ونوعياً ومتفشيّاً في عامّة الناس ويمارسه الجميع ويتكرر منهم هذا السلوك بحكم العادة، ففي مثل هذا السلوك لا يكفي في الردع عنه بيان واحد وجمله واحد، بل هذا السلوك المتفشي المتكرر يتطلب أكثر من ردع واحد، لكي تناسب قوة الردع قوة المردوع عنه.

ص: ٣٠٥

والنكته والسر في اشتراط هذا التناسب هو أن الشارع إنّما يردع عن سلوك الناس (إذا كان لا يرضى بذاك السلوك) بملاك دفع الخطر (الذي تُشكّله السيرة العقلانيّة على أغراضه)، ومن الواضح أنّ مثل هذا الردع المتفشي يختلف عن الردع الواحد؛ ففي الفرض السابق (= السلوك الفردي) قلنا إنّهُ يكفي في الردع عنه بيان واحد. فهذا الردع الواحد يمكن أن لا يصل إلينا، فاحتمال وصوله إلينا ليس احتمالاً موهوناً وضعيفاً وضيئلاً.

أمّا في الفرض الثاني (السلوك العام المتفشي النوعي لجمهور الناس) فبحاجه إلى ردع كثير وقوى بحجم تفشي السلوك وعمقه بين الناس؛ لأنّ البيانات الكثيرة التي يُصدرها الشارع بنفسها يكون انتباهاً لدى المُتشرّعه على أن هناك نكته خلاف بين الشارع وبين هذا السلوك العام العرفي العقلاني، وهذا يدفعهم إلى الذهاب إلى الأئمة^{هـ} والسؤال منهم^{هـ}؛ إذ أنّ هذه البيانات تسبب البلبلة بين الناس وتصل هذه البيانات إلى الناس على اختلاف مراتب الوصول (فبعض الناس يصلهم بنحو الجزم وبعضهم يصله

بنحو الاحتمال)، وهذا معناه تكثر أجوبه الأئمه ^ع وتفشيها في الأحاديث، وهذا أمر له شواهد خارجية بالنسبة للسيرة العقلية التي لا يرضونها كالردع عن الربا والقياس.

وحيثُ إذا كثرت البيانات الرادعه) يأتي دور حساب الاحتمالات ليقول كلمته وهو أنَّ من المستبعد أن لا- تصلنا كُلُّ هذه البيانات حتَّى بيان واحد في خبر واحد ضعيف، رغم توفر الدواعي في نقل تلك البيانات ورغم أن تلك البيانات مصيريه تأسيسيه تريد أن تكسر سيره النَّاس، والرواه يهتمون بنقل هذه الروايات:

أولاً نظراً لأهميتها التاريخية؛ لأنَّه ردع عن ظاهره اجتماعيه موجوده ومركوزه وهذا الردع على خلاف طبع النَّاس.

وثانياً نظراً إلى الناحيه الشرعيه، أي: قد لا يُهتم بنقل الروايه الصادره من الشَّارع لبيان حكم واضح من قِبَل الرواه؛ وذلك اعتماداً على وضوح الحكم أو اعتماداً على وجود العمومات والإطلاقات التي تشمل مورد الحكم. وهذا بخلاف الروايات العديده الرادعه عن السيره، فإنَّه وإن صح وجود احتمال اختفاء كُلِّ واحده من هذه الروايات، ولكن ما هي قيمه هذا الاحتمال بحسب حساب الاحتمال؟ فإن فرضنا أن قيمه احتمال اختفاء الروايه الأولى (الرادعه عن الربا أو الناهيه عن القياس مثلاً أو عن أي سيره متفسيه أخرى) هي النصف (أي: ٥٠٪) والروايه الأولى أيضاً احتمال اختفائها النصف (أي: ٥٠٪) أيضاً واحتمال اختفائهما معاً سوف يكون أقل من النصف (مثلاً ٢٥٪) وبضم الروايه الثالثه إليهما سوف ينزل احتمال اختفائهما وهكذا كلما كثرت الروايات والبيانات يكون احتمال اختفائها جميعاً ضئيلاً وضعيفاً إلى حد لا يحتفظ به الذهن البشري، وبالتالي يصل الأمر إلى أن يكون احتمال اختفاء جميع هذه الروايات والبيانات ممَّا قطع بعدمه.

إذن، عدم وصول البيانات الكثيره ولو بنحو الموجبه الجُزئيه (أى: ولو بعضها) دليلٌ رياضى (بحسب حساب الاحتمالات) عَلَى عدم صدور بيانات مِنْ قِبَل الشَّارِعِ عَلَى الردع عن هذه السِّيَرَه. وهذا معنى ما قلناه من أن عدم الوجدان فى هذا المورد دليل عَلَى عدم الوجود، والدليل قائم عَلَى حساب الاحتمالات.

والنتيجة أن الشَّارِعَ لو ردع لو وصل إلينا ردُّه قطعاً فإذا لم يصل فهذا دليل عَلَى أَنَّهُ لم يردع، وفى الأمر الأوَّل قلنا بأن سكوتَه وعدم ردعه دليل عَلَى الإمضاء.

الأمر الثَّالِث: وهو عبارته عن إثبات أَنَّهُ لم يصل (أى: إثبات بطلان التَّالِي فى القضيهِ الشَّرْطِيَّهِ الثَّانِيهِ الَّتِي طرحناها) وهو المحطه الأخيره لا كتمال الإِشْتِدَالِ بالسِّيَرَه.

ولا نقصد بعدم وصول الردع إلينا عدم وصول خصوص الردع الَّذِي يكون حجَّةً (أى: الردع ضمن خبر صحيح أو موثق)، حتَّى الوصول الضعيف.

أى: لو وصل إلينا الردع عن السِّيَرَه ضمن روايات ضعيفه السند (ولا نحتاج أن يصل إلينا ضمن روايات صحيحه وموثقه) كفى فى سقوط السِّيَرَه عن الحُجَّتِيهِ وَحِينِيذٍ لا يَتِمُّ الإِشْتِدَالُ بهذه السِّيَرَه عَلَى الحُكْمِ الشَّرْعِيِّ والنكته فى ذلك هى أن ملاك الملازمه الَّتِي أثبتناها فى القضيهِ الشَّرْطِيَّهِ الثَّانِيهِ القائله بأنه لو كان قد ردع عن السِّيَرَه لوصل الردع إلينا إِنَّمَا هو حساب الاحتمالات الرياضى الَّذِي كان يقول: لو صدر ردُّع مناسب لحجم هذه السِّيَرَه لوصل هذا الردع المناسب (أى: البيانات العديده) إلينا، أو لوصل إلينا عَشْرُهَا عَلَى أقل تقدير ولو ضمن أخبار ضعافٍ؛ لَأَنَّ احتمال اختفاء جميعها ضعيف جداً مِمَّا نقطع أو نظمن بعدمه وَفَقاً لحساب الاحتمال.

فإذا وصلنا خبرٌ ضعيفٌ عَلَى خلاف مفاد السِّيَرَه فلا يَتِمُّ المحطه الأخيره من الإِشْتِدَالِ ولا يمكننا حِينِيذٍ أن نقول بأنه قد وصلنا إِمضاء الشَّارِعِ × للسِّيَرَه؛ لَأَنَّ السِّيَرَه حِينِيذٍ تكون قد سقطت عن الحُجَّتِيهِ ولا يمكن الإِشْتِدَالِ بها لإثبات حكم شرعى، كما لا يكفى الخبر الضعيف المعارض للسِّيَرَه لإثبات الحكم الشَّرْعِيِّ، فيجب علينا أن نرجع إلى دليل آخر أو إلى الأصل العَمَلِيِّ.

وإن شئت فقل: إن الأمر لا يخلو من إحدى حالات ثلاث:

الحالة الأولى: أن يصل إلينا الردع عن السيرة بأحاديث معتبره وموثقه، ففي هذه الحالة تسقط السيرة من دون أى إشكال ولا يَتَمُّ الاستدلال بها وإِنَّمَا يَتَمُّ الاستدلال بذاك الخبر الموثق القائم عَلَى الردع عن السيرة.

الحالة الثانية: أن يصل إلينا الردع عن السيرة بحديث غير معتبر، فَحِينَئِذٍ لا يثبت لنا الردع عن السيرة؛ إذ لعل الراوى كذاب، لكن لا يثبت إمضاء الشارع للسيرة أيضاً؛ إذ كيف نثبت أن الشارع أمضى هذه السيرة ولم يردع عنها؛ لأنَّ الدليل عَلَى الإمضاء غير تام؛ لَأَنَّهُ كُنَّا قد اشترطنا فى الدليل عَلَى الإمضاء عدم وصول الردع عن السيرة إلينا، باعتبار أن حساب الاحتمال والعادة تقضى بأن الردع الصادر عن المعضوم × ينبغي أن يَكُونَ بحجم السيرة بحيث يقتضى أن يصل إلينا مقدار منها (عشرها مثلاً). نعم، العادة لا تقضى أن يصل إلينا مقدار منها بطريق صحيح وحجه وموثق. فَحِينَئِذٍ إذا ورد الردع بطريق ضعيف لا يمكن أن نجزم بأن الشارع لم يردع عن السيرة، كما لا يمكن أن نجزم بأن الشارع ردع عنها. وَحِينَئِذٍ كما قلنا لا يَتَمُّ الاستدلال بالسيرة كما لا يَتَمُّ الاستدلال بهذا الخبر الضعيف النَّاقِل للردع إلينا.

الحالة الثالثة: أن لا يصل إلينا ردع عن السيرة أصلاً لا ضمن خبر صحيح ولا ضمن خبر ضعيف، ففي هذه الحالة فَتَتَمُّ الاستدلال بالسيرة عَلَى الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ؛ لَأَنَّهُ لم يصل الردع أبداً (أى: تَمَامِيهِ المحطه الثالثه)، إذن يَتَمُّ الإمضاء.

القسم ٣: السيرة المشرعه/السيرة/دلالة التقرير/الدليل الشرعى غير اللفظي/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

العنوان: القسم ٣: السيرة المشرعه/السيرة/دلالة التقرير/الدليل الشرعى غير اللفظي/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول

ص: ٣٠٨

انتهينا من الأمور الثلاثة التى تتوقف عَلَى إثباتها حججه السيرة العقلانيه ودالاتها عَلَى الحكم الشرعى. ومما ذكرناه تظهر لنا مطالب ثلاثه:

المطلب الأول: أن حُجِّيَّة السيرة العقلانيه مشروطه بشرطين:

الشَّرْطُ الأول: أن تكون هذه السيرة سيره جاريه وممتده فى مجال الأحكام الشرعيه، أو عَلَى الأقل تكون فى معرض الجريان فى الأحكام الشرعيه، بحيث تُشَكِّلُ خطراً عَلَى أحكام الشارع وأغراضه بِالنَّحْوِ الَّذِي ذكرناه مفصلاً.

الشَّرْطُ الثانى: أن هذه السيرة مشروطه بأن لا يصل إلينا الردع عنها أصلاً ولو بروايه ضعيفه السند.

فإذا تَمَّ هذان الشرطان يَتَمُّ الركن الثانى من ركنى الاستدلال بالسيرة عَلَى الحكم الشرعى والذى أثبتناه من خلال الأمور الثلاثة المتقدمه وهو عبارته عن الملازمه بين السيرة وبين الموقف الشرعى. وهذا الركن خاص بالسيرة العقلانيه التى تحتاج إلى إمضاء

الشارع. وهذا الركن الثاني إِنَّمَا يَتِمُّ إِذَا تَمَّ هَذَانِ الشَّرْطَانِ.

المطلب الثاني: هو أن العبرة إِنَّمَا هي بِالسِّيَرَةِ المعاصره للشارع وَالتّي هي الركن الأوّل من ركني الإِسْتِدْلَالِ بِالسِّيَرَةِ وقد تَقَدَّمَ الكلامُ عنها مفصلاً، وهي شرط وركنٌ فِي كُلِّ سيرة (خِلافاً للركن الثاني الَّذِي كان خاصاً بِالسِّيَرَةِ العُقْلانيّة).

أما سيرة المُتَشَرِّعِ فالسبب فِي اشتراط معاصرتها لزمن الشَّارِعِ واضح؛ ذلك لأن استكشاف الحكم الشَّرْعِيّ من السِّيَرَةِ المُتَشَرِّعِ كان من باب استكشاف العله من المعلول (ما يشبه برهان الإنّ) حيث قلنا إن المُتَشَرِّعِ (بما هم مُتَشَرِّعِ لا بما هم عقلاء) عندما تنعقد سيرتهم عَلَى شَيْءٍ فإما تكون هذه السِّيَرَةُ ناشئةً من الغفلة أو ناشئة من الاستماع من الشَّارِعِ، فَيَتَعَيَّنُ أن السِّيَرَةَ متلقاه من الشَّارِعِ.

إذن السِّيَرَةُ المُتَشَرِّعِ المتأخره عن عصر المعصومين ^٨ لا يمكن لأصحاب هذه السِّيَرَةِ أن يستمعوا من الإمام - عليه السلام -، وسيره مماثله تحتاج إلى أحد التفسيرين (إما الغفلة وَإِمَّا الاستماع من الفقهاء) وكلاهما لا يكشفان عن رأى الشَّارِعِ.

إذن، المعاصره شرط أساسى فى كل سيره سواء السيره المتشرعه أم سيره العقلاء.

لا- يقال: لو لم يرض المعصوم - عليه السلام - فى زمن الحضور بهذه السيره الموجوده اليوم لردع عنها؛ إذ أنه يعلم أن هكذا سيره سوف تحدث بعد ألف سنه، وحيث لم يردع عنها فسكوته وعدم ردعه دليل على إرضائه لكل ما يحدث بعده وفى زمان غيبته من السيره.

إذ نقول: صحيح أن المعصوم - عليه السلام - يعلم بما يحدث وما يكون لكن الأئمه^ه ليسوا مكلفين بأن يحفظوا أغراض المولى تبارك وتعالى بالطرق غير الاعتياديه، بل ليسوا مكلفين بحفظ أنفسهم بتلك الطرق غير الاعتياديه.

المطلب الثالث: فى الفارق بين مسلكتنا فى إثبات حججه السيره العقلانيه وبين مسلكت الشيخ المحقق الإصفهاني - رحمه الله - فى حاشيته على الكفايه (١) حيث يظهر من كلامه - رحمه الله - أن حججه السيره لا- تحتاج إلى إحراز عدم الردع عنها من قبل الشارع، بل يكفى فى حججه السيره عدم إحراز الردع.

وهذه نقطه مهمه نختلف فيها عن مسلكته - رحمه الله -، ومن هنا كنا نفتش عن الطريق الذى نحرز به عدم الردع وهو عبارته عن القضية الشرطيّه الثانيه التى ذكرناها بأنه «لو ردع لوصل»، والتالى باطل؛ لأنه لم يصلنا فى رواياتنا، فالمقدم أيضاً باطل وهو أنه ردع. ومن هنا قلنا «لو وصلنا الردع بخبر ضعيف تسقط السيره عن الحججه».

واستدل المحقق الإصفهاني - رحمه الله - على ذلك بأن للشارع حيثيتين:

الحثيه الأولى: حيثيه كونه أحد العقلاء بل سيد العقلاء ورئيسهم.

ص: ٣١٠

الْحَيْثِيَّةُ الثَّانِيَّةُ: حَيْثِيَّةُ كَوْنِهِ شَارِعًا وَمَشْرَعًا لِدِينٍ مُعَيَّنٍ، وَهَذِهِ مِيزَةٌ يَمْتَازُ بِهَا مِنَ الْعُقَلَاءِ.

وَحَيْثِيَّةٌ إِنْ انْعَقَدَتْ سِيرَةُ عُقَلَائِهِ عَلَيَّ أَمْرٌ مِنَ الْأُمُورِ، فَنَحْنُ نَحْرُزُ أَنْ الشَّارِعَ بِلِحَازِ الْحَيْثِيَّةِ الْأُولَى حَالَهُ وَمَسْلَكَهُ حَالٌ وَمَسْلَكَ سَائِرِ الْعُقَلَاءِ، وَإِلَّا لَزِمَ مِنْهُ خَلْفُ عُقَلَائِهِ الشَّارِعَ أَوْ خَلْفَ عُقَلَائِهِ السَّيْرَةَ، وَكِلَاهُمَا خَطَأٌ.

يَبْقَى أَنَّا لَا نَدْرِي أَنَّ الشَّارِعَ بِلِحَازِ حَيْثِيَّةِ الثَّانِيَّةِ هَلْ يَتطَابَقُ حَالُهُ مَعَ حَالِهِ بِلِحَازِ الْحَيْثِيَّةِ الْأُولَى أَمْ لَا؟

بِعِبَارَةٍ أُخْرَى: حَيْثِيَّةُ كَوْنِهِ مَشْرَعًا هَلْ تَمْنَعُ عَنْ أَنْ يَكُونَ مُوَافِقًا لِلْعُقَلَاءِ فِي مَسْلِكَهُمْ وَمَوْقِفِهِمْ أَوْ لَا؟ وَحَيْثِيَّةٌ نَحْتَمِلُ أَنَّ لَهُ حَالَهُ أُخْرَى بِلِحَازِ كَوْنِهِ مَشْرَعًا لِدِينٍ تَنَافَى حَيْثِيَّةُ الْأُولَى، وَهَذَا مَجْرَدُ احْتِمَالٍ وَلَا يُمْكِنُ رَفْعُ الْيَدِ عَمَّا أَحْرَزْنَاهُ مِنَ الشَّارِعِ (وَهُوَ الْمَوْافِقَةُ لِلْعُقَلَاءِ بِلِحَازِ حَيْثِيَّةِ الْأُولَى) لِمَجْرَدِ احْتِمَالِ أَنْ لَهُ حَالَهُ أُخْرَى (حَالَهُ مَشْرَعِيَّةً) تَنَافَىهَا. نَعَمْ، لَوْ دَلَّ دَلِيلٌ عَلَيَّ هَذِهِ الْحَالَةَ الْأُخْرَى (كَمَا إِذَا دَلَّ دَلِيلٌ عَلَيَّ الرَّدْعَ) فَحَيْثِيَّةٌ نَأْخُذُ بِهِ.

هَذَا هُوَ حَاصِلُ كَلَامِ الْمُحَقِّقِ الْإِضْفِهَانِيِّ - رَحِمَهُ اللَّهُ -.

إِلَّا أَنَّ هَذَا الْكَلَامَ غَيْرُ تَامٍّ وَذَلِكَ لِمَا أوردَهُ عَلَيْهِ سَيِّدُنَا الْأُسْتَاذُ الشَّهِيدُ - رَحِمَهُ اللَّهُ - مِنْ إِيْرَادَاتٍ أَرْبَعَةٍ:

أَوَّلًا: السَّيْرَةُ الْعُقَلَائِيَّةُ لَيْسَتْ دَائِمَةً مُبْتَنِيَّةً عَلَيَّ نَكْتَهُ ثَابِتَةً عِنْدَ الْعُقَلَاءِ وَمَدْرَكُهُ مِنْ قَبْلِهِمْ بِقَرِيحَتِهِمْ الْعَامَّةِ، فَقَدْ تَكُونُ السَّيْرَةُ مَبْتَنِيَّةً عَلَيَّ غَرَضٌ شَخْصِيٌّ تَطَابَقَ الْعُقَلَاءُ فِيهِ صَدَفَةً، وَحَيْثِيَّةٌ مِنَ الْمُحْتَمَلِ أَنْ لَا تَكُونَ حَالَهُ الشَّارِعَ مُطَابِقَةً فِي ذَلِكَ لِحَالَتِهِمْ، حَتَّى فِي حَيْثِيَّةِ الْأُولَى.

تَوْضِيحُ ذَلِكَ أَنَّ السَّيْرَةَ الْعُقَلَائِيَّةَ عَلَيَّ قَسْمِينَ:

الْقِسْمُ الْأَوَّلُ: أَنْ يَتَّفِقَ الْعُقَلَاءُ فِي سَلُوكِهِمْ عَلَيَّ شَيْءٌ إِيْمَانًا مِنْهُمْ (وَلَوْ ارْتِكَازًا) بِنَكْتِهِ عِيَامَهُ مَوْجُودَةٍ فِي قَرِيحِهِ جَمِيعِ الْعُقَلَاءِ، بِحَيْثُ يَعْرِفُ الْعُقَلَاءُ نَكْتَهُ هَذِهِ السَّيْرَةَ وَيَعْتَبِرُونَ نَكْتَتَهَا وَاضِحَةً، وَالْمَفْرُوضُ أَنْ تَكُونَ مَدْرَكُهُ عِنْدَ جَمِيعِ الْعُقَلَاءِ، بِحَيْثُ لَوْ شَدَّ أَحَدُ الْعُقَلَاءِ عَنْ هَذِهِ السَّيْرَةِ كَانَ مَوْرِدًا لِلْمَلَامَةِ مِنْ قِبَلِ الْعُقَلَاءِ أَوْ عَلَيَّ أَقَلَّ تَقْدِيرًا يَكُونُ مَوْرِدًا لِلِاسْتِغْرَابِ.

ومواردها كثيره في الفقه، كسيره العُقلاء عَلِيّ التملك في المنقولات بالحيازه، فهذه السيره قامت عند العُقلاء عَلِيّ أن من حاز شيئاً من المنقولات فسوف يكون مالكاً لها ولا يحق لأحد أن يعارضه في سلطنته هذه؛ وذلك لنكتته أدركوها عمومهم وهي نكته نظامهم الاقتصادي.

وللكلام تتمه تأتي غداً إن شاء الله تعالى.

السيرة المشرّعه/السيرة/دلالة التقرير/الدليل الشرعي غير اللفظي/الأدلة المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: القسم ٣: السيرة المشرّعه/السيرة/دلالة التقرير/الدليل الشرعي غير اللفظي/الأدلة المحرزه/علم الأصول

القسم الثاني: السيرة العُقلائيّه القائمه عَلِيّ شيء لكن لا- لوجود نكته ثابتة في قريحه العُقلاء بحيث يتوقعون من الآخرين أن يدركوا هذه النكته، بل كان اتفاقهم عَلِيّ هذه النكته لوجود حالات شخصيه عمّت عامه الناس صدفةً من دون أن توجد أيه ملازمه بين ثبوتها عند بعض الأفراد وبين ثبوتها عند بعض الآخرين، كاستخدام بعض المواد الغذائية المعينه لدى بعض الناس أو بعض الفيتامينات لدى كثير من الناس، لكن من دون أن يفترضوا أن عَلِيّ كل عاقل أن يتبع هذه السيره، خلافاً للقسم الأول حيث لا يلام من شذ عن السيره ولا يستغرب.

طبعاً الظاهر من السيره العُقلائيّه هو القسم الأول، ولعله هو المقصود لدى الأصحاب عند استعمالهم هذه الكلمه في الفقه أو الأصول، إلا أننا لا نجزم أن مقصودهم خصوص القسم الأول؛ لأنه أساساً لم يُنقح بحث السيره في كلماتهم ولم يذكروا هذين القسمين، لكن عدم تقسيم السيره من قبيل الأصحاب إلى هذين القسمين لا يمنعنا عن هذا التقسيم، بعد أن كان هذا التقسيم مؤثراً عَلِيّ النتيجة التي نتوخاها من هذه السيره وهي عباره عن استنباط الحكم الشرعي. فقد تكون السيره من قبيل القسم الثاني الذي يحتمل فيه أن لا- تكون حاله الشارع بما هو عاقل (أى: بلحاظ حيثيته الأولى التي أكد عليها المحقق الإصفيهانى) موافقاً معهم؛ فقد تكون سيره العُقلاء من القسم الثاني دون الأول، والذي ليس من اللازم عَلِيّ كمال عاقل أن تتطابق سيرته مع هذه السيره، كمن لا يتفق مع العُقلاء في أخذ الفيتامينات.

ص: ٣١٢

فقد تكون السيره التي نريد أن نستدل بها لإثبات الحكم الشرعي سيره عقلائيّه لكن من هذا القسم الثاني الذي لو شذ إنسان عنها لا يلومه العُقلاء، فإن شذ الشارع عنها لا يعنى أن الشارع بما هو عاقل يوافقهم أيضاً.

الملاحظه الثانيه: أنه حتى لو كانت السيره العُقلائيّه من القسم الأول (بمعنى أنها قائمه عَلِيّ نكته ثابتة عند العُقلاء ومدركه لديهم بقريحتهم العامه) لكن هذا لا- يعنى أننا أحرزنا أن الشارع بلحاظ حيثيته الأولى العُقلائيّه متحد المسلك مع العُقلاء في هذه السيره؛ ذلك لأننا نحتمل أن يكون الشارع بلحاظ حيثيته العُقلائيّه مختلفاً معهم في المسلك في هذا المورد؛ وذلك لأنه ليس من الواجب أن تكون تلك النكته تبني عليها السيره عقليه بحثه دائماً؛ لأن السيره العُقلائيّه وإن كان معناها أنها سيره العُقلاء بما

هم عقلاء، لكن ليس من الضروري واللازم في سيره العقلاء أن تكون دائماً نابعه من حاق العقل؛ فإنَّ العقلاء ليسوا عقولاً رياضيه بحته كى يقال: إن سيرتهم نابعه من حاق عقولهم ومتأثره بصميم العقل فحسب، بل هم مجموع خليط من العقل والعواطف والمشاعر والانفعالات والارتكازات ونحوها. وعليه، فقد تكون تلك النكته التي تبني عليها سيرتهم راجعه إلى باب الانفعالات والعواطف ونحوها من الأمور الخارجه عن دائره العقل، وتكون سيرتهم متأثره بالعوامل غير العقليه من العواطف والمشاعر الموجوده لديهم والمؤثره في سلوكهم وفي قراراتهم كثيراً؛ فمجرد انعقاد سيره العقلاء بما هم عقلاء على أمر من الأمور نتيجه إيمانهم ولو ارتكازاً بنكته عامه ثابتة عند جميع العقلاء لا يعنى أن تلك النكته عقليه بحته ولا يوجب أن يكون السلوك المتفق عليه بينهم نابعاً من حاق العقل بينهم كى يقال: إن هذا العقل موجود عند الشارع أيضاً؛ وذلك لأنَّ العقلاء كما يشتركون في حاق العقل، يشتركون أيضاً في كثير من المشاعر التي لا ترجع إلى حاق العقل، فقد يكون تطابقهم على هذا السلوك بلحاظ حيثه أخرى تناسب معهم غير العقل وإن كانت لا تنافى أيضاً مع العقل.

وَحِينَئِذٍ كَيْفَ يَكُونُ مَجْرَدُ كَوْنِ الشَّارِعِ مِنَ الْعُقَلَاءِ بَلْ سَيَدُهُمْ دَلِيلًا عَلَيَّ مُوَافَقَتَهُ لَهُمْ فِي ذَلِكَ؟! وَكَيْفَ نَحْرُزُ أَنَّ الشَّارِعَ بِلِحَازِ حَيْثِيَةِ الْأُولَى الْعُقَلَاءِيَّةِ مُتَّحِدِ الْمَسْلُوكِ مَعَهُمْ، طَالَمَا يُمْكِنُ ابْتِنَاءُ السِّيَرَةِ عَلَيَّ نَكْتَهُ عَاطِفِيهِ وَانْفِعَالِيهِ تَعَالَى الشَّارِعَ سَبْحَانَهُ عَنْهَا عُلُوًّا كَبِيرًا! فَلَعَلَّ الشَّارِعَ بِمَا هُوَ عَاقِلٌ لَا يَتَّحِدُ مَعَ الْعُقَلَاءِ فِي هَذِهِ السِّيَرَةِ.

الملاحظه الثالثه: حَتَّى لَوْ سَلَمْنَا بِأَنَّ هَذِهِ النِّكْتَةَ الَّتِي تَبْنِي عَلَيْهَا السِّيَرَةَ عَقْلِيَّةً مُحَضَّصَةً وَبِحَتِّهِ وَلَا- تَرْجِعُ إِلَى بَابِ الْعَوَاطِفِ وَالْأَحَاسِيْسِ أَوْ رَأَيْنَا أَنَّ هَذِهِ السِّيَرَةَ الصَّادِرَةَ مِنَ الْعُقَلَاءِ (بَعْدَ تَأْمِيلٍ وَإِعْمَالِ عِنَايَاتٍ زَائِدَةٍ) هِيَ نَاشِئَةٌ عَنْهُمْ بِلِحَازِ عَقْلِهِمْ لَا بِلِحَازِ حَيْثِيَةِ أُخْرَى مِنَ الْحَيْثِيَّاتِ الْمُشْتَرَكَةِ بَيْنَهُمْ، لَكِنْ مَعَ هَذَا يُمْكِنُ أَنْ نَحْرُزَ أَنَّ الشَّارِعَ بِلِحَازِ حَيْثِيَةِ الْأُولَى الْعُقَلَاءِيَّةِ مُتَّحِدِ الْمَسْلُوكِ مَعَهُمْ فِي هَذِهِ السِّيَرَةِ فِي هَذِهِ السِّيَرَةِ رَغْمَ كَوْنِهِ عَاقِلًا- وَسَيَدًا لِلْعُقَلَاءِ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ مِنَ الْمَحْتَمَلِ خَطَأَ الْعُقَلَاءِ فِي مَا أَدْرَكُوهُ بِعُقُولِهِمْ، لَكِنَّ الشَّارِعَ بِمَا هُوَ سَيِّدُ الْعُقَلَاءِ وَأَعْقَلُهُمْ أَدْرَكَ خَطَأَهُمْ وَتَجَنَّبَ عَنْ سِيَرَتِهِمْ وَلَمْ يُوَافِقَهُمْ فِي سِيَرَتِهِمْ. فَكَوْنُ الشَّارِعِ سَيِّدَ الْعُقَلَاءِ وَأَعْقَلُهُمْ هُوَ الْمَوْجِبُ لِاحْتِمَالِ افْتِرَاقِهِ عَنْهُمْ فِي هَذِهِ السِّيَرَةِ؛ لِأَنَّ مَعْنَى كَوْنِهِ سَيِّدَ الْعُقَلَاءِ هُوَ أَنَّ مَرْتَبَةَ عَقْلِهِ أَتَمُّ وَأَكْمَلُ مِنْ مَرَاتِبِ عُقُولِهِمْ، فَهُوَ بِحَسَبِ مَرْتَبَةِ عَقْلِهِ الَّتِي يَتَعَامَلُ عَلَيَّ أُسَاسُهَا أَعْلَى كَثِيرًا مِنَ الْمَرْتَبَةِ الَّتِي يَعْشِشُهَا الْعُقَلَاءُ وَيَصْدُرُونَ عَنْهَا؛ فَإِنَّ كُلَّ مَرْتَبَةٍ مِنَ الْعَقْلِ تَنَاسِبُ مَرْتَبَةً مِنَ الْإِسْتِنْتَاكِجِ، فَكُلَّمَا كَانَ أَعْقَلُ كَانَ أَكْثَرَ وَصُولًا وَأَدَقَّ وَأَصُوبًا؛ فَكَثِيرًا مَا يَكْشِفُ الْأَعْقَلَ خَطَأَ الْعَاقِلِ وَيَلْتَفِتُ إِلَى مَا يَمْنَعُهُ مِنْ قَبُولِ مَا اتَّفَقَ عَلَيْهِ سَائِرُ الْعُقَلَاءِ الْإِعْتِيَادِيِّينَ؛ فَمِنْ الْمَحْتَمَلِ أَنْ مَا بِهِ امْتَاَزَ عَقْلُ الشَّارِعِ عَنْ عَقْلِ غَيْرِهِ أَوْجِبَ امْتِيَازَهُ عَنْهُمْ فِي السُّلُوكِ فَاتَّخَذَ مَوْقِفًا أَفْضَلَ أَوْ أَشْمَلَ مِنْ مَوْقِفِهِمْ.

الملاحظه الرابعه: أَنَّهُ إِن غَضَضْنَا النَّظْرَ عَنِ الْإِشْكَالَاتِ السَّابِقَةِ وَسَلَمْنَا بِأَنَّ الشَّارِعَ اتَّحَدَ مَسْلَكَهُ مَعَ مَسْلَكِ الْعُقَلَاءِ بِلِحَازِ حَيْثِيَّتِهِ الْأُولَى الْعُقَلَائِيَّةِ وَبِمَا هُوَ عَاقِلٌ بَلْ سَيِّدُ الْعُقَلَاءِ، لَكِنْ مَعَ ذَلِكَ لَا يَتِمُّ مَا أَفَادَهُ الْمُحَقِّقُ الْإِضِيْفِيَّهَا نِيَّ + مِنْ كِفَايَةِ عَدَمِ إِحْرَازِ الرَّدْعِ عَنِ السَّيْرِ، بَلْ لَا بُدَّ مِنَ الْجَزْمِ بِعَدَمِ الرَّدْعِ وَذَلِكَ لِأَنَّهُ: تَأْرَهُ نَفْتَرِضُ: أَنَّ هَذَا الْإِتِّحَادَ فِي الْمَسْلَكِ بَيْنَ الشَّارِعِ وَبَيْنَ الْعُقَلَاءِ أَوْجِبُ لَنَا الْقَطْعَ بِأَنَّ الشَّارِعَ بِلِحَازِ حَيْثِيَّتِهِ الثَّانِيَةِ وَبِمَا هُوَ شَارِعٌ أَيْضًا لَا يَخَالِفُهُمْ، فَهَذَا مَعْنَاهُ أَنَّهُ لَا نَحْتَمِلُ صُدُورَ الرَّدْعِ مِنْ قِبَلِ الشَّارِعِ. أَيْ: نَجْزِمُ بِأَنَّ الشَّارِعَ بِمَا هُوَ شَارِعٌ أَمْضَى سِيرِهِ الْعُقَلَاءِ، وَهَذَا خَلْفَ الْمَفْرُوضِ حَيْثُ أَنَّ الْمَفْرُوضَ هُوَ الشُّكُّ فِي صُدُورِ الرَّدْعِ وَاحْتِمَالِ كَوْنِهِ بِمَا هُوَ شَارِعٌ يَخَالِفُهُمْ كَمَا هُوَ وَاضِحٌ. وَأُخْرَى: نَحْتَمِلُ أَنَّ الشَّارِعَ يَخْتَلِفُ مَوْقِفَهُ وَمَسْلَكَهُ بِمَا هُوَ شَارِعٌ عَنِ مَوْقِفِهِ وَمَسْلَكِهِ بِمَا هُوَ عَاقِلٌ (كَمَا هُوَ مَفْرُوضٌ كَلَامَ الْمُحَقِّقِ الْإِضِيْفِيَّهَا نِيَّ +)، فَحِينَئِذٍ نَقُولُ: كَيْفَ يُكْتَفَى بِمَجْرَدِ اتِّحَادِ مَسْلَكِهِ الْعُقَلَائِيَّ مَعَهُمْ فِي تَرْتِيبِ الْأَثْرِ مَا لَمْ يَثْبُتْ لَنَا اتِّحَادُهُ مَعَهُمْ فِي الْمَسْلَكِ بِمَا هُوَ شَارِعٌ؟ وَأَيُّ أَثْرِ لِمَجْرَدِ إِحْرَازِ مَوْقِفِهِ بِمَا هُوَ عَاقِلٌ فِي التَّنْجِيزِ وَالتَّعْذِيرِ الْعُقَلَائِيِّ؟ فَهَلْ أَنَّ لِمَوْقِفِهِ غَيْرَ الْمَوْلُويِّ مَوْضُوعِيَّةً عَقْلًا فِي التَّنْجِيزِ وَالتَّعْذِيرِ؟ فَإِنِ ادَّعَى الْاِكْتِفَاءَ بِذَلِكَ عَلَيَّ وَجْهَ الْمَوْضُوعِيَّةِ فَهَذَا بَاطِلٌ؛ لِأَنَّ مِنَ الْوَاضِحِ أَنَّهُ لَا مَوْضُوعِيَّةَ لَدَى الْعَقْلِ لِمَوْقِفِ الشَّارِعِ بِمَا هُوَ عَاقِلٌ، فَاتِّحَادُهُ فِي الْمَسْلَكِ مَعَ الْعُقَلَاءِ بِمَا هُوَ عَاقِلٌ لَا مَوْضُوعِيَّةَ لَهُ عَقْلًا.

نعم بما هو كاشف عن اتِّحَادِهِ فِي الْمَسْلَكِ مَعَهُمْ بِمَا هُوَ شَارِعٌ يَكُونُ مَوْضُوعًا لِحُكْمِ الْعَقْلِ بِالتَّنْجِيزِ وَالتَّعْذِيرِ، وَهَذَا مَعْنَاهُ أَنَّهُ يَجِبُ أَنْ تَكُونَ السَّيْرَةُ كَاشِفَةً عَنِ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ وَدَالَةً عَلَيَّ الْإِمْضَاءِ وَعَدَمِ الرَّدْعِ، وَهَذَا هُوَ الَّذِي اشْتَرَطْنَا وَعَرَفْتَهُ مَفْصَلًا خِلَالَ الْبَحْثِ الْمُتَقَدِّمِ.

أَمَّا أَنْ يَكُونَ مَوْضُوعَ حُكْمِ الْعَقْلِ عِبَارَةً عَنْ مَجْرَدِ اتِّحَادِ الشَّارِعِ فِي الْمَسْلُوكِ مَعَ الْعُقَلَاءِ بِمَا هُوَ عَاقِلٌ بِحَيْثُ لِكُونِ مَا هُوَ عَاقِلٌ يَقِيمُ الْحُجَّةَ عَلَيْنَا لَا بِمَا هُوَ شَارِعٌ، فَهَذَا غَيْرُ صَحِيحٍ أَيْضًا؛ لِأَنَّهُ لَا يَقِيمُ الْحُجَّةَ عَلَيْنَا عَقْلًا بِمَا هُوَ عَاقِلٌ؛ لَوْضُوحِ أَنَّ الْحُجَّتِيَّةَ وَالتَّنَجُّزَ فَرَعُ إِعْمَالِ الْمَوْلَى مَوْلِيَّتَهُ وَصُدُورُ أَيْ مِنْهُ بِمَا هُوَ مَوْلَى، وَأَمَّا إِذَا لَمْ يُعْمَلْ مَوْلِيَّتَهُ فِي ذَلِكَ وَلَمْ يَحْكَمْ بِمَا هُوَ مَوْلَى وَشَارِعٌ وَإِنَّمَا تَطَابُقُ رَأْيِهِ وَذَوْقُهُ بِمَا هُوَ عَاقِلٌ مَعَ آرَاءِ الْعُقَلَاءِ وَأَذْوَابِهِمْ لَا بِمَا هُوَ شَارِعٌ، فَهَذَا لَيْسَ مَوْضُوعًا لِحُكْمِ الْعَقْلِ بِالتَّنَجُّزِ، غَايَتُهُ أَنَّهُ يَكُونُ إِرْشَادِيًّا حَتَّى وَإِنْ صَدَرَ مِنَ الْمَوْلَى.

وَأَمَّا إِنْ ادَّعَى الْاِكْتِفَاءَ بِاتِّحَادِ الشَّارِعِ فِي الْمَسْلُوكِ بِمَا هُوَ عَاقِلٌ مَعَ الْعُقَلَاءِ لَكِنْ لَا عَلَيَّ وَجِهَ الْمَوْضُوعِيَّةِ، بَلْ عَلَيَّ نَحْوَ الطَّرِيقِيَّةِ وَالكَاشِفِيَّةِ الطَّبِيعِيَّةِ النَّوْعِيَّةِ الظَّنِّيَّةِ لَهُ عَنْ مَوْقِفِهِ بِمَا هُوَ شَارِعٌ، بِحَيْثُ يُجْعَلُ الْاِتِّحَادُ بَيْنَهُ وَبَيْنَهُمْ فِي الْمَسْلُوكِ وَالْمَوْقِفِ الْعُقَلَائِيِّ كَاشِفًا ظَنِّيًّا عَنْ مَوْقِفِهِ بِمَا هُوَ شَارِعٌ، بِأَنْ يُقَالَ: مَا دَامَ الشَّارِعُ بِمَا هُوَ عَاقِلٌ مُتَّحِدًا الْمَسْلُوكِ وَالطَّرِيقَةَ مَعَ الْعُقَلَاءِ، فَهَذِهِ إِمَارَةٌ كَاشِفَةٌ عَنْ أَنَّهُ بِمَا هُوَ شَارِعٌ أَيْضًا مُتَّحِدًا الْمَسْلُوكِ مَعَهُمْ، فَمِنْ الْوَاضِحِ أَنَّ هَذَا وَإِنْ كَانَ كَاشِفًا، لَكِنَّهُ لَيْسَ قَطْعِيًّا وَإِلَّا لَمَا احْتَمَلْنَا الرَّدْعَ وَالْحَالَ أَنَّنَا فَرَضْنَا احْتِمَالَ الرَّدْعِ، بَلْ هُوَ كَشَفَ ظَنِّيًّا وَلَا دَلِيلَ عَلَيَّ حُجَّتِيَّةً مَا لَمْ يَرْجِعْ إِلَى الظُّهُورِ الْحَالِيِّ لِلشَّارِعِ فِي الْإِمْضَاءِ وَالْقَبُولِ عَلَيَّ أَسَاسَ النِّكَاتِ الَّتِي تَقَدَّمَ شَرْحُهَا، وَإِلَّا فَلَا. هَذَا تَمَامُ الْكَلَامِ فِي الْجِهَةِ الثَّانِيَّةِ.

القسم ٣: السِّيَرَةُ الْمَشْرُوعَةُ / السِّيَرَةُ / دَلَالَةُ التَّقْرِيرِ / الدَّلِيلُ الشَّرْعِيُّ غَيْرُ اللَّفْظِيِّ / الدَّلِيلُ الشَّرْعِيُّ / الْأَدْلَةُ الْمَحْرُزَةُ / عِلْمُ الْأُصُولِ بَحْثُ الْأُصُولِ

Your browser does not support the audio tag.

العنوان: القسم ٣: السِّيَرَةُ الْمَشْرُوعَةُ / السِّيَرَةُ / دَلَالَةُ التَّقْرِيرِ / الدَّلِيلُ الشَّرْعِيُّ غَيْرُ اللَّفْظِيِّ / الدَّلِيلُ الشَّرْعِيُّ / الْأَدْلَةُ الْمَحْرُزَةُ / عِلْمُ الْأُصُولِ

ص: ٣١٦

كَانَ الْكَلَامُ قَبْلَ الْعَطْلَةِ فِي السِّيَرَةِ، حَيْثُ انْتَهَيْنَا إِلَى الْجِهَةِ الثَّلَاثَةِ مِنَ الْجِهَاتِ الَّتِي قَلْنَا إِنَّهُ لَا بُدَّ مِنَ الْبَحْثِ عَنْهَا فِي بَابِ السِّيَرَةِ.

الْجِهَةُ الثَّلَاثَةُ: هِيَ عِبَارَةٌ عَنِ الْبَحْثِ عَنِ حُدُودِ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ الْمُسْتَفَادِ مِنَ السِّيَرَةِ الْمُتَشَرَّعَةِ، فَلَا شُغْلَ لَنَا فِي هَذِهِ الْجِهَةِ بِسِيرَةِ الْعُقَلَاءِ، فَنَقُولُ:

تَارَةً نَفْتَرِضُ أَنَّ سِيرَةَ الْمُتَشَرَّعَةِ قَائِمَةٌ عَلَيَّ عَدَمُ الْاِتِّتِمَامِ بِشَيْءٍ مُعَيَّنٍ كَمَا إِذَا قَامَتْ سِيرَتُهُمْ عَلَيَّ الْمَسْحَ بِتَمَامِ الْكُفِّ فِي الْوَضُوءِ، أَوْ إِذَا قَامَتْ سِيرَتُهُمْ عَلَيَّ عَدَمُ الْاِتِّتِمَامِ بِتَرْكِ فِعْلٍ مُعَيَّنٍ كَعَدَمِ الْاِتِّتِمَامِ بِتَرْكِ الْمَضْمُضَةِ فِي الصُّومِ، فَتَثَبَّتْ هَذِهِ السِّيَرَةُ أَنَّ ذَاكَ الْفِعْلَ الَّذِي قَامَتْ السِّيَرَةُ عَلَيَّ عَدَمُ الْاِتِّتِمَامِ بِهِ لَمْ يَكُنْ وَاجِبًا فِي الشَّرِيعَةِ، وَإِلَّا فَلَوْ كَانَ الْمَسْحَ بِتَمَامِ الْكُفِّ وَاجِبًا فِي الْوَضُوءِ فَكَيْفَ التَّزَمَ كُلُّ الْمُتَشَرَّعَةِ بَعْدَهُ؛ إِذْ مَعْنَى ذَلِكَ أَنَّ كُلَّهُمْ أَخْطَئُوا وَكُلَّهُمْ غَفَلُوا وَهَذَا مِنْفَى بِحَسَابِ الْاِحْتِمَالَاتِ. وَمِثَالُهُ الْآخِرُ أَنَّ يَكُونُ كُلَّهُمْ لَمْ يَلْتَزِمُوا بِتَرْكِ الْمَضْمُضَةِ فِي الصُّومِ، فَلَوْ كَانَتْ الْمَضْمُضَةُ فِي الصُّومِ مُحْرَمَةً أَوْ مَبْطُلَةً لِلصِّيَامِ فَكَيْفَ كُلَّهُمْ لَمْ يَلْتَزِمُوا بِتَرْكِ ذَلِكَ، فَهَذَا مَعْنَاهُ أَنَّ عَدَمَ التَّزَكُّ كَانَ جَائِزًا وَلِذَلِكَ لَمْ يَلْتَزِمُوا بِتَرْكِ الْمَضْمُضَةِ وَإِلَّا لَا بُدَّ أَنْ نَلْتَزِمَ بِأَنَّ كُلَّهُمْ أَخْطَئُوا وَكُلَّهُمْ غَفَلُوا وَهَذَا مِنْفَى بِحَسَابِ الْاِحْتِمَالَاتِ.

هَذَا هُوَ الْفَرَضُ الْأَوَّلُ، أَنَّ السِّيَرَةَ قَائِمَةٌ عَلَيَّ عَدَمُ الْاِتِّتِمَامِ بِشَيْءٍ مُعَيَّنٍ، فَحَيْثُ يَثْبُتُ بِهَذِهِ السِّيَرَةِ عَدَمُ وَجُوبِ ذَاكَ الْفِعْلِ أَوْ عَدَمُ

وأخرى يُفترض قيام السَّيرِهِ الْمُتَشَرَّعِهِ عَلَيَّهِ الْإِلْتِزَامُ بِشَيْءٍ مُعَيَّنٍ سَوَاءَ كَانَ ذَاكَ الشَّيْءُ عِبَارَةً عَنْ فِعْلٍ مُعَيَّنٍ كَمَا إِذَا فَرَضْنَا أَنْ السَّيرِهِ الْمُتَشَرَّعِهِ فِي عَصْرِ الْأَثْمَةِ ^٨ كَانَتْ مَنَعْقِدَهُ عَلَيَّهِ الْإِلْتِزَامُ بِالْجَهْرِ فِي صَلَاةِ الظُّهْرِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ. أَوْ كَانَ ذَاكَ الشَّيْءُ الَّذِي قَامَتْ السَّيرِهِ عَلَيَّهِ الْإِلْتِزَامُ بِهِ عِبَارَةً عَنْ تَرْكٍ فِعْلٍ مُعَيَّنٍ، كَمَا إِذَا فَرَضْنَا أَنْ السَّيرِهِ الْمُتَشَرَّعِهِ فِي عَصْرِ الْأَثْمَةِ ^٨ كَانَتْ قَائِمَةً وَمَنَعْقِدَهُ عَلَيَّهِ الْإِلْتِزَامُ بِتَرْكِ التَّكْتِفِ فِي الصَّلَاةِ مَثَلًا. وَمَا يَهْمُنَا الْآنَ أَنَّا نَفْتَرِضُ أَنَّ السَّيرِهِ الْمُتَشَرَّعِهِ قَائِمَةً عَلَيَّهِ الْإِلْتِزَامُ بِفِعْلٍ أَوْ بِتَرْكٍ فِي زَمَانِ الْأَثْمَةِ ^٨. فَهَذَا لَا شَكَّ فِي أَنَّهُ يَثْبُتُ بِهَذِهِ السَّيرِهِ جَوَازُ ذَاكَ الْفِعْلِ (جَوَازُ الْجَهْرِ) أَوْ التَّركِ (تَرْكُ التَّكْتِفِ فِي الصَّلَاةِ) الَّذِي التَّرْمُوا بِهِ. وَثَبُوتُهُ بِنَفْسِ الْمَلَائِكَةِ الَّذِي تَحَدَّثْنَا عَنْهُ قَبْلَ الْعَطْلَةِ حَيْثُ قُلْنَا: إِنْ مَلَائِكَةُ ثَبُوتِ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ مِنْ خِلَالِ السَّيرِهِ الْمُتَشَرَّعِهِ عِبَارَةً عَنْ حِسَابِ الْإِحْتِمَالِ الرِّيَاضِيِّ، حَيْثُ قُلْنَا: إِنَّهُ لَوْ قَامَتْ السَّيرِهِ الْمُتَشَرَّعِهِ عَلَيَّهِ شَيْءٌ مُعَيَّنٌ فِي زَمَانِ الْأَثْمَةِ ^٨ فَبِحِسَابِ الْإِحْتِمَالِ لَا يَجُودُ لَدَيْنَا إِحْتِمَالٌ غَيْرُ إِحْتِمَالٍ أَنَّهُمْ تَلَقَّوْا ذَلِكَ مِنَ الشَّارِعِ ^٩، وَإِلَّا فَلَوْ لَمْ يَكُونُوا قَدْ تَلَقَّوْا ذَلِكَ مِنَ الشَّارِعِ فَكَيْفَ التَّرْمُوا كُلَّ الْمُتَشَرَّعِهِ التَّرْمُ بِالْجَهْرِ فِي صَلَاةِ الظُّهْرِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ؛ إِذْ لَا يَصِحُّ أَنْ كَلِمَةً أُخْطِئُوا أَوْ كَلِمَةً غَفَلُوا أَوْ كَلِمَةً مَا فَهَمُوا جَوَابَ الْإِمَامِ ^٩، فَهَذَا مَعْنَاهُ تَطَابُقُ الْأَخْطَاءِ وَالْغَفَلَاتِ صَدَفَهُ عَلَيَّهِ شَيْءٌ وَاحِدٌ، فَهَذَا مَا يَنْفِيهِ حِسَابُ الْإِحْتِمَالِ. فَيَحْصُلُ الْيَقِينُ لَنَا (أَوْ عَلَيَّهِ الْأَقْلُ الْإِطْمِئْنَانُ الَّذِي هُوَ أَخُو الْيَقِينِ) بِأَنَّ مَا التَّرْمُوا بِهِ مَتَلَقَى مِنَ الشَّارِعِ بِمَا هُمْ مُتَشَرَّعُونَ. هَذَا هُوَ مَلَائِكَةُ الْإِثْبَاتِ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ مِنْ خِلَالِ السَّيرِهِ الْمُتَشَرَّعِهِ بِحِسَابِ الْإِحْتِمَالِ وَلَيْسَ بِحِسَابِ الْإِمْضَاءِ كَمَا هُوَ الشَّأْنُ فِي سِيرَةِ الْعُقَلَاءِ؛ فَإِنَّا أَثْبَتْنَا أَنَّ الْحُكْمَ الشَّرْعِيَّ إِنَّمَا يَثْبُتُ بِسِيرَةِ الْعُقَلَاءِ بِشَرَطِ إِمْضَاءِ الشَّارِعِ، وَالْإِمْضَاءُ بِحَاجَةِ إِلَى الْإِثْبَاتِ وَلِذَا بَحَثْنَا مَفْصَلًا عَنْ كَيْفِيَّةِ إِثْبَاتِ الْإِمْضَاءِ.

سيره الْمُتَشَرَّعَهُ بما هم مُتَشَرَّعُهُ إِذَا أَحْرَزْنَا أَنَّهَا قَامَتْ عَلَيَّ شَيْءٌ فِقْيَامَهَا عَلَيَّ شَيْءٌ دَلِيلٌ عَلَيَّ أَنَّ ذَاكَ الشَّيْءَ مَتَلَقَى مِنَ الشَّارِعِ. أَى: تَكْشِفُ السِّيْرَةَ عَنِ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ كَمَا يَكْشِفُ الْمَعْلُولُ عَنِ عِلْتِهِ كَشْفًا إِتْيَاءً، هَذَا فَرَضٌ وَهُوَ وَاضِحٌ.

إِذْنًا، بِحِسَابِ الْإِحْتِمَالِ يَثْبُتُ لَنَا أَصْلُ جَوَازِ ذَاكَ الْفِعْلِ أَوْ أَصْلُ جَوَازِ هَذَا التَّرْكَ الَّذِي التَّرْمُوا بِهِ (وَهُوَ تَرْكُ التَّكْتِفِ فِي الصَّلَاةِ)، يَبْقَى أَنْ نَرَى أَنَّهُ هَلْ يَثْبُتُ الْوَجُوبُ أَوْ الْإِسْتِحْبَابُ أَوْ الرَّجْحَانُ (الْجَامِعُ بَيْنَ الْوَجُوبِ وَالْإِسْتِحْبَابِ) مُضَافًا عَلَى الْجَوَازِ؟

الْجَوَابُ عَنْ هَذَا السُّؤَالِ بِحَاجَةِ إِلَى شَيْءٍ مِنَ التَّفْصِيلِ وَذَلِكَ لِأَنَّهُ:

تَارَةً يُفْرَضُ أَنْ نَحْرُزَ أَصْلَ التَّرْمِهِ بِهَذَا الشَّيْءِ وَأَيْضًا نَحْرُزَ نَكْتَهُ التَّرْمِهِ بِهِ. مَثَلًا فِي نَفْسِ مِثَالِ الْجَهْرِ نَحْرُزُ أَصْلَ التَّرْمِهِ بِالْجَهْرِ وَكَذَلِكَ نَحْرُزُ أَنَّهُمْ إِنَّمَا التَّرْمُوا بِالْجَهْرِ لِأَنَّهُمْ كَانُوا يَرَوْنَ الْجَهْرَ وَاجِبًا، أَوْ لِأَنَّهُمْ كَانُوا يَرَوْنَ أَنَّ الْجَهْرَ مُسْتَحَبٌّ، وَكَذَلِكَ مِثَالِ التَّكْتِفِ.

أَمَّا أَصْلُ الْإِلْتِمَامِ فَقَدْ أُثْبِتْنَا بِحِسَابِ الْإِحْتِمَالِ وَأَمَّا نَكْتَهُ الْإِلْتِمَامِ فَثَبَّتْنَا بِحِسَابِ الْإِحْتِمَالِ أَيْضًا، فَمَثَلًا فِي مِثَالِ الْجَهْرِ يَثْبُتُ أَنْ أَصْلَ الْجَهْرِ لَيْسَ مُحْرَمًا وَيَثْبُتُ بِالْإِضَافَةِ إِلَى ذَلِكَ أَنْ مَا كَانَ فِي ذَهْنِهِمْ وَهُوَ أَنَّ الْجَهْرَ فِي صَلَاةِ الظُّهْرِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ وَاجِبٌ أَيْضًا صَحِيحٌ، أَوْ مَا كَانَ فِي ذَهْنِهِمْ مِنْ أَنَّ الْجَهْرَ مُسْتَحَبٌّ صَحِيحٌ. أَى: تَثْبُتُ صِدْقُهُ نَكْتَهُ السِّيْرَةَ أَيْضًا. أَى: يَثْبُتُ جَوَازُ أَصْلِ الْعَمَلِ مِنَ خِلَالِ السِّيْرَةِ وَيَثْبُتُ وَجْهَ الْعَمَلِ الَّذِي كَانَ مَوْجُودًا فِي أَذْهَانِ الْمُتَشَرَّعِهِ بِنَفْسِ الْمَلَائِكَةِ الَّذِي يَثْبُتُ أَصْلُ جَوَازِ الْعَمَلِ كَذَلِكَ، أَى: بِنَفْسِ حِسَابِ الْإِحْتِمَالِ.

فَكَمَا كُنَّا نَقُولُ لِإِثْبَاتِ جَوَازِ الْجَهْرِ بِأَنَّ الْجَهْرَ لَوْ كَانَ حَرَامًا شَرْعًا وَمَعَ ذَلِكَ انْعَقَدَتْ سِيرَةُ الْمُتَشَرَّعِ عَلَيَّ الْإِلْتِمَامُ بِهِ فَمَعْنَاهُ غَفْلَةٌ وَخَطَأٌ جَمْعُ غَفِيرٍ مِنَ النَّاسِ، وَتَطَابِقُ هَذِهِ الْأَخْطَاءِ الْكَثِيرَةِ وَالْغَفْلَاتِ الْكَثِيرَةِ عَلَيَّ شَيْءٍ وَاحِدٍ مِنْفِي حِسَابِ الْإِحْتِمَالِ، كَذَلِكَ تَثْبُتُ صِدْقُهُ تِلْكَ النِّكْتَةُ الْمُرْتَكِزَةُ فِي أَذْهَانِهِمْ (الَّتِي افْتَرَضْنَاهَا وَجُوبَ الْجَهْرِ مَثَلًا) شَرْعًا، وَنَقُولُ: يَثْبُتُ وَجُوبَ الْجَهْرِ بِحَسَبِ حِسَابِ الْإِحْتِمَالِ، أَى: يَثْبُتُ ذَاكَ الْعُنْوَانُ الْمُرْتَكِزُ فِي أَذْهَانِ الْمُتَشَرَّعِ.

وأخرى أن نفترض أننا لا نحرز وجه الالتزام ونكتمه بعد أن أحرزنا أصل العمل وأن سيرتهم قائمه بالالتزام عَلَى هذا الفعل أو هذا التَّرك. هنا أيضاً يوجد فرضان:

الفرض الأول: أن نفترض وجود دوافع ودواعى طبيعیه كانت موجوده آنذاك بإمكانها أن تُفسَّر لنا هذا العمل الَّذِي قامت سيرتهم عليه، كما إذا أحرزنا أن السَّيرَه الْمُتَشَرَّعَه كانت قائمه عَلَى إبقاء اللحيه وترك حلقها، لكن ما هو وجه هذه السَّيرَه؟ هل كانوا ملتزمون بإبقاء اللحيه من باب وجوب إبقائها وهذا ما لا نعرفه. فإن ثبت ذلك إِنَّمَا يثبت جواز إبقاء اللحيه، لا أكثر (أى: لا يثبت الوجوب أو الاستحباب أو الرجحان)؛ ذَلِكَ لِأَنَّهُ قد يكون التزامهم بسبب ذاك الدافع الطبيعي ولا ينحصر بالتلقى من الشَّارع.

الفرض الثاني: أن لا يكون وجه السَّيرَه واضحاً عندنا ولا يمكن أن نفسر عمل الْمُتَشَرَّعَه بدوافع ودواعى طبيعیه، كما إذا فرضنا قيام سيره الْمُتَشَرَّعَه عَلَى الأكل باليد اليمنى، فأصل هذه السَّيرَه محرز لدينا بأنهم كانوا يأكلون باليد اليمنى، ولكن وجهها غير محرز لدينا بأنهم كانوا يأكلون باليمنى لأجل وجوبه أو استحبابه، وهذا العمل لَيْسَ مِمَّا قامت عليه دواعى ودوافع طبيعیه (كالفرض السابق)، فلا يمكن تفسير عملهم بهذا التفسير الطبيعي.

هنا بالإضافة إلى جواز العمل وعدم حرمة يثبت رجحانه شَرْعاً بنفس حساب الاحتمالات؛ إذ كيف التزم الْمُتَشَرَّعُهُ كلهم بالأكل باليد اليمنى والحال أَنَّهُ لا يوجد أى دافع طبيعي وأى داع خارجى طبيعى عَلَى الأكل باليد اليمنى، واجتماع الصدق عَلَى شىء واحد منفى بحساب الاحتمالات. وكذلك إذا قامت سيرتهم عَلَى ترك عمل مُعَيَّن كترك الْمُتَشَرَّعُهُ كلهم العبث باللحيه أثناء الصَّلاه، بأن لا نعلم وجه الالتزام بهذا التَّرك، فيأتى فيه هذا الكلام أيضاً.

وللبحث صلة تأتي إن شاء الله غداً.

القسم ٣: السيرة المشرعة/السيرة/دلالة التقرير/الدليل الشرعي غير اللفظي/الدليل الشرعي/الأدلة المحرزة/علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

العنوان: القسم ٣: السيرة المشرعة/السيرة/دلالة التقرير/الدليل الشرعي غير اللفظي/الدليل الشرعي/الأدلة المحرزة/علم الأصول

كان الكلام في الجبهه الرابعه عن حدود الحكم الشرعي الذي تدل عليه السيرة العقلية باننا اذا احرزنا وجود سيره عقلاية في زمن المعصوم × بأحد الطرق المتقدمه لإثبات معاصره السيرة لزمن المعصوم ×، وأحرزنا أيضاً سكوت الشارع عن الردع عن هذه السيرة وبالتالي أحرزنا إمضاء الشارع لهذه السيرة فما هو المقدار الممضى من هذه السيرة؟ فإن هذه السيرة قد يكون لها شيان:

أحدهما: المقدار الممارس عملياً من قبل الناس آنذاك.

والآخر: جذر هذه السيرة ونكتها.

وحيث نحتمل أن الشارع إنمياً أمضى من السيرة فقط ذاك المقدار العملي الخارجي الذي كان يمارس في زمانه، وأما النكته (أى: التصور العام الموجود عند العقلاء) التي كانت تمثل جذر هذه السيرة العملية فنحتمل أن الشارع لم يمضها ولم يقبلها، وحيث يطرح هذا السؤال بأنه هل يمكن إثبات أن الشارع × أمضى هذه النكته أيضاً أم لا؟

ومثاله الأول: أن تكون السيرة العقلية قائمه في زمن المعصوم × على من استخرج معيدين من المعادن يتصرف فيه ويتملكه، ولكن المقدار الممارس آنذاك من قبل الناس كان مقداراً محدوداً؛ ذلك لأن قدراتهم كانت محدودة، فمن الطبيعي أن المعدن الذي يُراد استخراجُه بالأدوات الساذجه والبسيطة مقدار محدود.

وحيث لا نشك في أن سكوت المعصوم وعدم ردعه دليل على إمضائه لهذا المقدار بالأدلة السابقه الداله على أن سكوت المعصوم وعدم ردعه يدل على الإمضاء والقبول.

ص: ٣٢٠

لكن علينا أن ندرس تلك النكته الذهنيه التي جعلت الناس يعتقدون أن من يستخرج المعدن يملكه، فنكته جواز تصرفهم في الشئ أنهم كانوا يرون أنهم يصبحون مالكين بالاستخراج (أى: النكته عبارته عن الملكيه في ذنهم). ثم إنهم أيضاً كانوا يرون أن الملكيه مطلقه تشمل كُمل المقادير التي يمكن للإنسان أن يستخرجها من دون أن تكون الملكيه مقيدةً بالمقادير المحدوده المتعارفه آنذاك. ولكن لعل الشارع لم تصح عنده نكته ذاك المقدار الممارس (وهي عبارته عن الملكيه) ولا يرى أن المستخرج يصبح مالكا له، بل يرى أن استخراج المعدن يجعل المستخرج جازر التصرف في المعدن المستخرج، ومعلوم أن جواز التصرف في شئ والملكيه شئ آخر.

كما نحتمل أن الشارع حتى لو أمضى الملكيه إنما أمضاها بالمقدار المتعارف في ذاك اليوم. فهل يمكن أن نثبت إمضاء الشارع لنكته السيره وهل يمكن أن نصحح التطبيقات الحديثه للسيره والتي هي متأخره عن زمن الشارع؟

ومثاله الثاني: أن تكون السيره العقلانيه المعاصره للمعصوم × قائمه على أن الحيازه من الغابات والأنهار مملكه، وذلك لنكته عامه مرتكزه في أذهان العقلاء آنذاك وهي أن حيازه المباحات المنقوله مملكه، ولكن حيث كانت قدرات الناس الاستخراجيه آنذاك محدوده في مقادير قليله من الحيازات فالمقدار الممارس خارجاً كان عباره عن الطرق البسيطة اليدويه، كالاختطاب من الغابه أو الاغتراف من البحر. أمّا حيازه مقادير غير محدوده من الغابه أو حيازه مقادير غير محدوده من الماء من البحر لم يكن قد تحقّق في زمان الشارع ×، بل حتى من قبيل نوع الأموال؛ لأنه كانت هناك أموال لم يكن بإمكان الناس أن يحوزونها آنذاك ولم يكونوا ليمتلكوها كالطاقه الكهربائيه، أو البترول أو النفط أو الغاز.

ص: ٣٢١

إذن، كانت حدود السيرة آنذاك ضيقه ولكن نكته السيرة الموجوده في ذهنهم كانت أوسع من الحدود الممارسه آنذاك. فهل المقدار الممضى من قبل الشارع للسيرة هو المقدار الممارس المحدود آنذاك فلا يمكننا أن نفتي من خلال هذه السيرة بأن استخراج مقادير لا محدوده من المعدن يملك، ولا يمكننا أن نفتي على أساسها بأن حيازه مقادير لا محدوده من الخشب من الغابه مملكه. أى: الإمضاء يئتم فقط في دائره الموارد التي تحققت في زمان المَعصوم ونفدت، أم أن الإمضاء أوسع من ذلك. أى: الإمضاء إمضاء لنكته السيره بشكل عام.

هذا التساؤل له آثار مهم في الاستدلال الفقهي على السيره العقلانيه، ولا بد من دراستها وتمحيصها.

وحيث قد يقال هنا بأن سكوت المَعصوم × وعدم ردعه عن السيره العقلانيه لا يدل على أكثر من ذاك المقدار الممارس من قبل الناس في ذاك الزمان. وأما سعه نظر العقلاء من دون أن يقع جري خارجي على طبقها لا- يمكن أن يستكشف إمضاء الشارع لهذه السعه؛ ذلك لأن الإمضاء إنما هو بملاك أن هذا لو كان غير جائز شرعاً لنهى عنه المَعصوم ×، ولو ردع × لوصل، وحيث أنه لم يصل فلم يردع، إذن أمضاه.

ومن الواضح أن المَعصوم × إذا كان ينهى كان ينهى عن المقدار المجسد والممارس خارجاً. فإذا كان ما يقع خارجاً جائزاً ولكن النكته الموجوده في ذهن العقلاء غير جائزه بسعتها وعموميتها، هنا لا يصح دليلنا السابق لإثبات الإمضاء (وهو أنه لو لم يكن راضياً لردع، ولو ردع لوصل)؛ لأن سعه نظر العقلاء عباره عن مجرد تصورات في أذهانهم من دون أن يجرؤا عليها ويعملوا بها، فلا- يصدق عليها قولنا: لو لم يكن جائزاً لنهى عنه المَعصوم ×؛ فإن نهى المَعصوم × وردعه إنما هو في مقابل عمل غير مرغوب فيه شرعاً، وليس النهى عن تصور ذهني لم يتجسد في عمل خارجي. والناس لم يتفق آنذاك أن حاز أحدهم بئر نفظ مثلاً كي يردع عنه المَعصوم ×، فسكوته وعدم ردعه لا يدل على أن الشارع يمضى حيازه بئر نفظ كبير؛ فليس المَعصوم مكلفاً بالنهى عن التصورات الموجوده في ذهن الناس.

وفذلكه هذا القول هي: أن الردع وكذلك السكوت وعدم الردع إنّما هو عن المقدار المُحَقَّقِ من العَمَلِ خارجاً وليس عن النكته والتصورات الذهنيه الَّتِي هي أوسع وأعم من المقدار العَمَلِيّ الممارس.

الجواب عنه:

الواقع أن الأمر يختلف باختلاف الدليل والمستند في إمضاء الشارع للسيرة، ومن هنا يجب علينا أن نرجع مرّة أخرى إلى أبحاثنا السابقة ونستذكرها لنرى أنّه ماذا كان دليلنا على أن الشارع إذا سكت ولم يردع عن سيره فهو راضٍ؟ إذ أن الأدلّة بعد أن كانت تدلُّ على أنّه لو لم يكن الشارع راضياً لردع وحيث أنّه لم يردع وسكت فهو راضٍ كانت الأدلّة مختلفه في ماهيتها وحقيقتها:

(١) - فمثلاً لو بنينا على مبنى المحقق الإصفيهانى (والذى ناقشناه قبل العطله) من أنّنا إذا أحرزنا أن سيره العقلاء قامت على شيء بما هم عقلاء فالشارع في ضمنهم بل سيدهم، فنحن نحن قد أحرزنا أن الشارع بوصفه عاقلاً متفق معهم، وإلا فإما أن الشارع × غير عاقل وإمّا أن السيرة غير عقلائية وكلاهما خلف، وبالتالي نحرز أن الشارع بما هو عاقل متفق معهم. يبقى أن الشارع بما هو شارع هل هو متفق معهم أم لا؟ هنا نحتمل أن الشارع بما هو شارع لا يوافقهم كما نحتمل أنّه يتفق معهم، وحينئذ لا ترتب الأثر على احتمال أنّه مخالف للعقلاء؛ إذ أننا أحرزنا أن الشارع بما هو عاقل وافقهم يقيناً، ولا نترك اليقين ونأخذ بالاحتمال.

ومن هنا كان يقول +: يكفي عدم إحراز الردع، وليس من الضروري أن نحرز عدم الردع، ونحن ناقشناه وقلنا: إن من الضروري أن نحرز عدم الردع وإن احتمال الردع يكفي في هدم السيرة عندنا.

ص: ٣٢٣

أقول: لو بنينا عَلَى هذا الدليل فهو كما يَتِمُّ بِالنَّسْبِ إِلَى المقدار الممارَس عملاً مِنْ قِبَلِ الْعُقَلَاءِ خَارِجاً فِي زمن المَعْصُوم، كذلك يَتِمُّ هذا الدليل بِالنَّسْبِ إِلَى النكته المركوزه فِي أذهان الْعُقَلَاءِ، فنقول: إن الشَّارِعَ بما هو عاقل يتفق مع هذه النكته المركوزه فِي أذهان الْعُقَلَاءِ، وَإِلَّا- لو لم يكن متفقاً معهم فِي هذه النكته، فإما هو غير عاقل وَإِمَّا أَنْ السَّيْرَةَ غير عَقْلَانِيَّةٍ. إذن، الإمضاء إمضاء للنكته أَيْضاً. هذا بناءً عَلَى مبنى الإِضْفِهَانِيَّةِ .

(٢)- وَأَمَّا إِنْ كَانَ الدَّلِيلُ مَا تَقَدَّمَ أَيْضاً مِنْ أَنَّ الإِمَامَ × بوصفه مُكَلِّفًا بِالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ يَجِبُ عَلَيْهِ أَنْ يَنْهَى عَنِ السَّيْرَةِ الْعُقَلَانِيَّةِ الْمُنْكَرَةِ الَّتِي تَعَاوَرَهُ وَتَكُونُ عَلَى مَرَأَى وَمَسْمُوعٍ مِنْهُ. فَحَيْثُ لَعَلَّه لَا يُمْكِنُ أَنْ نَثْبِتَ إِضْمَاءَ الشَّارِعِ إِلَّا بِالْمَقْدَارِ الَّذِي وَقَعَ خَارِجاً فِي زَمَنِ الْمَعْصُومِ × لَا- أَكْثَرُ؛ لِأَنَّ مَا هُوَ الْمُنْكَرُ عِبَارَةٌ عَنِ مَا هُوَ وَاقِعٌ خَارِجاً، وَأَمَّا التَّصَوُّرَاتُ وَالْمُرْتَكِبَاتُ الذَّهْنِيَّةُ فَلَيْسَتْ مُنْكَرًا حَتَّى يَمْنَعُ عَنْهَا الإِمَامُ ×.

(٣)- الدَّلِيلُ الْقَائِمُ عَلَى أَنَّ الشَّارِعَ أَمْضَى السَّيْرَةَ عِبَارَةٌ عَنِ الدَّلِيلِ الْعَقْلِيِّ وَهُوَ لِحَاطِ نَقْضِ الْغَرَضِ، حَيْثُ كُنَّا نَقُولُ: إِنَّ الشَّارِعَ بِوَصْفِهِ شَارِعًا وَهَادِفًا وَلَهُ غَرَضٌ وَمِنَ الْمُسْتَحِيلِ أَنْ يَنْقُضَ الْعَاقِلُ الْمَلْتَفَ إِلَى غَرَضِهِ أَنْ يَنْقُضَ غَرَضَهُ، إِذَنْ لَوْ كَانَ مَا قَامَتْ السَّيْرَةُ عَلَيْهِ غَيْرَ مُرْضِيٍّ عِنْدَهُ وَنَاقِضًا لْغَرَضِهِ فَكَانَ الْمَفْرُوضُ بِهِ أَنْ يَنْهَى وَيُرْذِعُ، وَإِلَّا فَسَوْفَ يَكُونُ سَكُوتُهُ نَقْضًا لْغَرَضِهِ، وَنَقْضُ الْغَرَضِ مُسْتَحِيلٌ مِنَ الشَّارِعِ ×. وَحَيْثُ (بِنَاءً عَلَى هَذَا الدَّلِيلِ) لَا يَبْعُدُ فِي الْمَقَامِ التَّفْصِيلِ بَيْنَ صَوْرَتَيْنِ:

الصُّورَةُ الْأُولَى: عِبَارَةٌ عَنْ أَنَّه لَوْ كَانَتْ هَذِهِ النُّكْتَةُ الْمَوْجُودَةُ فِي ذَهْنِ الْعُقَلَاءِ تَقْتَضِي سَعَةَ دَائِرَةِ الْعَمَلِ فِي الْمُسْتَقْبَلِ وَكَانَ هَذَا الْاِقْتِضَاءُ مُتَرَقِّبًا فِي عَصْرِ الْمَعْصُومِ (أَي: كَانَ مِنَ الْمُتَرَقِّبِ آنَذَاكَ أَنَّ هَذِهِ النُّكْتَةَ الْمَوْجُودَةَ فِي أَذْهَانِهِمْ تُوسِّعُ فِي الْمُسْتَقْبَلِ دَائِرَةَ الْعَمَلِ) فَالسُّكُوتُ مِنْ قِبَلِ الشَّارِعِ × دَلِيلٌ عَلَى إِضْمَائِهِ لِهَذِهِ النُّكْتَةِ؛ لِأَنَّهُ لَوْ لَمْ يَكُنْ رَاضِيًا لِرُدْعِ عَنْ هَذِهِ النُّكْتَةِ، بِاعْتِبَارِ أَنَّه مِنَ الْمُتَرَقِّبِ أَنْ تَوْجِبَ هَذِهِ النُّكْتَةُ سَعَةَ عَمَلِ النَّاسِ، وَبِالتَّالِيِ كَانَ مِنَ الْمُتَرَقِّبِ أَنْ تَكُونَ هَذِهِ النُّكْتَةُ نَاقِضَةً لْغَرَضِ الشَّارِعِ، بَيْنَمَا الشَّارِعُ لَا يَنْقُضُ غَرَضَهُ، فَكَانَ مِنَ الْمَفْرُوضِ أَنْ يُرْذِعَ وَيَنْهَى ×، فَإِذَا سَكَتَ يَكُونُ سَكُوتُهُ دَلِيلًا عَلَى إِضْمَائِهِ لِهَذِهِ النُّكْتَةِ.

الصُّورَه الثَّانِيَه: أن نفترض أَنَّهُ لم يكن من المترقب آنذاك أن هذه النكته الواسعه الموجوده في ذهنهم تقتضى في المستقبل سعه دائره العَمَل، حِينَئِذٍ لا يَدُلُّ سكوت المَعْصُوم × وعدم ردعه عَلَيَّ إِمضاء هذه النكته؛ لَأَنَّهُ حَتَّى لو كانت هذه النكته توجب نقض غرضه، لكن باعتبار أَنَّهُ لم يكن من المترقب آنذاك أَن تُكُونَ هذه ناقضه للغرض، إذن لا يثبت الإمضاء.

(٤)- أَن يَكُونَ الدَّلِيلُ عبارته أن الإمام × المَعْصُوم يجب عليه تبليغ الأحكام الإلهيه للناس وتبيين الحقائق الإسلاميه والشرعيه للناس، فلذا لو رأى شيئاً غير مطابق للشريعه فالمفروض به أن يبينه للناس، فإذا سكت ولم يبه ولم يردع فسكوته يَدُلُّ عَلَيَّ إِمضاءه. والنتيجه أَنَّهُ لا- فرق بين المقدار الممارس خارجاً وبين النكته المركوزه في أذهان النَّاس، كما لا- فرق بين أَن يَكُونَ اقتضاء النكته لسعه دائره العَمَل في المستقبل مترقباً آنذاك وبين ما إذا لم يكن كذلك. فإن في كُلِّ هذه الفروض يثبت إِمضاء الشَّارِع للنكته أيضاً؛ فَإِنَّ النكته إن لم تصح في نظر المَعْصُوم × لردع عنها من باب أَنَّهُ يجب عليه أن يوصل الحقائق الإسلاميه وأحكام الإسلام للناس. فسكوته يَدُلُّ عَلَيَّ الإمضاء.

(٥)- أَن يَكُونَ الدَّلِيلُ عبارته عن ذاك الظُّهور الحَالِي المتقدم من أن ظاهر حال الإمام × عندما يرى وَيَسْمَعُ بسيره من قِبَلِ النَّاسِ عَلَيَّ شَيْءٍ مُّعَيَّنٍ ويسكت، ظاهر حاله أَنَّهُ راضٍ بتلك السَّيرَه، وَحِينَئِذٍ يَدُلُّ السكوت عَلَيَّ الإمضاء حَتَّى بِالنَّسْبِ إِلَى النكته العُقْلَانِيَه الَّتِي هِيَ أساس العَمَل الخارجي للعقلاء؛ لَأَنَّ المَعْصُوم × حجه الله عَلَيَّ العباد وَمُبَلِّغُ أحكامه وله مقام التشريع والتصحيح وتغيير ما ارتكز لدى النَّاس من أعرافٍ وتقاليد باطله.

ونحن حيث قبلنا بجميع هذه الأدلة دون الدليل الأول الذي قال به الإصفيهاني ، فالنتيجة سوف تكون منصبه على النكته المركوزه عقلائيًا، ولا تنصب على المقدار الممارس عمليًا.

وبهذا نصل إلى نتيجتين ويترتب على الدليل الذي اخترنا أمران:

(١) - أن الممضى من قبل الشارع ليس عبارة عن العمل الصامت، وإلا فلا يدل العمل الصامت على أكثر من جواز التصرف، بل ثبت الملكيه التي هي حكم وضعي ولا يثبت الجواز فقط الذي هو حكم تكليفي.

(٢) - الإمضاء لا يختص بالعمل المباشر عقلائيًا في عصر المعصوم ×، وإنما إذا كانت النكته والتصور العقلائي المرتكز عند العقلاء عن هذا السلوك الخارجي أوسع من حدود السلوك الفعلي لهم، كان الظاهر من حال المعصوم × إمضاء هذه النكته على امتدادها، إذن فكل التطبيقات الحديثه المتأخره عن زمن الشارع يثبت إمضاء الشارع لها.

إذن، يثبت جواز التصرف وتثبت الملكيه ولكن ليس في المقدار المحدود آنذاك فحسب وإنما في الأكثر من ذلك.

هذا تمام الكلام في هذه الجبهه الرابعه من جهات البحث عن السيره ويبقى البحث عن الجبهه الخامسه والأخيره.

القسم ٣: السيره المشرعه/السيره/دلالة التقرير/الدليل الشرعي غير اللفظي/الدليل الشرعي/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

العنوان: القسم ٣: السيره المشرعه/السيره/دلالة التقرير/الدليل الشرعي غير اللفظي/الدليل الشرعي/الأدله المحرزه/علم الأصول

الجبهه الخامسه: في بيان الفوارق بين سيره العقلاء وسيره المشرعه، حيث يظهر من مجموع ما ذكرناه أن هناك فوارق عدده بينهما، لكن قبل التعرض لهذه الفوارق لا بأس بتوضيح المراد من سيره المشرعه وسيره العقلاء فنقول:

أما سيره المشرعه فلها أحد معنيين:

المعنى الأول: سيره المشرعه بالمعنى الأخص وهي السيره التي جرى عليها المشرعه لكونهم مشرعه (أى: كانت الحثيه التعليه لسيرتهم عبارة عن كونهم مشرعه ومتدينين وملتزمين بالشريعه) من قبيل أن ن فرض أن سيره المشرعه في زمن المعصوم × انعقدت على الجهر في صلاه الظهر من يوم الجمعه (لو أحرزنا هكذا سيره) فمن الواضح أن سببها عبارة عن كونهم مشرعه، وإلا فلم يكونوا يصلوا حتى يجهروا أو يخفتوا.

ص: ٣٢٦

المعنى الثاني: سيره المشرعه بالمعنى الأعم، وهي السيره التي جرى عليها المشرعه والمتدينون لا لأنهم مشرعه بل جروا عليها فعلاً، سواء كان ذلك بسبب كونهم مشرعه أو بمقتضى طبعهم العقلائي، من قبيل أن ن فرض أن سيره المشرعه وأصحاب الأئمه

انعدت خارجاً عَلَى الْعَمَلِ بِخبرِ الثَّقهِ لَكِنْ مِنْ دُونِ أَنْ نَجْزِمَ بِأَنْ عَمَلُهُمْ هَذَا هَلْ هُوَ مِنْ بَابِ كَوْنِهِمْ عَقْلَاءَ (أى: طبعهم الْعُقَلَائِيَّ) أم لأجل أنهم تلقوا ذلك من الشَّارِعِ ×، فيحتمل في هذه السَّيرَةِ أَنْ يَكُونَ سببها التَّشَرُّعُ كما يحتمل أَنْ يَكُونَ السَّبَبُ فِيهِ هُوَ طبعهم الْعُقَلَائِيَّ.

وَأَمَّا سِيرَةُ الْعَقْلَاءِ: وفي مقابل سيره الْمُتَشَرِّعَهُ بهذين المعنيين توجد سيره الْعُقْلَاءِ، ومعناها هُوَ السَّيرَةُ الَّتِي سَلَكَهَا الْعَقْلَاءُ بِمُقْتَضَى طبعهم الْعُقَلَائِيَّ، مِنْ دُونِ أَنْ نَحْرُزَ أَنْ الْمُتَشَرِّعَهُ جَرُوا عَلَى وفق هذا الطبع وهذه السَّيرَةُ الْعُقَلَائِيَّةِ، وَإِلَّا- إذا أحرزنا أن سيره الْمُتَشَرِّعَهُ جرت عليها فَسَوْفَ تدخل في سيره الْمُتَشَرِّعَهُ بالمعنى الأعم.

وكلا المعنيين لسيره الْمُتَشَرِّعَهُ حجةٌ وَيَدُلُّ عَلَى الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ وَالْمَلَائِكِ فِي هَذِهِ الْحُجَّةِ مَلَائِكٌ وَاحِدٌ وَهُوَ عِبَارَةٌ عَنْ كَشْفِ الْمَعْلُولِ عَنْ عِلْتِهِ، إِلا- أَنْ مِنَ الْوَاضِحِ أَنْ سِيرَةُ الْمُتَشَرِّعِهِ بِالْمَعْنَى الْأَخْصِ أَقْوَى دَلَالَةً عَلَى الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ مِنْ سِيرَةِ الْمُتَشَرِّعِهِ بِالْمَعْنَى الْأَعْمِ؛ ذَلِكَ لِأَنَّ فِي سِيرَةِ الْمُتَشَرِّعِهِ بِالْمَعْنَى الْأَخْصِ لَا يُحْتَمَلُ أَنْ تَكُونَ هَذِهِ السَّيرَةُ نَاشِئَةً مِنَ الطَّبَعِ الْعُقَلَائِيَّ؛ لِأَنَّ الْمَفْرُوضَ فِي سِيرَةِ الْمُتَشَرِّعِهِ بِالْمَعْنَى الْأَخْصِ أَنْ هَذِهِ السَّيرَةُ نَاشِئَةٌ مِنْ تَشَرُّعِهِمْ وَتَدْيِينِهِمْ، فَلَا بُدَّ أَنْ تَكُونَ نَاشِئَةً مِنْ بَيَانِ الشَّارِعِ. نَعَمْ يَبْقَى احْتِمَالُ خَطَأِ الْمُتَشَرِّعِهِ وَقُصُورِهِمْ وَغَفْلَتِهِمْ مَوْجُوداً وَلَكِنَّا نَفِينَاهُ سَابِقاً بِحِسَابِ الاحْتِمالاتِ، فَلَا يَوْجِدُ مَنْشَأَ آخِرَ لِهَذِهِ السَّيرَةِ نَحْتَمِلُهُ احْتِمَالاً عَقْلَائِيّاً.

أَمَّا سِيرَةُ الْمُتَشَرِّعِهِ بِالْمَعْنَى الْأَعْمِ فَيَوْجِدُ بِشَأْنِهَا احْتِمَالٌ آخِرٌ وَهُوَ احْتِمَالُ كَوْنِهَا نَاشِئَةً مِنَ الطَّبَعِ الْعُقَلَائِيَّ، فَمِنْ هُنَا هَذَا هُوَ السَّبَبُ فِي أَنْ تَكُونَ السَّيرَةُ بِالْمَعْنَى الْأَخْصِ أَقْوَى دَلَالَةً عَلَى الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ مِنَ السَّيرَةِ بِالْمَعْنَى الْأَعْمِ، وَعَلَى أَسَاسِ هَذِهِ الْأَقْوَانِيَّةِ فَتَكُونَ سِيرَةُ الْمُتَشَرِّعِهِ عَلَى الْجَهْرِ أَقْوَى دَلَالَةً عَلَى الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ مِنْ سِيرَةِ الْمُتَشَرِّعِهِ عَلَى الْعَمَلِ بِخبرِ الثَّقهِ مَثَلًا؛ لِأَنَّ فِي الْآخِرِ يُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ الْعَمَلُ بِخبرِ الثَّقهِ نَاشِئاً مِنَ الطَّبَعِ الْعُقَلَائِيَّ وَليْسَ مَتَلَقِيّاً مِنَ الشَّارِعِ ×، بَيْنَمَا فِي الْجَهْرِ فِي صَلَاةِ الظُّهْرِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ لَا نَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ هَذَا الْعَمَلُ مَتَأَثِراً بِالطَّبَعِ الْعُقَلَائِيَّ وَالنَّزْعَةَ الْعُرْفِيَّةَ؛ لِأَنَّهُ أَسَاساً لَا يَوْجِدُ هُنَاكَ نَزْعَةَ عُقَلَائِيَّةَ تَجَاهَ الْجَهْرِ فِي صَلَاةِ الظُّهْرِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ، وَهُوَ وَاضِحٌ.

فهذا الفارق موجود بين سيره المُتَشَرَّعَه بالمعنى الأخص وسيره المُتَشَرَّعَه بالمعنى الأعم في أقوائيه دلالة الأولى منهما عَلَى الحُكْمِ الشَّرْعِيِّ، لكن رغم وجود هذا الفارق تَدُلُّ كلتا السيرتين عَلَى الحُكْمِ الشَّرْعِيِّ وتكون حجهً والملاك في الدَّلَالَه عَلَى الحُكْمِ الشَّرْعِيِّ واحد، فكما أن ملاك دلالة سيره المُتَشَرَّعَه بالمعنى الأخص عَلَى الحُكْمِ الشَّرْعِيِّ هو كشف المعلول عن علته، كذلك سيره المُتَشَرَّعَه بالمعنى الأعم داله عَلَى الحُكْمِ الشَّرْعِيِّ وكاشفه عَنِ الحُكْمِ الشَّرْعِيِّ بملاك كشف المعلول عن علته؛ ذَلِكَ لِأَنَّنا وإن كنا نحتمل في سيره المُتَشَرَّعَه بالمعنى الأعم أَنْ تَكُونَ هذه السَّيرَه بِمُقْتَضَى النزعه العُقَلَائِيَه والطبع العُقَلَائِي، لكن هذه النزعه (وَالَّتِي تَقْتَضِي الجرى عَلَى وفق هذه السَّيرَه) لا يمكنها أَنْ تُفسر لنا عمل المُتَشَرَّعَه ككل؛ فقد نفينا احتمال أَنْ يَكُونَ منشأ سلوكهم الطبع العُقَلَائِي (لا نقول إن المُتَشَرَّعَه لا يوجد فيهم طبع عقلائي وَإِنَّمَا نقول: لَيْسَ منشأ سلوكهم هو الطبع العُقَلَائِي). إذن، نقطع أن نظمنا بأن منشأ سلوكهم وعملهم بخبر الثَّقه هو أنهم حتما تلقوا ذلك من الشَّارع، فتكون سيرتهم داله عَلَى الحُكْمِ الشَّرْعِيِّ.

هذا ما أفاده سَيِّدُنَا الأُسْتَاذُ الشَّهِيدُ ولكن بالإمكان المناقشه في ذلك والمناقشه أَيْضاً نستفيدها من بعض بياناته السابقه ، وهي أن نفس تَكُونَ سيره المُتَشَرَّعَه بالمعنى الأخص ووجودها في زمان الشَّارع دليل عَلَى الحُكْمِ الشَّرْعِيِّ وكاشف عَنِ الحُكْمِ الشَّرْعِيِّ كما يكشف المعلول عن علته، كما أفاد ذلك بالبيان المتقدم مفصلاً في بحث سيره المُتَشَرَّعَه، إذن سيره المُتَشَرَّعَه بالمعنى الأخص لا تحتاج في حُجَّتِهَا ودالاتها عَلَى الحُكْمِ الشَّرْعِيِّ إلى ما كانت تحتاج إليه سيره العُقَلَاء؛ فإن سيره العُقَلَاء كانت بحاجة إلى ضم قضيتين شرطيتين إليها:

(١) - لو لم يكن الشَّارع موافقها لها لَرَدَع عنها.

لكن سيره الْمُتَشَرَّعَ بالمعنى الأخص لا تحتاج إلى شيء من هاتين القضيتين الشرطيتين، أي: حتى لو لم يؤمن أحدهم بهاتين القضيتين الشرطيتين مع ذلك بِالشَّيْبَةِ لمثل هذا الشخص تَبَيَّنَ حُجَّتُهُ سيره الْمُتَشَرَّعَ بالمعنى الأخص؛ لأنَّ هذه السَّيْرَةَ بغنى عن هاتين القضيتين. أي: أن وجود سيره الْمُتَشَرَّعَ نفسه في زمن الشَّارِعِ دليل عَلَى الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ، ولا نحتاج أن نَتَمَسَّكَ القضيتين الشرطيتين؛ لأنَّنا فرضنا في سيره الْمُتَشَرَّعَ بالمعنى الأخص أن سبب سيرتهم عبارته عن التشريع والتدين.

أما في سيره الْمُتَشَرَّعَ بالمعنى الأعم فليس نفس تكوينها وانعقادها ووجودها في زمان الشَّارِعِ دليلاً عَلَى الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ وكاشفاً عن التلقى عن الشَّارِعِ، فهي ليست بنحو بحيث لا- تحتاج حُجَّتُهَا ودالاتها عَلَى الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ إلى ضم شيء آخر إليها؛ لأنَّ احتمال أن تكون هذه السَّيْرَةَ معلوله لأمر آخر غير الشَّرْعِ موجود؛ فلعل سيره الْمُتَشَرَّعَ قامت عَلَى هذا الْعَمَلِ (بطبعهم الْعُقْلَائِي) رغم أن الشَّرْعِ كان عَلَى خلافها، وقد تَقَدَّمَ من سَيِّدِنَا الْأَشْيَتَاذِ الشَّهِيدِ فِي الْبَحْثِ عن طرق إثبات المعاصره لعصر الْمُعْصُومِ x، فِي الطَّرِيقِ الْأَوَّلِ من هذه الطرق فِي إحدى مناقشاته لذاك الطَّرِيقِ (١) أَنَّهُ: قد لا تكون سيره الْمُتَشَرَّعَ فِي البدايه سيره لهم بما هم مُتَشَرَّعُونَ وَإِنَّمَا اتفقوا عليها فِي بدايه الأمر فِي أمور أخرى غير الشَّرْعِ لطبعهم الْعُقْلَائِي مثلاً رغم أن الشَّرْعِ كان عَلَى خلاف ذلك، فبعضهم عمل بهذه السَّيْرَةَ لأجل الغفله عن السؤال والاستفسار، وبعضهم عمل بهذه السَّيْرَةَ لأجل النسيان رغم أَنَّهُ ملتفت بشكل عام عَلَى أَنَّهُ يجب عليه أن يستعلم من الشَّارِعِ، وبعضهم عمل بهذه السَّيْرَةَ جرياً عَلَى الطبع والارتكاز الْعُقْلَائِي وبعضهم عمل بهذه السَّيْرَةَ من باب القصور وآخرون من باب التقصير أو من باب تخييل أن الشَّارِعِ يوافقهم وبالنتيجة اتفقوا جميعاً عَلَى هذا الْعَمَلِ الْخَارِجِي، ثُمَّ جاء أبناء هؤلاء ورؤوا أن سيره آبائهم جرت عَلَى هذا الْعَمَلِ فتخيّلوا صِحَّةَ هذا الْعَمَلِ وعملوا عَلَى وفقه واستقرت السَّيْرَةَ عليه، وقد مثلنا له فِي ذاك الوقت بمسأله معاملته الصبيان.

إذن، إن احتمال أن تكون سيره المُتَشَرَّعَ بالمعنى الأعم عبارته عن أمور أخرى غير الشَّرْعِ موجودٌ، وبِالتَّالِي لا تكون سيره المُتَشَرَّعَ بالمعنى الأعم دليلاً عَلَى الحُكْمِ الشَّرْعِيِّ بنحو كشف المعلول عن علته، وَإِنَّمَا تحتاج هذه السَّيْرَةُ إلى أن نضم إليها شيئاً آخر، فهي من هذه الناحية تشبه سيره العُقَلَاء، لكن تماز عن سيره العُقَلَاء بأن الأخير كانت تحتاج إلى ضم قضيتين شرطيتين إليها لكي تَدُلُّ عَلَى الحُكْمِ الشَّرْعِيِّ (إحدهما: أن الشارع × لو لم يكن مُوَافِقاً لردع. والثاني: أن الشارع لو كان قد رَدَعَ لَوْصِلَ الرَدْعُ إلينا) بينما سيره المُتَشَرَّعَ بالمعنى الأعم لا تحتاج إلى القضية الشَّرْطِيَّةِ الثَّانِيَةِ، وَإِنَّمَا تحتاج فقط إلى القضية الشَّرْطِيَّةِ الأُولَى، أى: حتَّى لو أن أحداً لم يقبل بالقضية الشَّرْطِيَّةِ الثَّانِيَةِ تكفى القضية الأُولَى فِي تَمَامِيَّةِ السَّيْرَةِ بالمعنى الأعم؛ لَأَنَّنا نقول حِينَئِذٍ: إن الشارع لو لم يكن رَاضِياً لسيره المُتَشَرَّعَ بالمعنى الأعم لردع عنها، ولو ردع عنها لما كانت هذه السَّيْرَةُ موجودةً بعد ولما كانت تستمر؛ إذ المفروض أنهم مُتَشَرَّعَ فكيف يردعهم الشارع عن شيء ويبقون مخالفين للشريعة؟! إذن نفس ثبوتها واستمرارها في زمان الشارع دليل عَلَى أن الشارع لم يردع عنها.

أى: عندنا ثلاث مراتب:

المرتبة الأُولَى: مرتبه سيره المُتَشَرَّعَ بالمعنى الأخص، وهي المرتبة الأقوى؛ لَأَنَّهَا لا تحتاج إلى القضية الشَّرْطِيَّةِ الأُولَى ولا إلى القضية الشَّرْطِيَّةِ الثَّانِيَةِ.

المرتبة الثَّانِيَةِ: مرتبه سيره المُتَشَرَّعَ بالمعنى الأعم، فهذه أنزل من الأُولَى وأقوى من الثَّالِثَةِ؛ لَأَنَّهَا تحتاج إلى القضية الشَّرْطِيَّةِ الأُولَى ولا تحتاج إلى القضية الشَّرْطِيَّةِ الثَّانِيَةِ.

المرتبة الثَّالِثَةِ: مرتبه سيره العُقَلَاء، وهي الأضعف؛ لكونها بحاجة إلى القضيتين الشرطيتين.

بعد ذلك سنبين الفوارق - إن شاء الله تعالى - بين سيره المُتَشَرَّعَ وبين سيره العُقَلَاء، والحمد لله رب العالمين.

القسم ٣: السيرة المشرّعة/السيرة/دلالة التقرير/الدليل الشرعي غير اللفظي/الدليل الشرعي/الأدلة المحرزة/علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

العنوان: القسم ٣: السيرة المشرّعة/السيرة/دلالة التقرير/الدليل الشرعي غير اللفظي/الدليل الشرعي/الأدلة المحرزة/علم الأصول

بعد أن اتضح المراد من سيره المُتشرّعه وتبيّن المراد من سيره العُقلاء نتعرض لأهم الفوراق بينهما:

الفارق الأوّل: هو أننا حينما نريد أن نستدل بسيره المُتشرّعه على حكم شرعي سواء سيره المُتشرّعه بالمعنى الأخص أو سيره المُتشرّعه بالمعنى الأعم، يجب علينا أن نثبت أن بناء المُتشرّعه فعلاً. كان على هذا السلوك المُعيّن خارجاً (بنحو القضيّه الخارجيه، أي: هم كانوا يجهرون فعلاً. في صلاة الظهر من يوم الجمعة أو أنهم فعلاً. كانوا يعملون بخبر الثقه)، أمّا إذا لم نثبت أنهم فعلاً كانوا يعملون هكذا فلا يمكن أن نثبت الحكم الشرعي من خلال هكذا سيره.

أمّا حينما نريد الاستدلال بسيره العُقلاء فليس من الضروري أن نثبت ذلك (أي: أن عمل العُقلاء فعلاً كان على هذا) بل يكفي أن نثبت أن الطبع العُقلائي لو خُلّي ونفسه ولم يُردع عنه لاقتضى هذا السلوك وهذا العمل المُعيّن، وإن كنا فعلاً لا نجزم ولا نتيقن بأن العُقلاء في عصر الأئمه كانوا فعلاً يسيرون على هذا السلوك (لأننا نحتمل وجود ردع عن هذا السلوك، وبالنتيجه لم يتحقق هذا السلوك منهم)؛ لأنّه إذا أحرزنا ذلك الاقتضاء فحيث يمكننا نفي الردع بالقضيّه الشرطيّه الثانيه (القائله بأن الشارع لو ردع لوصل الردع إلينا، وحيث لم يصل فلم يردع)، فيثبت الإمضاء من قبل الشارع للسيرة. هذا هو الفارق الأوّل بين سيره المُتشرّعه بكلا معنيها وبين سيره العُقلاء.

وبعبارة أخرى: إننا ذكرنا (فيما سبق) ركنين للاستدلال بالسيرة:

ص: ٣٣١

أحدهما عبارة عن معاصره السيرة للمعصومين^٨.

وثانيهما عبارة عن إمضاء الشارع للسيرة.

وهذا الفارق الأوّل يركّز على الركن الأوّل من هذين الركنين ويقول بالنسبة إلى السيرة المُتشرّعه لا بُدّ لنا أن نثبت معاصره السلوك الخارجى فعلاً لعصر المعصوم ×. أمّا بالنسبة لسيره العُقلاء فليس من الضروري أن نثبت معاصره السلوك الخارجى الفعلى من قبل العُقلاء لعصر المعصوم، وإنّما يكفي أن نثبت ونحرز أن العُقلاء لو خلو وأنفسهم ولم يُردعوا فإن طبعهم العُقلائي يقتضى أن يسلكوا هكذا سلوك. فيكفي هذا المقدار وطبعهم يقتضى الجرى على هذا السلوك ولا نحتاج في سيره العُقلاء إلى أكثر من إحراز هذه القضيّه الطبعية؛ إذ لو تمت هذه القضيّه الطبعية من المتوقع والمترقب من الشارع أن يردع عن هذا السلوك إذا لم يكن راضياً بهذه السيرة.

وبعبارة أخرى: إذا لم يكن الشَّارِع رَاضِيًا بهذا السلوك كان عليه أن يردع؛ لأنَّهُ إن لم يردع فالمقتضى لهذا السلوك موجودٌ والمانع أيضًا مفقود، وبالتَّالِي سوف يتحقق السلوك خارجًا، فلا بد أن يردع عنه لو لم يرض به، وَحِينَئِذٍ نثبت عدم صدور الردع ببرهان عدم وصول الردع.

فعلى سبيل المثال إذا أردنا أن نستدل عَلَى حُجِّيَّة الظُّهُور فتاره نستدل عليها بسيره المُتَشَرِّعَه ونقول بأنهم كانوا يعملون بالظواهر، فَلَا بُدَّ هنا من إثبات وإحراز أن أصحاب الأئمة ^ع كانوا يعملون بذلك. أمَّا إذا أردنا أن نستدل عَلَى حُجِّيَّة الظُّهُور بسيره العُقَلَاءَ فليس من الضروري أن نثبت أن العُقَلَاءَ فِعْلًا- فِي زَمَانِ المَعْصُومِ × كانوا يعملون بخبر الثَّقَّة، بل يقتضى أن نثبت أن الطبع العُقَلَائِيَّ لو خلى وطبعه كان يعمل بخبر الثَّقَّة، ولا نحتاج إلى إحراز العَمَلِ الخارجي.

ص: ٣٣٢

والخلاصه أن القضية الطَّبَعِيَّة المعاصره للمعصوم × في سيره العُقَلَاء تكفى بينما هي غير كافيه في سيره المُتَشَرَّعَة.

الفارق الثَّانِي: هو أن سيره المُتَشَرَّعَة (سواء بالمعنى الأوَّل أو بالمعنى الثَّانِي) إذا استكمل سلوكها فلا معنى لاحتمال الردع عنها؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ الردع مستحيل؛ لِأَنَّ سيره المُتَشَرَّعَة كما عرفنا تكشف عَنِ الحُكْمِ الشَّرْعِيِّ كما يكشف المعلول عن علته. إذن، هذه السَّيْرَة هي وليده البيان الشَّرْعِيّ، ووجودها يَدُلُّ عَلَى أن الشَّارِعَ موافق لها؛ لِأَنَّهَا أتت نتيجة موافقه الشَّارِعَ وإمضاء الشَّارِعَ، فسكوته دليل عَلَى عدم الردع فكيف نحتمل الردع عنها؟ فهذا تناقض؛ إذ من جهه هي موجوده وهي وليده للشَّارِعَ ومن جهه أخرى نحتمل أن يَكُونَ الشَّارِعَ قد ردع عنها.

فعلى سبيل المثال لو انْعَقَدَتْ سيره المُتَشَرَّعَة عَلَى الجهر في صلاه الظهر من يوم الجمعة أو عَلَى العَمَلِ بِخبر الثَّقَة، فهنا لا معنى للكلام عن أن الشَّارِعَ × هل ردع أم لم يردع؟ لأنه أساساً هنا لا يأتي احتمال الردع أبداً.

وهذا بخلاف سيره العُقَلَاء (أى: انعقاد الطباع العُقَلَائِيَّة عَلَى سلوكٍ مُعَيَّنٍ)؛ فَإِنَّهَا ليست وليده للبيان الشَّرْعِيِّ حَتَّى يستحيل الردع عنه، فليس معنى ثبوت سيره العُقَلَاء عدم ردع الشَّارِعَ، فلذلك لا بُدَّ من نفى هذا الاحتمال بالبرهان المتقدم.

وهذا هو الفارق الثَّانِي وهو أن سيره المُتَشَرَّعَة لا تحتاج إلى برهان ينفي الردع؛ لِأَنَّهَا هي دليل لعدم الردع، بينما سيره العُقَلَاء بحاجة إلى برهان ينضم إليها وهذا البرهان يثبت أن الشَّارِعَ لم يردع عنها.

الفارق الثَّالِث: هو أن إثبات السَّيْرَة العُقَلَائِيَّة المعاصره للمعصوم × أيسر وأسهل من إثبات السَّيْرَة المُتَشَرَّعِيَّة المعاصره للمعصوم ×، سِوَاء المُتَشَرَّعِيَّة بالمعنى الأخص أو المُتَشَرَّعِيَّة بالمعنى الأعم؛ ذلك لِأَنَّنا ذكرنا سابقاً طرقاً سته لإثبات معاصره السَّيْرَة للمعصوم ×، وكان بعض هذه الطرق مشتركاً بين سيره المُتَشَرَّعَة وسيره العُقَلَاء، لكن البعض الآخر من هذه الطرق كان مختصاً بسيره العُقَلَاء كالطريق الرَّابِع والخامس. إذن، إن طرق إثبات السَّيْرَة العُقَلَائِيَّة المعاصره للمعصوم × أكثر من طرق إثبات سيره المُتَشَرَّعَة المعاصره للمعصوم ×، ومن الواضح أَنَّهُ كلما كانت طرق الإثبات أكثر وأوفر كان الإثبات أسهل وأيسر.

الفارق الرابع: أن الإِشْتِدَالَ بِالسِّيَرِ الْعُقَلَاتِيَّةِ عَلَى الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ أَوْسَعُ دَائِرَةً مِنَ الإِشْتِدَالَ بِسِيَرِ الْمُتَشَرَّرِ، سَوَاءً كَانَ ذَاكَ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ حُكْمًا وَاقِعِيًّا وَقَدْ سَمِينَا هَذِهِ السِّيَرَةَ بِالسِّيَرَةِ الْفَقْهِيَّةِ (سَوَاءً كَانَ تَكْلِيفِيًّا أَوْ وَضْعِيًّا) أَوْ كَانَ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ حُكْمًا ظَاهِرِيًّا وَهَذِهِ السِّيَرَةُ سَمِينَا بِالسِّيَرَةِ الْأُصُولِيَّةِ (١).

وَفِي هَذَا الضَّوِّءِ تَكُونُ السِّيَرَةُ الْعُقَلَاتِيَّةُ عِنْدَ الْأُصُولِيِّ وَعِنْدَ الْفَقِيهِ أَهَمًّا مِنَ السِّيَرَةِ الْمُتَشَرَّرِ؛ ذَلِكَ لِتَنَوُّعِ مَجَالِ الاسْتِفَادَةِ مِنَ السِّيَرَةِ الْعُقَلَاتِيَّةِ بَيْنَمَا مَجَالُ الاسْتِفَادَةِ مِنْ سِيَرِ الْمُتَشَرَّرِ وَمَجَالُ اسْتِخْدَامِهَا لَيْسَ لَهُ ذَاكَ التَّنَوُّعُ.

وَالْفَارِقُ الْخَامِسُ وَالْأَخِيرُ: هُوَ أَنَّهُ قَلَّ مَا يَنْحَصِرُ الدَّلِيلُ عَلَى الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ فِي الْمَسْأَلَةِ (سَوَاءً الْفَقْهِيَّةِ أَوْ الْأُصُولِيَّةِ) بِالسِّيَرَةِ الْمُتَشَرَّرِ؛ ذَلِكَ لِأَنَّهُ غَالِبًا تَوْجَدُ فِي مَوَارِدِ السِّيَرَةِ الْمُتَشَرَّرِ عِنْدَهُ أُدْلَةٌ أُخْرَى غَيْرِ السِّيَرَةِ الْمُتَشَرَّرِ وَذَلِكَ كَالْعَمُومِ وَالْإِطْلَاقِ، وَهَذَا بِخِلَافِ السِّيَرَةِ الْعُقَلَاتِيَّةِ، فَهِيَ لَا تَقَلُّ مَوَارِدُهَا الَّتِي يَنْحَصِرُ الدَّلِيلُ فِيهَا بِالسِّيَرَةِ (أَي: لَا يَوْجَدُ دَلِيلٌ آخَرَ عَلَى الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ).

هَذَا تَمَامُ الْكَلَامِ فِي هَذِهِ الْجِهَةِ الْخَامِسَةِ وَبِذَلِكَ نَكُونُ قَدْ انْتَهَيْنَا عَنِ الْبَحْثِ عَنِ السِّيَرَةِ. بَقِيَ فِي الْخَتَامِ الْبَحْثُ عَنِ تِلْكَ الْحَالَةِ النَّفْسِيَّةِ الَّتِي تَحْصُلُ لِلْفَقِيهِ وَالَّتِي ذَكَرْنَا فِي أَوَّلِ بَحْثِ السِّيَرَةِ وَهِيَ حَالَةُ التَّحَرُّجِ عَنِ الْإِفْتَاءِ وَفَقَّ الصَّنَاعَةَ وَطَبَقَ الْقَوَاعِدَ وَالْأُدْلَةَ.

فَهِنَاكَ حَالُهُ تَحْصُلُ عِنْدَ الْكَثِيرِ مِنَ الْفُقَهَاءِ تَمَنُّعُهُمْ مِنْ أَنْ يُعْمَلُوا مِنَ الصَّنَاعَةِ، وَلَعَلَّ هَذِهِ الْحَالَةُ هِيَ السَّبَبُ الَّذِي يَجْعَلُهُمْ أَنْ يَفْحَصُوا عَنْ أُدْلَةٍ أُخْرَى تَلَاثُمُ حَالَتِهِ النَّفْسِيَّةِ، مِنْ قَبِيلِ الشُّهْرَةِ وَالْإِجْمَاعِ الْمَنْقُولِ أَوْ الْقَوْلِ بِأَنَّ الْخَبَرَ الضَّعِيفَ سِنْدًا يَنْجِبُ بِعَمَلِ الْأَصْحَابِ أَوْ الْقَوْلِ بِأَنَّ الْخَبَرَ الصَّحِيحَ سِنْدًا يَضْعَفُ بِإِعْرَاضِ الْأَصْحَابِ، بَلْ أَحْيَانًا نَرَى أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ، فَعَلَى سَبِيلِ الْمَثَالِ جَاءَ فِي كَلِمَاتِ الشَّيْخِ الْأَنْصَارِيِّ مَا هُوَ أَشَدُّ مِنْ ذَلِكَ حَيْثُ يَقُولُ بِشَأْنِ بَعْضِ الرِّوَايَاتِ إِنَّهَا صَحِيحَةٌ سِنْدًا يَعْتَضِدُ بِعَمَلِ الْأَصْحَابِ، وَإِلَيْكَ نَصُّ كَلَامِهِ: فَلَا يُؤْخَذُ بِهَا مَا لَمْ تَعْتَضِدْ بِعَمَلِ الْمَشْهُورِ.

ص: ٣٣٤

ولعل من الأدلة التي اصطنعت على هذا الأساس (أساس الملائمة مع الحالة النفسية الموجوده) السير والارتكاز، ولذلك نجد أنه كلما تقلصت دائره الأدله السابقه التي كان الفقهاء يتمسكون بها وأصبح الفقهاء يتعدون عنها توسعوا في دائره الارتكاز والسيره لكي يفي هذا الدليل بتلك الحاله النفسيه ويقوم مقام تلك الأدله. فعلى سبيل المثال كثر التمسك سابقاً بمسأله الإجماع المنقول أو الإجماع المنقول أو جبر السند بعمل الأصحاب أو وهن الخبر الصحيح بإعراض الأصحاب، ولكن شيئاً فشيئاً تقلصت دائره التمسك بهذه الأدله نتيجة بحوث الفقهاء عن هذه الأدله في الأصول وإبطالها، فكلما تقلصت دائره التمسك بتلك الأدله توسعت دائره التمسك بالسيره.

وعلى كل حال يقع الكلام هنا:

تارة في أصل هذه الحاله التحريه ونشوتها وأنه هل لها منشأ صحيح؟ وبعبارة أخرى: ما هي نكته هذه الحاله.

وأخرى في الاتجاه نحو أدله تلائم هذه الحاله، ما هو وجهه وما هو مبرر أن ينزعها الفقيه ويتجه إلى أدله تلائم هذه الحاله.

أمّا الأمر الأول: وهو توجيه حاله التحرج عن الإفتاء بالحكم الشرعي الذي تقتضيه الصناعات والقواعد، فنقول: إن هذه الحاله يمكن أن تنشأ من أحد عوامل وأسباب عديده، أي: لهذه الحاله نكات ومبررات عديده نقتصر على وجهين منها:

الوجه الأول: أو يكون تحرج الفقيه نفسياً عن الإفتاء بالحكم الإلزامي الذي تقتضيه القواعد والصناعات، يكون ناشئاً من اطمئنانه الشخصي أو علمه الشخصي بطلان هذا الحكم، رغم أن القواعد تقتضي هذا الحكم الإلزامي، فحينئذٍ تحصل تلك الحاله التحريه.

وهو لا- يتمكن من أن ينقل هذه الحاله النفسيه الموجوده عنده تكويناً إلى الآخرين فمن هنا يفتش عن دليل على وفق مذاقه، حتى يصبح الدليل غطاء لهذا الفقيه لإثبات مقصوده للآخرين، ويوجب لهم الاطمئنان بذلك، وهذا الوجه صحيح.

خاتمه البحث عن السَّيْرَه/السَّيْرَه/دلاله التقرير/الدَّليل الشَّرْعِيّ غير اللفظي/الدليل الشرعي/الأدله المحرزَه/علم الأصول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: خاتمه البحث عن السَّيْرَه/السَّيْرَه/دلاله التقرير/الدَّليل الشَّرْعِيّ غير اللفظي/الدليل الشرعي/الأدله المحرزَه/علم الأصول

كان الكلام في ختام البحث عن السَّيْرَه في حاله التخرج عن الإفتاء والتي تعرض بالنسبهِ لكثير من الفقهاء، وقد ذكرنا السَّبب الأوّل من أسبابها.

السَّبب الأوّل: أن تكون هذه الحاله ناشئه من العلم والاطمئنان الشخصى ببطلان هذا الحكم.

السَّبب الثَّاني: أن لا تكون هذه الحاله ناشئه من العلم بالبطلان، بل هو شاكّ في هذا الحكم ولا يدري أن هذا الحكم هل هو ثابت واقعاً أو غير ثابت، لكن مع ذلك باعتبار أنه يرى أن شكّه (في ثبوت هذا الحكم الإلزامي) شكّ غير متعارف (لأنّ الشكّ المتعارف والاعتیادی هو الشكّ في مورد لا تتوفر فيه مقتضيات العلم والاطمئنان)، وحينئذٍ هذا الفقيه لا يمكنه أن يرتب على شكّه لا آثار الشكّ ولا آثار اليقين.

ونريد بآثار الشكّ الرجوع إلى القواعد والأدله والأصول العقلية والنقلية المؤمّنه. أي: حينما يشك الإنسان في حكم إلزامي تترتب على شكّه آثار، فهناك قواعد عقليه ونقلية جعلت آثاراً وأحكاماً على الشكّ، ولا يمكن للفقيه أن يرتب تلك الآثار والأحكام على شكّه، كما لا يمكنه أن يرتب آثار اليقين، ومن هذا الآثار إسناد هذا الحكم إلى الشارع والقيام بالإفتاء (أي: جواز الإفتاء).

أمّا آثار الشكّ فلأن آثار الشكّ هي القواعد المؤمّنه، وهي إما عقليّه وإما شرعيّه.

أمّا القواعد العقلية المؤمّنه فلا توجد عندنا قاعده عقليّه مؤمّنه غير قاعده قبح العقاب بلا بيان على القول بثبوتها، وهي قاعده يحكم بها العقل (على القول بها) عندما لم يكن البيان تاماً لدى المُكَلَّف بياناً بحسب المتعارف والعهاده، وهذا الفقيه تمّ لديه البيان على الحكم الشرعيّ بحسب المتعارف، فلا يحكم العقل بقبح عقاب هذا الإنسان.

ص: ٣٣٦

وأمّا الأصول الشرعيّه المؤمّنه كأصالة البراءه مثلاً فأيضاً لا يمكنه التمسك بها؛ إذ أنه يرى أن قوله رفع ما لا يعلمون منصرف عن مثله هو، فقد أخذ في دليل أصالة البراءه عدم العلم، أي: الشكّ في الحكم الشرعيّ، والشك هذا هو الشكّ المتعارف وليس الشكّ الشاذ، كما أن أحكام القطع الموضوعي تنصرف عن مثل القطع غير المتعارف وغير الاعتیادی كقطع القطع، كذلك الأحكام المترتبة على الشكّ (كالأصول العمليه) منصرفه عن الشكّ غير المتعارف. فمن هنا هذا الفقيه بما أنه يعلم بأن شكّه شكّ غير متعارف فلا يمكنه أن يرتب آثار الشكّ على شكّه فيجری أصاله البراءه مثلاً في حق نفسه ويحصل على تأمين من ناحيه ذاك الحكم الإلزامي الذي اقتضته القواعد والأدله.

هذا بالنسبة إلى ما قلناه من أن هذا الفقيه لا من جهة يمكنه أن يرتب آثار الشك، ولا يقدر أن يرتب آثار اليقين أيضاً؛ لأن الأثر البارز لليقين هو جواز الإفتاء وهو لا يقدر أن يفتى بالحكم الإلزامي الذي اقتضته القواعد والصناعة؛ لأن المفروض أن هذا الفقيه شكك بهذا الحكم وغير متيقن به، وإن لم يكن شكه شكاً متعارفاً، فعنوان الشك منصرف عن شكه، ولكن هذا لا يعني أنه أصبح متيقناً وقاطعاً بالإلزام، فلا يمكنه أن يفتى بهذا الحكم الإلزامي.

إذن عليّ كحلّ تقدير يقع هذا الفقيه في التحرج، فلا- هو قادر عليّ أن يفتى بمر الصناعة لأنه شكك في النتيجة التي أدت إليها الصناعة، ولا هو قادر أن يرجع إلى الأصول والقواعد المؤمّنه، فيبقى في حالة التحرج.

أمّا الأمر الثاني: وهو الكلام حول تبرير الأدلة التي تلائم حالته، فما هو وجه اتجاه الفقيه نحو العثور عليّ دليل وفق حالته النفسانيه التحرجيه؟

قد يقال: إن هذا النزوح من قِبَلِ الفقيه لا دليل عليه (أى: لا وجه لأن يتجه الفقيه عند حصول هكذا حاله نحو العثور عَلَى دليل يوافق مقصوده)؛ ذَلِكَ لِأَنَّ محاوله العثور هذه من نتائج المنطق الأرسطى القائل بأن الشيء لا بُدَّ من أَنْ يَكُونَ إما ضَرْوَرِيًّا أو مكتسباً (أى: منتهياً إلى الضرورى)، فَمَثَلًا الإنسان عليه أَنْ يَكُونَ عالماً إما بشيء ضرورى وَإِمَّا بشيء ينتهى إلى الضرورى. وهذا المنطق خَلَّفَ هذا التخيل فى كُلِّ حقول المعرفة البشريه ومنها المجال الفقهى بأن المفروض عَلَى الإنسان العالم والواعى أن يقبل بأى دعوى لا هى ضروريه ولا هى منتهيه إلى الضروره. هذا من نتائج ثقافه المنطق الأرسطى الَّذى يقول: إن المعرفة لا بد وأن تنتهى إلى الضروره. ومن هنا يحاول الفقيه أن يجد فى المقام برهاناً حَتَّى لا ينتهى بلا دليل.

لكن الواقع أن العلم لَيْسَ دَائِمًا نَاشِئًا من الدليل والبرهان؛ إذ قد ينشأ العلم من عِلَّةٍ أَثَرَتْ فى الإنسان تَكْوِينًا وأوجدت العلم فى الإنسان؛ فالعلم بنفسه أمر حادث قابع للقوانين العلميه، سَوَاءَ عَلِمَ العالمُ بمنشأ علمه أم لم يعلم. وليس حصول العلم بحاجة إلى التفتيش عن عِلَّةٍ حصول العلم، كى نجدها فيوجد العلم، وَإِنَّمَا شأن العلم كشأن سائر العلل والمعاليل، فعلى سبيل المثال إن وجدت عِلَّةُ الحراره تحصل الحراره، سَوَاءَ علمنا بمنشأ الحراره أم لم نعلم.

لكن هذا الكلام غير تام وذلك لأن العلم وإن كان من الحوادث والممكنات وتابعا لعلته وتسيطر عليه قوانين العليه، إلا أن العلم فى غير الضروريات والبديهيات (كاستحاله اجتماع النقيضين) إِنَّمَا يكون علماً مَوْضُوعِيًّا (ونقصد به العلم الَّذى تكون له مبررات مَوْضُوعِيَّة، أى: لم يكن هذا العلم حَاصِلًا من حالات نفسيه وأشباهها) وهو عبارته عن الأقيسه والأشكال المنطقيه الأربعة المعروفه؛ إذ أن العلم بالنتيجه فى هذه الأشكال الأربعة من القياس استنتج من العلم بالمقدمات.

فلكى يصبح العلم مَوْضُوعِيًّا يجب عليه إما أن ينتهى إلى البرهان، وهو العلم الحاصل بأحد الأشكال الأربعة المنطقيه المعروفه.

وإِذَا يجب أن ينتهى إلى قوانين حساب الاحتمال، وهى الَّتِي نَقَّحَهَا سَيِّدُنَا الْأُسَيْتَاذُ الشَّهِيدُ فِي المنطق الذاتى من كتابه القيم الأسس المنطقيه للاستقراء، أى: يحصل لنا من العلم بقضايا عديده العلم بهذه القضية، وتلك القضايا العديده لَيْسَ كَالصغرى والكبرى؛ لَأَنَّ العلم بالصغرى والكبرى (فِي القياس) يستلزم العلم بالنتيجه؛ لَأَنَّ النَّتِيْجَهَ مستبطنه فِي المقدمات؛ فَإِنَّ النَّتِيْجَهَ إما هى أصغر من المقدمات أو هى مساويه لها، لكن فِي العلم المنتهى إلى قوانين حساب الاحتمال لا يستلزم العلم بالمقدمات العلم بالنتيجه من الناحية الْعَقْلِيَّةِ، لكن كُلَّ قَضِيَّةٍ من هذه القضايا تُشَكِّلُ قيمه احتماليه، فإذا تراكت هذه القيم الاحتماليه يحصل العلم عَلَى شرح قد نشره فيما يأتى (فِي بحث التواتر) قريباً إن شاء الله تعالى.

وعلى كُُلِّ، لكى يكون العلم موضوعياً له مبرراته الموضوعيه لَأَبْدُ أَنْ يَنْتَهِيَ إما إلى البرهان وَإِذَا إلى قوانين حساب الاحتمال، وَإِلَّا فَسَوْفَ يكون هذا العلم نَاشِئاً من الوهم أو عن مقاييس لا ينبغى للإنسان أن يحصل له العلم بسببها.

وعليه فنفس نزوح الفقيه إلى دليل يلائم حالته (أى: نفس تفتيشه عن عِلَّةٍ تلائم حالته) قد يوضِّح له أن علمه هل هو علم موضوعى له مبررات مَوْضُوعِيَّةٍ أو أَنَّهُ علم غير موضوعى، فقد يكون هذا سَبَباً لتراجعه عن علمه. إذن، إن التفتيش عن عِلَّةِ العلم والنزوح إلى دليل يلائم حالته، لَيْسَ فاقداً للمبرر، بل له وجه صحيح ونحن مع هذا النزوح والتفتيش.

هذا تمام الكلام فِي السِّيَرَهَ وبه تَمَّ الكلام عن دلاله التقرير، وبذلك تَمَّ البحث عن دلاله الدَّلِيلِ الشَّرْعِيِّ غير اللَّفْظِيِّ الَّذِي كان يتمثل فِي قول المَعْصُومِ وتقريره، وقبل هذا كان بحثنا عن دلاله دليل الشَّرْعِيِّ اللَّفْظِيِّ. إذن، إلى الآن تَمَّ لدينا بحثان من بحوث الدَّلِيلِ الشَّرْعِيِّ:

البحث الأول: بحث دلالات الدليل الشرعي اللفظي وقد استغرق خمساً وعشرين بحثاً درسناها طيله سنين.

البحث الثاني: بحث دلالات الدليل الشرعي غير اللفظي وهذا ما انتهينا منه الآن.

أما البحث الثالث: فهو البحث عن صدور الدليل من الشارع، وهذا ما سندرسه تباعاً إن شاء الله تعالى.

البحث الثالث: إثبات صدور الدليل الشرعي / الفصل الأول: الأدلة المحرزه / علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

العنوان:

البحث الثالث: إثبات صدور الدليل الشرعي / الفصل الأول: الأدلة المحرزه / علم الأصول

(الفصل الأول: الأدلة المحرزه)

البحث الثالث

صدور الدليل الشرعي من الشارع ×

بعد أن تحددنا في البحث الأول عن دلالات الدليل الشرعي اللفظي وفي البحث الثاني عن دلالات الدليل الشرعي غير اللفظي حان الوقت لدراسة الطرق والوسائل التي بها يثبت صدور الدليل الشرعي (اللفظي وغير اللفظي) من الشارع، فما هي الطرق التي نثبت بها أن الإمام × قال كذا أو فعل كذا، أو أمضى كذا؟

وهذه الطرق والوسائل على نحوين:

أحدهما: وسائل الإثبات الوجداني وهي الطرق والأسباب التي توجب لنا اليقين الوجداني بصدور الدليل من الشارع.

وثانيهما: وسائل الإثبات التعبدية وهي الطرق والأسباب التي لا توجب لنا اليقين الوجداني بالصدور، بل توجب التعبد بالصدور.

فلا بد من الكلام عن كل واحد من هذين النحويين تباعاً:

النحو الأول

وسائل الإثبات الوجداني

وسائل الإثبات الوجداني للدليل الشرعي بالنسبة إلى غير المعاصرين للمعصومين [^] عبارته عن الطرق التي توجب لهم العلم واليقين والقطع بصدور الدليل من الشارع، ولا يمكن حصر هذه الطرق، ولكن يمكن ذكر ثلاثه طرق رئيسيه منها وهي:

الطريقة الأولى: الإخبار الحسى المتعدد إلى درجهٍ توجب اليقين، وهو المسمى بالخبر المتواتر.

الطريقة الثانية: الإخبار الحدسى المتعدد بدرجهٍ توجب اليقين، وهو المسمى بالإجماع والشهره.

الطريقة الثالثة: الآثار المحسوسه الكاشفه (بطريق الإين) عن الدليل الشرعى، وهى عبارته عن سيره المُتَشَرِّعَه الَّتِي مَضَى الحديث عنها مَفْصَلًا فِي البحث السابق بمناسبه البحث عن دلالة التقرير، فلم تبق هناك نكته تدعو إلى البحث عنها هنا.

وبما أن هذه الطرق كُلُّهَا إِنَّمَا يقوم حصول اليقين بموجبها عَلَيَّ أساس حساب الاحتمالات، فمن المناسب أن نَتَحَدَّثُ بِإيجاز عن كَيْفِيَّتِهِ تَكْوُنُ اليقين عَلَيَّ أساس حساب الاحتمال فنقول: إن اليقين أو القطع عَلَيَّ قسمين:

القسم الأوَّل: اليقين الموضوعى، ونقصده به اليقين الَّذِي يكون القاطع فيه مُصَدِّقًا فِي حصول ذاك اليقين له، بمعنى أن هذا الإنسان يمتلك مبررات مَوْضُوعِيَّةَ ومناشئ عَقْلًا يَتَّبِعُ لحصول هذا القطع واليقين، بحيث يحصل هذا اليقين لغيره أيضًا متى ما حصلت لديه تلك المبررات ووجدت عنده تلك المناشئ، كاليقين الحاصل بسبب التواتر كما يأتى إن شاء الله تعالى.

القسم الثَّانِي: اليقين الذاتى، ونقصده به اليقين الَّذِي لا- يكون القاطع مُصَدِّقًا فِي حصوله، بمعنى عدم وجود مبررات مَوْضُوعِيَّةَ ومناشئ عَقْلًا يَتَّبِعُ لقطعها، وَإِنَّمَا حصل له القطع عَلَيَّ أثر حاله نفسه خاصة به أو عَلَيَّ أثر عوامل أخرى، بحيث أن الظرف الموضوعى الَّذِي عاشه القاطع لو عاشه غيره لم يحصل له القطع، كاليقين الحاصل من إخبار إنسان واحد تكون نسبه الصدق فى إخباراته عموماً بدرجه سبعين بالمائه؛ فَإِنَّ المفروض أن لا يحصل اليقين بسببه، وَإِنَّمَا يحصل الظن بدرجه سبعين فى المائه مثلاً.

ونحن حينما نتكلم عن حُجَّتِهِ القطع بعد افتراض تحققه لا- نفرق بين هذين القسمين بل نقول بِحُجَّتَيْهِمَا معاً - كما تَقَدَّمَ فِي مباحث القطع -، ولكن هنا حينما نتكلم عن الأسباب والأدوات والوسائل الموجهة لليقين والإحراز فمن المعقول أن نهتم بالتمييز بين الأسباب الموجهة لليقين الموضوعى وبين غيرها، ابتعاداً بقدر الإمكان عن التورط فى غير اليقين الموضوعى.

واليقين المَوْضُوعِيّ بقضيه من القضايا عَلَيَّ قسمين:

اليقين المَوْضُوعِيّ الأَوَّلِيّ، كاليقين بالقضايا الضرورية البديهية، كاستحاله اجتماع النقيضين.

اليقين المَوْضُوعِيّ المُسْتَنْجَج وهو عَلَيَّ ضربين أَيْضاً:

الضرب الأَوَّل: اليقين المَوْضُوعِيّ الاستنباطي بقضيه ما، وهو اليقين الَّذِي كونه سببه عبارته عن اليقين المَوْضُوعِيّ بقضيه أخرى تتضمن أو تستلزم عقلاً تلك القضية، ويكون الاستنتاج حِينئذٍ قائماً عَلَيَّ أساس قياسٍ من الأقيسه المنطقيه (أى: الأشكال الأربعة) مثل قولنا: زيد إنسان وكل إنسان يموت فـزيد يموت، وهنا نلاحظ أن النَّتِيَجَه (وهى زيد يموت) أصغر من المقدمات، بينما المُقَدَّمَه كانت عبارته عن كُُلِّ إنسان يموت، وقد تكون النَّتِيَجَه متساويه مثل: الحيوان إما صامت وإِما ناطق والصامت يموت والناطق يموت إذن الحيوان يموت؛ فَإِنَّ اليقين المَوْضُوعِيّ بالنتيجه فى هذين القياسين سببه هو اليقين المَوْضُوعِيّ بالصغرى والكبرى فيهما.

الثَّانِي: اليقين المَوْضُوعِيّ الاستقرائي بقضيه ما، وهو اليقين الَّذِي يكون سببه عبارته عن اليقين بمجموعه من القضايا لا تتضمن ولا تستلزم عقلاً تلك القضية (عَلَيَّ عكس ما كان فى اليقين الاستنباطي)، لكن كُُلَّ واحده من هذه القضايا تُشكِّلُ قيمه احتماليه (أو قولوا تُشكِّلُ قرينه) بدرجهٍ مَّيَا لإثبات تلك القضية. وتراكم تلك القيم الاحتماليه تزداد درجه احتمال تلك القضية وتتصاعد حتَّى يصبح احتمال نقيضها قريباً من الصُّفر وبسبب ذلك يزول احتمال النقيض نتيجه ضآلته وكون الذَّهن البشرى مخلوقاً عَلَيَّ نحو لا يحتفظ باحتمالات ضئيله قريبه من الصفر.

ومثال ذلك أن نشاهد اقتران حادثه معينه (كتمدد الحديد) بحادثه أخرى (كالحراره) مرات كثيره جِدّاً؛ فَإِنَّ هذه الاقترانات المتكرره هى مجموعته قضايا لا تتضمن ولا تستلزم عقلاً أَنْ تُكوِّنَ إحدى الحادثتين (وهى الحراره) عِلَّةً للأخرى (وهى التمدد)؛ إذ قد يكون اقتران الحادثتين صدفة، ويكون للحادثه الأخرى (وهى التمدد) عِلَّةٌ غير منظوره، ولكن حيث أن من المحتمل فى كُُلِّ اقتران أن لا يكون صدفة، وأن لا تكون هناك عِلَّةٌ غير منظوره، فيعتبر كُُلُّ اقتران وكل قَضِيَّه قرينه احتماليه عَلَيَّ عِلَّتَيْهِ إحدى الحادثتين (وهى الحراره) للأخرى (وهى التمدد) وتعدد هذه القرائن الاحتماليه وتراكمها يقوى احتمال العليه ويضعف احتمال عدمها حتَّى يصبح احتمال العدم قريباً من الصفر فيزول ويحدث فى النفس اليقين بالعليه وبأن كُُلَّ حديد يتمدد بالحراره.

إذن، فاليقين الموضوعي المُستنتج بقضيه مِمَّا تَارَهُ يقوم عَلَيَّ أساس القياس وأخرى يقوم عَلَيَّ أساس الاستقراء. والنتيجة في القياس مستبطنه دائماً في المقدمات؛ لأنَّ النَّتِيجَةَ إما هي أصغر من المقدمات (كالمثال الأوَّل المتقدم) أو مساويه لها (كما في المثال الثاني)، وهذا بخلاف النَّتِيجَةَ في الاستقراء؛ لأنَّها غير مستبطنه في المقدمات الَّتِي يتكوَّن منها الاستقراء؛ لأنَّها أكبر وأوسع من مقدماتها. ففي المثال السابق نجد أن النَّتِيجَةَ وهي أن كُلَّ حديد يتمدد بالحراره أكبر وأوسع من الاقترانات المتكرره؛ لأنَّها مهما كثرت فهي لا تشمل كُلَّ حديد.

وَعَلَيَّ كُلَّ حال، إن الطرق والوسائل الَّتِي تذكر عَادَةً لإثبات الدَّلِيل الشَّرْعِيِّ وإحرازه وجداناً كهلاً من وسائل اليقين المَوْضُوعِيِّ الاستقرائي كما سنرى ذلك - إن شاء الله تعالى - وهي عبارته عن: (١) - السِّيَرَه. (٢) - الخبر المتواتر. (٣) - الإجماع. (٤) - الشهره.

أَمَّا السِّيَرَه فقد تَقَدَّمَ الحديث عنها مُفَصَّلاً في البحث السابق بمناسبة البحث عن دلاله تقرير المَعْصُوم ×، فلا نعيد.

إذن، يبقى علينا أن نبحث عن الطرق الثلاثه الأخرى وهي:

(١) - الخبر المتواتر.

(٢) - الإجماع.

(٣) - الشهره.

الخبر المتواتر / وسائل اليقين المَوْضُوعِيِّ الاستقرائي / إثبات الصدور / الأدله المحرزَه / علم الأصول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان:

الخبر المتواتر / وسائل اليقين المَوْضُوعِيِّ الاستقرائي / إثبات الصدور / الأدله المحرزَه / علم الأصول

(١) - الخبر المتواتر

ويقع الكلام حوله في أربع جهات:

الجهة الأولى: في حَقِيقَه التواتر وكيفيه إفادته اليقين.

الجهة الثانيه: في ضابط التواتر والعوامل المؤثره في حصول اليقين.

الجهة الثالثه: في التواتر غير المباشر (أى: مع الواسطه)، وبعبارة أخرى: تعدد الوسائط في التَّوَاتُر.

الجبهه الرَّابِعَه: فى أقسام التواتر.

الجبهه الأولى: حَقِيقَه التَّوَاتُرِ

أَمَّا الجبهه الأولى: فى حَقِيقَه التَّوَاتُرِ وأنه كيف يوجب اليقين؟ حيث أن أوضح مصاديق الخبر العلمى الَّذِى يفيد اليقين الحقيقى أو اليقين العرفى (وهو الاطمئنان) عباره عن الخبر الَّذِى يكون قَطْعِيًّا بالكثرة وهو المتواتر، وَأَمَّا الخبر الَّذِى يكون قَطْعِيًّا بعامل آخر غير الكثرة فلا- يعتبر يَقِينِيًّا، وفى مقابل الخبر العلمى يوجد قسم ثانٍ من الخبر وهو الخبر غير العلمى الَّذِى لا- يفيد اليقين ولا الاطمئنان، وهو الخبر الواحد فى اصطلاحهم، وقد اتجه بحثهم عن حُجَّتِهِ الخبر نحو القسم الثانى (أى: الخبر غير العلمى وهو الخبر الواحد) ونحن أيضاً سوف نبحث عنه - إن شاء الله تعالى - فى النَّحْوِ الثَّانِى من وسائل الإثبات.

وَأَمَّا القسم الأوَّل وهو الخبر العلمى، فبعد أن كان قطعياً لم يبق معنى للبحث عن حُجَّتِهِ؛ لأنَّ مُقْتَضَى كونه قطعياً هو أن العقل يحكم بحجته بلا حاجة لإقامه دليل شرعى عَلَيْهِ حُجَّتُهُ. ولكن مع ذلك رأينا أن من المناسب التكلم فى الْقِسْمِ الأوَّل، وذلك لا عن حُجَّتِهِ، بل عن كَيْفِيَّتِهِ إيجابه اليقين والضابط الفنى لذلك ولو فى الجملة؛ لأنَّ فهم كَيْفِيَّتِهِ إنتاجا لتواتر للعلم واليقين وتشخيص الميزان الفنى له يودى إلى إمكان اتخاذ الاختيارات المناسبه فى فروع بحث التَّوَاتُرِ كالتواتر الإجمالى والمعنوى وغيرهما من مسائل التَّوَاتُرِ الَّتِى هى بحاجه إلى اتخاذ اختيارات تجاهها؛ فَإِنَّ هذه الاختيارات سوف تكون أكثر سداداً وصواباً حينما نبحث عن حَقِيقَه التَّوَاتُرِ وسبب حصول اليقين منه وسرعه حصوله وبطئه.

إذن، فالكلام الآن إِنَّمَا هو عن أن التَّوَاتُرِ كيف يوجب اليقين والقطع؟ وبعبارة أخرى: هل أن اليقين الْمُؤْضَعِ بالقضيه المتواتره يقينٌ استنباطى قائم عَلَيْهِ أساس قياس منطقى، أم هو يقين استقرائى قائم عَلَيْهِ أساس تراكم قيم احتماليه وازدياد درجه احتمال القضيه المتواتره حتَّى يصبح احتمال نقيضها قريباً من الصفر، فيزول من الدَّهْنِ؟!!

ص: ٣٤٤

فنعول: عُرِّفَ التَّوَاتُرُ أو الخبر المتواتر في المنطق بأنه عبارة عن إخبار جماعه كثيرين يمتنع تواطؤهم عَلَى الكذب.

فالقضية المتواتره هي الَّتِي يَجْتَمِعُ عَلَى الإخبار عنها عدد كبير من المخبرين بنحوٍ يستحيل تواطؤهم واتفاقهم عَلَى الكذب نتيجة كثرتهم العددية.

ولدى تحليل هذا التعريف وتمحيصه يرجع إلى أن دليبه القضية المتواتره تنحلّ إلى مقدّمتين بمعنى أن المنطق يفترض في هذا التعريف أن القضية المتواتره مُسْتَنْتَجه من مجموع مقدمتين:

المُقَدَّمَةُ الأولى (بمثابه الصغرى): وهي عبارة عن تواجد عدد كبير من المخبرين واجتماعهم عَلَى الإخبار بقضيه معينه كموت زيد مثلاً، وهذه الصغرى ثابتة لنا بالحس.

المُقَدَّمَةُ الثانيه (بمثابه الكبرى): وهي أن كُلَّ عدد من هذا القبيل يستحيل تواطؤهم عَلَى الكذب، وهذه الكبرى يفترض المنطق أَنَّهَا ثابتة بحكم العقل، وليست مستمدّه من المشاهدات والتجارب الخارجيه، فلو سألنا المنطق: كيف ثبت أن الجماعه الكثيره كالألف مثلاً يستحيل اجتماعها وتواطؤها عَلَى الكذب؟ يقول: إن هذا ممّا يستقل به العقل كاستقلاله باستحاله اجتماع النقيضين.

فالكبرى بديهيه يحكم بها العقل بمجرد تصورها وتعتبر من القضايا الأولية في العقل، فإذا ضمنا الصغرى الخارجيه الثابته بالحس إلى الكبرى العَقْلِيَّه الَّتِي يحكم بها العقل كانت النَّتِيجه عبارة عن استحاله كون القضيه المخبر بها (وهي موت زيد مثلاً) كاذبه، وهذا معناه حصول اليقين المَوْضُوعِيّ لنا بتلك القضيه من خلال هذا القياس المنطقي، فيثبت حِينَئِذٍ صدق القضيه المتواتره وحقانيتها عَلَى طريقه القياس.

ونظراً لما قلناه (من أن الكبرى في القياس المستدلّ به عَلَى القضيه المتواتره) من القضايا الضروريه العَقْلِيَّه عند المنطلق الأرسطي، لذا عدّ هذا المنطلق القضيه المتواتره من جمله القضايا الضروريه الَّتِي تنتهي إليها كُلُّ قضايا البرهان؛ فَإِنَّ المنطلق الأرسطي يرى أن قضايا المعرفه البشريه الَّتِي هي جديره بالثقه ويجب قبولها هي القضايا الَّتِي تتسم بطابع اليقين، ويرى باليقين تصديق العقل بقضيه تصديقاً جازماً لا يمكن زواله أو زعزعته، فكل قَضِيَّه يتاح لها هذا اللون من التصديق تعتبر قَضِيَّه يقينيه.

والقضايا اليقينية عَالِيَّ قسَمين:

القسم الأوَّل: القضايا اليقينية المستدلَّة أو المُسْتَنْتَجَه الَّتِي اكتسبت طابعها اليقيني بسبب كونها نتيجة لقضايا يقينية سابقة.

القسم الثَّانِي: القضايا اليقينية الرئيسيَّة الَّتِي تشكِّل المنطلقات الأوليَّة لليقين في المعرفة البشريَّة، وتضع حَدًّا وبدايَةً للتسلسل في استنتاج القضايا بعضها من بعض، وأحياناً يُعبر عنه بمبدأ المعرفة البشريَّة.

ويُصنَّف المنطلقُ الأرسطيُّ القسمَ الثَّانِي هذا (أى: هذه القضايا اليقينية الرئيسيَّة) إلى ستة أصناف:

الصنف الأوَّل: الأوليات وهي قضايا يُصَيِّدُ العقلُ بها لذاتها، أى: نفس تصور الطرفين كافٍ في أن يحكم العقل بصدق هذه القضية، من قبيل قولنا: النقيضان لا يجتمعان، فبمجرد تصور النقيضين وتصور الاجتماع يحكم العقل بأنهما لا يجتمعان. أو مثل: الكل أعظم من الجزء.

الصنف الثَّانِي: المحسوسات، وهي القضايا الَّتِي يحكم بها العقل بواسطة الحس لا- لذاتها، أى: لا- يكفي فيها مجرد تصور الطرفين، والحس عَالِيَّ قسَمين: الحس الظاهر والحس الباطن. القضايا المتيقنة بواسطة الحس الظاهر تُسمى بالحسيات من قبيل: هذه النار حاره؛ فَإِنَّ هذا التصديق لم يأت بسبب تصور الطرفين بل نتيجة إحساسنا حراره النار، ومثل الشمس مضيئة. والقضايا المتيقنة بواسطة الحس الباطن تسمى بالوجدانيات مثل: أنا أفكر أو أنا جائع أو الحكم بأن لنا حُبًّا وبغضاً وهكذا، فالعقل يصدق تصديقاً جازماً بسبب الحس الجائع، فإن الجوع والألم والحب والبغض أمور لا تُرى ولا تُلمس.

الصنف الثَّالِث: التجريبيات وهي القضايا الَّتِي يحكم بها العقل بواسطة تكرار المشاهدة في إحساسنا. من قبيل الحكم بأن كُلَّ نار حاره.

الصنف الرَّابِع: المتواترات (وهي محل البحث) وهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة إخبار عدد كبير بها يمتنع تواطء هذا العدد عَالِيَّ الكذب، من قبيل حكم العقل بوجود مكان اسمه مكة المكرمه أو مكان اسمه المدينة المنوره.

الصنف الخامس: الحدسيات، وهى قضايا يحكم بها العقل عَلى أساس حدث قوى، بحيث يزول الشك. من قبيل حكمنا بأن نور القمر مستفاد من نور الشمس.

الصنف السادس: الفطريات، وهى قضايا لا يكفى فيها تصور الطرفين فى الجزم بها وتصديق العقل بها بل لا بُدَّ من الحد الوسط، إلا أن هذا الحد الوسط دائماً موجود، ومن هنا يصدق العقل بهذه القضية. وهذا ما يعبر عنها أحياناً بقضايا قياساتها معها. مثل قولنا: الاثنى نصف الأربعة؛ لأنَّ الأربعة تنقسم إلى هذا وإلى ما يساويه، وكلما كان هناك عدد ينقسم إلى شىء وإلى ما يساويه، إذن يكون هذا الشىء نصف ذاك العدد.

إذن، كلُّ قَضِيَّةٍ يستدل عليها بمقدمات تنتمى إلى هذه الأصناف الستة، تكون تلك قَضِيَّةٍ يقينيه نَظَرِيَّةٍ مكتسبه من هذه القضايا. فالقضايا اليقينية الست تُشكِّلُ القاعده الرئيسيه للمعرفه الَّتِي هى جديره بالقبول والتصديق فى نظر المنطق الأرسطى، والقضايا المُسْتَنْتَجَه من هذه القضايا بشكل مباشر أو غير مباشر تُعتبر البناء العلوى للمعرفه الواجه بالقبول. إذن، هناك قاعده رئيسيه للمعرفه اليقنيه الَّتِي يجب قبولها (وهى الأصناف الستة) وهناك بناء علوى عَلى هذه القاعده.

الخبر المتواتر / وسائل اليقين المَوْضُوعِيّ الاستقرائى / إثبات الصدور / الأدله المحرزه / علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

العنوان:

الخبر المتواتر / وسائل اليقين المَوْضُوعِيّ الاستقرائى / إثبات الصدور / الأدله المحرزه / علم الأصول

تلخص من بحث أمس أن القضايا اليقنيه الست الضروريه تُعتبر القاعده الرئيسيه للمعرفه البشريه وهى المعرفه الجديره بالقبول حسب المنطق الأرسطى. والقضايا الَّتِي تُستنتج من هذه القضايا الست تُشكِّلُ البناء العلوى للمعرفه البشريه. ويُطلق حسب مصطلحات المنطق الأرسطى عَلى هذه المعرفه بقاعدتها وبنائها العرفي اسم المعرفه البرهانيه، ويُطلق عَلى الإِشْتِدْلَالِ الَّذِي يُستخدم فى إطار هذه المعرفه واستنتاج قَضِيَّةٍ من قَضِيَّةٍ أخرى اسم البرهان. فالبرهان هو الدليل الَّذِي من خلاله يُراد إثبات قَضِيَّةٍ يقينيه من هذه القضايا الضروريه الست. إذن، القضايا اليقنيه الست هى المبادئ الرئيسيه فى الإِشْتِدْلَالِ فى المنطق الأرسطى.

ص: ٣٤٧

إلا- أن المبادئ الأوليه للاستدلال فى رأى هذا المنطق لا- تنحصر فى هذه القضايا، وهذه القضايا الست هى المبادئ الأوليه للاستدلال اليقيني البرهاني، وهو الإِشْتِدْلَالِ الَّذِي يوجب معرفه واجبه بالقبول. وهذا أحد أقسام الإِشْتِدْلَالِ، وهناك استدلالات لا تؤدى إلى المعرفه البرهانيه؛ فَإِنَّ هناك استدلالات غير برهانيه والمنطلق فيها يختلف عن بدايات القضايا البرهانيه. ومن هنا يعتبر المنطق الأرسطى مجموعَ القضايا الست (الَّتِي ذكرناها) أحد مبادئ الإِشْتِدْلَالِ ويرى إلى جانبها أصنافاً أخرى من القضايا هى أيضاً مبادئ للاستدلال ولكنها مبادئ للمعرفه غير اليقنيه وهى القضايا المظنونه والمشهوره والمسلمه والمقبوله والوهميه والمشبَّهه حسب المصطلح الأرسطى.

إذن، من حيث المجموع مبادئ الإستدلال الذي يستهدف إيجاد التصديق بالقضيه المستدله عباره عن سبعة أصناف:

الصنف الأول: اليقنيات وهي القضايا الست الضرورية اليقنيه المتقدمه بالأمس.

الصنف الثاني: المظنونات، وهي القضايا التي يعرّفها المنطق الأرسطي بأنّها قضايا يُرَجِّحُ العقلُ صدقها (أى: يجوز كذبها في الوقت نفسه ولا- يثق بها العقل مائه في المائه)، كما لو رأى إنسان أن زيدا يتكلم بصوره سريه مع عدوه، فيستنتج من هذا أنه يتكلم ضده، لأنه يُسارّ عدوه، أو أن فلانا باعتباره عاطلاً عن العمل يكون سافلاً.

الصنف الثالث: المشهورات، وهي القضايا التي لا- سند للإنسان في التصديق بها إلا شهرتها (قضايا لا واقع لها إلا تطابق آراء الناس عليها)، من قبيل حسن العدل وقبح الظلم (طبعاً عند المنطق الأرسطي).

الصنف الرابع: المسلّمات، وهي القضايا التي قد يحصل التسالم بينك وبين غيرك على صدقها وثبتها، كالتسالم الفقهي على مسأله فقهيّه.

الصنف الخامس: المقبولات، وهي القضايا المأخوذه تقليداً (وليس استدلالاً واقتناعاً) ممن يوثق بصدقها، وذلك إما لأمر سماوى من قبيل الشريعة (وسبب صدقنا بكلام النبي هو صدور المعجزه منه!)، وإما لأمر غير سماوى وذلك من قبيل الأخذ بكلام الحكماء والعلماء والمتخصصين وذلك لمزيد علمهم وخبرتهم مثلاً.

الصنف السادس: الموهومات أو الوهميات، وهي القضايا الكاذبة التي ينساق الإنسان إلى التصديق بها نتيجة الألف والألفه الموجوده بين الإنسان وبين المحسوسات، من قبيل التصديق بالقضيه القائله بأن كُـلَّ موجود له مكان وجهه، بينما لا يرضخ العقل له. والسَّبب في هذا التوهم هو أن الإنسان أَلِفَ المحسوسات ولذلك بات يعمم هذا الحكم لغير المحسوسات أيضاً.

الصنف السابع: المشبّهات، وهي القضايا الكاذبه التي قد يصدق بها الإنسان لشبهها بالقضايا اليقينيّه أو لأنها تشبه المشهورات، كقضيه تشبه اجتماع النقيضين.

إذن، إن هذه الأصناف السبعه هي مبادئ كُـلِّ استدلال يُراد منه إنتاج قَـضِيَّه ويُطلق المنطق الأرسطي اسم البرهان عَلَيَّ كُـلِّ استدلال لا يستخدم من المقدمات سوى القضايا اليقينيّه، ويُطلق اسمَ الجدل عَلَيَّ كُـلِّ استدلال يستخدم من المقدمات القضايا المشهوره والقضايا المسلّمه، ويطلق اسم الخطابه عَلَيَّ كُـلِّ استدلال يستخدم المظنونات أو المقبولات ويطلق اسم السفسطه أو المشاغبه عَلَيَّ كُـلِّ استدلال يستخدم الصنفين الأخيرين، أي: القضايا الموهمه أو المشبّهه.

هذا عرض سريع لموقف المنطق الأرسطي من المعرفه، وبهذا العرض بصوره عامّه اتضح أن موقع القضيه المتواتره في المنطق الأرسطي هو القاعده الرئيسيّه الأساسيه للمعرفه البرهانيّه التي هي أهم معرفه عند المنطق الأرسطي باعتبار أن المتواترات إحدى اليقينيّات الست.

وَمِنَ الوَاضِحِ أَنَّ القضيه المتواتره إِنَّمَا جعلت مِن قِبَلِ المنطق الأرسطي من ضمن القضايا الضروريّه الست باعتبار أن الكبرى الواقعه في القياس الذي يُشَدُّدُ به عَلَيَّ القضيه المتواتره ضروريّه، وَإِلَّا فَإِنَّ القضيه المتواتره نفسها (كموت زيد الذي أخبر به أَلِفَ شخص) نتيجته مُشَدُّدُتُهُ من القياس ومستدل عليها بالقياس وليست من القضايا الضروريّه (بل من هي من القضايا المكتسبّه)، وَبِالتَّالِي لا يكون اليقين بها يَقِيناً أَوَّلِيّاً. إذن، اليقين بالقضيه المتواتره يقين موضوعي استنباطي (لأن النَّتِيَجَه مستبطنه في المقدمات وأصغر منها) (١).

ص: ٣٤٩

١- (١) - الصغرى هي اجتماع ألف إنسان في الإخبار عن موت زيد والكبرى وكلما اجتمع ألف إنسان عَلَيَّ الإخبار بقضيه من القضايا أو حادثه من الحوادث ثبت صدق تلك القضيه واستحال كذبها والنَّتِيَجَه لم يثبت موت زيد، فالنتيجه أصغرى من الكبرى.

هذا هو تفسير المنطق الأرسطي للقضية المتواتره وأنه كيف يحصل اليقين بسبب التواتر، ومن خلال قياس مركب من صغرى حسيه وكبرى عَقْلِيَّه بديهييه أوليه، هي استحاله اجتماع ألف شخص عَلَي الكذب. فالمنطق الأرسطي يعتبر هذه الاستحاله مثل استحاله اجتماع النقيضين الَّتِي هي من الأوليات.

وهذا التفسير الأرسطي للقضية المتواتره يشابه تماماً تفسير المنطق الأرسطي للقضية التجريبيه (الَّتِي هي من جمله القضايا الست المتقدمه)، فإذا اقترنت الحراره المسلطه عَلَي الحديد مثلاً بتمدد الحديد في ألف مرّه، هنا سوف تكون النَّتِيَجَه عباره عن أن الحراره عَلَّه للتمدد، وهذه العليه الَّتِي ثبتت بالتجربه والمشاهده (عَلَيَّه الحراره للتمدد) مُسْتَنْجَه من قياس مؤلف من صغرى وكبرى، صغراها حسيه (وهي أن حادثه التمدد اقترنت بحادثه الحراره في ألف مرّه) وكبراه عَقْلِيَّه تقول بأن من المستحيل أن يَكُونَ هذا الاقتران المتكرر ألف مرّه صِدْفَه، فإن الصدفه لا تكون دائميّه ولا-غالبيه، إذن يستحيل أن يَكُونَ اقتران التمدد بالحراره في كُل هذه المرات الألف من باب الصدفه من دُون وجود علاقهِ العليه بين الحراره والتمدد. إذن بضم هذه الكبرى إلى تلك الصغرى تكون النَّتِيَجَه عباره عن أن الحراره هي عَلَّه التمدد، وإلا- فلو لم تكن الحراره هي العله لتمدد الحديد بل كانت العله في كُل مرّه من مرات شيئاً آخر غير الحراره وَلِكِنَّه اقترن مع الحراره صدفه في كُل تلك المرات وأوجب التمدد، يواجه محذوراً عَقْلِيَّاً وهو تكرر الصدفه.

ويعتبر المنطق الأرسطي هذه الكبرى القائله باستحاله الصدفه أوليّه وبديهيّه، ومن هذا المنطلق يعتبر المنطق الأرسطي أن التجريبيات من القضايا الست الضروريه مثلما تَقَدَّمَ منه أَنَّهُ يعدّ القضية اليقينيّه المتواتره ضمن الضروريات الست أيضاً، وَالسَّبَب في ذلك لحاظ كبراه، وإلا فإن القضية المتواتره نفسها مُسْتَنْجَه وصغراها حسيه أيضاً وليست عَقْلِيَّه كما أن النَّتِيَجَه حسيه أيضاً.

إذن، بديهيه القضية التجريبيه ليست إلا بلحاظ الكبرى، وهذا الرأى يشبه تماماً رأى المنطق الأرسطى فى المتواترات.

ويعتقد هذا المنطق أن هذه الكبرى (القائله باستحاله الصدفة وكونها غير غالبيه وغير دائميه) لا يمكن أن تثبت بالتجربيه؛ لأن هذه القضية تُشكّل الكبرى فى كُلى القضايا التجريبيه الأخرى، وإلا فبأى صغرى وكبرى تثبت استحاله الصدفة وأن الصدفة لا تكون غالبيه ولا دائميه وتجريبيه، فلا يمكنها أن تثبت نفسها، وإلا أصبح من الدور المصرح المستحيل.

وفذلكه الكلام أن ما ذكره المنطق الأرسطى بشأن القضية التجريبيه (من أنها مُستنتجه من قياس كبراه عَقَلِيَّه) من صنف ما ذكره بشأن القضية المتواتره، وتفسيره لكلتا القضيتين تفسير واحد وهو أن كلتا القضيتين مُستنتجه بالاشتدلال القياسى الاستنباطى الذى تكون النتيجة فيه دائماً مستبطنه فى المقدمات (مساويه للمقدمات أو أصغر منها) وليست النتيجة أكبر من المقدمات، خلافاً للاستدلال الاستقرائى الذى قلنا إن النتيجة فيه أكبر من المقدمات.

وإذا دققنا النظر أكثر وجدنا أن مرجع الكبرى التى تعتمد عليها القضية المتواتره هو الكبرى نفسها التى تعتمد عليها القضية التجريبيه؛ فإن الكبرى فى القضية المتواتره كانت عباره استحاله تواطؤ واجتماع ألف شخص مثلاً على الكذب لاستحاله تكرر الصدفة وهذا شأن كبرى القضية التجريبيه أيضاً على شرح يأتي - إن شاء الله تعالى - غداً والحمد لله رب العالمين.

الخبر المتواتر / وسائل اليقين الموضوعى الاستقرائى / إثبات الصدور / الأدله المحرزه / علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

العنوان:

الخبر المتواتر / وسائل اليقين الموضوعى الاستقرائى / إثبات الصدور / الأدله المحرزه / علم الأصول

قلنا إن ما ذكره المنطق الأرسطى بشأن القضية التجريبيه هو من سنخ ما ذكره بشأن القضية المتواتره، فتفسير هذا المنطق لكلتا القضيتين تفسير واحد، وهذا التفسير هو أن كلتا القضيتين مستنتجه من خلال الاستدلال القياسى الاستنباطى، وفى هذا القياس النتيجة دائماً مستبطنه فى المقدمات (إما أصغر منها أو مساويه لها) خلافاً للاستدلال الاستقرائى.

ص: ٣٥١

وإذا دققنا النظر أكثر وجدنا أن مرجع الكبرى التى تعتمد عليها القضية المتواتره هو الكبرى نفسها التى تعتمد عليها القضية التجريبيه؛ فإن الكبرى فى القضية المتواتره كانت عباره استحاله تواطؤ واجتماع ألف شخص مثلاً على الكذب لاستحاله تكرر الصدفة وهذا شأن كبرى القضية التجريبيه أيضاً. أى: ترجع كبرى التواتر وهى استحاله اجتماع جماعه كثيره على الكذب كبرى التجربه وهى استحاله تكرر الصدفة مرات كثيره؛ لأن معنى كذب المخبر الأول فى الخبر المتواتر بكذب زيد هو أن ما قاله خلاف الواقع وأنه أخفى الواقع لمصلحه تدعوه إلى ذلك، كما أن معنى كذب المخبر الثانى هو أنه أيضاً لديه مصلحه شخصيه دعته إلى إخفاء الواقع، وهكذا فى المخبر الثالث والرابع والألف، ويتحصل من ذلك أن معنى كذب جماعه كثيره اجتماع مصالحمهم صدفة مع مصالح بعضهم. وهذا معناه أن الكبرى التى افترضها المنطق الأرسطى واعتمد عليها فى القضايا المتواتره

ترجع بالدقه إلى الكبرى التي اعتمد عليها هذا المنطق في إثبات القضايا التجريبية وهي أن الصدفة يستحيل أن تتكرر مرات عديدة، وقد قال المنطق الأرسطي أن مسأله الصدفة لا تتكرر بديهيته.

وَالْحَاصِلُ أَنَّ السَّبَبَ عِنْدَ الْمُنْطِقِ الْأَرْسُطِيِّ فِي إِفَادَةِ الْقَضِيَةِ التَّجْرِبِيَّةِ وَالْقَضِيَةِ الْمُتَوَاتِرَةِ الْيَقِينِ هُوَ الْقِيَاسُ الْمُنْطِقِيُّ الْمُرَكَّبُ مِنْ صَغْرَى وَكَبْرَى، وَلَكِنَّ الْكَبْرَى فِي كَلَامِ الْقِيَاسِيِّينَ عِبَارَةٌ عَنْ قَضِيَّةِ الْوَجْدِ لَا تَتَكَرَّرُ وَالَّتِي قَالَ عَنْهُ الْمُنْطِقُ إِنَّهَا بَدِيهِيَّةٌ وَلَا تَحْتَاجُ إِلَى الْإِسْتِدْلَالِ. هَذَا هُوَ رَأْيُ الْمُنْطِقِ الْأَرْسُطِيِّ بِشَأْنِ التَّوَاتُرِ وَبِشَأْنِ التَّجْرِبَةِ وَكَيْفِيَّةِ حُصُولِ الْيَقِينِ فِي هَذَيْنِ الْبَابَيْنِ.

إِلَّا أَنَّ سَيِّدَنَا الْأُسْتَاذَ الشَّهِيدَ لَمْ يُوَافِقْ عَلَى شَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ أَبَدًا، وَلَمْ يَقْبَلْ أَنَّ سَبَبَ الْيَقِينِ فِي بَابِ التَّوَاتُرِ وَفِي بَابِ التَّجْرِبَةِ هُوَ الْقِيَاسُ الَّذِي كَبَّرَاهُ قَضِيَّةً عَقْلِيَّةً بَدِيهِيَّةً، وَذَهَبَ إِلَى أَنَّ سَبَبَ الْيَقِينِ فِي هَذَيْنِ الْبَابَيْنِ هُوَ حِسَابُ الْإِحْتِمَالِ الْرِيَاضِيِّ، وَقَالَ: إِنْ الْيَقِينُ بِالْقَضِيَةِ التَّجْرِبِيَّةِ وَكَذَلِكَ الْيَقِينُ بِالْقَضِيَةِ الْمُتَوَاتِرَةِ لَيْسَ يَقِينًا اسْتِنْبَاطِيًّا وَإِنَّمَا هُوَ يَقِينٌ اسْتِقْرَائِيٌّ، وَقَالَ بِأَنَّ الْإِعْتِقَادَ بِهَذَيْنِ الْقَضِيَّتَيْنِ (الْمُتَوَاتِرَةِ وَالتَّجْرِبِيَّةِ) حَصِيلُهُ تَرَاكُمُ الْقَرَائِنِ الْإِحْتِمَالِيَّةِ الْكَثِيرَةِ فِي مَصَبِّ وَاحِدٍ وَازْدِيَادِ احْتِمَالِ ثُبُوتِ الْقَضِيَةِ الْمُتَوَاتِرَةِ أَوْ التَّجْرِبِيَّةِ وَارْتِفَاعِ احْتِمَالِهَا، وَتَنَاقُصِ احْتِمَالِ نَقِيضِهَا وَخِلَافِهَا حَتَّى يَصْبِحَ احْتِمَالُ الْخِلَافِ قَرِيبًا مِنَ الصَّفْرِ جِدًّا، وَعِنْدَ ذَلِكَ يَزُولُ مِنَ النَّفْسِ تَلْقَائِيًّا بِسَبَبِ ضَمَائِلِهِ الشَّدِيدَةِ، طَبَعًا ضَمِنَ قَوَاعِدَ وَشُرُوطَ مَعِينَةٍ ذَكَرَهَا سَيِّدُنَا الْأُسْتَاذُ الشَّهِيدُ بِالتَّفْصِيلِ فِي كِتَابِهِ الْقِيمِ الْأَسْسِ الْمُنْطِقِيَّةِ لِلْإِسْتِقْرَاءِ.

فمثلاً في القضية المتواتره يقول: إننا نرى أن إخبار كلِّ مخبرٍ قرينه احتماليه عَلى أن هذا الخبر صادق ومطابق للواقع، فإذا تكرر الخبر تعددت القرائن الاحتماليه وتراكت في محور ومصب واحد وهو ثبوت موت زيد، وفي المقابل نقص وضعف احتمال عدم ثبوت موت زيد إلى أن (أى: هذا تابع لقوانين وعوامل سوف نذكرها) يصبح احتمال الكذب ضئيلاً جداً بحيث يزول من النفس. هذا في القضية المتواتره.

ويأتى الكلام نفسه والمنهج ذاته في التجريبات؛ إذ أن الإنسان حينما يجرب اقتران الحراره مع الحديد مرّة يشاهد التمدد في الحديد. فهذا الاقتران قرينه احتماليه عَلى أن سبب التمدد هو الاقتران، كما أن هناك احتمال الخطأ أيضاً وهو أن لا تكون الحراره سبباً لتمدد الحديد بل يكون سببه شيء آخر. فكلما تكرر هذا الاقتران تقوى احتمال أن يكون الحديد هو السبب وضعف احتمال وجود عله أخرى إلى أن يزول من النفس.

إذن، إن أساس حصول العلم واليقين في باب التواتر وفي باب التجربته أساس واحد عند سديدنا الأستأذ الشهيد ولا يوجب التواتر أو التجريبه القطع واليقين عَلى أساس ما تخيله المنطق الأرسطي؛ فإن الأخير قال بوجود ملازمه عقليته بين إخبار الجماعه الكثيره وبين موت زيد (فقد جعل هذه القضية من القضايا الضروريه الأوليه الست) ويستحيل أن يخبر ألف شخص (أى: جماعه كثيره) بموت زيد ولا يكون زيد ميتاً واقعاً. ولكننا نرفض ذلك بسبب أن إخبار كلِّ واحد من هؤلاء يحتمل فيه الصدق كما يحتمل فيه الكذب، فلو حسبنا حساب كلِّ خبرٍ خبر ما حصلنا عَلى ملازمه بين إخبار هؤلاء وبين موت زيد. ولا نقبل أن يكون المجموع ملازماً لموت زيد؛ ذلك لأن المجموع إنما يكون ملازماً لموت زيد فيما إذا كان هناك تنافياً بين كذب البعض وكذب البعض الآخر، والحال أنه لا يوجد أى تنافى بين كذب البعض وبين كذب البعض الآخر؛ إذ من الممكن في نظر العقل أن يكون الكل قد كذبوا؛ فإننا لا ندرك بعقولنا ملازمه بين إخبار هؤلاء وبين موت زيد.

لا يقال: ماذا تقولون في مثال فتح الجيش لبلد، فلو حسبنا حساب كل جندي جندي من أفراد هذا الجيش نرى أنه غير قادر على فتح البلد، بينما إذا حسبنا حساب جميعهم نرى أن بإمكانهم أن يفتحوا البلد. إذن، توجد ملازمه بينهم جميعاً وبين الفتح، وإن لم تكن توجد ملازمه بين كل واحد واحد منهم وبين الفتح.

إذ نقول: بأنه لا مجال لهذا الكلام؛ فإن الملازمه في مثال الجيش موجوده بين الجيش وبين الفتح، وهذه الملازمه قائمه على أساس علية عمل هؤلاء للفتح. أى: عمل الجميع على تامة لفتح البلد، وعمل كل فرد فرد من هؤلاء جزء العله، ومن الواضح أنه لا توجد ملازمه بين جزء العله وبين المعلول، لكن توجد ملازمه بين الكل وبين المعلول، أمّا في ما نحن فيه ليست أخبار هؤلاء على لموت زيد حتى تقولوا: إن كل خبر هو جزء على، ومجموع الأخبار على تامة لموت زيد.

إذن، لا توجد لدينا كبريات عقليه بديهه لا في باب التواتر ولا في باب التجزبه، لا كبرى عقليه تقضى باستحاله اجتماع كثيرين على الكذب ولا كبرى عقليه تقول باستحاله غلبه الصدفة وتكررها. فلا الكبرى الواقعه في القياس الذي شكله المنطق الأرسطي في باب التواتر قضيه أوليه ثابتة في حاق العقل، ولا الكبرى الذي شكّلها في القياس الذي يُراد به إثبات القضيه التجريبيه والاستقراء. أى: أننا لو قطعنا النظر عن العالم الخارجي وقطعنا النظر عن مقدار تكرر الصدفة في العالم الخارجي أو مقدار التواطؤ والاجتماع على الكذب في الخارج، وكنا لا نعرف الناس ولا نتجاوب معهم أبداً ولا نعرف كذبهم ولا أى شىء منهم، ولم نكن نعيش في هذا العالم أساساً، إن كنا هكذا فهل كان عقلنا يحكم بعدم تكرر الصدفة؟ وهل كان يحكم بأن الجماعه الكثيره يستحيل اجتماعها على الكذب؟ كلا، بل كنا نحتمل تكرر الصدفة دائماً، أو اجتماع الكثيرين على الكذب، وإنما ننفي تكرر الصدفة واجتماع جماعه كثيره على الكذب بعد تجربتنا ومشاهدتنا للعالم الخارجي. فالكبرى التي اعتمد عليها المنطق الأرسطي في القضيه المتواتر وفي القضيه التجريبيه معاً ليست قضيه أوليه مستقله عن التجزبه، بل هي بدورها أيضاً قضيه تجريبه مبنيه على التجزبه؛ ذلك لأننا لاحظنا من خلال الوقائع الكثيره (التي عشناها وجربناها في الحياه) ندره الصدفة والاتفاق وعدم تكررها لا دائماً ولا غالباً، بل الاقترانات بين شيئين غالباً ليست من باب الصدفة والاتفاق. فحال هذه القضيه حال سائر القضايا التجريبيه الخاصه في كل مورد مورد، غايه الأمر أنها أكبر وأوسع من تلك. وما دامت هي أيضاً ثابتة في طول التجزبه والشهود لا يمكن أن تكون هي السبب لحصول اليقين بالقضيه التجريبيه والمتواتره وأن تشكّل الأساس الاستدلالي والمنطقي للقضايا التجريبيه والمتواتره ككل. إذن، بقيت المشكله على حالها وهي أنه كيف نفسّر حصول اليقين في باب التواتر وباب التجزبه وما هو الأساس الاستدلالي المنطقي للقضايا المتواتره والتجريبه جميعاً بعد أن ثبت أن هذه القضيه ليست إلا واحده من تلك القضايا التجريبه؟ ولطالما هي أيضاً تجريبه تكون محكومه للقوانين والأسس المنطقيه الحاكمه على التجزبه والاستقراء، وهي قوانين حساب الاحتمال.

وعليه، فحصول اليقين في كُـلِّ من القضية المتواتره والقَضِيَّةِ التَّجْرِيْبِيَّةِ إِنَّمَا هو ناتج عن تراكم الاحتمالات، لا عن قَضِيَّةِ عَقْلِيَّةِ بديهيه.

وقد برهن سَيِّدُنَا الأُسْتَاذُ الشَّهِيدُ فِي كتابه القِيمِ الأَسْسِ المنطقيه للاستقراء عَلَيَّ عدم كون المتواترات والتجريبيات قضايا ضروريه وبديهيه، وعدم كون اليقين بها نَاشِئًا من تلك الكبرى الَّتِي افترضها المنطق القديم قَضِيَّةِ عَقْلِيَّةِ بديهيه، ببراھين فَيَّه عديده لا مجال لذكرها هنا (1)، وَإِنَّمَا نقتصر فِي المقام عَلَيَّ واحد منها وهذا ما يأتى بيانه غَدًا إِن شاء الله تعالى.

حَقِيقَةُ التَّوَاتُرِ/الخبر المتواتر / وسائل اليقين المَوْضُوعِيَّ الاستقرائي/إثبات الصدور/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

العنوان:

حَقِيقَةُ التَّوَاتُرِ/الخبر المتواتر / وسائل اليقين المَوْضُوعِيَّ الاستقرائي/إثبات الصدور/الأدله المحرزه/علم الأصول

قلنا إِن سَيِّدُنَا الأُسْتَاذُ الشَّهِيدَ برهن فِي كتابه القِيمِ الأَسْسِ المنطقيه للاستقراء عَلَيَّ عدم كون المتواترات والتجريبيات قضايا ضروريه وبديهيه، وعدم كون اليقين بها نَاشِئًا من تلك الكبرى الَّتِي افترضها المنطق القديم قَضِيَّةِ عَقْلِيَّةِ بديهيه، ببراھين فَيَّه عديده لا مجال لذكرها هنا (2)، وَإِنَّمَا نقتصر فِي المقام عَلَيَّ واحد منها وهو أننا نجد بالبرهان والحس أن حصول اليقين بالقضية المتواتره والقَضِيَّةِ التَّجْرِيْبِيَّةِ (بلا- فرق بينهما) يرتبط ويتأثر بكل العوامل والأسباب الَّتِي هي دخيله فِي تقويه القرائن الاحتماليه نفسها (وَالَّتِي سوف نَحَدِّثُ عنها - إِن شاء الله تعالى - فِي الجِهه الثَّانِيه الجِهه الثَّانِيه من البحث عند بيان العوامل المؤثره فِي حُصُولِ اليقين)، فكلما كُـلِّ قرينه احتماليه من تلك القرائن أقوى وأوضح كان حصول اليقين من تَجْمَعِ القرائن الاحتماليه وتراكمها أسرع.

ص: ٣٥٥

١- (١) - ولكي لا يضع الباحث عند مراجعته لكتاب الأَسْسِ المنطقيه للاستقراء ندلُّه عَلَيَّ عنوانين فِي الكتاب، أحدهما: القسم الأوَّل من الكتاب تحت عنوان نقد المبدأ الأرسطي فقد ذكر هذه البراهين كاعتراضاتٍ مَوْجَّهٍ إِلَى المبدأ الأرسطي وهي سبعة اعتراضات. والآخر: القسم الرَّابِع من الكتاب فِي تفسير القضية التَّجْرِيْبِيَّةِ وتفسير القضية المتواتره.

٢- (١) - راجع عن ذلك الأَسْسِ المنطقيه للاستقراء، القسم الأوَّل من الكتاب نقد المبدأ الأرسطي وأيضا القسم الرَّابِع منه فِي تفسير القضية التَّجْرِيْبِيَّةِ وتفسير القضية المتواتره.

وعلى هذا الأساس نلاحظ أن مفردات التَّوَاتُرِ (أى: كُـلِّ خبر خبرٍ من الأخبار الكثيره) إذا كان عباره عن إخباراتٍ يبعد فِي كُـلِّ واحد منها احتمال الاستناد إلى مصلحه شخصيه تدعو إلى الإخبار بصوره معينه (إما لوثاقه المخبر أو لظروف خارجيه) حصل اليقين بسببها بصوره أسرع؛ فهناك فرق وجدانا بين إخبار جماعه ثقات وورعين بشيء، وبين إخبار جماعه مجهولين بشيء؛ فَإِنَّ

حصول اليقين في الأوّل أسرع منه في الفرض الثاني، فقد يكفي إخبار ثلاثة ثقات ورعين في حصول اليقين لنا، بينما لا يكفي إخبار عشرين مجهولين بشيء في حصول اليقين، وليس ذلك إلا- أن كُلم واحد من الأخبار في الفرض الأوّل (إخبار ثلاثة ورعين) حيث أن احتمال الصواب والمطابقه للواقع فيه أقوى وأكبر (مثلاً ٩٠٪) من احتمال الكذب والاستناد إلى مصلحة شخصيه دعتة إلى الإخبار (ومقداره ١٠٪ مثلاً) وليس مساوياً له، فلذا يكون حصول اليقين بصحة الخبر أسرع، وهذا بخلاف الفرض الثاني حيث أن احتمال الصواب والمطابقه للواقع في كلّ خبر مساوٍ لاحتمال الكذب والاستناد إلى مصلحة شخصيه داعيه إلى الإخبار، فلا يحصل اليقين بتلك الدرجة من السرعة.

وهذا معناه أن اليقين الحاصل في باب التواتر يتأثر بالقيمة الاحتماليه لكُل واحد من الأخبار، ولا يتأثر بقاعده عقليته قبله موضوعها كَمُ مُعَيَّن كما يفترضه المنطق الأرسطي، فحيث أن اليقين وليد تجمّع القرائن الاحتماليه فكلما كانت كُلم قرينه من تلك القرائن في نفسها أقوى كان حصول اليقين أسرع؛ لسرعه تصاعد القيمة الاحتماليه لصدق الخبر، وكلما كانت أضعف كان حصول اليقين أبطأ لبطئ تصاعد القيمة الاحتماليه لصدق الخبر، فالنتيجة مرتبطه سرعه وبُطْأ بقوّه هذه القرائن الاحتماليه وضعفها، وهذا شاهد على أن اليقين إنّما هو نتيجة هذه الاحتمالات، ولو كان نتيجة قَصّة يه عقليته بديهيه كما يذهب إليه المنطق الأرسطي، لَمَا كان هناك علاقة بين هذا اليقين وبين قوه هذه الاحتمالات وضعفها، ولَمَا كان اليقين يتأثر بهذه العوامل. هذا في القضيّه المتواتره.

وكذلك الأمر في باب الْقَضِيَّةِ التَّجْرِبِيَّةِ؛ فإن مفردات التَّجْرِبَةِ عبارة عن الاقترانات العديده المتكرره بين الحادثتين، فكلمة كان احتمال وجوده غير منظوره أضعف كانت الدَّلَالَةُ والقرينيه الاحتماليه لِكُلِّ اقترانٍ عَلَيَّ العليه بين الحادثتين أقوى، وَبِالتَّالِيِ يكون اليقين بالعليه أسرع وأرسخ، وليس ذلك إلا- لأن اليقين ناتج عن تراكم القرائن الاحتماليه وتجمُّع قيمها الاحتماليه المتعدده في مصب واحد، وليس مشتقاً وناشئاً من قَضِيَّةِ عَقْلِيَّةِ أوليه كتلك الكبرى الَّتِي يفترضها المنطق القديم.

وَالْحَاصِلُ أَنَّ اليقين لو كان نَاشِئاً مِمَّا يقوله المنطق القديم (وهو تلك الكبرى) فاللازم أن يحصل هذا اليقين بشكل واحد وبدرجه واحده من السرعة والبطء في جميع الحالات، مع أننا نلاحظ أَنَّهُ لَيْسَ كذلك، بل حصوله أسرع فيما لو كانت مفردات التَّوَاتُرِ إخبارات الثقات أو الذين يبعد في حقهم احتمال الاستناد إلى مصلحه شخصيه، أو كانت مفردات التَّجْرِبَةِ اقترانات يبعد في كُلِّ منها احتمال وجوده غير منظوره، فهذا متبته وجداني عَلَيَّ أن السَّبَبِ في حصول اليقين لَيْسَ هو ما ذكره المنطق الأرسطي وافترضه بديهياً، وَإِلَّا لَزِمَ أن لا يتأثر حصول اليقين سرعته وبتأثير هذه الأمور.

وبكلمه أخرى: إننا نتساءل عن الحد الأقل والعدد الأدنى الموجب للعلم واليقين في باب التَّوَاتُرِ وفي باب التَّجْرِبَةِ، فأى عدد من الإخبارات في باب التَّوَاتُرِ يُعتبر أقل عدد يوجب القطع بثبوت المخبر به؟ وأي عددٍ من الاقترانات بين حادثتين في باب التَّجْرِبَةِ يُعتبر أقل عدد يوجب القطع بالعليه بينهما؟

الجواب واضح بحسب الوجدان، وهو أَنَّهُ لا- يوجد عدد مُعَيَّن في هذا المجال، بل هو يختلف باختلاف المخبرين وباختلاف ظروفهم وأزمنتهم وأمكنتهم ونحوها. فَمَثَلًا- في باب التَّوَاتُرِ قد تكون ثلاثه إخبارات من ثلاثه أشخاص موجب للقطع؛ ذلك لو ثاقبتهم وورعهم عندنا، وقد لا- تكون مائه إخبار من مائه شخص موجب للقطع؛ وذلك لكونهم كذابين عندنا، وقد يكون عشرون خبيراً من عشرين مخبر موجباً للقطع؛ وذلك لأننا لا نعرف حالهم من الوثاقه وعدمها، إذن يختلف العدد الأقل والحد الأدنى الموجب للعلم واليقين، فلماذا هذا الاختلاف؟

الجواب هو أن تفسير ذلك وفقاً لرأينا واضح؛ فإن العلم واليقين في باب التواتر يتكوّن من تجمّع الاحتمالات وتراكمها على مصب واحد، فإذا لاحظنا كلّ إخبار من الإخبارات ووجدنا أن احتمال كذبه في نفسه ضئيل وضعيف (نظراً إلى أن المخبر ثقه ورع) فهذا معناه أن احتمال صدقه قوى، فيكون من الطبيعي أن نحتاج إلى عدد قليل من الإخبارات كي يحصل لنا القطع بالصدق، والعكس بالعكس كما هو واضح.

وأما على رأى المنطق الأرسطي الذي يفسر حصول اليقين في باب التواتر بقضيه عقليته بديهيه وقبله تقول باستحاله اتفاق عدد كبير من الناس على الكذب فلا تفسير لاختلاف العدد الأقل الموجب للقطع باختلاف الأشخاص والظروف.

إذن، فاليقين في باب التواتر قائم على أساس الدليل الاستقرائي وحساب الاحتمالات كاليقين في باب التجزبه تماماً، فروح اليقين في البابين واحده، وملاك القضية التجريبيه والمتواتره واحد، ولكي يتضح لنا أن القضية المتواتره ليست إلا قضيه استقرائيه تقوم على أساس الدليل الاستقرائي كالقضية التجريبيه، لا بد من أن نوضح أولاً الاستدلال الاستقرائي على القضية التجريبيه وكيفيه حصول اليقين في باب التجزبه على أساس حساب الاحتمالات، كي يتضح من خلاله الاستدلال الاستقرائي على القضية المتواتر وكيفيه حصول اليقين في باب التواتر على أساس حساب الاحتمال، وسوف نرى أن وروجهما واحده، فنقول:

إن الاستدلال الاستقرائي على القضية التجريبيه له شكلان تعرض لهما مفصلاً سيّدنا الأستاذ الشهيد في كتابه القيم الأسس المنطقيه للاستقراء (1) نذكرهما بإيجاز:

الشكل الأوّل: هو الاستدلال الذي يُراد به إثبات على الموجود في المورد الذي نعلم فيه بوجود شيئين خارجاً ونشك في على أحدهما للآخر (كما في مثال الحراره والتمدد) ولهذا الشكل قواعده وشروطه ونظامه.

ص: ٣٥٨

١- (٢) - السيد محمد باقر الصدر، الأسس المنطقيه للاستقراء: ص ٢٥٤-٣٤٠.

الشكل الثاني: هو الاستدلال الذي يُراد به إثبات وجود العله خارجاً بالتجربة في المورد الذي نعلم بعليّه أحد الشئيين للآخر (في الفرض الأوّل لا- نعلم بالعليه وإنّما نعلم بوجود الحرارة وبوجود التمدد) ونشك في أن العله هل وُجدت خارجاً أم لا؟ كما إذا علمنا بأن أستاذ الفقه في زماننا إذا أراد أن يبحث في كتاب الزكاه فسوف يجمع الكتب الفقهيّة التي تبحث عن الزكاه في مكتبته وعلى طاوله بحثه، فدخلنا غرفته من دون أن نعلم بأنه عنده هذا البحث فعلاً، ولكننا رأينا كتب الزكاه على طاوله بحثه، فنستدل بذلك على أنّه يبحث حالياً في كتاب الزكاه.

وللكلام تتمه تأتي إن شاء الله عداً.

حقيقه التواتر / وسائل اليقين الموضوعي الاستقرائي / إثبات الصدور / الأدله المحرزه / علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

العنوان: حقيقه التواتر / وسائل اليقين الموضوعي الاستقرائي / إثبات الصدور / الأدله المحرزه / علم الأصول

أمّا الشكل الأوّل فهو يتجه إلى إثبات علاقة السببيّه والعليه بين أ و ب في المورد الذي نعلم فيه بأن أ موجوده مع عدد كبير من الباءات، ولكن نشك في علاقة السببيّه بين ماهيه أ وماهيه ب، فيراد إثبات سببيّه أ لـ ب بالتجربه والاستقراء.

ومثاله ما إذا أردنا إثبات عليّه حبه الأسبرين (1) لرفع الصداع والشفاء منه من خلال التجربه والاستقراء وذلك بأن نقوم بعده تجارب على عده مرضى مصابين بالصداع، فنعطى كلّ واحد منهم حبه الأسبرين فيرتفع الصداع في كلّ مرّه، فحبه الأسبرين موجوده في كلّ مرّه لا- شكّ فيها، والشفاء من الصداع أيضاً موجود في كلّ مرّه بلا شكّ، إنّما الشكّ في علاقة السببيّه بين الأوّل والثاني، ففرمزم إلى الأوّل بـ أ وإلى الثاني بـ ب فنقول: إن عليّه أ لـ ب قضيّه محتمله منذ البدايه وقبل التجربه بدرجه خمسين بالمائه مثلاً- (ولو من باب المصادر)، وهي وإن كانت تنحلّ إلى قضايا عديده بعدد أقراص الأسبرين التي أعطيت للمرضى في مجموع المرّات، فهناك عليّات محتمله عديده بعدد الأقراص والمرّات، إلّا أن هذه العليات المحتمله متلازمه فيما بينها ثبوتاً وعدمياً، بمعنى أنّه حينما تكون طبيعه الأسبرين عله للشفاء من الصداع فسوف تكون هذه العليه (التي هي من خواص هذه الماهيه) ساريه في تمام الأقراص وثابته في تمام المرّات.

ص: ٣٥٩

Aspirin - (1) - 1

فهذه الاحتمالات (احتمالات العليه في مجموع المرّات) احتمالات متلازمه، فإما كلّها صادقه وثابته واقعاً وإما كلّها كاذبه وغير ثابتة في الواقع، وفي مثل ذلك تكون القيمه الاحتماليه للعليه في مجموع المرّات مساويه للقيمه الاحتماليه للعليه في كلّ مرّه ولا يكون احتمال المجموع أضعف من احتمال كلّ واحد منها، فنحن هنا كأننا يازاء قضيّه واحده؛ لأنّ التلازم بين القضايا الاحتماليّه يجعلها في قوه قضيّه واحده بحيث لا يكون احتمال المجموع أضعف من احتمال أيّ واحده من مفردات هذه القضايا.

وحينئذ فلنفرض كما تقدّم أن الاحتمال القبلي الأوّل للعليه أ لـ ب في المرّه الأولى خمسون بالمائه، أي: النصف (وطبعاً تحديد

الاحتمالات القبليه أمر له حسابات وقواعد شرحها سَيُذَنَّا الْأَشْيَاءُ الشَّهِيدُ فِي كِتَابِهِ الْأَسْسُ المنطقيه للاستقراء لا مجال للدخول فيها هنا ولا حاجه إلى ذلك فِعْلاً) فَحِينَئِذٍ احتمال أَنْ تَكُونَ تمام الأقراص فِي مجموع المَرَاتِ عللاً احتمال لا ينقص عن النصف للملازمه بين العَلِيَّاتِ كما قلنا؛ فنحن أمام قَضِيَّه واحده بحسب الحقيقه احتمالها هو النصف وهي عِلِّيَّه أَل_ب.

وَأَمَّا لو لم تكن هذه العِلِّيَّه ثابتة (أى: احتمال عِلِّيَّه شَيْءٍ آخَرَ غير أ) فَلَا بُدَّ من أَنْ نفترض ولو من باب الصدفة أن المريض الأَوَّل كان قد شرب فِي ذلك الوقت إلى جانب تناول القرص لبناً مخصوصاً كان هو العله للشفاء من الصداع، ونفترض أَيْضاً أن المريض الثَّانِي قد نام نوماً مريحاً إلى جانب تناول القرص بحيث كان هذا النوم هو عِلُّه شفاؤه من الصداع، وهكذا الثَّالِث والرَّابِع، فهنا نواجه بديلاً ونسمى هذا البَدِيل بالعه الأخرى.

إذن، فاحتمال عِلِّيَّه البَدَلِي نفترضه النصف الآخر من رقم اليقين الَّذِي ينقسم بالتساوي عِلِّيَّ الاحتمالات، إِلَّا أَنْ من الواضح هنا أن افتراض العله الأخرى فِي المَرَّه الأُولَى لَيْسَ ملازماً لافتراضها فِي المَرَّه الثَّانِيه (أى: أَنْ هذه القضايا غير متلازمه)؛ فكون المريض الأَوَّل قد شرب لبناً مخصوصاً غير ملازم مع كون المريض الثَّانِي قد نام نوماً مريحاً، وهكذا.

وَحَيْثُ أَنْ هَذِهِ الْقَضَايَا الْمَحْتَمَلَةُ (أى: قَضِيَّةٌ عَلَيْهِ غَيْرُ أَوْ فِي الْمَرَّةِ الْأُولَى، وَقَضِيَّةٌ عَلَيْهِ غَيْرُ أَوْ فِي الْمَرَّةِ الثَّانِيَةِ وَهَكَذَا) غَيْرُ مُتَلَازِمَةٍ؛ لِعَدَمِ وُجُودِ أَمْرٍ مُشْتَرَكٍ بَيْنَهَا مَعْلُومٍ غَيْرِ حَبِّهِ الْأَسْبِرِينَ، إِذَنْ فَنَحْنُ هُنَا نَوَاجِهُ قَضَايَا عَدِيدَةٍ لَا قَضِيَّةً وَاحِدَةً، بَيْنَمَا فِي الْفَرْضِ الْأَوَّلِ كُنَّا نَوَاجِهُ قَضِيَّةً وَاحِدَةً مَكْرَرَةً (كَمَا عَرَفْتُمْ)، حَيْثُ أَنَّ احْتِمَالَ عَلَيْهِ أَوْ فِي كُلِّ مَرَّةٍ الْأُولَى وَالثَّانِيَةِ مَثَلًا احْتِمَالَانِ مُتَلَازِمَانِ مُتْرَابِطَانِ كَمَا قُلْنَا، أَمَّا احْتِمَالُ عَلَيْهِ غَيْرُ أَوْ فِي كُلِّ مَرَّةٍ مِنَ الْمَرَّتَيْنِ فَلَيْسَا مُتَلَازِمَيْنِ لِعَدَمِ وُجُودِ أَمْرٍ مَعْلُومٍ مُشْتَرَكٍ بَيْنَ الْمَرَّتَيْنِ غَيْرُ أ.

فَلَوْ افْتَرَضْنَا أَنَّنا أَعْطَيْنَا لِكُلِّ قَضِيَّةٍ مَشْكُوكَةٍ مِنْ هَذِهِ الْقَضَايَا الْمَحْتَمَلَةِ (أى: عَلَيْهِ غَيْرُ أَوْ فِي كُلِّ مَرَّةٍ) دَرَجَةً خَمْسِينَ بِالمَائَةِ (أى: النِّصْفِ) فَسَوْفَ يَصِيرُ احْتِمَالُ وُجُودِ الْعِلَّةِ الْأُخْرَى غَيْرُ أَوْ فِي الْمَرَّةِ الْأُولَى هُوَ النِّصْفِ، وَاحْتِمَالُ وُجُودِ الْعِلَّةِ الْأُخْرَى غَيْرُ أَوْ فِي الْمَرَّةِ الثَّانِيَةِ هُوَ النِّصْفِ، لَكِنْ احْتِمَالُ وُجُودِ الْعِلَّةِ الْأُخْرَى غَيْرُ أَوْ فِي كِلْتَا الْمَرَّتَيْنِ يَكُونُ أَقَلَّ وَأَضْعَفُ مِنَ النِّصْفِ؛ لِأَنَّ الاحْتِمَالَيْنِ غَيْرِ مُتَلَازِمَيْنِ. إِذَنْ، احْتِمَالُ الْمَجْمُوعِ هُنَا أَضْعَفُ مِنْ احْتِمَالِ كُلِّ وَاحِدَةٍ بِمُفْرَدِهَا، كَمَا أَنَّ احْتِمَالَ وُجُودِ الْعِلَّةِ الْأُخْرَى فِي مَجْمُوعِ الْعَشْرِينَ مَرَّةً مَثَلًا يَكُونُ فِي غَايَةِ الضَّعْفِ؛ لِأَنَّ هَذَا يُنْتِجُ بِحَسَبِ الْحَقِيقَةِ عَنْ ضَرْبِ الاحْتِمَالِ الْأَوَّلِ فِي الثَّانِي ثُمَّ فِي الثَّلَاثِ ثُمَّ فِي الرَّابِعِ وَهَكَذَا، وَالْكَسُورُ كُلَّمَا ضَرَبْنَا بَعْضَهَا فِي بَعْضٍ تَضَاعَلَتْ؛ فَالضَّرْبُ يُؤَدِّي إِلَى ضَعْفِ احْتِمَالِ وُجُودِ عِلَّةٍ أُخْرَى غَيْرُ أَوْ فِي مَجْمُوعِ الْمَرَّاتِ، وَبِقَدْرِ مَا يَضْعَفُ هَذَا الاحْتِمَالُ يَقْوَى احْتِمَالُ الْمَقَابِلِ لَهُ، وَهُوَ احْتِمَالُ عَلَيْهِ أَوْ؛ لِأَنَّ الْمَسْأَلَةَ دَائِرَةً بَيْنَ هَذَيْنِ الاحْتِمَالَيْنِ.

وَقَدْ كَشَفَ سَيِّدُنَا الْأَشْهَادُ الشَّهِيدُ فِي كِتَابِهِ الْقِيَمِ الْأَسَاسِ الْمُنْطَقِيَّةِ لِلِاسْتِقْرَاءِ نَكْتَهُ هَذَا التَّوَازُنِ وَالتَّقَابِلِ الرِّيَاضِيِّ بَيْنَ هَذَيْنِ الاحْتِمَالَيْنِ وَسِرِّهِ الْمُنْطَقِيِّ، حَيْثُ بَيَّنَّ أَنَّ مَنشَأَ الاحْتِمَالِ بِحَسَبِ الْحَقِيقَةِ هُوَ الْعِلْمُ الْإِجْمَالِيُّ ذُو الْأَطْرَافِ الْمَحْصُورَةِ عَقْلًا؛ فَكُلُّ احْتِمَالٍ مُرْتَبِطٌ بِعِلْمٍ إِجْمَالِيٍّ وَوَلِيدٌ لَهُ، وَهُنَا الْأَمْرُ كَذَلِكَ؛ فَإِنَّهُ إِذَا افْتَرَضْنَا أَنَّنا أَعْطَيْنَا حَبِّهِ الْأَسْبِرِينَ لِشَخْصَيْنِ مُصَابِينِ بِالصَّدَاعِ، فَشَفِيَ كِلَاهُمَا مِنَ الصَّدَاعِ، فَهَذَا نَقُولُ: إِنَّ احْتِمَالَ عَلَيْهِ الْأَسْبِرِينَ لِلشِّفَاءِ مِنَ الصَّدَاعِ كَانَ قَبْلَ هَاتَيْنِ التَّجْرِبَتَيْنِ خَمْسِينَ بِالمَائَةِ (النِّصْفِ) مِنْ رَقْمِ الْيَقِينِ، وَأَمَّا بَعْدَهُمَا فَيَكْبُرُ وَيَزِيدُ عَنِ النِّصْفِ، وَمَا يَقَابِلُهُ مِنَ الاحْتِمَالِ يَصْغُرُ وَيَتَضَاعَلُ.

وتحليله هو أنه هنا يوجد علم إجمالي ذو أطراف محصوره عقلاً، وهو العلم بأن العلة الأخرى المحتملة (غير الأسبرين) التي كان احتمالها قبل التجربتين أيضاً خمسين بالمائة (النصف) يدور الأمر فيها عقلاً بين احتمالات أربعة لا خامس لها، فهي إما موجوده في كلتا التجربتين (تجربه إعطاء الأسبرين للشخص الأول، وتجربه إعطاء الأسبرين للشخص الثاني)، وإما هي معدومه في كليهما، وإما هي موجوده في التجربه الأولى (حين إعطاء الأسبرين للشخص الأول) دون التجربه الثانيه، وإما بالعكس، وهذا حصر على دائر بين النفي والإثبات.

وحيث أن هذا العلم الإجمالي الذي له أطراف أربعة يتوزع على أربعة احتمالات، وإذا قصرنا النظر على هذا العلم الإجمالي فقط، فقيمه ككل احتمال من هذه الاحتمالات الأربعة عن ربع العلم، حيث أن رقم اليقين والعلم أيأ كان ينقسم على أطرافه بالتساوي، فكل احتمال من هذه الأربعة يكون احتمالاً لربع العلم، فإذا فرضنا أن رقم اليقين والعلم الإجمالي المذكور هو 1، فقيمه ككل واحد من هذه الاحتمالات الأربعة عباره عن الربع، وهنا نرى أن الاحتمال الثاني من هذه الاحتمالات (وهو عدم وجود العلة الأخرى في كلتا التجربتين) يثبت بمقدار قوته وقيمه الإختيماليه (وهي عباره عن الربع) أن حبه الأسبرين هي العلة للشفاء من الصداع؛ لأن المفروض أن الصداع كان موجوداً في كلتا التجربتين، وأن حبه الأسبرين أعطيت في كلتا التجربتين، وأن الشفاء من الصداع قد حصل في كلتا التجربتين وأن شيئاً آخر يحتمل أن يكون هو العلة للشفاء غير موجود في كلتا التجربتين، إذن فلا بد من أن يكون قرص الأسبرين هو العلة.

وأمّا الاحتمال الثالث (وهو وجود العلة الأخرى في التجربه الأولى فقط دون الثانيه) فهو أيضاً يثبت بمقدار قيمته وقوته الإختيماليه وهي الربع) أن حبه الأسبرين هي العلة للشفاء من الصداع؛ لأن المفروض هو أن الشفاء من الصداع قد حصل في التجربه الثانيه أيضاً؛ بينما المفروض أن العلة الأخرى غير موجوده في التجربه الثانيه، فلا بد من أن يكون القرص هو العلة وإلا لما حصل الشفاء في التجربه الثانيه كما هو واضح.

وكذلك الاحتمال الرَّابِع (وهو وجود العله الأخرى فى التَّجْرِبَة الثَّانِيَة فقط دون الأولى)؛ فَإِنَّهُ أَيْضاً يُثْبِتُ بِمَقْدَارِ قُوَّتِهِ وَوَقِيمَتِهِ الإِحْتِمَالِيَّةِ (وهى الرُّبْع) أن حَبَّ الأَسْبِرِينِ هى العله للشفاء من الصداع؛ لِأَنَّ المَفْرُوضِ هُوَ أن الشفاء قد حصل فى التَّجْرِبَة الأولى أَيْضاً، بينما العله الأخرى غير موجوده فى التَّجْرِبَة الأولى، فَلَا بُدَّ من أن يَكُونَ القَرِصَ هُوَ العله وَإِلَّا لَمَا حصل الشفاء فى التَّجْرِبَة الأولى كما هو واضح.

إذن، فالاحتمالات الثَّلاثه الأخرى كُلهَا فى صالحِ عِلَّتِهِ حبه الأَسْبِرِينِ، فثلاثه أرباع العلم الإجمالى تُثْبِتُ أن القَرِصَ هُوَ عِلَّةُ الشفاء، فقيمه احتمال عِلَّتِهِ مساويه لثلاثه أرباع.

يبقى الاحتمال الأَوَّل (وهو وجود العله الأخرى فى كلتا التجربتين): وهو احتمال حيادى ولا بشرط تجاه عِلَّتِهِ قرص الأَسْبِرِينِ للشفاء وعدم عِلَّتِهِ؛ فهو لا يثبت هذه العِلَّتِهِ ولا ينفىها؛ إذ كما أن العِلَّةَ الأخرى موجوده فى كلتا التجربتين بناءً عَلَى هذا الاحتمال، كذلك حبه الأَسْبِرِينِ أَيْضاً موجوده فى كلتا التجربتين كما هو المَفْرُوضُ؛ فلعلَّ القَرِصَ لَيْسَ هُوَ العِلَّةُ للشفاء، وَإِنَّمَا الشفاء ناتج عن العِلَّةَ الأخرى، ولعلَّ القَرِصَ عِلَّةٌ لكن مع عِلَّةٍ أخرى؛ إذ لعله قد وجدت علتان للشفاء، وهذا معناه أن نصف القوَّة والقيمه الإِحْتِمَالِيَّةِ الثَّابِتَه للاحتمال الأَوَّل (وَالَّتِى كانت عبارته عن الرُّبْع) سوف يكون لصالحِ عِلَّتِهِ حبه الأَسْبِرِينِ، والنصف الآخر يكون لصالحِ عِلَّتِهِ شىء آخر.

وعليه، فثلاثه أرباع العلم الإجمالى ونصف الرُّبْع تُثْبِتُ عِلَّتَهُ حَبَّ الأَسْبِرِينِ، ونصف الرُّبْع (أى: الثُّمْن) يُثْبِتُ عِلَّتَهُ شىء آخر.

وبعبارة أخرى: قيمه احتمال عِلَّتِهِ الأَسْبِرِينِ للشفاء من الصداع عبارته عن، بينما قيمه احتمال عِلَّتِهِ شىء آخر عبارته عن؛ فقبل التجربتين كانت قيمه احتمال عِلَّتِهِ الأَسْبِرِينِ عبارته عن النصف (أى: أربعه أثمان) ولكن بعد التجربتين صعدت إلى ثلاثه أرباع ونصف الرُّبْع (أى: سبعة أثمان) بقانون العلم الإجمالى.

هذا في تجربتين فقط كما لاحظنا، وكلما كثرت التجارب ازدادت النسبته وترقت أكثر، فمثلاً لو افترضنا أننا جربنا ثلاث مرّات، بأن أعطينا حبه الأسبرين لثلاثة أشخاص مصابين بالصداع وشُفوا من صداعهم، فسوف تصعد النسبته أكثر حينئذ بقانون العلم الإجمالي؛ لأن العلم الإجمالي في الفرض السابق (أى: في فرض وجود تجربتين) كانت أطرافه أربعة، وأمّا في هذا الفرض (فرض وجود ثلاث تجارب) فسوف تكون أطرافه ثمانية؛ لأنه على جميع التقادير والاحتمالات الأربعة السابقة إما أن تكون العلة الأخرى في التجربه الثالثه موجوده، وإمّا أن تكون غير موجوده، فتصير الأطراف ثمانية (ويتوزع رقم اليقين على هذه الأطراف فتكون قيمه كل واحد منها الثمن)، وهذه الثمانية سبعة منها تكون في صالح عليّه حبه الأسبرين للشفاء وتثبت هذه العليّه وهي:

(١) - أن تكون العلة الأخرى موجوده في التجربتين الأوليين فقط.

(٢) - أن تكون العلة الأخرى موجوده في التجربه الأولى والثالثه فقط.

(٣) - أن تكون العلة الأخرى موجوده في التجربه الأولى فقط.

(٤) - أن تكون العلة الأخرى موجوده في التجربه الثانيه والثالثه فقط.

(٥) - أن تكون العلة الأخرى موجوده في التجربه الثانيه فقط.

(٦) - أن تكون العلة الأخرى معدومه في التجارب الثلاث كلها.

(٧) - أن تكون العلة الأخرى موجوده في التجربتين الأوليين فقط.

ذَلِكَ لِأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْ هَذِهِ الْإِحْتِمَالَاتِ السَّبْعَةِ يَتَضَمَّنُ عَدَمَ وُجُودِ الْعِلَّةِ الْأُخْرَى إِمَّا فِي بَعْضِ التَّجَارِبِ الثَّلَاثِ أَوْ فِي كُلِّهَا، رَغْمَ أَنَّ الشِّفَاءَ مِنَ الصَّدَاعِ حَاصِلٌ فِي كُلِّ التَّجَارِبِ حَسَبِ الْفَرْضِ، فَهَذَا يَبْرَهِنُ عَلَى عَلِيَّةِ حَبِّهِ الْأَسْبِرِينِ لِلشِّفَاءِ.

إِذْنِ، فَسَبْعَةُ أَثْمَانِ الْعِلْمِ الْإِجْمَالِيِّ تُثَبِّتُ أَنَّ الْأَسْبِرِينِ هُوَ عِلَّةُ الشِّفَاءِ، فَقِيَمُهُ إِحْتِمَالُ عِلِيَّتِهِ مَسَاوِيهِ لِسَبْعَةِ أَثْمَانِ .

يبقى من الاحتمالات الثمانية احتمال واحد (وهو احتمال وجود العلة الأخرى في كل التجارب الثلاث) وهو احتمال حيادي ولا بشرط تجاه علة الأسبرين للشفاء وعدم عليته، فهو لا يثبت هذه العلة ولا ينفىها؛ إذ كما أن العلة الأخرى موجودة في كل التجارب الثلاث بناءً على هذا الاحتمال، كذلك حبه الأسبرين أيضاً موجود في كل التجارب الثلاث حسب الفرض؛ فلعل الحبه علة للشفاء كما أن العلة الأخرى علة للشفاء (أى: وجدت علتان للشفاء)، ولعلها ليست علة له وإنما الشفاء ناتج عن العلة الأخرى.

وهذا معناه أن نصف هذا الاحتمال أيضاً في صالح علة الأسبرين للشفاء.

إذن، فسبعة أثمان ونصف الثمن في صالح علة الأسبرين؛ لأن نصف القوه والقيمة الإختصاصية الثابتة لهذا الاحتمال (والتي كانت عبارته عن الثمن) كان في صالح علة الأسبرين، وأما علة شىء آخر للشفاء فقيمتها الإختصاصية عبارته عن نصف الثمن، (أى:).

إذن، فقد لاحظنا أنه في تجارب ثلاث تصعد قيمة احتمال علة الأسبرين للشفاء إلى وتتضاءل قيمه احتمال وجود علة أخرى غير الأسبرين للشفاء إلى، وهكذا كلما زاد عدد التجارب صعد الحساب في جانب العلة نزل الحساب في جانب عدم العلة؛ ففي أربع تجارب تصعد قيمة احتمال العلة إلى وتنزل قيمة احتمال عدم العلة إلى، وهكذا إلى أن يزول احتمال عدم العلة من النفس لشده ضالته ويحصل القطع واليقين بالعليه حسب قواعد وأسس بينها سيّدنا الأستاذ الشهيد مفضلاً في كتابه القيم الأسس المنطقيه للاستقراء تحت عنوان الدليل الاستقرائي في مرحله التوالد الذاتى.

هذا كله في الشكل الأول للاستدلال الاستقرائي على القضية التجريبيّة وهو الاستدلال الذى يُراد به إثبات علة الموجود.

وأما الشكل الثانى من الاستدلال الاستقرائي على القضية التجريبيّة فهو يتجه إلى إثبات وجود العلة خارجاً في المورد الذى نعلم فيه بأصل علاقة العلة والسبب بين أ و ب ولكن نشك في وجود العلة خارجاً (أى: نشك في وجود أ فعلاً)، وفي هذا الشكل من الاستدلال نستعمل أيضاً نفس الروح التى استعملناها في الشكل الأول وبنفس الطريقة من الحساب ننتهى إلى إثبات وجود تلك العلة ونفى وجود البديل، وقد ذكر سيّدنا الأستاذ الشهيد في الأسس المنطقيه للاستقراء أن هذا الشكل من الدليل الاستقرائي (الذى يثبت وجود أ) له حالات عديدة، تهمنا منها هنا الحالة الأولى من تلك الحالات وهى أن يكون البديل لـ أ المحتمل كونه سبباً لـ ب مجموعته مكوّنه من ج د هـ مثلاً.

ومثال ذلك أننا نعلم بأن أستاذ الفقه إذا كان له بحث في الوضوء مثلاً فسوف يكون هذا علة لتجميع الكتب المرتبطة بالوضوء عَليّ طاوله مطالعته؛ فأصل العِلِّيَّة والسَّبَبِيَّة بين وجود بحث له في الوضوء وبين تجميع الكتب المرتبطة بالوضوء معلومه لنا، ولكن أصل وجود العِلَّة خارجاً مشكوك لنا، فلا ندرى هل أن للأستاذ فعلاً بحثاً حول الوضوء أم لا؟ فدخلنا غرفته ورأينا مجموعه من كتب الوضوء مثل كتاب الوضوء من الجواهر وكتاب الوضوء من الحقائق وكتاب الوضوء من مصباح الفقيه موضوعه عَليّ طاوله مطالعته؛ فَإِنَّ هذا التجمّع للكتب الباحثه عن الوضوء في مكان واحد حِينئذٍ نحتمل فيه احتمالين وله أحد تفسيرين في رأينا:

الأول: أَنْ يَكُونَ للأستاذ فعلاً بحث حول الوضوء، أي: أَنْ عِلَّة تجمّع الكتب (وهي وجود بحث حول الوضوء) موجوده خارجاً.

الثاني: أَنْ لا يكون للأستاذ بحث حول الوضوء ولم تكن عِلَّة تجمّع الكتب قد وجدت خارجاً وَإِنَّمَا تجمّعت كتب الوضوء عَليّ طاوله المطالعه صدفةً، بمعنى أَنْ كُلَّ واحد منها قد وجد عَليّ الطاوله لعامل آخر لا بسبب وجود بحث للأستاذ فعلاً في الوضوء، بل وجد الأول هناك لغرض التجليد مثلاً، والآخر لغرض إعارته لصديق مثلاً، والثالث لغرض تصحيح خطأ موجود فيه مثلاً.

إذن، فهنا احتمالان لتجمّع هذه المجموعه الخاصه من الكتب الَّتِي تتناول موضوعاً واحداً معيناً:

أحدهما: احتمال وجود عِلَّة هذا التجمع، وهي عبارته عن وجود بحث للأستاذ فعلاً حول هذا الموضوع بالذات.

وثانيهما: احتمال وجود بديل لهذه العِلَّة، والبديل المحتمل كونه سَبَباً لهذا التجمّع عبارته عن مجموعه مكُونه من التجليد والإعارة والتصليح في المثال المذكور، وقد اقترنت أجزاء هذه المجموعه بعضها ببعض صدفةً؛ فغرض التجليد اقترن صدفةً بغرض الإعارة، وهما اقترنا صدفةً بغرض التصحيح، فتجمّعت هذه الكتب عَليّ الطاوله صدفةً. فالتجمع صدفي واتفاقى وإن كان وجود كُلِّ واحد منها مَعْلُوماً لعلّه معينه.

هذان احتمالان في المقام، وإذا فرضنا أن قيمة الاحتمال الأول (وهو احتمال أن يكون للأستاذ بحث حول الموضوع) خمسون بالمائة (أى: النصف) قبل دخولنا الغرفة ورؤيه كتب الموضوع على الطاولة، فسوف يقوى هذا الاحتمال بعد أن ندخل الغرفة ونرى كتب الموضوع على الطاولة وتصدق قيمته كلما كثر عدد الكتب، وفي مقابله يضعف الاحتمال الثاني القائل بعدم وجود بحث للأستاذ فعلاً في الموضوع وتنزل قيمته كلما كان عدد الكتب أكثر.

والسبب في ذلك هو أن الاحتمال الأول وإن كان ينحل إلى احتمالات وقضايا عديده بعدد كتب الموضوع الموجوده على الطاولة، فهناك معاليل عديده (لوجود بحث للأستاذ حول الموضوع) بعدد كتب الموضوع هناك؛ فوجود كتاب الموضوع من الجواهر مثلاً معلول له، ووجود كتاب الموضوع من الحدائق معلول له، ووجود كتاب الموضوع من مصباح الفقيه معلول له.

إلا أن هذه الاحتمالات والقضايا العديده متلازمه فيما بينها ثبوتاً وعدمياً، بمعنى أنه حينما يكون هناك بحث للأستاذ حول الموضوع فسوف يكون هذا علته لوجود كل تلك الكتب على الطاولة؛ فاحتمالات المعلوليه لبحث الأستاذ في مجموع الكتب احتمالات متلازمه؛ فإما أن كلها صادقه وثابته واقعاً وإما أن كلها كاذبه وغير ثابته واقعاً.

وفي مثل ذلك تكون القيمه الإختيمائيه للمعلوليه (في مجموع الكتب) لهذه العله (أعنى: وجود بحث للأستاذ حول الموضوع) مساويه للقيمه الإختيمائيه للمعلوليه في كل كتاب، ولا يكون احتمال المجموع أضعف من احتمال كل واحد منها؛ فنحن هنا كأننا بإزاء قضيه واحده؛ لأن التلازم بين القضايا الإختيمائيه يجعلها في قوه قضيه واحده بحيث لا يكون احتمال المجموع أضعف من احتمال أى واحد من مفردات هذه القضايا.

وحينئذ فلنفرض (كما تقدم) أن قيمة احتمال كون وجود كتاب الموضوع من الجواهر على الطاولة بسبب وجود بحث للأستاذ حول الموضوع عباره عن خمسين بالمائه (أى: النصف) فحينئذ احتمال أن يكون وجود مجموع الكتب الثلاثه على الطاولة بسبب وجود بحث للأستاذ حول الموضوع لا ينقص عن النصف؛ للملازمه بين المعلوليات كما قلنا؛ فنحن أمام قضيه واحده بحسب الحقيقه احتمالها هو النصف وهى عباره عن وجود بحث للأستاذ فعلاً حول الموضوع. هذا كله عن الاحتمال الأول.

وَأَمَّا الاحتمال الثَّانِي الَّذِي هُوَ فِي مَقَابِلِ هَذَا الاحتمال فقد كان (كما تَقَدَّمَ) عبارته عن وجود بديلٍ لبحث الأستاذ عن الضوء يحتمل وجوده خارجاً، فكان هو السَّبَبُ لوجود مجموع الكتب الثلاثة عَلَى الطاولة.

وهذا البديل عبارته عن مجموعه مكُونه من تجليد كتاب الضوء من الجواهر وإعاره كتاب الضوء من الحدائق وتصحيح خطأ موجود في كتاب الضوء من مصباح الفقيه.

إذن، فاحتمال وجود هذا البديل أيضاً يكون هو النصف (لانقسام رقم اليقين عَلَى الاحتمالين بالتساوي) إِلَّا أَنْ من الواضح هنا أن هذا الاحتمال الثَّانِي (وهو احتمال وجود البديل) وإن كان يستبطن احتمالات ثلاثة (وهي احتمال وجود البديل في ضوء الجواهر، واحتمال وجود البديل في ضوء الحدائق، واحتمال وجود البديل في ضوء المصباح) إِلَّا أَنْ هذه الاحتمالات ليست متلازمه فيما بينها؛ فافتراض وجود غرض التجليد لكتاب الضوء من الجواهر لَيْسَ ملازماً لافتراض وجود غرض الإعاره لكتاب الضوء من الحدائق، وهكذا.. وحيث أَنَّها غير متلازمه لعدم وجود أمر مشترك بينها معلوم، إذن فنحن هنا نواجه قضايا عديده لا قَضِيَّةً واحدة، خِلَافاً للفرض الأوَّل الَّذِي كُنَّا نواجه فيه قَضِيَّةً واحدة مكرره (كَمَا عَرَفْتُمْ)، حيث أن احتمال وجود بحث للأستاذ حول الضوء كان يتكرر في الكتب الثلاثة، فكانت الاحتمالات متلازمه مترابطه.

أَمَّا فِي هذا الفرض فليس الأمر كذلك، فكون كتاب الضوء من الجواهر إِنَّمَا وجد عَلَى الطاولة لغرض التجليد لَيْسَ ملازماً مع كون وجود كتاب الضوء من الحدائق عَلَى الطاولة لغرض الإعاره لصديقٍ مثلاً، فالاحتمالات هنا غير متلازمه.

فلو افترضنا أننا أعطينا لِكُلِّ قَضِيَّةٍ من هذه القضايا المحتمله (أى: وجود البديل في كُلِّ واحد من الكتب الثلاثة) درجة خمسين بالمائه (أى: النصف) فَسَوْفَ يصير احتمال وجود البديل (وهو التجليد) في كتاب الضوء من الجواهر هو النصف، واحتمال وجود البديل وهو الإعاره في كتاب الضوء من الحدائق هو النصف، واحتمال وجود البديل وهو التصحيح في كتاب الضوء من مصباح الفقيه هو النصف، لكن احتمال وجود البديل في كُلِّ هذه الكتب ومجموعها سوف يكون أقل وأضعف من النُّصْفِ؛ لِأَنَّ الاحتمالات غير متلازمه؛ فاحتمال المجموع هنا أضعف من احتمال كُلِّ واحد بمفردها؛ لِأَنَّ احتمال المجموع ينتج بحسب الحقيقه من ضرب الاحتمال الأوَّل فِي الثَّانِي ثُمَّ فِي الثَّالِثِ، والضرب يؤدي إلى تضائل احتمال وجود البديل في مجموع الكتب وضعفه، وبقدر ما يضعف هذا الاحتمال يقوى الاحتمال الأوَّل المقابل له وهو احتمال وجود العِلَّةِ (أى: أعنى بحث الأستاذ حول الضوء).

والسر في هذا التوازن بين الاحتمالين المذكورين ما قلناه في الشكّل الأوّل من أن منشأ الاحتمال بحسب الحقيقه هو العلم الإجمالي ذو الأطراف المحصوره عقلاً؛ فكل احتمال مرتبط بـ علم إجمالي ووليد له؛ ففي المقام حيث أن المفروض هو العلم بأصل علاقته العلّيه والسببه بين وجود بحث للأستاذ حول الموضوع (ولنرمز إلى هذا بـ أ) وبين تجمع كتب الموضوع الثلاثه على الطاولة (ولنرمز إليه بـ ب)، ولكننا نشكّ في وجود العلّه (أى: أ) خارجاً، فنحتمل وجوده ونحتمل بالمقابل وجود بديل له (ولنرمز للبديل بـ ث)، وهذا معناه أننا نعلم أن ماهيه ب لها سببان: أحدهما ماهيه أ، والآخر ماهيه ث، فهناك علاقتا سببّيه معلومتان، ونفترض أن أ يعبر عن شيء واحد وهو وجود بحث للأستاذ حول الموضوع بينما يعبر ث عن مجموعه أشياء متعدده هي في المثال السابق عبارته عن تجليده وضوء الجواهر، وإعاره وضوء الحدائق، وتصحيح وضوء المصباح. ولنرمز إلى الأوّل بـ ح وإلى الثاني بـ ه وإلى الثالث بـ خ.

وما لم تجتمع هذه الأمور الثلاثه لا يتكوّن ث الذي هو السبب الثاني لـ ب وهو البديل لـ أ.

فإذا رأينا ب قد وقع، فسوف يوجد لدينا علم إجمالي بوجود أ أو ث، وعلى أساس هذا العلم تحدد قيمه احتمال وجود أ بـ النصف (أى:).

ولكن إذا افترضنا أن احتمال وجود أ يساوى احتمال وجود أى واحد من الأمور الثلاثه المذكوره التي تكوّن بمجموعها ث وأن كلاً واحد من تلك الاحتمالات يساوى، فسوف نحصل على علم إجمالي آخر وهو علم يستوعب احتمالات وجود الأمور الثلاثه: ح وهـ وخ، وهذا العلم يشتمل على ثمانية احتمالات كما يلي:

الأوّل: احتمال وجود ح وهـ وخ جميعاً، بمعنى أن كتاب الموضوع من الجواهر يُراد تجليده، وكتاب الموضوع من الحدائق يُراد إعارته لصديق، وكتاب الموضوع من مصباح الفقيه يُراد تصحيحه، ولذا فقد اجتمعت الكتب الثلاثه على الطاولة.

الثاني: احتمال وجود ح وهـ فقط، دون خ.

الثالث: احتمال وجود ح وخ فقط، دون هـ.

الرابع: احتمال وجود هـ وخ فقط، دون ح.

الخامس: احتمال وجود ح فقط، دون هـ وخ.

السادس: احتمال وجود هـ فقط، دون ح وخ.

السابع: احتمال وجود خ فقط، دون ح وهـ.

الثامن: احتمال عدم وجود ح وهـ وخ جميعاً.

وهذه الاحتمالات الثمانية إذا استثنينا الأوّل منها فلاحتمالات السبعة الأخيره تستلزم وجود أ؛ لأنّها تفترض نفي ث، وما دام ب موجوداً أو ليس هناك ث، إذن فـ أ موجود.

ففي مثالنا المتقدم إذا استثنينا الاحتمال الأوّل الَّذِي تَقَدَّمَ آنفًا، فلاحتمالات السبعة الأخرى كُلّهَا تستلزم وجود بحث للأستاذ في موضوع الموضوع؛ لأنّ هذه الاحتمالات كُلّهَا تفترض نفي وجود السبب الثاني الَّذِي هو بديل هذا البحث؛ لأنّ السبب الثاني لوجود الكتب الثلاثة عَلَى الطاولة كان عبارته عن مجموع الأمور الثلاثة. فإذا انتفت، أو انتفى اثنان منها، أو انتفى واحد منها، انتفى البديل، وقد رأينا أن الاحتمالات السبعة الأخيره تتضمن انتفاء أحد الأمور الثلاثة عَلَى الأقل؛ فالسبب الثاني لوجود الكتب الثلاثة عَلَى الطاولة غير موجود، وما دامت الكتب موجوده عَلَى الطاولة مِنْ دُونِ وجود السبب الثاني، إذن فالسبب الأوّل موجود وهو وجود بحث للأستاذ في موضوع الموضوع.

إذن، فسبعة من ثمانية احتمالات أصبحت في صالح وجود أ، أي: أن سبعة أثمان العلم الإجمالي تُثبِت وجود أ.

يبقى الاحتمال الأوّل وهو الاحتمال الوحيد الَّذِي يفترض وجود ح وهـ وخ جميعاً، وهذا الاحتمال حيادي ولا بشرط تجاه وجود أو عدمه؛ فهو لا- ينفي وجوده ولا- يُثبِت وجوده. بمعنى أن احتمال وجود كُلّ الأمور الثلاثة الَّتِي تكون بمجموعها السبب الثاني لوجود الكتب عَلَى الطاولة (وهي عبارته عن التجليد والإعارة والتصحيح) لا- يُبَيِّن ولا- ينفي السبب الأوّل لوجود الكتب عَلَى الطاولة (وهو وجود بحث للأستاذ فعلاً- حول الموضوع)؛ إذ لعل السبب الأوّل أيضاً موجود إلى جنب السبب الثاني، ولعله غير موجود.

وهذا معناه أن نصف قيمه هذا الاحتمال الحيادي أصبح أيضاً في صالح وجود أ، أي: في صالح وجود بحث للأستاذ فعلاً حول الموضوع، وبهذا تصبح قيمه احتمال وجود أ بموجب هذا العلم الإجمالي عبارته عن سبعة أثمان العلم الإجمالي ونصف الثمن ويبقى نصف ثمن العلم الإجمالي فقط في صالح عدم وجود أ، فقيمه احتمال وجود أ هي بينما قيمه احتمال البديل أ هي ، هذا في مشاهدتنا لثلاثه كتب فقهيه تتناول موضوع الموضوع موجوده علي الطاولة في غرفه الأستاذ، حيث يقوى احتمال وجود بحث للأستاذ حول الموضوع إلى وينزل احتمال البديل إلى ، وكلما كثرت الكتب ازدادت النسيبه في صالح وجود بحث له في الموضوع ونفى البديل.

هذه هي الحالة الأولى (وهي التي تهمننا فعلاً في هذا البحث) من حالا الشكل الثاني من شكلي الاستدلال الاستقرائي علي القضيئه التجريبيه، وهو الاستدلال الذي يُراد به إثبات وجود العله خارجاً، وكان الدليل الاستقرائي في هذه الحالة ينمي قيمه احتمال وجود العله علي أساس علم إجمالي يضعف قيمه احتمال البديل كما رأينا.

فالشكل الثاني من الاستدلال الاستقرائي في العلوم الطبيعیه التجريبيه يتخلص في مواجهه شيء مشكوك ومحمّل، وتنمية احتمال وجوده علي أساس علم إجمالي.

وهذا الشكل من الدليل الاستقرائي الذي يُراد به إثبات وجود العله ينطبق تماماً علي الدليل العلمي علي إثبات وجود العله الأولى للكون وهو الصانع الحكيم تعالى، وقد أوضح ذلك مفصلاً سيّدنا الأستاذ الشهيد في مقدّمه كتابه الفتاوى الواضحه (1).

هذا تمام الكلام في شكل الدليل الاستقرائي علي القضايا التجريبيه وقد اتضح لنا أنه كيف يحصل اليقين في باب التجربه علي أساس حساب الاحتمالات.

ص: ٣٧١

والآن نأتى إلى ما نحن فيه (أعنى: باب التواتر)، فقد قلنا: إن اليقين في باب التواتر قائم على أساس الدليل الاستقرائي وحساب الاحتمالات كاليقين في باب التجريبه تماماً، فكان لا بُدَّ لنا (لكي يتضح أن القضيّه المتواتره ليست إلا قضيّه استقرائيه تقوم على أساس الدليل الاستقرائي كالتجريبه) من أن نوضح الدليل الاستقرائي على القضايا التجريبية وكيفيه حصول اليقين في باب التجريبه على أساس حساب الاحتمالات، وهذا ما قمنا به لحد الآن، فليس علينا بعد هذا سوى توضيح الاستدلال الاستقرائي على القضيّه المتواتره وكيفيه حصول اليقين في باب التواتر على أساس حساب الاحتمال، فنقول:

إن القضيّه المتواتره هي في الحقيقه مثال من أمثله الحاله الأولى من حالات الشكل الثاني من شكل الدليل الاستقرائي على القضايا التجريبية؛ فقد عرفنا أن الشكل الثاني عبارته عن الاستدلال الذي يُراد به إثبات وجود العله خارجاً، لا- إثبات عليه الموجود، وكانت الحاله الأولى من حالاته عبارته عن تنميه وتقويه قيمه احتمال وجود العله على أساس علم إجمالي يضعف قيمه احتمال وجود البديل المتكون من مجموع أمور متعدده، وهذا هو ما يحصل في القضيّه المتواتره.

فمثلاً لو اشترك عدد كبير من الناس في احتفال، وبعد انتهاء الحفل سألنا كل واحد منهم عن الشخص الذي ألقى المحاضره في ذلك الاحتفال، فجاءت الأجوبه كلها تؤكد أن فلاناً هو الذي ألقى محاضره في ذلك الحفل، كانت هذه القضيّه متواتره ويحصل لنا اليقين بما قالوا، وهذا اليقين قائم على أساس الدليل الاستقرائي الذي يقوى احتمال وجود العله على أساس علم إجمالي يضعف احتمال وجود البديل المتكون من عده أمور؛ فإِن اتفاق العدد الكبير من المحتفلين على جواب واحد عند السؤال منهم عن نوع الشخص المحاضر في الحفله يعبر عن بءات عديده بعدد الإخبارات الصادرة منهم؛ فكل خبر من تلك الأخبار رمز إليه ب_ب، وكون الشخص الذي اتفقوا على ذكره هو الذي ألقى المحاضره حقاً يعبر عن أ؛ لأنه إذا كان هو المحاضر حقاً فهذا وحده يكفي (تقريباً) لكي يفسر لنا كل البءات، وما هو البديل ل_أ هو أن نفترض توفر دواعٍ مصلحيه لدى كل المخبرين دعتهم إلى الكذب بطريقه واحده، وهذا البديل يشتمل على افتراضات عديده مستقلة، ويمكننا ذلك من تشكيل علم إجمالي يستوعب احتمالات تلك الافتراضات، فإذا فرضنا أن المخبرين ثلاثه، فاحتمالات تلك الافتراضات ثمانية؛ إذ يُحتمل أن يكون واحد فقط من الثلاثه يتوفر لديه دافع مصلحي إلى الإخبار بتلك الطريقه عن خطيب الحفل، ويُحتمل أن يكون اثنان فقط من الثلاثه يتوفر لديهما ذلك.

ويُحتمل توفر الدافع المصلحي لديهم جميعاً، كما يُحتمل عدم وجوده لدى أى واحد منهم.

والاحتمال الأوّل له ثلاثة فروض؛ لأنّ هذا الواحد إما هو المخبر الأوّل، أو المخبر الثّاني أو الثّالث.

والاحتمال الثّاني أيضاً له ثلاثة فروض؛ لأنّ هذين الاثنين إما هما المخبر الأوّل والثّاني، أو هما المخبر الأوّل والثّالث، أو هما المخبر الثّاني والثّالث.

والاحتمالين الآخريّان لكلّ منهما فرض واحد، فتكون مجموع الفروض التي يستوعبها العلم الإجمالي في حاله وجود ثلاثة مخبرين عبارته عن ثمانية فروض قيمه كلّ واحد منها الثمن، وسبعة من هذه الفروض تُعتبر في صالح صدق القضيّة التي أخبروا عنها؛ لأنّها تتضمن أن واحداً (على الأقل) من المخبرين الثلاثة ليس لديه أى دافع مصلحي يبّر إخباره.

وهي عبارته عن الستة الأولى مع الثامن، كما هو واضح؛ فسبعة أثمان العلم الإجمالي في صالح صدق القضيّة المتواتره، يبقى فرض واحد وهو الفرض السابع الذي يتضمن توفر الدافع المصلحي لدى جميع المخبرين الثلاثة، وهذا الفرض حيادي ولا بشرط تجاه صدق القضيّة التي أخبروا عنها وكذبها، فهو لا يثبت هذه القضيّة ولا ينفى عنها؛ إذ كون المخبرين ذوي مصالح شخصيه دفعتهم إلى الإخبار عن هذه القضيّة لا هو مستلزم لصدق القضيّة ووقوعها، ولا هو مستلزم لكذبها وعدم وقوعها.

فمن وجهه نظر هذا الفرض الحيادي يُحتمل صدق القضيّة التي أخبروا عنها ويُحتمل كذبها، وهذا يعني أن نصف قيمه هذا الاحتمال الحيادي اللابشرط يكون أيضاً في صالح صدق القضيّة المتواتره المخبر عنها.

إذن، فسبعة أثمان العلم الإجمالي ونصف الثمن في صالح القضيّة المتواتره؛ ففي حاله وجود ثلاثة مخبرين سوف تكون من قيم العلم الإجمالي. أي: متضمّنه لإثبات القضيّة المتواتره المخبر عنها ونفى البديل المحتمل.

وفى حاله وجود أربعة مخبرين ترتفع القيم المثبتة إلى ، أى: إلى وتنزل قيمه احتمال عدم ثبوت القضيّة المتواتر المخبر عنها إلى ، وهكذا.. حتى تصبح قيمه احتمال عدم ثبوت القضيّة متمثله فى كسر ضئيل جداً، وعندئذ تبدأ المرحلة الثانية من الدليل الاستقرائى فىبنى ذلك الكسر الضئيل ويتحول التصديق بالقضية المتواتره إلى يقين، طبقاً لشروط ذكرها سيّدنا الأستاذ الشهيد مُفَصَّلاً فى كتابه القِيمُ الأُسُس المنطقيه للاستقراء (1).

فوصول التصديق بالقضية المتواتره وكذلك بالقضية التّجريبية إلى اليقين لئس رياضياً واستنباطياً وقياسياً، بل إنّما هو بمقتضى ما تفضّل به الله تبارك وتعالى على الإنسان من العقل والضابط الذاتى بالنحو الذى جعله لا يحتفظ بالكسور الضئيله والقيم الإختِماليّة الضعيفه جداً، فتنتفى عنده ويحصل له اليقين بالقضية المتواتره والقضية التّجريبية. ولولا ذلك لأصبح الإنسان مجنوناً لا يمكنه التعايش مع من حوله وما حوله؛ إذ لا يمكنه أن يقطع بشيء إطلاقاً ما دام ذهنه محتفظاً بالاحتمالات الضعيفه والضئيله جداً.

هذا تمام الكلام فى الجبهه الأولى من جهات البحث حول الخبر المتواتر، وقد عرفنا فى هذه الجبهه حقيقه التّواتر وكيفيه إفادته اليقين وأنه يقين موضوعى استقرائى قائم على أساس حساب الاحتمال.

ضابط التّواتر والعوامل المؤثره فى حصول اليقين بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الجبهه الثانيه:

ضابط التّواتر والعوامل المؤثره فى حصول اليقين

وأما الجبهه الثانيه: ففى ضابط التّواتر والعوامل المؤثره فى حصول اليقين، فمتى يعتبر الخبر متواتراً وموجباً لحصول اليقين؟

ص: ٣٧٤

١- (٣) - انظر الفصل الثانى من القسم الثالث من الكتاب تحت عنوان الدليل الاستقرائى فى مرحله التوالد الذاتى: ص ٣٥٥-٤٠٠، الطبعة الأولى: دار الفكر، بيروت.

وقد انضح إلى حد كبير الجواب عن هذا السؤال من خلال البحث المتقدم فى الجبهه الأولى؛ فإنّ الضابط فى التّواتر عبارته عن الكثره العدديه بلا- إشكال؛ فإنّها هى جوهر التّواتر وهى التى تصنع العلم الإجمالى الذى ذكرناه فى الجبهه الأولى وقلنا عنه: إنّهُ يضعف احتمال عدم صدق الخبر المتواتر ويقوى احتمال صدقه، فالجانب العددى للمخبرين هو الذى يصنع هذا العلم الإجمالى، وكلما كثر طرف هذا العلم ارتفعت قيمه احتمال الصدق وتضاءلت قيمه احتمال الكذب.

ومن الواضح أنّهُ كلما ازداد عدد المخبرين كثر طرف هذا العلم، كما لاحظنا ذلك كله فى البحث المتقدم فى الجبهه الأولى. إذن، فبكثرة عدد المُخبرين تكثر أطراف العلم، وبكثرة أطرافه تتراكم القيم الإختِماليّة الكثيره فى صالح صدق القضيّة المتواتره

المخبر عنها، فكثرة عدد المُخْبِرِينَ هي جوهر التّواتر بلا إشكال.

إلا أن السؤال الَّذِي نواجهه هنا هو أن هذه الكثرة هل يمكن تحديدها في رقم مُعَيَّن؟ وهل توجد هناك درجة معينة للعدد الَّذِي يحصل به القين بالخبر المتواتر كأن يقال مثلاً: إذا أخبر مائة شخص بشيء فهذا هو الخبر المتواتر وهو الَّذِي يفيد اليقين؟.

حاول البعض وضع بعض التحديدات الكميّة للتواتر، وقد وصفها الشهيد الثّاني بسخف القول، من قبيل التحديد بعدد مَنْ شهد بداراً من الصحابة (وهو عبارته عن ٣١٣)، ومن قبيل التحديد بعدد نساء بني إسرائيل (وهو عبارته عن ١٢) ومن قبيل التحديد بعدد أصحاب موسى (عَلَيْهِ السَّلَام) الذين اختارهم لميقات ربهم (وهو عبارته عن ٧٠) ومن قبيل التحديد بأكثر من أربعة؛ لئلا تدخل بينه عَلَيَّ بعض الأمور المتوقفة عَلَيَّ أربعة شهود (كالزّنا) في التّواتر، ونحو ذلك من التحديدات.

ص: ٣٧٥

وقد أفاد الشهيد الثاني بعد تسخيف هذه التحديدات أن الميزان في التواتر إنما هو إفاده العلم؛ فالعدد الذي يفيد العلم هو ضابط التواتر (١). انتهى كلام الشهيد الثاني .

ونحن وإن كنا نوافقه على تسخيف التحديدات المذكوره، لكننا لا نوافقه على الميزان الذي ذكره؛ فإن تفسير المتواتر بما يفيد العلم أو تفسير التواتر بإفاده العلم ليس إلا تفسيراً للشئ بنفسه، كتفسير الماء بالماء.

وكل ذلك ناتج عن عدم تحديد صورته صحيحه لجوهر كاشفيه الخبر المتواتر، أما بعد تحديد ذلك فحينئذ يعرف بأنه ما دام ميزان الكاشفية وجوهرها وأساسها المنطقي عبارته عن حساب الاحتمالات والأسس المنطقيه للاستقراء، إذن فكل عامل يؤثر في حساب الاحتمالات صعوداً أو نزولاً يكون هو المؤثر في التواتر، فلا يمكن وضع قاعده ودرجه معينه للتواتر ولا يوجد تحديد دقيق لدرجه الكثره العدديه التي يحصل بسببها اليقين بالقضيه المتواتره؛ لأن حصول اليقين يتأثر بعوامل كثيره سنذكر قريباً أهمها.

فأساس إفاده التواتر للعلم واليقين هو حساب الاحتمالات لا- رقم وكم عددى معين، وأما الأرقام والتحديدات التي ذكرت ونحوها فهي إنما جاءت بوحى من منطق أرسطو الذي كان يفترض أن هناك عياداً يحكم العقل بداهة باستحاله اجتماعه على الكذب بناءً على وجود بديهيه من هذا القبيل تكون قضيته قبله ويكون التواتر والكشف التواترى كشفاً قياسيماً مستمداً من تلك القضيته القبليه البديهيه كما تصوّره أرسطو.

وحينئذ بناءً على هذا يحق للإنسان أن يبحث ويفحص ويسأل أرسطو عن ذلك العدد والكم المعين الذي يحكم العقل بداهة بامتناع كذبه، فتطرح هذه التحديدات وأمثالها كنتيجه طبيعيه لمثل هذا التصور وهذا الطرز من التفكير الأرسطى عن القضيته المتواتره.

ص: ٣٧٤

وَأَمَّا بِنَاءِ عَلِيٍّ مَا ذَكَرْنَاهُ مِنْ عَدَمِ وَجُودِ قَضِيَّتِهِ بِدِيهِهِ عَقْلِيَّتِهِ قَبْلِيهِ فِي الْمَقَامِ، وَإِنَّمَا الْقَضِيَّةُ بِهِ الْمَتَوَاتِرَةُ مَرْتَبَطَةٌ بِحِسَابِ الْإِحْتِمَالَاتِ، فَحِينَئِذٍ لَا مَنَاعَ مِنْ افْتِرَاضِ الْمَرُونَةِ فِي هَذَا الْعَدَدِ وَالْجَانِبِ الْكَمِيِّ الَّذِي هُوَ جَوْهَرُ التَّوَاتُرِ، فَهُوَ يَتَأَثَّرُ وَيَخْتَلِفُ (كَمَا قُلْنَا آتِيفًا) بِاخْتِلَافِ الْعَوَامِلِ الْمُؤَثِّرَةِ فِي حِسَابِ الْإِحْتِمَالَاتِ، فَقَدْ تَحْصُلُ بَعْضُ تِلْكَ الْعَوَامِلِ لِإِخْبَارِ خَمْسَةِ أَشْخَاصٍ بِشَيْءٍ، فَيَحْصُلُ لِلْإِنْسَانِ الْيَقِينُ بِذَلِكَ الشَّيْءِ، وَقَدْ لَا تَحْصُلُ تِلْكَ الْعَوَامِلُ لِإِخْبَارِ عَشْرِينَ شَخْصًا بِشَيْءٍ، فَلَا يَحْصُلُ لِلْإِنْسَانِ الْيَقِينُ بِهِ.

وهذه العوامل المؤثرة في حساب الاحتمالات وبِالتَّالِي فِي إِفَادَةِ التَّوَاتُرِ لِلْيَقِينِ وَالْعِلْمِ تَنْقَسِمُ إِلَى قَسْمَيْنِ:

القسم الأول: عوامل مَوْضُوعِيَّةٍ مُخْتَلِفَةٍ تَرْتَبِطُ بِالْإِخْبَارِ وَالشَّهَادَاتِ أَوْ بِالْمُخْبِرِينَ وَالشُّهُودِ.

القسم الثاني: عوامل ذَاتِيَّةٍ مُخْتَلِفَةٍ تَرْتَبِطُ بِطَبَائِعِ السَّامِعِينَ وَمَنْ يُرَادُ ثُبُوتُ الْقَضِيَّةِ لَهُ بِالتَّوَاتُرِ وَنَفْسِيَّاتِهِمْ وَمَتَبَيَّنَاتِهِمْ وَمَشَاعِرِهِمْ.

فَأَمَّا الْقِسْمَ الْأَوَّلَ (أَي: الْعَوَامِلَ الْمَوْضُوعِيَّةَ) فَلَا يُمْكِنُ إِحْصَاءُ هَذِهِ الْعَوَامِلِ تَمَامًا، لَكِنِ الْمَهْمُ مِنْهَا مَا يَلِي:

العامل الأول: نوعيه الشهود والمخبرين من حيث الوثاقه، وكذلك من حيث النباهه، فكلما كان كُلُّ واحد من الشهود والمخبرين أكثر وثاقه وأصدق لهجه كان حصول التواتر أسرع وبعده أقل، فَمَثَلًا حِينَمَا يَكُونُ الْمُخْبِرُونَ كُلَّهُمْ مِنْ طَبَقَةِ الثَّقَاتِ فَقَدْ لَا يَحْتَاجُ التَّوَاتُرُ إِلَّا إِلَى نِصْفِ مَا يَحْتَاجُهُ التَّوَاتُرُ حِينَمَا يَكُونُونَ مِنْ غَيْرِ الثَّقَاتِ أَوْ مِنَ الْمَجْهُولِينَ، أَوْ إِلَى رُبْعِ ذَلِكَ أَوْ عَشْرِهِ.

وبرهان ذلك واضح؛ فإننا بعد أن فرضنا أن التواتر إنَّمَا يَكُونُ كَاشِفِيَّتَهُ عَنِ الْوَاقِعِ وَإِفَادَتَهُ لِلْيَقِينِ بِلِحَازِ تَجَمُّعِ الْإِحْتِمَالَاتِ الْوَارِثِيَّةِ مِنَ الشَّهَادَاتِ وَالْإِخْبَارَاتِ وَتَرَاقُمِهَا حَوْلَ مَحْوَرٍ وَاحِدٍ، إِذْ نَافِكُلَمَا كَانَتْ مَفْرَدَاتُ هَذِهِ الْإِحْتِمَالَاتِ أَقْوَى فَسَوْفَ يَكُونُ الْوَصُولُ إِلَى النَّتِيْجَةِ أَسْرَعَ؛ فَالشَّاهِدُونَ وَالْمُخْبِرُونَ إِذَا كَانَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ ثَقَّةً وَيُظَنُّ بِصَدَقِهِ بِدَرَجَةِ إِحْتِمَالِ ثَمَانِينَ بِالمِائَةِ مَثَلًا، إِذْ نَافِكُلَمَا تَجَمُّعُ لَدِينَا إِحْتِمَالَاتٍ عَدِيدَةٍ (بَعْدَ الْمُخْبِرِينَ) مِنْ وَزْنِ ثَمَانِينَ بِالمِائَةِ فِي صَالِحِ صَدَقِ الْقَضِيَّةِ فِيهِ وَفِي الْمُقَابِلِ يَكُونُ إِحْتِمَالُ الْكُذْبِ فِي كُلِّ وَاحِدٍ عَشْرِينَ بِالمِائَةِ، وَمِنْ الطَّبِيعِيِّ حِينَئِذٍ أَنْ يَكُونَ الْوَصُولُ إِلَى النَّتِيْجَةِ سَرِيعًا، بَيْنَمَا إِذَا كَانَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الْمُخْبِرِينَ وَالشُّهُودِ إِنْسَانًا إِعْتِيَادِيًّا وَكَانَتْ دَرَجَةُ إِحْتِمَالِ صَدَقِهِ خَمْسِينَ بِالمِائَةِ مَثَلًا، فَسَوْفَ تَجَمُّعُ لَدِينَا إِحْتِمَالَاتٍ مِنْ وَزْنِ خَمْسِينَ بِالمِائَةِ فِي صَالِحِ صَدَقِ الْقَضِيَّةِ فِيهِ، وَيَكُونُ إِحْتِمَالُ الْكُذْبِ فِي كُلِّ وَاحِدٍ خَمْسِينَ بِالمِائَةِ. وَمِنْ الْوَاضِحِ أَنَّ الْوَصُولَ إِلَى الْيَقِينِ سَوْفَ يَكُونُ فِي هَذَا الْفَرَضِ أَبْطَأَ حَصُولًا مِنْهُ فِي الْفَرَضِ السَّابِقِ.

إذن، فالوثاقه في كُـلِّ مخبرٍ توجب ازدياد درجه كاشفيه خبره وقوه قيمه احتمال صدقه، وبِالتَّالِي سرعة الوصول إلى اليقين، والعكس بالعكس. هذا عن الوثاقه.

وكذلك الأمر في النباهه؛ فكلما كان كُـلِّ واحد من المُخْبِرِينَ أكثر نباههً وأقوى حفظاً لما يتلقاه من الواقع المَوْضُوعِي عن طريق الحسّ كان حصول التّوَأثر أسرع وبعدهد أقل، والعكس بالعكس؛ وذلك بنفس البرهان والنكته الَّتِي ذكرناها في الوثاقه، فنباهه كُـلِّ مخبرٍ إذن توجب أيضاً ازدياد درجه كاشفيه خبره وقوه احتمال صدقه وبِالتَّالِي سرعة الوصول إلى اليقين.

وهذه الزيادة في الكاشفيّه والقوه في القيمه الإِخْتِمَالِيّه لـ الوثاقه والنباهه هي أيضاً محكومها وخاضعه لقوانين حساب الاحتمالات وثابته بهذا الملاـك؛ فإِنَّ كاشفيه كُـلِّ خبرٍ إنَّمَا تكون بحسب حساب الاحتمال وبحسب علم إجمالي كما عرفنا، فإذا أخذنا المخبرٍ بقطع النَّظَر عن أيّ استقراء خارجي فمن الممكن أن يُعطى لصدقه قيمه احتماليه بدرجه خمسين بالمائه؛ وذلك عَلَيّ أساس افتراض وجود علم إجمالي بأنه إما صادق وإِمْأ كاذب، والعلم الإجمالي نسبته إلى الطرفين عَلَيّ حَدِّ واحد وكل واحد من الطرفين يأخذ نصف رقم اليقين.

إلَّا أن هذا فرض تجريدي، بمعنى أن كون نسبة الصدق في هذا الخبر خمسين بالمائه إنَّمَا هو مع فرض التجرد عن الاستقراء الخارجى لإخبارات هذا المخبر، فنسبه خمسين بالمائه إنَّمَا هي نسبه تجريديه.

أمَّا حينما تتوفر لدينا استقراءات بحسب الخارج ونلاحظها في المقام فَسَوْفَ تختلف نسبه الصدق في هذا الخبر، بمعنى أننا إذا لاحظنا عدد صدق كُـلِّ إنسان في مجموع إخباراته فيما مضى ورأينا أن هذا المخبر يصدق في كُـلِّ عشر مرّات خمس مرّات، إذن سوف تتطابق هذه النُـسْبَه الاستقرائيه مع تلك النُـسْبَه التجريديه الآنفه الذكر، وهي عباره عن خمسين بالمائه.

لكن إذا فرض أننا رأينا (من خلال الاستقراء) أنه يصدق في كل عشر مرّات ثماني مرّات (أى: في كل عشره إخبارات تكون ثمانية منها صادقه).

إذن، فبعد ذلك سوف يكون احتمال صدق هذا الخبر بحسب حساب الاحتمال يعنى ثمانين بالمائه لا خمسين بالمائه؛ وذلك لأنّ دواعى الصدق فيه أكثر من دواعى الكذب، وهذه مرتبه من مراتب الوثاقه، فتختلف حينئذ النسبته الاستقرائيه مع تلك النسبته التجريديه وتكون أزيد منها.

وقد تكون النسبته الاستقرائيه أقل من تلك، كما إذا رأينا أنه يصدق في كل عشر مرّات مرّه واحده، فهنا احتمال الصدق استقرائيا بالنسبه إليه بحساب الاحتمالات هو يعنى عشره بالمائه، بينما كان احتمال الصدق تجريدياً عباره عن خمسين بالمائه.

ضابط التواتر والعوامل المؤثره في حصول اليقين /الخبر المتواتر / وسائل اليقين الموضوعي الاستقرائي /إثبات الصدور /الأدله المحرزه /علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

العنوان: ضابط التواتر والعوامل المؤثره في حصول اليقين /الخبر المتواتر / وسائل اليقين الموضوعي الاستقرائي /إثبات الصدور /الأدله المحرزه /علم الأصول

وينبغي الانتباه إلى أن هذا النمط من الاستقراء وحساب الإحتمال الذي تقدم ذكره في الجبهه الأولى، باعتبار أن هذا النمط يفترض فيه تطابق الماضي والمستقبل، بينما لم يكن هذا مفترضاً في حساب الإحتمال السابق الذي طبّقناه بالنسبه إلى ذاك الشخص الذي وجدنا على طاوله مطالعته كتباً عديده تبحث عن الوضوء، وكنا نستكشف بحساب الإحتمالات أن لديه بحثاً في الوضوء وأن تواجد كتب الوضوء على طاوله المطالعه ليس من باب الصدفة، فهناك لم نكن نريد أن نقيس المستقبل على الماضي، وإنّما كنا نريد أن نتكلم عن الحاضر وعن هذه الوقعه المعينه ونستخرج قيمه الاحتمال في ضوء المدارك والظواهر الموجوده فعلاً فحسب، من دون أن نلاحظ شيئاً آخر.

ص: ٣٧٩

وهذا بخلاف ما نحن فيه حيث نريد أن نقيس المستقبل على الماضي؛ فإننا إذا استقرأنا حياه زيد خلال عشر سنين ورأينا أنه طيله هذه السنين العشره كان يصدق من بين كل عشره إخبارات من إخباراته في ثمانية منها مثلاً، حينئذ نقول: إنه في المستقبل أيضاً سوف تتكرر نسبه الصدق بنفس الدرجه، حيث سوف يصدق في المستقبل أيضاً (من بين كل عشره من إخباراته) في ثمانية منها كما كان في السنين الماضيه، فنقيس المستقبل على الماضي.

فهذا الاستنتاج هنا لن يكون رياضياً بحثاً، بل هو متوقف على هذا القياس والقول بأن نفس النسبته التي لاحظناها في الماضي (وهي نسبه الصدق في إخبارات زيد بدرجه، أى: ثمانية بالمائه) سوف يحملها المُستقبل وتتكرر فيه أيضاً، وهذه هي عقده الاستقراء التي استعصت على الفكر العلمى، وهي أنه كيف وبأى مبرر منطقي يمكن أن نفترض أن المُستقبل سوف يكون كالماضى ويحمل نفس النسبته التي كانت ثابتة في الماضي؟

فإن هذه العقده تواجهها كُـلُّ الاستقراءات العلميه التكراريه الَّتِي آمَنَ بها العلم الحديث كاستقراء تمدد الحديد بعد تسليط الحراره عليه؛ فَإِنَّ هذه الاستقراءات جميعاً تتضمن هذه الفكره وهذه المصادر القائله بقياس المُستقبل عَلَى المَاضِي.

وقد كان الفلاسفه العقليون يبَرِّرون هذه المصادر عَلَى أساس أن السُّببَ والعلاقه بين الحراره وتمدد الحديد مثلاً إِنَّمَا هي علاقته عَلَيْهِ، وعلاقته الْعَلِيَّةِ عندهم هي علاقته ضروريه ذَاتِيَّه، وعليه فقوانين الْعَلِيَّةِ قوانين عَقْلِيَّه قبلية، فإذا كان العقل يحكم بضروره تمدد الحديد عند تسليط الحراره عليه (نَظَرًا إِلَى أن الحراره عِلَّةٌ للتمدد، وَالْعَلِيَّةُ تعنى الضروره والحتميه) إذن، فالماضي والمستقبل فِي ذلك شرع سَوَاء، وإذا كان الحديد ذاتاً فِي المَاضِي بنحو لو سَلَّطت الحراره عليه لكان من الحتمي والضروري تمدده، إذن فهو فِي المُستقبل أيضاً كذلك.

إلا أن الفكر الفلسفى الأروبي التجريبي منذ أن نادى ديفيد هيوم بأن العليّه والضروره ليست علاقته يمكن إثباتها بالتجربه، استغنى عن علاقته الضروره والحتميه.

ومن هنا تحير هذا الفكر فى أنه كيف يمكن أن يفترض أن المُستقبل سوف يحتفظ بنفس نسبه الماضى؟ فإن النسبته الثابتة فى الماضى بين الحراره والتمدد إنما هى نسبه التعاقب فحسب، أى: حصول التمدد عقيب الحراره.

وعليه، فكيف وبأى مبرر منطقي يمكن أن نفترض أن هذا التعاقب سوف يكون ثابتاً فى المُستقبل أيضاً؟ وبالتالي فمن قال لنا إنه فى المُستقبل إذا سلطت الحراره على الحديد فسوف يتمدد وما لم نفس المُستقبل على الماضى فسوف لا يثبت قانون علمى تجريبى.

هذه هى العقده التى تواجهها كل الاستقراءات العلميه التكراريه التى آمن بها العلم الحديث، وقد قام سيّدنا الأستاذ الشهيد فى كتابه القيم الأسس المنطقيه للاستقراء بحل هذه العقله وإزاحتها عن وجه العلم والقوانين العلميه التجريبية؛ فإن هذا هو أحد المباحث المفصله المطروحه فى هذا الكتاب.

وعلى كل حال فلنرجع إلى محل الكلام، فالتواتر يتأثر بقيمة مفرداته التى هى عبارته عن كل خبر خبر، وكل خبر من هذه الأخبار العديده تعتمد كاشفيته على حساب الاحتمالات، لكن لا مجرد حساب الاحتمالات الرياضيه، بل حساب الاحتمالات المنصم إلى هذه المصادره والفكره القياسيه بأن المُستقبل كالماضى. وبعبارة أخرى: إن حساب الاحتمال فى المقام لا بد من أن يثبت أيضاً قضيته استقباليه وهى أن كل خبر إذا كان خبر ثقة فسوف تكون قيمته الاحتماليه وكاشفيته عن الواقع أكثر وأكبر ممّا إذا لم يكن خبر ثقة، نظراً إلى أن الأمر فى الماضى كان كذلك.

وهذا ما برهن عليه سيّدنا الأستاذ الشهيد وشرحه مفصلاً فى هذا الكتاب وذكر مبررات هذه المصادره.

هذا كله في العامل الأول من العوامل الموضوعية المؤثرة في حساب الاحتمالات وَبِالتَّالِي فِي إِفَادَةِ التَّوَاتُرِ لِلْعِلْمِ وَالْيَقِينِ.

العامل الثاني: نوعيه الْقَضِيَّةِ الَّتِي تَوَاتَرَ نَقْلُهَا مِنْ حَيْثُ كَوْنِهَا قَضِيَّةً يَهْ مَأْلُوفَةً أَوْ قَضِيَّةً يَهْ غَرِيبَةً، فَكُلَّمَا كَانَتِ الْقَضِيَّةُ يَهْ فِي نَفْسِهَا قَضِيَّةً يَهْ اِعْتِيَادِيَةً وَمَتَوَقَّعَةً وَمَنْسَجَمَةً مَعَ سَائِرِ الْقَضَايَا الْمَعْلُومَةِ كَانَتْ حَصُولُ التَّوَاتُرِ أَسْرَعَ وَكَانَ بِحَاجَةٍ إِلَى عِدَدٍ مِنَ الْمُخْبِرِينَ أَقَلَّ مِمَّا إِذَا كَانَتِ الْقَضِيَّةُ يَهْ بَعِيدَةً وَغَرِيبَةً وَغَيْرَ مَأْلُوفَةً وَغَيْرَ مَتَوَقَّعَةً وَلَا مَنْسَجَمَةً مَعَ سَائِرِ الْقَضَايَا الْمَعْلُومَةِ؛ فَإِنَّ حَصُولَ التَّوَاتُرِ حِينَئِذٍ يَكُونُ أَبْطَأَ وَيَحْتَاجُ إِلَى عِدَدٍ أَكْثَرَ مِنَ الْمُخْبِرِينَ؛ لِأَنَّ غَرَابَةَ الْقَضِيَّةِ يَهْ الْمَخْبِرِ عَنْهَا تُشَكِّلُ فِي نَفْسِهَا عَامِلًا عَكْسِيًّا وَتَكُونُ فِي صَالِحِ كَذِبِ الْقَضِيَّةِ وَعَدَمِ صِدْقِهَا وَثَبُوتِهَا فِي الْوَاقِعِ.

وَالْحَاصِلُ أَنَّ قُوَّةَ اِحْتِمَالِ الْقَضِيَّةِ يَهْ فِي نَفْسِهَا وَضَعْفَهُ مِنَ الْعَوَامِلِ الَّتِي يَتَأَثَّرُ بِهَا التَّوَاتُرُ وَالْيَقِينُ، فَكُلَّمَا كَانَتْ قِيَمَةُ اِلْتِمَالِ الْقَبْلِيِّ لِلْقَضِيَّةِ، أَيْ: اِحْتِمَالِ الْقَضِيَّةِ يَهْ فِي نَفْسِهَا أَقْوَى (كَمَا إِذَا أَخْبَرَ عِدَدٌ مِنَ النَّاسِ بِوُجُودِ دَجَاجَةٍ بِيضَاءً) كَانَتْ حَصُولُ التَّوَاتُرِ أَسْرَعَ مِمَّا إِذَا كَانَتْ قِيَمَةُ اِلْتِمَالِ الْقَبْلِيِّ لِلْقَضِيَّةِ أَوْضَعْفَ (كَمَا إِذَا أَخْبَرُوا بِوُجُودِ دَجَاجَةٍ ذَاتِ أَرْبَعِ قَوَائِمٍ)؛ فَإِنَّ قِيَمَةَ اِحْتِمَالِ وُجُودِ مِثْلِ هَذِهِ الدَّجَاجَةِ فِي نَفْسِهِ أَوْضَعْفَ مِنْ قِيَمَةِ اِحْتِمَالِ وُجُودِ دَجَاجَةٍ بِيضَاءً، وَلِذَا فَإِنَّ إِخْبَارَ عِدَدٍ قَلِيلٍ مِنَ النَّاسِ بِأَنَّ الدَّجَاجَةَ بِيضَاءً قَدْ يَوْجِبُ الْيَقِينَ، لَكِنْ إِخْبَارَ عِدَدٍ أَكْبَرَ مِنْ هَذَا بِكَثِيرٍ عَنْ أَنَّ الدَّجَاجَةَ ذَاتِ أَرْبَعِ قَوَائِمٍ قَدْ لَا يَوْجِبُ الْيَقِينَ؛ لِضَعْفِ الْقَضِيَّةِ يَهْ الْمَخْبِرِ بِهَا فِي نَفْسِهَا، وَبُعْدِهَا وَغَرَابَتِهَا، فَتَحْتَاجُ إِلَى شَهَادَاتٍ أَكْثَرَ بِكَثِيرٍ مِنَ الْأَوَّلِ حَتَّى يَحْصَلَ لَنَا الْيَقِينُ بِهَا.

وَبُعْدِ الْقَضِيَّةِ وَضَعْفِ قِيَمَةِ اِحْتِمَالِهَا الْقَبْلِيِّ عَلَيَّ نَحْوِينَ:

الأول: البُعدُ والضعفُ عَلَيَّ أَسَاسَ حِسَابِ اسْتِقْرَائِي فِي عِلْلِ الْقَضِيَّةِ يَهْ وَأَسْبَابِ وُجُودِهَا فِي الطَّبِيعَةِ فِي نَفْسِهَا، كَمَا فِي مِثَالِ الدَّجَاجَةِ ذَاتِ الْقَوَائِمِ الْأَرْبَعِ؛ فَإِنَّ فُرُوضَ وُجُودِ مِثْلِ هَذِهِ الدَّجَاجَةِ هُوَ أَمْرٌ بَعِيدٌ وَضَعِيفٌ جِدًّا وَقَلَّمَا يَتَّفِقُ فِي الطَّبِيعَةِ، وَهَذَا اِلْتِمَاعٌ نَاشِئٌ مِنْ اسْتِقْرَائِنَا لِعِلْلِ وُجُودِ الدَّجَاجَةِ وَأَسْبَابِهَا الطَّبِيعِيَّةِ، فَبِالاسْتِقْرَاءِ ثَبَتَ أَنَّ عَوَامِلَ تَشْبِيهِ الْقَوَائِمِ فِي الدَّجَاجِ أَكْثَرَ مِنْ عَوَامِلِ التَّرْبِيعِ فِيهَا.

الثاني: البعد والضعف على أساس كثره البدائل المحتمله لتلك القضيّه لا لحساب الاحتمالات في الأسباب والعلل، فمثلاً إذا طرق بابك طارق لا تعرف من هو، فالطارق مردّد عندك بين آلاف من الناس؛ لأنهم جميعاً يُحتمل في حقهم ذلك؛ فإنّ آلافاً من الناس يطرقون الباب عادةً، فاحتمال أن يكون الطارق زيداً هو احتمال من واحد من مجموع آلاف احتمال، فهو احتمال ضعيف جداً؛ إذ له بدائل محتمله كثيره. فاستبعاد كون الطارق زيداً وضعف احتمالها ناشئ من كثره البدائل المحتمله لا من استقراءنا لعل كون الطارق زيداً.

وما قلناه من أن بُعد القضيّه وضعف قيمه احتمالها القبلي في نفسه يؤدي إلى يُبطئ عمليه التّواتر إنمّا هو في النّحو الأوّل من الضعف والاستبعاد، وهو في ما إذا كانت القضيّه المتواتره بعيده الاحتمال في حدّ ذاتها، فيحتاج إثباتها بالتّواتر وحصول اليقين بها إلى عددٍ أكبر (من المُخبرين) ممّا إذا كانت قضيّه طبيعيه في نفسها، وهذا شيء مطابق مع الوجدان؛ لأنّه في الأخبار الغريبه يحتاج حصول اليقين بها إلى شهاداتٍ أكثر.

ونكته ذلك أن كاشفيه التّواتر إنمّا هي بتقويه الاحتمال الثابت للقضيّه في نفسها؛ إذ كلما كان هذا الاحتمال القبلي للقضيّه أضعف احتاج ثبوتها وحصول اليقين بها إلى شهاداتٍ أكثر، ولا ينطبق هذا على النّحو الثّاني من البعد والضعف للاحتمال القبلي للقضيّه، وهو الناشئ من كثره البدائل لها، كما في مثال الطارق للباب المرّد بين آلاف؛ لأنّ هذا النّحو من الضعف والبعد للاحتمال القبلي للقضيّه المنقول (وهي أن زيداً هو الطارق) لا يضر بكاشفيّه كلّ واحده من الشهادات؛ بدليل أنّه قد يحصل اليقين بأن الطارق هو زيد من خلال إخبار شخص واحد ثقه بذلك.

فلو كان ضعف احتمال كون الطارق زيداً مضرراً بكَاشِفِيَّهِ الشَّهَادَةِ لَمَّا حَصَلَ اليَقِينُ مِنْ خِلَالِ هَذِهِ الشَّهَادَةِ الْوَاحِدَةِ؛ لِأَنَّ الْمَفْرُوضَ تَضَرَّرَ هَذِهِ الشَّهَادَةُ بِهَذَا الضَّعْفِ، بَيْنَمَا لَيْسَ الْأَمْرُ كَذَلِكَ.

وهذا بخلاف النَّحْوِ الْأَوَّلِ مِنَ الْبُعْدِ وَالضَّعْفِ لِلْإِحْتِمَالِ الْقَبْلِيِّ لِلْقَضِيَةِ، وَهُوَ النَّاشِئُ مِنْ اسْتِقْرَاءِ عِلَلِ الْقَضِيَّةِ وَأَسْبَابِهَا، كَمَا فِي مِثَالِ الْإِخْبَارِ بِوُجُودِ دَجَاجِهِ ذَاتِ قَوَائِمٍ أَرْبَعٍ؛ فَإِنَّ هَذَا النَّحْوَ مِنَ الضَّعْفِ وَالْبُعْدِ لِلْإِحْتِمَالِ الْقَبْلِيِّ لِلْقَضِيَةِ الْمَنْقُولَةِ يَضُرُّ بِكَاشِفِيَّهِ كُلِّ وَاحِدَةٍ مِنَ الشَّهَادَاتِ، وَلِذَا فَلَا يَحْصُلُ (عَادَةً) الْيَقِينُ بِمِثْلِ هَذِهِ الْقَضِيَّةِ مِنْ خِلَالِ إِخْبَارِ شَخْصٍ وَاحِدٍ مَهْمَا كَانَ ثَقَّةً؛ لِأَنَّ الضَّعْفَ الْمَذْكُورَ قَدْ أَضْرَبَ بِكَاشِفِيَّهِ هَذَا الْإِخْبَارَ وَهَذِهِ الشَّهَادَةَ.

وقد برهن سَيِّدُنَا الْأَشْيَتَاذُ الشَّهِيدُ عَلَيَّ نَكْتَهُ الْفَرْقَ بَيْنَ هَذَيْنِ الْقَسْمَيْنِ مِنَ الْاسْتِبْعَادِ لِلْقَضِيَةِ فِي كِتَابِهِ الْقَيْمِ الْأَسَاسِ الْمُنْطَوِقِيَةِ لِلْاسْتِقْرَاءِ، وَلَا نَحْتَاجُ فِي الْمَقَامِ إِلَى ذَلِكَ ذَاكَ الْبِرْهَانِ، بَلْ يَكْفِينَا (لِغَرَضِنَا الْفَقْهِيَّ وَالْأُصُولِيَّ) انْتِبَاقُ ذَلِكَ عَلَيَّ الْوَجْدَانِ، حَيْثُ أَنَّ الْفَرْقَ وَجْدَانِي (كَمَا عَرَفْتُ).

ضابط التواتر والعوامل المؤثرة في حصول اليقين / الخبر المتواتر / وسائل اليقين الموضوعي الاستقرائي / إثبات الصدور / الأدلة المحرزة / علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

العنوان: ضابط التواتر والعوامل المؤثرة في حصول اليقين / الخبر المتواتر / وسائل اليقين الموضوعي الاستقرائي / إثبات الصدور / الأدلة المحرزة / علم الأصول

العامل الثالث: نوعية الشهود والمخبرين من حيث تباين ظروفهم وتباين مسالكهم وعدمه، فيقدر ما يشتد التباين والتباين بينهم في أوضاعهم الحياتية والثقافية والاجتماعية يصبح احتمال اشتراكهم جميعاً في كون هذا الإخبار الخاص ذا مصلحة شخصية داعية إليه بالنسبة إلى جميع أولئك المخبرين على ما بينهم من اختلاف في الظروف أبعد وأضعف بحسب حساب الإحتمال، وبالتالي كان حصول اليقين من شهاداتهم وإخباراتهم أسرع وكان بحاجة إلى عدد أقل، والعكس أيضاً صحيح، فكلما اشتد التقارب والاتفاق بينهم بحسب ظروفهم وأساليب حياتهم كان حصول اليقين من شهاداتهم أبطأ وكانت كاشفية التواتر محتاجة لعدد أكثر؛ لأنَّ احتمال وجود غرض مشترك ومصلحة داعية لهم جميعاً إلى الكذب هنا أقوى منه في الفرض السابق؛ لتقارب ظروفهم وتوافق أساليب حياتهم واتحاد ظروفهم.

ص: ٣٨٤

وهذا مطلب أدركه القدماء أيضاً بفطرتهم، فلذا اشترط بعضهم في التواتر أن يكون الشهود والمخبرين من بلدان عديده، واشترط البعض الآخر أن يكون الشهود من ملل وأديان عديده ومختلفه، ونحو ذلك من الاشتراطات والمحاولات التي تشير كلها إلى جوهر النكته الذي ذكرناه، وهو أن جوهر التواتر هو حساب الإحتمالات وهذا العامل مؤثر على حساب الإحتمالات وسرعتها نفيًا وإثباتًا؛ فكلما كان عدد المخبرين أكثر كان احتمال وجود غرض ومصلحة شخصية في الإخبار أبعد، ومن الواضح أن هؤلاء كلما كانوا متباينين في الظروف والمصالح والأغراض يصبح احتمال اتفاقهم في الغرض والمصلحة الشخصية أبعد، وحينئذ تكون

شهاداتهم أقوى احتمالاً وأسرع لليقين.

العامل الرابع: نوعه الظروف الخاصّة لكل مخبرٍ بالقدر الذي يبيّده أو يقرب (بحسب حساب الإحتمال) افتراض مصلحة شخصيه له دعتة إلى الإخبار بذاك الشكل؛ فقد نطلع عليّ أن المخبر صدق للمخبر عنه مثلاً، فهذا سوف يبيّده لدينا افتراض مصلحة شخصيه له في الإخبار بهذا الشكل والافتراء عليّ صديقه، وقد لا يكون المخبر صديقاً له لكن توجد فيه خصوصيه أخرى تكون عاملاً مساعداً لإثبات صدقه بحساب الإحتمال؛ لأنّ افتراض مصلحة خاصه تدعوه إلى الافتراء بعيد، ومن هذا القبيل ما إذا نقل غير الشيعي ما يدل عليّ إمامه أهل البيت ^ع.

وقد نطلع عليّ أن المخبر عدوّ للمخبر عنه، فهذا سوف يقرب لدينا افتراض المصلحة الشخصيه له في الإخبار بهذا الشكل والافتراء عليه لعدائه له، كما أن العداة قد يكون عاملاً مساعداً لإثبات صدقه، كما إذا نقل الناصبيّ أو الأمويّ فضيله لعليّ ^ع.

العامل الخامس: كيفيه تلقّي القضيّة المتواتره من قبل كل مخبرٍ ودرجه وضوح المدرك المدعى للمخبرين؛ ففرق بين الشهاده بقضيه حسّيه مباشرة كنزول المطر، وبين الشهاده بقضيه ليست حسيه، وإنّما لها مظاهر حسيه كالعداله؛ فإنّ نسبة الخطأ في المجال الأوّل أقلّ منها في المجال الثّاني، وبهذا كان حصول اليقين في المجال الأوّل أسرع.

ص: ٣٨٥

وَالْحَاصِلُ أَنَّهُ كَلِمَا كَانَتِ الْقَضِيَّةُ الْمَشْهُودَ بِهَا مِنْ قِبَلِ الشُّهُودِ وَالْمُتَلَقَّاهِ لَهُمْ أَكْثَرَ حَسِيَّةً، أَيْ: أَقْرَبَ إِلَى الْحَسِّ وَأَبْعَدَ عَنِ النَّظَرِ وَالرَّأْيِ كَانَ حُصُولُ التَّوَاتُرِ وَالْيَقِينِ بِهَا أَسْرَعَ وَكَانَ ذَلِكَ بِحَاجَةِ إِلَى عَدَدٍ أَقْلٍ، وَالْعَكْسُ بِالْعَكْسِ أَيْضًا، فَكُلَّمَا كَانَتِ الْقَضِيَّةُ أَقْلَ حَسِيَّةً (أَيْ: أَبْعَدَ عَنِ الْحَسِّ وَأَقْرَبَ إِلَى النَّظَرِ وَالرَّأْيِ) تَطَلَّبَ حُصُولُ الْيَقِينِ بِهَا عَدَدًا أَكْثَرَ مِنَ الْمُخْبِرِينَ؛ فَالتَّوَاتُرُ فِي نَزُولِ الْمَطْرِ يَحْصُلُ بَعْدَ أَقْلٍ مِنَ التَّوَاتُرِ فِي عَدَالَةِ زَيْدٍ، فَلَوْ فَضِرْنَا نَحْتِاجَ فِي حُصُولِ التَّوَاتُرِ فِي نَزُولِ الْمَطْرِ إِلَى عَشْرِ شَهَادَاتٍ، فَسَوْفَ نَحْتِاجُ فِي حُصُولِ التَّوَاتُرِ فِي عَدَالَةِ زَيْدٍ إِلَى عَدَدٍ أَكْثَرَ مِنَ الشَّهَادَاتِ كَمَا يَحْصُلُ لَنَا الْيَقِينُ.

وَالسَّرُّ هُوَ أَنَّهُ كَلِمَا كَانَتِ الْقَضِيَّةُ أَقْرَبَ إِلَى الْحَسِّ كَانَتِ أَقْرَبَ إِلَى الصِّدْقِ وَالْوَاقِعِ، وَعَلَيْهِ فَنَكْتَهُ تَأْثِيرَ هَذَا الْعَامِلِ وَاضِحًا عَلَيَّ بِأَسَاسِ حَسَبِ ابِ الْإِحْتِمَالَاتِ؛ فَإِنَّ الْقَضِيَّةَ الْحَسِيَّةَ كَنَزُولِ الْمَطْرِ لَمَّا كَانَ إِحْتِمَالُ الْخَطَا وَالِاشْتِبَاهِ فِيهَا أَقْلًا، إِذْ فِي مَقَامِ تَجْمِيعِ الْقَرَائِنِ وَالِاحْتِمَالَاتِ لِصَالِحِ صِدْقِهَا سَوْفَ نَوَاجِهُ إِحْتِمَالَاتٍ أَكْبَرَ قِيَمَةً، فَتَجْمَعُ لَدَيْنَا إِحْتِمَالَاتٌ قَوِيَّةٌ وَأَقْرَبُ إِلَى الْيَقِينِ، فَيَكْفِي عَدَدٌ قَلِيلٌ مِنَ الْمُخْبِرِينَ، بِخِلَافِ الْقَضِيَّةِ غَيْرِ الْحَسِيَّةِ كَعَدَالَةِ زَيْدٍ؛ فَإِنَّهُ مَا دَامَ إِحْتِمَالُ الْخَطَا وَالِاشْتِبَاهِ فِيهَا أَكْثَرَ، إِذْ فِي مَقَامِ تَجْمِيعِ الْقَرَائِنِ وَالِاحْتِمَالَاتِ لِصَالِحِ صِدْقِهَا سَوْفَ نَوَاجِهُ إِحْتِمَالَاتٍ أَصْغَرَ قِيَمَةً، فَتَجْمَعُ لَدَيْنَا إِحْتِمَالَاتٌ ضَعِيفَةٌ وَأَبْعَدُ عَنِ الصِّدْقِ وَحُصُولِ الْيَقِينِ، فَنَحْتِاجُ إِلَى عَدَدٍ أَكْثَرَ مِنَ الْمُخْبِرِينَ كَمَا هُوَ وَاضِحٌ.

هَذَا هُوَ الْمَهْمُ مِنَ الْقِسْمِ الْأَوَّلِ (أَيْ: الْعَوَامِلُ الْمَوْضُوعِيَّةُ الَّتِي تُؤَثِّرُ فِي إِجَادِ الْيَقِينِ أَوْ فِي الْمَنْعِ مِنْهُ عَلَيَّ بِأَسَاسِ دَخْلِهَا فِي حِسَابِ الْإِحْتِمَالِ وَتَقْيِيمِ دَرَجَتِهِ.

وَأَمَّا الْقِسْمُ الثَّانِي (أَيْ: الْعَوَامِلُ الدَّائِيَّةُ الْمُؤَثِّرَةُ فِي حُصُولِ الْيَقِينِ سَرْعَةً وَبُطْأً) فَهِيَ أَيْضًا لَا يُمْكِنُ إِحْصَاؤُهَا تَمَامًا، لَكِنْ نَذَكُرُ مِنْهَا فِي الْمَقَامِ ثَلَاثَةً بَعْدَ التَّنْبِيهِ عَلَيَّ بِأَنَّ هَذِهِ الْعَوَامِلَ الدَّائِيَّةَ تَخْتَلِفُ عَنِ الْعَوَامِلِ الْمَوْضُوعِيَّةِ الْمَتَقَدِّمَةِ فِي أَنَّهَا لَا دَخْلَ لَهَا فِي حَسَبِ ابِ الْإِحْتِمَالَاتِ خِلَافًا لِتِلْكَ (كَمَا عَرَفْتِ)، لَكِنْهَا تُؤَثِّرُ فِي نَفْسِ الْإِنْسَانِ بِحَسَبِ مَزَاجِهِ؛ لِأَنَّهَا تَرْتَبِطُ بِالسَّمْعِ وَمَنْ يُرَادُ ثَبُوتُ الْقَضِيَّةِ لَهُ بِالتَّوَاتُرِ، وَالْعَوَامِلُ الثَّلَاثَةُ هِيَ:

العامل الأول: قدره الذهن عَلَى الاحتفاظ بالاحتمالات الضئيلة وعدمها؛ فَإِنَّ طَبَاعَ النَّاسِ تَخْتَلِفُ فِي ذَلِكَ؛ فِهناكَ حَدٌّ أَعْلَى مِنْ الضَّالِّهِ لَا يُمْكِنُ لِأَيِّ ذَهْنٍ بَشَرِيٍّ أَنْ يَحْتَفِظَ بِالْإِحْتِمَالِ الَّذِي يَبْلُغُ ذَاكَ الْحَدِّ، مِثْلَ إِحْتِمَالِ وَاحِدٍ مِنْ مِليُونِ إِحْتِمَالٍ؛ فَإِنَّ مِثْلَ هَذَا الْإِحْتِمَالِ لَا يَقْدِرُ الذُّهُنُ الْبَشَرِيُّ عَلَى الْإِحْتِفَافِ بِهِ، فَإِذَا بَلَغَ إِحْتِمَالٌ خِلَافَ الْقَضِيَّةِ الْمُتَوَاتِرَةِ إِلَى هَذَا الْحَدِّ مِنَ الضَّالِّهِ فَسَوْفَ يَزُولُ مِنَ الذُّهُنِ وَقَعاً وَيَحْصُلُ لِلْإِنْسَانِ الْيَقِينُ بِالْقَضِيَّةِ الْمُتَوَاتِرَةِ.

أَمَّا الْإِحْتِمَالُ الَّذِي لَمْ يَبْلُغْ هَذَا الْحَدِّ مِنَ الضَّالِّهِ، بَلْ هُوَ أَكْبَرُ مِنْهُ، فَلَا ذَهَانَ تَخْتَلِفُ فِي الْقَدْرَةِ عَلَى الْإِحْتِفَافِ بِهِ وَعَدَمِ الْقَدْرَةِ عَلَى ذَلِكَ:

فَقَدْ يَكُونُ الذُّهُنُ ذَهْنًا مُتَعَارِفًا اِعْتِيَادِيًّا، بِمَعْنَى أَنَّهُ يَحْتَفِظُ بِالْإِحْتِمَالَاتِ الَّتِي يَحْتَفِظُ بِهَا النَّاسُ عَادَةً فِي أَذْهَانِهِمْ (مِثْلَ إِحْتِمَالِ عِشْرِينَ بِالمِائَةِ)، حَيْثُ أَنَّ النَّاسَ يَحْتَفِظُونَ بِهِ عَمَلِيًّا، فَلَا يَحْصُلُ لَهُمُ الْيَقِينُ بِقَضِيَّةٍ مَا دَامَ إِحْتِمَالُ خِلَافِهَا بِالْغَا إِلَى دَرَجَةِ عِشْرِينَ بِالمِائَةِ، وَلَا يَحْتَفِظُ بِالْإِحْتِمَالَاتِ الَّتِي لَا يَحْتَفِظُ بِهَا النَّاسُ عَادَةً فِي أَذْهَانِهِمْ (مِثْلَ إِحْتِمَالِ وَاحِدٍ بِالمِائَةِ) حَيْثُ أَنَّ النَّاسَ لَا يَحْتَفِظُونَ بِهِ عَمَلِيًّا بَلْ يَحْصُلُ لَهُمُ الْيَقِينُ بِقَضِيَّةٍ إِذَا كَانَ إِحْتِمَالُ خِلَافِهَا وَاحِدًا بِالمِائَةِ، فَمِثْلُ هَذَا الْإِنْسَانِ صَاحِبُ هَذَا الذُّهُنِ الْمُتَعَارِفِ يَعْتَبِرُ إِنْسَانًا اِعْتِيَادِيًّا فِي تَصْدِيقِهِ وَقَطْعِهِ بِالْأَشْيَاءِ، فَلَا هُوَ بَطِيءُ الْيَقِينِ وَلَا هُوَ سَرِيعُ الْيَقِينِ، بَلْ هُوَ مُتَعَارِفُ الْيَقِينِ.

وَقَدْ لَا يَكُونُ الذُّهُنُ ذَهْنًا مُتَعَارِفًا اِعْتِيَادِيًّا بِهَذَا الْمَعْنَى، بَلْ هُوَ ذَهْنٌ شَاذٌّ مُنْحَرَفٌ عَنِ الْحَدِّ اِلْعْتِيَادِيِّ وَمَبْتَلَى بِمَا يَخْرُجُهُ عَنِ الْحَالَةِ الْمُتَعَارِفَةِ، وَمَا يَخْرُجُهُ عَنِ الْحَالَةِ الْمُتَعَارِفَةِ:

تَارَةً يَكُونُ عِبَارَةً عَنْ سُرْعَةِ الْيَقِينِ بِمَعْنَى أَنَّهُ لَا يَحْتَفِظُ بِالْإِحْتِمَالَاتِ الَّتِي يَحْتَفِظُ بِهَا النَّاسُ عَادَةً فِي أَذْهَانِهِمْ كاحْتِمَالِ عِشْرِينَ بِالمِائَةِ، بَلْ يَلْغِيهَا وَيَحْصُلُ لَهُ الْيَقِينُ بِالْقَضِيَّةِ؛ فَحِصُولُ التَّوَاتُرِ وَالْيَقِينِ لِمِثْلِ هَذَا الْإِنْسَانِ بِالْقَضِيَّةِ الْمُتَوَاتِرَةِ لَا يَحْتَاجُ إِلَى عِدَدٍ كَبِيرٍ مِنَ الْمُخْبِرِينَ.

وأخرى يكون عبارته عن بطء اليقين، بِمَعْنَى أَنَّهُ يَحْتَفِظُ بِالاحتمالات الضئيلة والصغيرة الَّتِي لَا يَحْتَفِظُ بِهَا الْآخرون، كاحتمال واحد بالمائه مثلاً، ولا يلغىها ويحصل له اليقين بالقضية؛ فحصول اليقين وَالتَّوَاتُرُ لمثل هذا الإنسان بالقضية المتواتر يحتاج إلى عدد كبير من الْمُخْبِرِينَ.

وقد بحثنا هذه الحالات وأحكامها مُفَصَّلًا فِي مباحث القطع عند الحديث عن قطع القطاع، ولا نريد الدخول فِي ذاك البحث هنا، وَإِنَّمَا المقصود فِي المقام هُوَ أَنَّ مِنْ جملة العوامل الذَّائِبَةُ الْمُؤَثِّرَةُ فِي باب التَّوَاتُرِ حاله البطء أو السرعة الذَّائِبَةُ للذهن الَّتِي يَخْتَلِفُ النَّاسُ فِيهَا اختلافًا ذَاتِيًّا حَتَّى مع وحده الدَّلِيلُ الْمُؤْضِعِيُّ عَلَيَّ الْقَضِيَّةِ، فجماعه واحده تشهد عند زيد بقضيه، وتشهد عند عمرو بنفس الْقَضِيَّةِ، فيحصل للأول اليقين بالقضية دون الثَّانِي أو بالعكس؛ فَكُلَّمَا كانت حاله الذهنية الذَّائِبَةُ للإنسان أسرع كان حصول التَّوَاتُرِ واليقين بالقضية المتواتره بِالنَّسْبَةِ إِلَيْهِ أسرع، وكلما كانت أبطأ كان حصول التَّوَاتُرِ واليقين بِالنَّسْبَةِ إِلَيْهِ أبطأ.

ضابط التواتر والعوامل المؤثرة فِي حصول اليقين /الخبر المتواتر / وسائل اليقين الْمُؤْضِعِيُّ الاستقرائي /إثبات الصدور /الأدلة المحرزه /علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

العنوان: ضابط التواتر والعوامل المؤثرة فِي حصول اليقين /الخبر المتواتر / وسائل اليقين الْمُؤْضِعِيُّ الاستقرائي /إثبات الصدور /الأدلة المحرزه /علم الأصول

العامل الثَّانِي: المتبنيّات القبليه للإنسان الَّتِي قد توقف الذَّهْنُ وتشكّل فِيه حركة حساب الاحتمال وإن لم تكن إلّا وهماً خالصاً لا منشأ موضوعي له، وشبهه لا- مبرّر واقعي لها، لكنها عَلَيَّ كُلِّ حال تؤثر أثرها باعتبار أن الإنسان يتبناها ويؤمن بها ويراهها مطابقتها للواقع وإن لم تكن كذلك حقيقة؛ فالإنسان الَّذِي كان لمدّه بعيده من الزمن معتقداً بخلاف الْقَضِيَّةِ المتواتره أو كانت لديه شبهه حولها، بحيث أصبح هذا الاعتقاد أو الشبهه عَادَةً نفسانية وألفه ذهنيّه له، فمثل هذا الاعتقاد أو الشبهه يُشكّل مَانِعًا ذَاتِيًّا نَفْسِيًّا وَعَقْلِيًّا يقف أمام حصول اليقين بالقضية المتواتره، بحيث يكون تأثير التَّوَاتُرِ حِينئذٍ فِي إفاده اليقين أبطأ من تأثيره فيما إذا لم يكن يوجد لديه اعتقاد أو شبهه من هذا القبيل، ويحتاج إلى عدد أكثر من الشهود والمخبرين.

ص: ٣٨٨

العامل الثَّالِث: مشاعر الإنسان العاطفيه الَّتِي قد تزيد أو تنقص من قيمه احتمال كُلِّ خبر خبرٍ لدى الإنسان، أو تزيد أو تنقص من قدره الإنسان عَلَيَّ التَّسَبُّثِ بِالاحتمال الضَّئِيلِ تَبَعًا للتفاعل معه إيجاباً وَسَلْبًا؛ فالإنسان وإن كان قد خلقه الله تبارك وتعالى مَرَكَبًا من عقل وعاطفه، لَكِنَّهُ أحياناً يحكّم عاطفته عَلَيَّ عقله، وَحِينئذٍ فقد تكون الْقَضِيَّةِ المتواتره الَّتِي يُرَادُ إثباتها بِالتَّوَاتُرِ وشهادات الشهود عَلَيَّ خلاف مشاعره وعواطفه وأشواقه، بنحو بحيث يشكّل حبه وشوقه لصد الْقَضِيَّةِ المتواتره حجاباً بينه وبين إدراكه العقلي للحقيقة، فتكون هذه الحالة موجبة لبطء حصول اليقين له بِالْقَضِيَّةِ المتواتره وتوجب أيضاً الافتقار إلى عدد أكثر من الشهود والمخبرين.

وهذا بخلاف ما إذا حَكَّم عقله؛ فَإِنَّهُ حِينئذٍ يزول ذاك الحجاب العاطفي ويستطيع العقل مع عدد قليل من الشُّهُود أن يسيطر عَلَيَّ

العاطفه ويدرك الحقيقه.

وبعباره أخرى: التفاعل العاطفى مع الإختِمالات الضئيله والضعيفه إيجاباً يوجب ازدياد قدره الإنسان على التشبث بهذه الإختِمالات وبالتالى ببطء حصول اليقين، كما أن التفاعل العاطفى معها سلباً يوجب نقصان قدرته على التشبث بها وبالتالى سرعه حصول اليقين كما هو واضح.

وبهذا تمّ الكلام عمّا هو المهم من القسم الثانى، أى: العوامل الدائيه التى تؤثر فى إيجاد اليقين أو فى الحيلولة دون حصوله فى باب التّواتر على أساس دخلها فى نفسه السامع ومن يُراد ثبوت القضيّه له بالتّواتر، وبذلك تمّ الكلام فى الجبهه الثانيه.

الجبهه الثالثه: التّواتر مع الواسطه

أمّا الجبهه الثالثه: ففى التّواتر غير المباشر، وتوضيح الكلام فى ذلك: أن القضيّه الأصلية المطلوب إثباتها بالتّواتر والتى نسميها بالقضيّه المتواتره:

تارةً يتلقاها الإنسان مباشرةً فيستمع بنفسه للشهادات والإخبارات التى يتكون منها التّواتر، كما إذا أخبرك (بصوره مباشره) العديد من الناس بموت زيد مثلاً؛ فإنّ هذه الإخبارات والشهادات محسوسه لك بصوره مباشره، وهذا هو التّواتر المباشر حيث أن الإنسان يعاصر مفردات هذا التّواتر ولا كلام فيه.

ص: ٣٨٩

وأخرى: لا- تكون موضعاً للإخبار المباشر للإنسان في الإخبارات والشهادات المحسوسة له ولا- يتلقاها مباشرة، بل يستمع للشهادات والإخبارات التي تنقل له هذا التواتر من دون أن يعاصر هو مفرداته التي يتكون منها، فالتواتر منقول له بالواسطة، وهذا هو التواتر غير المباشر، وهو الغالب في الروايات، حيث أن القصة الأصلية المطلوب إثباتها بالروايات (وهي عبارته عن صدور الدليل الشرعي من المعصوم ×) ليست موضعاً للإخبارات التي استمعنا إليها مباشرة والشهادات التي أحسننا بها؛ فإن الرواه والمخبرين الذي استمعنا إليهم نحن مباشرة وأحسننا بشهاداتهم لم ينقلوا لنا صدور الدليل الشرعي (من قبيل كلام المعصوم ×) وإنما نقلوا لنا عن رواه آخرين أنهم سمعوا من المعصوم × كذا وكذا؛ فالقضية المطلوب إثباتها منقوله لنا بواسطة شهادات أخرى، فإذا كانت القضية متواتره فنحن لم نعاصر مفردات هذا التواتر، وإنما مفرداته منقوله لنا.

وحيث يقع الكلام في أنه كيف ثبت عندنا القضية المتواتره ثبوتاً قطعياً؟ وهل يكفي في مقام الثبوت القطعي لها بالنسبة إلينا أن ينقل لنا عن كل واحد من الرواه الآخرين (الذين سمعوا الكلام من المعصوم ×) شخص واحد، فتكون كل مفردة من مفردات التواتر منقوله لنا بخبر واحد؟

فمثلاً إذا فرضنا أنفسنا في الطبقة الثالثة التي هي بعد طبقة الصحابه وطبقة التابعين، وهي طبقة تابعي التابعين الذين لم يدركوا النبي ولا الصحابه، بل أدركوا التابعين الذين أدركوا الصحابه، وفرضنا أن الحد الأدنى والأقل للتواتر هو إخبار مائة شخص، وفرضنا أن الصحابه الذين نقلوا حديث الغدير عن النبي وكونوا التواتر هم مائة صحابي، فمفردات التواتر التي لم نعاصرها نحن، إذن إخبارات مائة صحابي، فهل يكفي في حصول التواتر مع الواسطة أن ينقل لنا (نحن تابعي التابعين) عن كل صحابي تابعي واحد، فيكون في الطبقة الأولى (طبقة الصحابه) مائة راو، وفي الطبقة الثانية (طبقة التابعين) مائة راو، وتكون كل مفردة من مفردات التواتر (أي: كل خبر صحابي) منقوله لنا بخبر واحد، أم أن التواتر مع الواسطة مشروط بحصول التواتر (في كل طبقة متأخره) على كل نقل من نقول الطبقة المتقدمه؛ ففي المثال المتقدم لا يبد لنا (نحن الطبقة الثالثة) من أن نحرز كل واحده من مفردات التواتر (أي: كل خبر صحابي) بالتواتر (أي: بإخبار مائة تابعي)، فلا يكفي أن ينقل لنا عن كل صحابي تابعي واحد، بل يحتاج إثبات المتواتر وإحرازه بنحو قطعي إلى أن يتوافر النقل عن كل صحابي، فيكون في الطبقة الأولى (طبقة الصحابه) مائة راو، وفي الطبقة الثانية (طبقة التابعين) عشره آلاف راو، وفي الطبقة الثالثة (طبقة تابعي التابعين) مليون راو، وهكذا..؟

وَالْحَاصِلُ أَنَّهُ هَلْ يَكْفَى فِي التَّوَاتُرِ مَعَ الْوَاسِطَةِ نَقْلٌ وَاحِدٌ عَنِ وَاحِدٍ، أَمْ لَا بُدَّ مِنْ حَصُولِ التَّوَاتُرِ فِي كُلِّ حَلْقَةٍ وَطَبَقَةٍ؟

ذهب الأصحاب إلى الثَّانِي وقالوا: إن التَّوَاتُرَ مَعَ الْوَاسِطَةِ مَشْرُوطٌ بِحَصُولِ التَّوَاتُرِ فِي كُلِّ حَلْقَةٍ وَطَبَقَةٍ، وَلَا يَكْفَى نَقْلُ وَاحِدٍ عَنِ وَاحِدٍ، فَلَوْ فَرَضْنَا أَنْ أَقَلَّ التَّوَاتُرُ مَائَةً وَالنَّاقِلُونَ الْمُبَاشِرُونَ لِلْقَضِيَةِ (كَالصَّحَابَةِ فِي الْمَثَالِ) كَانُوا مَائَةً، فَلَا بُدَّ فِي الطَّبَقَةِ الثَّانِيَةِ مِنْ أَنْ يَتَوَاتَرَ نَقْلُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الطَّبَقَةِ الْأُولَى بِمَائَةِ نَقْلِ، وَلَا بُدَّ فِي الطَّبَقَةِ الثَّلَاثَةِ مِنْ أَنْ يَتَوَاتَرَ نَقْلُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الطَّبَقَةِ الثَّانِيَةِ بِمَائَةِ نَقْلِ، وَهَكَذَا الْحَالُ فِي سَائِرِ طَبَقَاتِ الرِّوَاةِ إِلَى أَنْ يَنْتَهِيَ الْأَمْرُ إِلَيْنَا وَمِنْ دُونِ ذَلِكَ لَا يَثْبُتُ التَّوَاتُرُ بِالنَّسَبِ إِلَيْنَا؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ كُلَّ نَقْلٍ وَقَعَهُ وَحَادِثُهُ مُسْتَقْلَةٌ عَنِ النَّقْلِ الْآخَرِ، فَلَا بُدَّ مِنْ إِحْرَازِ كُلِّ نَقْلٍ بِالتَّوَاتُرِ، فَلَا يَكْفَى أَنْ يَنْقَلَ مِثْلًا عَنْ كُلِّ صَحَابِيٍّ تَلْمِيذَهُ التَّابِعِيٍّ، وَبِالتَّالِيِ فَلَا يَكْفَى أَنْ يَنْقَلَ مَائَةً تَابِعِيٍّ عَنِ مَائَةِ صَحَابِيٍّ حَدِيثِ الْغَدِيرِ وَإِنْ كَانَ هَذَا الْعَدَدُ (أَي: الْمَائَةُ) هُوَ عَدَدُ التَّوَاتُرِ الَّذِي يَسْتَحِيلُ تَوَاطُؤُهُمْ عَلَى الْكُذْبِ؛ لِأَنَّ مَائَةَ صَحَابِيٍّ وَإِنْ كَانَ يَمْتَنِعُ تَوَاطُؤُهُمْ عَلَى الْكُذْبِ، وَكَذَلِكَ مَائَةُ تَابِعِيٍّ، إِلَّا أَنَّهُ لَيْسَ مِنَ الْمُسْتَحِيلِ تَوَاطُؤَ خَمْسِينَ صَحَابِيًّا وَكَذَلِكَ تَوَاطُؤَ خَمْسِينَ تَابِعِيًّا عَلَى الْكُذْبِ، وَحِينَئِذٍ فَلَا يَثْبُتُ نَقْلُ مَائَةٍ عَنِ مَائَةٍ. هَذَا مَا قَالُوهُ وَذَكَرُوهُ.

وهذا التصوير للتواتر مع الواسطة وإن كان صحيحاً بمعنى أن التواتر يتحقق به بلا إشكال، إلا أن وقوعه خارجاً لا يعدو عادةً أن يكون أمراً خيالياً، وبذلك يصبح ثبوت التواتر في الروايات بالنسبة إلينا أمراً مثالياً خيالياً لا يتفق له مصداق عادةً إلا في البديهيات والضروريات التي لا تحتاج إلى إثبات.

ضابط التواتر والعوامل المؤثرة في حصول اليقين /الخبر المتواتر / وسائل اليقين الموضوعي الاستقرائي /إثبات الصدور /الأدلة المحرزة /علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

العنوان: ضابط التواتر والعوامل المؤثرة في حصول اليقين /الخبر المتواتر / وسائل اليقين الموضوعي الاستقرائي /إثبات الصدور /الأدلة المحرزة /علم الأصول

والصحيح أنه يكفي في التواتر مع الوساطة نقل واحد عن واحد ولا يشترط فيه حصول التواتر في كل حلقة وطبقه، وهذا إنما يتم بناءً على مسلكنا في كاشفيه التواتر ومنطقنا في فهم التواتر، ولا يتم بناءً على المنطق المتعارف في فهم التواتر؛ لأن ميزان الكاشفيه على مبنا هو حساب الاحتمالات وتجميع القيم الإحتماليه لكل خبر خبر على مركز واحد وتعاضدها فيما بينها وتساؤل احتمال الكذب والخطأ في الجميع بالضرب إلى أن يحصل العلم واليقين بسبب ذوبان الإحتمال الضئيل في النفس.

ومن الواضح أن هذا لا يتوقف على ما قالوه من التواتر في كل حلقة وطبقه، بل يتحقق حتى مع نقل واحد عن واحد؛ فإننا نبدأ بعملية تجميع القرائن والقيم الإحتماليه (على أساس حساب الإحتمال) من القيم الإحتماليه للخبر غير المباشر، فنلحظ القيمة الإحتماليه للقضية التي يُخبر شخص عن وجود مخبر بها، ونجمعها مع قيم احتماليه مماثلة حتى يحصل الإحراز الوجداني؛ ففي المثال نأخذ كل خبر واحد ينقل حديث الغدير بواسطة أو بوسائط ونضيف قيمته الإحتماليه إلى الخبر الآخر الذي ينقل أيضاً الحديث بواسطة أو بوسائط وهكذا تتعاضد القيم الإحتماليه ويتضاءل احتمال كذب الجميع أو خطئهم بسبب الضرب إلى أن يحصل العلم واليقين بصدور الحديث من النبي نتيجة ذوبان الاحتمال الضئيل في النفس.

فلو فرضنا مثلاً- أننا في عصر الطبقة الثالثة (أي: تابعي التابعين) وسمعنا التابعين يروون عن الصحابه عن النبي حديث الغدير وافترضنا أن الناقل عن كل صحابي إنما هو تابعي واحد ولم تتواتر شهاده كل صحابي، فهنا يوجد لدينا عدد من الشهادات، كل واحده منها شهاده مركبه، يعنى أن كل تابعي يشهد لنا بشهاده صحابي بصدور الحديث من النبي، فنأخذ واحده من هذه الشهادات (كشهاده تابعي بشهاده عمر بصدور الحديث من النبي) ونلحظ قيمتها الإحتماليه، ونأخذ شهاده أخرى من هذه الشهادات (كشهاده تابعي آخر بشهاده ابن مسعود بصدور الحديث من النبي) ونلحظ قيمتها الإحتماليه ونضيفها إلى القيمة الإحتماليه للشهاده الأولى، ونأخذ شهاده ثالثة من هذه الشهادات (كشهاده تابعي ثالث بشهاده جابر بصدور الحديث من النبي) ونلحظ قيمتها الإحتماليه لصدور الحديث من النبي ويتضاءل احتمال كذب الجميع وخطئهم بسبب ضرب قيمه احتمال كذب كل واحد أو خطئه في قيمه احتمال كذب الآخر أو خطئه، إلى أن يحصل العلم واليقين بالصدور وذلك نتيجة ذوبان الاحتمال الضئيل في النفس.

ص: ٣٩٢

إن هذا الطريق صحيح وتام لحصول التواتر مع الوساطة بلا- حاجه إلى حصول التواتر في كل حلقة وطبقه، وذلك على مبنا المتقدم في حقيقه التواتر الذي يربط كاشفيه التواتر بحساب الاحتمالات وتجميع القيم الإحتماليه لكل مفردة من مفردات التواتر.

غير أن هذا الطريق يكلفنا في التواتر غير المباشر ومع الواسطه افتراض عدد من الشهادات غير المباشره أكبر من العدد الذي نحتاج إليه في التواتر المباشر وبلا واسطه من الشهادات المباشره؛ لأن مفردات الجمع في الشهادات غير المباشره أصغر وأضعف قيمه منها في الشهادات المباشره.

وبعبارة أخرى: القيمة الإختِمَالِيَّة للخبر مع الواسطه أضعف من القيمة الإختِمَالِيَّة للخبر بلا واسطه.

والنكتة في الأضعفِيَّة هي أن القيمة الإختِمَالِيَّة لكل خبر مع الواسطه ودرجه كاشِفِيَّتِه عن صدور الحديث عن المَعْصُوم × إِنَّمَا تُحسب من خلال ضرب قيمه احتمال صدق المخبر الأول في قيمه احتمال صدق المخبر الثاني، وبالضرب تنزل قيمه الاحتمال، ففي فرضنا السابق عندما نأخذ كل واحد من الشهادات المركبة (أى: شهاده هذا التابعى ونقله عن هذا الصحابى صدور الحديث النبوى الشريف) ونريد أن نلاحظ القيمة الإختِمَالِيَّة لهذه الشهاده غير المباشره وهذا الخبر مع الواسطه، ونريد أن نعرف درجه كاشِفِيَّتِه عن صدور الحديث النبوى لا بُدَّ لنا من أن نضرب قيمه احتمال صدق التابعى في قيمه احتمال صدق الصحابى، فلو فرضنا بِمُقْتَضَى الأصل الأولى أن قيمه احتمال صدق التابعى خمسون بالمائه (أى:).

فعلى تقدير صدقه وكون الصحابى قد نقل له حَقًّا حديث الغدير يأتى دور نقل الصحابى، وأنه هل كان صادقاً في النقل وأن الحديث صادر حَقًّا من النَّبِيِّ؟

فهنا أيضاً احتمال صدق الصحابى نفرضه خمسين بالمائه (أى: بِمُقْتَضَى الأصل، وَحِيثِ لِكى نعرف قيمه احتمال صدور الحديث النبوى لا بُدَّ لنا من أن نضرب فى لِكى نعرف قيمه احتمال صدقها معاً، فتكون قيمه احتمال صدور الحديث النبوى عباره ناتج ضرب فى وهو عباره عن (أى: خمسه وعشرون بالمائه)؛ فنحن لو كُنَّا قد سمعنا الحديث من الصحابى مباشرة لكانت قيمه احتمال صدوره خمسين بالمائه، لكننا سمعناه من التابعى عن الصحابى، إذن تكون قيمه احتمال صدوره خمسه وعشرين بالمائه.

وبعبارة ساذجه: عند ما يروى لنا التابعى عن الصحابى حديث الغدير يتشكل لدينا علم إجمالى ذو أطراف محصوره عقلاً فى أربعة:

(١)- فإما أن التابعى والصحابى كليهما صادقان.

(٢)- وإِما أَنهما كاذبان أو خاطئان.

(٣)- وإِما أَن التابعى كاذب أو خاطئ.

(٤)- وإِما أَن الصحابى كاذب أو خاطئ، فاحتمال صدقهما معاً هو احتمال واحد من أربعة احتمالات ، ونحن نتعامل مع هذا الخبر الذى يرويه لنا التابعى عن الصحابى عن النَّبِيِّ بلحاظ كاشِفِيَّتِهِ عن آخر السلسله، أى: عن الحديث النبوى الشريف لا بلحاظ كاشِفِيَّتِهِ عن قول الصحابى، فنعطيه رقماً وهو (كَمَا عَرَفْتُ)، ثُمَّ نضيف إليه رقم خبر تابعى آخر عن صحابى آخر وهو أيضاً ونضيف إليهما رقم تابعى ثالث عن صحابى ثالث وهو أيضاً وهكذا..

ثُمَّ نجتمع هذه الاحتمالات الرُّبعيه الَّتِي هِيَ كَثِيرَةٌ إِلَى أَن يحصل لنا بحساب الاحتمالات اليقين بِالْقَضِيَّةِ المنقوله عن النَّبِيِّ .

إِذْن، فَالْقِيَمَةُ الإِخْتِمَالِيَّةُ لِكُلِّ واحد من هذه الأَخْبَارِ غير المباشره بمعنى درجه كاشِفِيَّتِهِ عن صدور الحديث أقل وأضعف من الْقِيَمَةِ الإِخْتِمَالِيَّةِ لِكُلِّ واحد من الأَخْبَارِ المباشره.

وبعبارة أخرى الْقِيَمَةُ الإِخْتِمَالِيَّةُ لصدور حديث يُخبر شخص بوجود مخبر به أضعف من الْقِيَمَةِ الإِخْتِمَالِيَّةِ لصدور حديث يُخبر شخص به، وقد عرفت السر والنكته فى الأَضْعَفِيَّةِ، ولأجل هذه الأَضْعَفِيَّةِ يكون حصول اليقين هنا فى التَّوَاتُرِ مع الواسطه بحاجه إلى مقدار أكثر من المفردات وعدد أكبر من الروايات؛ لِأَنَّ الْقِيَمَةَ الإِخْتِمَالِيَّةَ لروايه تابعى عن صحابى هِيَ نصف الْقِيَمَةِ الإِخْتِمَالِيَّةِ لروايه صحابى عن النَّبِيِّ (كَمَا عَرَفْتُ)، فَلِئَن كَانَتْ تَلِكُ تَمَثَّلُ الكسر؛ فهذه تَمَثَّلُ الكسر، فمفردات التَّوَاتُرِ مع الواسطه ذات قيمه احتماليه أضعف من مفردات التَّوَاتُرِ المباشره، وَبِالتَّالِي فَحصول العلم واليقين هنا أبطأ منه هناك؛ لِأَنَّ حصول العلم إِنَّمَا هو نتيجة تَجَمُّعِ القيم الإِخْتِمَالِيَّةِ، فإذا كَانَتْ كُلُّ واحده من القيم الإِخْتِمَالِيَّةِ ضَعِيفَةً فَسَوْفَ يبطئ حصول اليقين كما هو واضح.

وهذا هو الشيء الذي لم يقدر المنطق الأرسطي الوصول إليه نظرياً؛ لأنه عَلِيٌّ مبناه يربط كاشفيه التّواتر بقضيه عقلية ضرورية قبل التّجربته وحساب الاحتمالات، وهي أن العدد الفلاني (ولنفرضه عدد مائه) يمتنع عقلاً اجتماعه وتواطؤه عَلِيٌّ الكذب.

ومن الواضح أنّه بناءً عَلِيٌّ هذا المبني لو أخبر ألف تابعي عن ألف صحابي بحديث الغدير مثلاً؛ فإنّه مع ذلك لا يحصل التّواتر؛ لأنّه لو كان كلّ هؤلاء التابعين كاذبين لا يلزم من ذلك اجتماعهم وتواطؤهم عَلِيٌّ الكذب كي يقال: إن ذلك مستحيل، وبالتالي فليس كلهم كاذبين. إذن، فيحصل التّواتر المفيد للعلم، والسر في عدم لزوم اجتماعهم عَلِيٌّ الكذب هو أن كلّ واحد منهم ينقل واقعه غير ما ينقله الآخر؛ فهذا ينقل أن عمر أخبر بالحديث، والثاني ينقل أن ابن مسعود أخبر بالحديث، والثالث ينقل أن جابراً أخبر بالحديث وهكذا.. فلم يجتمعوا عَلِيٌّ كذب واحد.

وعليه، فلو فرضنا أن العدد الذي يحصل به التّواتر وهو الذي يقول المنطق الأرسطي باستحاله اجتماعه عَلِيٌّ الكذب عبارته عن مائه، وفرضنا أن مائه تابعي نقل عن مائه صحابي حديث الغدير؛ فإنّه مع ذلك لا يحصل التّواتر؛ لما قلناه من أن كلّ واحد من هؤلاء التابعين ينقل غير ما ينقله الآخر، وَحِينَئِذٍ فمن المحتمل كذب نصف هؤلاء التابعين مثلاً ونصف أولئك الصحابه.

وبالتلفيق بين كذب الفئتين نكون قد افترضنا كذب مائه شخص من دون أن نكون ناقضين لقانون الاستحاله المذكور، ومن دون أن يلزم من ذلك محذور اجتماع مائه شخص عَلِيٌّ قضيته واحده كاذبه كي يقال إنّهُ مستحيل.

إذن، فتصوير الأصحاب للتواتر مع الواسطه وإن كان صحيحاً لكنّه خيالي كما قلنا، وهذا بخلاف تصويرنا له؛ فإنّه صحيح عَلِيٌّ مبناها وواقعي، وأكثر ما ينقل وتثبت لدينا من تواترات في الخارج إنّما تستعمل فيه الطريقه الثانيه التي ذكرناها (والتي هي عبارته عن نقل واحد عن واحد)؛ لا الطريقه الأولى التي ذكرها الأصحاب.

هذا تمام الكلام في الجبهه الثالثه من جهات البحث عن الخبر المتواتر.

الجبهه الرابعه: أقسام التواتر

أما الجبهه الرابعه: ففي أقسام التواتر، وقد قسموه إلى ثلاثه أقسام:

الأول: التواتر اللفظي.

الثاني: التواتر المعنوي.

الثالث: التواتر الإجمالي.

وسوف يتضح الحال في هذا التقسيم مما سنذكره قريباً - إن شاء الله تعالى - فنقول:

قد اتضح لنا مما سبق أن أساس حصول العلم في باب التواتر هو تراكم احتمالات الصدق وتعاضدها فيما بينها إلى أن تنقلب إلى القطع، وضعف احتمال كذب المجموع نتيجة ضرب قيمه احتمال كذب كل واحد في قيمه احتمال كذب الآخر، مما يؤدي إلى ضآله احتمال كذب الخبر، هذا بالإضافة إلى الضعف الناشئ من فريضه تماثل الصدق؛ فإِنَّ ضعف احتمال كذب الخبر ومخالفته للواقع ينشأ من أمرين:

الأول: ما نسميه بالمضعف الكمي، وهو عباره عن الكثره العديده للأخبار؛ فَإِنَّ هذه الكثره التي هي جوهر التواتر (كما عرفت) تؤدي إلى تكثر ضرب قيمه احتمال كذب كل خبر في قيمه احتمال كذب الخبر الآخر، فإذا كان عدد الأخبار مائه، فهذا معناه أَنَّهُ لا بُدَّ لنا (لكي نعرف قيمه احتمال كذب الخبر ومخالفته للواقع) من أن نحصل على قيمه احتمال كذب جميع الأخبار المائه، ولا- طريق للحصول على قيمه احتمال كذب المجموع غير ضرب القيمه الاحتماليه للكذب بعضها في بعض، بأن نضرب قيمه احتمال كذب الخبر الأول في قيمه احتمال كذب الخبر الثاني، ثُمَّ في قيمه احتمال كذب الخبر الثالث، ثُمَّ في قيمه احتمال كذب الخبر الرابع وهكذا إلى تمام المائه.

وهذا يعني تكثر الضرب تسعاً وتسعين مره، فإذا كانت قيمه احتمال كذب كل خبر في نفسه عباره عن خمسين بالمائه (أي:) وذلك كما إذا كان المخبرون أناساً اعتياديين مثلاً، فسوف يتكرر ضرب في تسعاً وتسعين مره. ومن الواضح أَنَّهُ كلما ازداد تكثر ضرب الكسر ازداد ضآله وضعفاً.

وإذا كانت قيمه احتمال كذب كُلم خبر في نفسه أقل من، وذلك كما إذا كان المخبرون أناساً ثقاتٍ (عَلَى ما عرفته في الجبهه الثانيه من جهات البحث من تأثير العوامل الموضوعيه كالوثاقه في حِسَاب الإِحْتِمَالَاتِ وحصول اليقين) فَسَوْفَ يَتَكَرَّرُ أَيْضاً ضرب هذا الكسر الضَّئِيل من قبيل تسعاً وتسعين مرّةً، وتكون نتيجة ضرب هذه الكسور الضئيله أصغر من نتيجة ضرب تلك الكسور الكبيره في الفرض الأوّل.

إذن، فالمضَعَّف الكَمِّي هو التكرّر العددي للأخبار، مع النَّظَر إلى أصل قيمه احتمال كذب كُلم خبر في نفسه، فكلّما كان العدد أكثر وكان احتمال الكذب منذ البدء أضعف، كان الوصول إلى العلم بتراكم الأخبار أسرع، نتيجة شدّه ضآله احتمال كذب الخبر ومخالفته للواقع.

ضابط التواتر والعوامل المؤثره في حصول اليقين /الخبر المتواتر / وسائل اليقين المَوْضُوعِي الاستقرائي /إثبات الصدور /الأدله المحرزه /علم الأصول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: ضابط التواتر والعوامل المؤثره في حصول اليقين /الخبر المتواتر / وسائل اليقين المَوْضُوعِي الاستقرائي /إثبات الصدور /الأدله المحرزه /علم الأصول

الثَّانِي: ما نَسَبِيهِ بِالْمُضَعَّفِ الْكَيْفِيِّ، وهو عباره عن تماثل الصُّدْفِ الْمُتَكَرَّرِ أو بعباره أخرى وحده مصبّ الخطأ أو الكذب. فإذا كانت الأخبار الكثيره مُتَّحِدَه في المضمون والمخبر به، فإن هذا أَيْضاً يُؤَثِّرُ في ضعف احتمال كذب الخبر ومخالفته للواقع؛ فَإِنَّ تَجْمَعُ دَوَاعِي الكذب أو أسباب الخطأ عَلَى نقطه واحده أبعد من انقسامها عَلَى نقاط عديده، فَمَثَلًا لو صَمَّمَ ألف كذاب عَلَى أن يَخْتَلِقَ كُلَّ واحد منهم قصه كاذبه وأسطوره خياليه، فاختلق كُلَّ واحد منهم قصه غير مماثله لما اختلقه الآخر، لم تكن في ذلك غرابه.

أَمَّا لو اختلق كُلَّ واحد منهم عين قصه الآخر مِنْ دُونِ إِطْلَاعِ عَلَى ما اختلقه الآخر، فهذا معناه أن القصص المختلفه تماثلت صدفةً، أو قل: تماثلت الصُّدْفِ الَّتِي تَكَرَّرَتْ أَلْفَ مَرَّةً.

ص: ٣٩٧

وَمِنْ الْوَاضِحِ أَنَّ هذا يُعَيِّدُ حِينَئِذٍ من أعجب الغرائب؛ لِأَنَّ النَّاسَ مُخْتَلِفُونَ عَادَةً فِي أَفْكَارِهِمْ وَظُرُوفِهِمْ وَمَصَالِحِهِمْ وَالإِيحَاءَاتِ الَّتِي يَجِدُونَهَا فِي أَنْفُسِهِمْ وما إلى ذلك. فاتفقهم (رغم كُلِّ هذا الاختلاف) عَلَى اختلاق قصه واحده عَلَى أساس توارد الخواطر عَلَى شَيْءٍ واحد أمر بعيد غايه البعد.

وإذا لم تكن الأخبار الكثيره مُتَّحِدَه في المضمون والمخبر به، لكنها كانت متقاربه، فإن هذا أَيْضاً يُؤَثِّرُ في ضعف احتمال كذب الخبر. وبعباره أخرى: كلما تقاربت الصُّدْفُ في التماثل أكثر فأكثر كان المَضَعَّفُ الْكَيْفِيُّ أقوى وأسرع تأثيراً في خلق العلم واليقين في النفس. هذا هو المَضَعَّفُ الْكَيْفِيُّ.

والآن مع أخذ هذين المُضَعِّفَيْنِ بعين الاعتبار نقول:

إذا واجهنا عدداً كبيراً من الأَخْبَارِ فَسَوْفَ نجد إحدى الحالات التالية:

الحالة الأولى: أن لا توجد هناك وحده تقارب في المضمون والمحتوى بين هذه الأَخْبَارِ الكثيره، أى: لا يوجد بين مدلولاتها مشترك يُخبر الجمع عنه، وَإِنَّمَا يُخْبِرُونَ عن مواضيع مختلفه لا- تشترك أصلاً لا- في الْمَدْلُولِ الْمُطَابِقِيَّ ولا- التَّضَمُّنِيَّ ولا الإِلْتِزَامِيَّ؛ وذلك كما إذا التقطنا (بطريقه عشوائيه وغير مدروسه) مائه روايه من مختلف الأبواب من كتاب الوسائل مثلاً، وفي هذه الحاله من الواضح أن كُلَّ واحد من مدلولات تلك الأَخْبَارِ لا يثبت بِالتَّوَاتُرِ؛ لَأَنَّ كُلَّ مدلول من تلك المَدَالِيلِ لم يُخبر به غير واحد، كما أن من الواضح أَنَّهُ لا يصدق عَلَيَّ مجموع المائه شىء من أقسام التَّوَاتُرِ؛ فَإِنَّ هذه المائه الَّتِي جُمِعَتْ عَشْوَائِيًّا لا هى متواتره لفظاً، ولا- هى متواتره معنئياً، ولا- هى متواتره إِجْمَالاً؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ المفروض عدم وجود مدلول مشترك فيما بينها وعدم تكثُر الإخبارات عَلَيَّ مصب واحد، وَإِنَّمَا يقع الْكَلَامُ فِي إثبات أحد تلك المَدَالِيلِ عَلَيَّ سبيل العلم الإجمالي لكى ترتب عليه آثار العلم الإجمالي، فنقول:

ص: ٣٩٨

إذا لاحظنا الجامع بين مداليل هذه الأخبَار عَلَيَّ إجمالاً ولو بعنوان أحدها فلا إشكال في أن احتمال صدق واحد منها عَلَيَّ الأقل احتمال كبير وعالٍ جداً وأن احتمال كذبها جميعاً احتمال ضعيف جداً؛ وذلك بنفس ملاك حساب الإحتمال؛ لأنَّ افتراض كون اختيارنا العشوائي قد وقع صدفةً عَلَيَّ مائه كُلِّها كاذبه افتراض قيمته الإحتماليَّة ضعيف جداً؛ وذلك لوجود المُضَمَّعِ الكَمِّيِّ، وهو عبارته عن الكثرة العددية للأخبار، ممَّا يسبب تكثُر ضرب القيمة الإحتماليَّة للكذب بعضها في بعض من أجل الحصول عَلَيَّ قيمه احتمال كذب الجميع، فتتضاءل نتيجة الضرب تبعاً لزيادته الضرب وتكثُّره، فاحتمال كذب الجميع ضئيل جداً، وفي المقابل يكون احتمال صدق أحدها عَلَيَّ الأقل إجمالاً إحتمالاً كبيراً جداً نتيجة شدِّه ضآلته احتمال كذب الجميع.

إلَّا أن هذا الاحتمال الضعيف (أعني احتمال كذب الجميع) رغم ضآلته نتيجة المُضَمَّعِ الكَمِّيِّ لا يذوب في النفس ولا ينعدم ولا يبلغ درجة اليقين بعدم كذب الجميع، بل يبقى احتمال كذب الجميع موجوداً في النفس ويستحيل زواله وانعدامه وحصول اليقين، ولهذا لا يكون هذا تواتراً حَقِيقِيّاً؛ لأنَّ التَّوَاتُرَ الحَقِيقِيَّ هو ما يوجب العلم وهنا لا يحصل العلم بصدق البعض (ولو أحد هذه المائة إجمالاً)؛ فإنَّ العلم بالموجبه الجُزئيَّة فرع زوال احتمال السالبة الكلية، بينما احتمال السالبة الكلية (أى: عدم صدق الجميع) لا زال موجوداً في النفس.

أمَّا أَنَّهُ لماذا لا يزول هذا الاحتمال (أى: احتمال كذب الجميع وعدم صدق كُلِّ المائة) رغم ضعفه وضآلته؟ وبعبارة أخرى: لماذا لا يكفي المُضَمَّعِ الكَمِّيِّ وحده لإفناء احتمال كذب الجميع؟ فهذا ما برهن عليه سَيِّدُنَا الأَشْهَادُ الشَّهِيدُ فِي كتابه القِيمِ الأُسَيس المنطقيه للاستقراء حيث ذكر الحالات الَّتِي يمكن أن يزول فيها مثل هذا الإحتمال، وذكر الحالات الَّتِي لا يمكن أن يزول فيها.

وحاصل وجه استحاله زوال هذا الاحتمال (أى: احتمال كذب جميع المائة التي جُمعت عشوائياً) هو أن هذه المائة تشكّل طرفاً من أطراف علم إجمالى آخر موجود فى أنفسنا، وهو العلم إجمالاً. بوجود مائه خبر كاذب فى مجموع الأخبار الكثيره جداً الواصله إلينا؛ فإننا نعلم بوجود من كانت تتوفر فيه دواعى الكذب بين الرواه، فلذا حصل كل واحد منها (قبل أن نجتمع هذه المائة عشوائياً) بأنه يوجد فى مجموع كتب الحديث المشتمله على مائه ألف روايه مثلاً مائه روايه كاذبه، وهذا العلم الإجمالى أطرافه كثيره جداً؛ إذ ما أكثر المئات التي يمكن تجميعها وتركيبها من مجموع المائة ألف روايه.

وَمِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ أَى مائه من هذه المائة نمسكها لو حسبنا حسابنا معها وقطعنا النظر عن هذا العلم الإجمالى لاستبعدنا كذب مجموعها؛ لأنّ احتمال كذب مجموع المائة يساوى ناتج ضرب القيم الإحتماليه لكذب هذه الأخبار المائة بعضها فى بعض، وهو ضئيل جداً (كما عرفت).

إلا أن هذا المضعف الكمّي لا يجعلنا نقطع بأن هذه المائة المجموعه عشوائياً ليست هى المائة الكاذبه التي نعلم إجمالاً بوجودها فى مجموع كتب الحديث؛ لأنّ كمال مائه من الأخبار نختارها بأى شكل من الأشكال نحتمل لا محاله انطباق المعلوم بالإجمال عليها، وهذه المائة الملتقطه عشوائياً أيضاً إحدى تلك المئات الكثيره التي هى أطراف العلم الإجمالى، فلا محاله نحتمل انطباق المعلوم بالإجمال عليها، أى: نحتمل أنّها هى المائة الكاذبه المعلومه إجمالاً، وقيمه احتمال انطباق المعلوم الإجمالى عليها تساوى قيمه انطباقه على أى مائه أخرى تُجمع بشكل آخر.

فلو كان المضعف الكمّي وحده كافياً لإفناء احتمال كذب جميع المائة المجموعه عشوائياً، أى: لإفناء احتمال انطباق المعلوم الإجمالى عليها، لكان معناه أن هذا المضعف كافٍ لإفناء احتمال انطباق المعلوم الإجمالى على أى مائه أخرى نفرضها؛ إذ لا مرجح لهذه المائة المجموعه عشوائياً على أى مائه أخرى؛ فكل المئات هى أطراف متساويه للعلم الإجمالى المذكور والمضعف الكمّي موجود فى كل واحد منها.

وَمِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ فَنَاءَ اِحْتِمَالِ انطَباقِ المَعْلُومِ الإِجْمَالِيِّ عَلَى أَىِّ مائَةٍ نَفَرَضُهَا يَسَاقُ فَنَاءَ المَعْلُومِ الإِجْمَالِيِّ وَزَوَالِهِ، وَهُوَ خَلْفٌ؛ إِذْ لَوْ قَطَعْنَا بَعْدَ كُذْبِ كُلِّ هَذِهِ المَائَةِ، وَبَعْدَ كُذْبِ كُلِّ تِلْكَ المَائَةِ وَهَكَذَا.. إِذَنْ فَأَيْنَ المَائَةِ الَّتِي نَقْطَعُ بِكُذْبِهَا إِجْمَالًا؟

إِذَنْ، ذَوْبَانِ اِحْتِمَالِ انطَباقِ المَعْلُومِ الإِجْمَالِيِّ فِي بَعْضِ الأَطْرَافِ دُونَ بَعْضِ تَرْجِيحِ بِلَا مَرَجِحٍ، وَذَوَابِهِ فِي كُلِّ الأَطْرَافِ خَلْفٌ فَرَضِ العِلْمِ الإِجْمَالِيِّ.

وَالْحَاصِلُ أَنَّ المُضَعَّفَ الكَمِّيَّ وَإِنْ أُوجِبَ ضَمَّالَهُ اِحْتِمَالُ كُذْبِ الجَمِيعِ (أى: جَمِيعِ المَائَةِ العَشَوَائِيَّةِ) وَحُصُولِ الاطْمِئْنَانِ لَنَا بِصَدَقِ وَاحِدٍ مِنَ المَائَةِ عَلَى الأَقْلِ إِجْمَالًا، إِلاَّ أَنَّ هَذَا الاطْمِئْنَانَ يَسْتَحِيلُ أَنْ يَتَحَوَّلَ إِلَى يَقِينٍ بِسَبَبِ الضَّمَّالِ وَالمُضَعَّفِ الكَمِّيِّ، وَإِلَّا- لِلزَّمِ أَنْ يَحْصَلَ هَذَا اليَقِينِ فِي بَقِيَةِ المِائَاتِ العَشَوَائِيَّةِ أَيْضًا؛ لِعَدَمِ الفَرْقِ بَيْنَ مَائَةٍ وَمَائَةٍ مِنْ حَيْثُ ضَمَّالَهُ اِحْتِمَالُ كُذْبِ جَمِيعِ المَائَةِ بِسَبَبِ المُضَعَّفِ الكَمِّيِّ، وَبِالتَّالِيِ يَلْزَمُ أَنْ تَبْقَى المَائَةُ الكَاذِبَةُ الَّتِي نَعْلَمُ بِوُجُودِهَا إِجْمَالًا فِي مَجْمُوعِ الأَخْبَارِ بِلَا مُصَدِّقٍ، وَهَذَا مَعْنَاهُ زَوَالُ العِلْمِ الإِجْمَالِيِّ، وَهُوَ خَلْفٌ فَرَضِ وَجُودِهِ.

إِذَنْ، فَكَلِمًا كَانَ الاحْتِمَالُ الضَّعِيفَ نَاشِئًا مِنْ طَرَفِيهِ المَحْتَمَلِ لِلعِلْمِ الإِجْمَالِيِّ المُرَدَّدِ مَعْلُومِهِ بَيْنَ بَدَائِلِ مَحْتَمَلِهِ كَثِيرِهِ جِدًّا، يَسْتَحِيلُ زَوَالُ اِحْتِمَالِ طَرَفِيهِ مَا اخْتِيرَ عَشَوَائِيًّا لِذَلِكَ العِلْمِ الإِجْمَالِيِّ مَا دَامَ العِلْمُ المَذْكُورُ مَوْجُودًا، كَمَا يَسْتَحِيلُ زَوَالُ اِحْتِمَالِ طَرَفِيهِ كُلِّ طَرَفٍ مِنَ الأَطْرَافِ وَالبَدَائِلِ الكَثِيرَةِ. أى: كُلِّ مَائَةٍ تُجْمَعُ بِأَىِّ طَرِيقَةٍ فِي المِثَالِ؛ فَإِنَّ زَوَالِ هَذَا الاحْتِمَالِ فِي أَىِّ طَرَفٍ مَسَاوِقٌ لَزَوَالِهِ فِي الأَطْرَافِ الأُخْرَى، وَهُوَ مَسَاوِقٌ لَزَوَالِ العِلْمِ نَفْسِهِ، وَهُوَ خَلْفٌ.

فَالمَقَامُ نَظِيرُ مَا إِذَا كَانَ لَدِينَا مَائَةُ أَلْفِ إِنْءٍ وَعَلِمْنَا إِجْمَالًا بِنَجَاسِهِ وَاحِدٍ مِنْهَا؛ فَإِنَّ أَطْرَافَ هَذَا العِلْمِ الإِجْمَالِيِّ كَثِيرُهُ جِدًّا، وَأَىِّ إِنْءٍ أَخَذْنَاهُ فَإِنَّ اِحْتِمَالَ كَوْنِهِ هُوَ الإِنْءِ النَجَسِ اِحْتِمَالُ ضَعِيفٍ جِدًّا؛ لِأَنَّهُ عِبَارَةٌ عَنْ وَفَى المَقَابِلِ اِحْتِمَالِ كَوْنِهِ طَاهِرًا اِحْتِمَالِ قُوَى جِدًّا بِالِغِ دَرَجَةِ الاطْمِئْنَانِ؛ لِأَنَّهُ عِبَارَةٌ عَنْ، لَكِنْ بِالرَّغْمِ مِنْ ذَلِكَ كَلَهُ يَسْتَحِيلُ زَوَالُ الاحْتِمَالِ الضَّعِيفِ فِي الإِنْءِ الَّذِي أَخَذْنَاهُ وَتَحَوَّلَ الاطْمِئْنَانُ بِطَهَارَتِهِ إِلَى اليَقِينِ بِالطَهَارَةِ؛ لِأَنَّهُ لَوْ أَمَكْنَ زَوَالُهُ فِيهِ لِأَمَكْنَ زَوَالُهُ فِي أَىِّ إِنْءٍ آخَرَ أَخَذْنَاهُ؛ إِذْ لَا فَرْقَ بَيْنَ إِنْءٍ وَإِنْءٍ. فَزَوَالُ اِحْتِمَالِ النَجَاسَةِ فِيهِ مَسَاوِقٌ لَزَوَالِ اِحْتِمَالِ النَجَاسَةِ فِي سَائِرِ الأَوَانِي، وَهَذَا مَسَاوِقٌ لَزَوَالِ العِلْمِ الإِجْمَالِيِّ بِنَجَاسِهِ أَحَدَهَا، وَهُوَ خَلْفٌ.

إذن، فالحاله الأولى لا- تعتبر من حالات التواتر وأقسامه؛ لعدم حصول العلم واليقين في هذه الحالة (كما عرفت)، وإنما تبقى درجه احتمال صدق واحد من الأخبار المائه الملتقطه عشوائياً في مستوى الاطمئنان فحسب لا أكثر.

وَأَمَّا حُجَّتُهُ هَذَا الاطمئنان فحيث أن حُجَّتَهُ الاطمئنان أساساً ليست عقليته، وبذلك تختلف عن حُجَّتِهِ القطع، بمعنى أن العقل يحكم بِحُجَّتِهِ القطع بينما لا يحكم بِحُجَّتِهِ الاطمئنان، بل إن كان الاطمئنان حجه فحجته عقلايته بمعنى انعقاد سيره العُقلاء عَلَى العَمَل به وعدم ردع الشارح عنها، وَحِينَئِذٍ فبعد الفراغ عن انعقاد السيره العُقلايَّه عَلَى العَمَل بالاطمئنان بشكل عام، نواجه هذا السؤال وهو أن هذه السيره هل تشمل مثل هذا الاطمئنان الإجمالي المتكوّن في المقام نتيجة احتمالات أطرافه حيث أننا جمعنا احتمال صدق هذا الخبر مع احتمال صدق ذاك الخبر مع احتمال صدق الخبر الثالث وهكذا.. فحصل لنا الإطمئنان بصدق واحد من هذه الأخبار، فهل أن السيره العُقلايَّه المنعقده عَلَى العَمَل بِالِاطْمِئْنَانِ شامله لمثل هذه الإطمئنانات الإجماليَّه، أم أنّها مختصه بِالِاطْمِئْنَانِ التفصيلي؟ فقد يُمنع عن شمول السيره لها.

إذن، فكيفما كان قد اتضح لنا أنّه لا- يُدَّ (في مقام ذوبان احتمال الكذب وحصول العلم واليقين في باب التواتر) من وجود مضعف كفي يعالج مشكله الترجيح بلا مرجح وذلك عَلَى أساس وحده المصب، فلا يكفي في التواتر مجرد المُضَعَّف الكَمِّي مِنْ دُونِ وحده المصب.

أقسام التواتر / الخبر المتواتر / وسائل اليقين الموضوعي الاستقرائي / إثبات الصدور / الأدله المحرزه / علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

العنوان: أقسام التواتر / الخبر المتواتر / وسائل اليقين الموضوعي الاستقرائي / إثبات الصدور / الأدله المحرزه / علم الأصول

الحاله الثانيه: أن يوجد هناك مدلول ومعنى مشترك منظور إليه في هذه الأخبار الكثيره يُخبر الجميع عنه، ويكون ذاك المدلول المشترك عباره عن مدلول تحليلي لكل خبر، إما بنحو المدلول التضميني لكل خبر، أو بنحو المدلول الإلزامي العرفي لكل خبر، مع عدم التطابق بين الأخبار في المدلول المطابقي بكامله، وهذا هو الذي يسيء في كلماتهم ب- التواتر الإجمالي كما إذا أخبر جماعه بوقائع وقضايا كثيره ومتغايره في حياه حاتم فكل واقعه وقضيه ينقلها أحدهم هي غير الواقعه والقضيه التي ينقلها الآخر، لكنها كلها تتضمن أو تستلزم كرم حاتم، فهنا المصب الواحد المشترك لهذه الشهادات مدلول تحليلي، والشهادات رغم تباينها تتضمن جميعاً مظاهر من كرمه، كما إذا قال أحدهم: إن الرماد في بيته كان كثيراً جداً، وقال الآخر: إنه كان يوقد النار في بيته ليراه الضيوف من بعيد. وقال الثالث: إنه كان يفرح كثيراً إذا جاءه عبده بضيف إلى حدّ بحيث كان يعته. وقال الرابع: إنه كان يرسل مواليه وخدمه إلى الأقطار لاستحصال الضيوف، وهكذا..

ص: ٤٠٢

وفي هذه الحاله أيضاً من الواضح أن كل واحد من مدلولات تلك الأخبار لا يثبت بالتواتر؛ إذ لم يخبر به سوى واحد حسب الفرض، لكن المدلول المشترك بينها يثبت بالتواتر ويحصل اليقين به؛ وذلك لوجود المُضَعَّف الكَمِّي والكيفي معاً.

أَمَّا الْأَوَّلُ فَمَا رَأَيْنَاهُ فِي الْحَالِ السَّابِقِ؛ فَإِنَّ الْكَثْرَةَ الْعَدَدِيَّةَ لِلْمُخْبِرِينَ تَوْجِبُ ضَعْفَ احْتِمَالِ كَذِبِ الْجَمِيعِ بِاعْتِبَارِ ضَرْبِ الْقِيَمَةِ الْإِحْتِمَالِيَّةِ لِلْكَذِبِ بَعْضُهَا فِي بَعْضٍ.

وَأَمَّا الثَّانِي فَلَأَنَّ افْتِرَاضَ كَذِبِ الْجَمِيعِ مَعْنَاهُ وَجُودُ مَصْلَحَةٍ شَخْصِيَّةٍ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْمُخْبِرِينَ دَعَتْهُ إِلَى الْإِخْبَارِ بِذَلِكَ النَّحْوِ، وَهَذِهِ الْمَصَالِحُ الشَّخْصِيَّةُ إِنْ كَانَتْ كُلُّهَا تَتَعَلَّقُ بِذَلِكَ الْمَدْلُولِ الْمَشْتَرَكِ (أَي: الْإِخْبَارُ بِكْرَمِ حَاتِمٍ فِي الْمَثَالِ) فَهَذَا يَعْنِي أَنَّ هَؤُلَاءِ الْمُخْبِرِينَ عَلَيَّ الرَّغْمُ مِنْ اخْتِلَافِ ظُرُوفِهِمْ وَتَبَايُنِ أَحْوَالِهِمْ اتَّفَقَ صَدْفُهُ أَنْ كَانَتْ لَهُمْ مَصَالِحٌ مِثَالُهُ تَمَامًا بِحَيْثُ اقْتَضَتْ مَصْلَحَةُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ أَنْ يَخْتَلِقَ كْرَمَ حَاتِمٍ لَا شَيْئًا آخَرَ عَنْ حَاتِمِ غَيْرِ الْكْرَمِ وَلَا أَيَّ شَيْءٍ عَنْ شَخْصٍ آخَرَ غَيْرِ حَاتِمٍ، فَيَلْزَمُ تَمَاثُلَ الْمَصَالِحِ تَمَامًا وَاتِّفَاقَهُمْ عَلَيَّ مِصْبِ وَاحِدٍ بَعِينِهِ صَدْفُهُ وَاتِّفَاقًا.

وَإِنْ كَانَتْ تِلْكَ الْمَصَالِحُ الشَّخْصِيَّةُ تَتَعَلَّقُ كُلُّ وَاحِدَةٍ مِنْهَا بِكَامِلِ الْمَدْلُولِ الْمُطَابِقِيِّ وَتَمَامِ الْقَضِيَّةِ الَّتِي يَنْقَلِبُهَا، فَالْمَحْذُورُ السَّابِقُ (وَهُوَ تَمَاثُلُ الْمَصَالِحِ تَمَامًا وَاتِّحَادُهَا) وَإِنْ كَانَ لَا يَلْزَمُ؛ لِأَنَّ مَصْلَحَةَ الْأَوَّلِ اقْتَضَتْ أَنْ يَنْقَلِبُ كَثْرَةَ الرَّمَادِ مِثْلًا، بَيْنَمَا مَصْلَحَةُ الثَّانِي اقْتَضَتْ أَنْ يَنْقَلِبُ إِيقَادَ النَّارِ وَهَكَذَا...

إِلَّا أَنَّهُ مَعَ ذَلِكَ يَلْزَمُ تَقَارُبَ الْمَصَالِحِ صَدْفُهُ بِحَيْثُ اقْتَضَتْ مَصْلَحَةُ كُلِّ وَاحِدٍ أَنْ يَخْتَلِقَ قَضِيَّةً هِيَ وَإِنْ كَانَتْ غَيْرَ الْقَضِيَّةِ الَّتِي اقْتَضَتْ مَصْلَحَةَ الْآخَرِ اخْتِلَاقًا لِكِنَّهَا تَدُلُّ ضَمْنًا أَوْ إِتْرَامًا عَلَيَّ نَفْسَ مَا تَدُلُّ عَلَيْهِ الْقَضِيَّةُ الْآخَرَى ضَمْنًا أَوْ إِتْرَامًا وَهُوَ عِبَارَةٌ عَنْ كْرَمِ حَاتِمٍ، وَكُلُّ ذَلِكَ (أَعْنَى تَمَاثُلِ الْمَصَالِحِ وَاتِّحَادُهَا صَدْفُهُ وَكَذَلِكَ تَقَارِبُهَا بِالنَّحْوِ الَّذِي يَتَضَمَّنُ أَوْ يَسْتَلْزِمُ أَمْرًا وَاحِدًا) بَعِيدٌ بِحِسَابِ الْإِحْتِمَالَاتِ، وَهَذَا هُوَ الْمُضَعَّفُ الْكَيْفِيُّ يُضَافُ إِلَى ذَلِكَ الْمُضَعَّفِ الْكَمِّيِّ، وَلِهَذَا نَجِدُ أَنَّ قُوَّةَ الْإِحْتِمَالِ (أَي: احْتِمَالِ صَدَقِ الْمِصْبِ وَالْمَدْلُولِ الْمَشْتَرَكِ وَهُوَ كْرَمِ حَاتِمٍ مِثْلًا) الَّتِي تَحْصُلُ فِي هَذِهِ الْحَالِ أَكْبَرَ مِنْ قُوَّةِ احْتِمَالِ صَدَقِ وَاحِدٍ مِنَ الْمَائَةِ فِي الْحَالِ السَّابِقِ؛ لِأَنَّ احْتِمَالِ كَذِبِ الْجَمِيعِ هُنَا أَوْجَعُ بِكَثِيرٍ مِنْهُ هُنَاكَ؛ لِوُجُودِ مُضَعِّفِينَ لَهُ هُنَا بِخِلَافِهِ هُنَاكَ.

وَيَتَحَوَّلُ الاحتمال القويّ هنا (وهو احتمال صدق المدلول المشترك) إلى يقين، بسبب ضآله احتمال الخلاف (أى: احتمال كذب الجميع). وهذه الضآله (أى: ضآله احتمال كذب الجميع) وإن كانت موجوده فى حاله السابقه (كَمَا عَرَفْتُمْ) حيث أن احتمال كذب جميع المائه الملتقطه عشوائياً كان ضعيفاً وضيئلاً، نتيجة وجود المضعف الكميّ، إلا أن المضعف الكميّ وحده لم يكن كافياً لإذابه هذا الاحتمال الضعيف (أى: احتمال كذب الجميع) وانعدامه فى النفس كى يحصل اليقين بصدق واحد منها على الأقل، وقد عرفت السر فى ذلك.

أمّا هنا فباعتبار وجود المضعف الكيفيّ أيضاً إلى جانب المضعف الكميّ، فلذا يذوب الاحتمال الضعيف (أى: احتمال كذب جميع الأخبار فى النفس) وينعدم ويحصل لنا اليقين بصدق المدلول المشترك.

ولا- يقال هنا بما كنّا نقوله هناك فى وجه استحاله ذوبان احتمال كذب جميع المائه الملتقطه عشوائياً (من أن هذه المائه طرف من أطراف العلم الإجماليّ بوجود مائه خبر كاذب فى مجموع الأخبار الكثيره، وكل مائه نختارها من الأخبار فلا محاله نحتمل انطباق المعلوم بالإجمال عليها. وهذه المائه الملتقطه عشوائياً أيضاً هى إحدى تلك المئات، فنحتمل انطباق المعلوم بالإجمال عليها وكونها هى المائه الكاذبه)؛ وذلك بأن يقال هنا أيضاً إن هذه المجموعه من الأخبار المتضمنه لكرم حاتم مثلاً والتي يبلغ عددها مثلاً مائه خبر هى طرف من أطراف العلم الإجماليّ بوجود مائه خبر كاذب فى مجموع الأخبار التي تُنقل فى العالم، فنحتمل إذن انطباق المعلوم بالإجمال عليها وكونها هى المائه الكاذبه.

وعليه، فاحتمال كذب الجميع لا ينعدم هنا أيضاً ولا يحصل لنا اليقين بالمدلول المشترك.

لأنه يقال فى الجواب على هذا الكلام: إن العلم الإجماليّ بوجود مائه خبر كاذب فى مجموع الأخبار المنقوله فى العالم وإن كان موجوداً، إلا أن هذه المائه المتضمنه أو المستلزمه لكرم حاتم مثلاً ليست من أطرافه، ولا نحتمل انطباق المعلوم بالإجمال عليها وكونها بأجمعها كاذبه؛ وذلك لوجود المضعف الكيفيّ الذى ذكرناه، حيث يسبب ذوبان احتمال كذب الجميع فى النفس وتحوّل الاحتمال القويّ (وهو احتمال صدق المدلول المشترك، أى: كرم حاتم مثلاً) إلى اليقين، من دون أن يلزم من ذلك ذوبان احتمال كذب الجميع فى كمال مائه خبر أخرى نجمعها بأى شكل من الأشكال؛ فإنّ كلّ مائه أخرى من الأخبار نجمعها بشكل وآخر ليست مثل هذه المائه المشتركه فى مدلول واحد، لوجود المضعف الكيفيّ فى هذه جون تلك المئات؛ فإنّ المضعف الكيفيّ المذكور لا يتواجد إلا فى مائه تشترك ولو فى جانب من مدلولاتها خبريه.

أما المئات الأخرى التي لا تشترك في نقطه واحده فهي أطراف ذاك العلم الإجمالي ويحتمل انطباق المعلوم بالإجمال على كل واحد منها؛ لعدم وجود المضعف الكيفي فيها، فيبقى فيها المضعف الكمي فقط، وقد عرفت أنه وحده لا يكفي لذوبان احتمال كذب الجميع.

والخاصة أن دليلنا هناك (في الحالة السابقة) على استحالة ذوبان احتمال كذب جميع المائة كان عبارته عن أنه لو ذاب هذا الاحتمال بالنسبة إلى هذه المائة ولم نحتمل انطباق المعلوم بالإجمال عليها، للزم ذوبانه بالنسبة إلى أي مائة أخرى؛ إذ لا فرق بين المئات من حيث ضآله احتمال كذب جميع المائة بسبب المضعف الكمي، فيلزم أن يحصل هذا اليقين في بقية المئات، وبالتالي يلزم أن تبقى المائة الكاذبه المعلومه بالإجمال بلا مصداق، وهذا معناه زوال العلم الإجمالي، وهو خلف فرض وجوده.

أقسام التواتر / الخبر المتواتر / وسائل اليقين الموضوعي الاستقرائي / إثبات الصدور / الأدله المحرزه / علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

العنوان: أقسام التواتر / الخبر المتواتر / وسائل اليقين الموضوعي الاستقرائي / إثبات الصدور / الأدله المحرزه / علم الأصول

ومن الواضح أن هذا الدليل لا يثبت هنا في هذه الحالة؛ لأن هذه المائة المشتركة في مدلول واحد تمتاز على سائر المئات التي تجمع بشكل وآخر بوجود المضعف الكيفي، فلا يلزم من ذوبان احتمال كذب الجميع بالنسبة إليها ذوبانه بالنسبة إلى أي مائة أخرى، وبالتالي فلا يلزم منه الخلف وزوال العلم الإجمالي.

وبعبارة موجزه: إن المعلوم بالإجمال هو كذب مائة خبر في مجموع الأخبار الموجوده في العالم وليس المعلوم بالإجمال كذب مائة خبر تشترك في جانب من مدلولاتها في مجموع أخبار العالم، فلا ينطبق المعلوم بالإجمال على هذه المائة التي نتحدث عنها في هذه الحالة كما هو واضح.

ص: ٤٠٥

إذن، في هذه الحالة الثانيه يثبت المدلول التضميني أو الإلزامي المشترك (أي: كرم حاتم في المثال)؛ وذلك بالتواتر الإجمالي ويحصل اليقين به وإن لم يحصل اليقين بهذه القضية بالخصوص أو بتلك من القضايا المتغيره.

نعم، القطع بالمدلول المشترك المذكور يوجب ارتفاع احتمال كل واحد من تلك القضايا المتغيره، أي: قيمه احتمال المدلول المطابقي لكل واحد من تلك الأخبار؛ وذلك لأن توقع كل واحد من تلك القضايا واحتمالها سوف يكون حينئذ من احتمال قضيه مضمونها المعنوي ثابت، فيكون موقعها أشد وأقوى؛ فإننا في المثال بعد أن نقطع بكرم حاتم فسوف يكون توقعنا واحتمالنا وقوع قضيه كثره الرماد مثلاً (التي ينقلها أحد المخبرين) من باب توقع الشيء واحتمال صدوره من أهله؛ لأنها قضيه تدعى بشأن من هو كريم واقعاً ومن هو من أهل من يكثر رمادهم.

وكذلك يكون توقعنا واحتمالنا وقوع قضيه إيقاد النار مثلاً (التي ينقلها مخبر آخر) وهكذا بالنسبة إلى سائر القضايا والمداليل

المُطَابِقِيَّةُ الَّتِي يَنْقَلِبُهَا سَائِرُ الْمُخْبِرِينَ؛ فَإِنَّ قِيَمَهُ اِحْتِمَالُ كُلِّ وَاحِدَةٍ مِنْهَا سَوْفَ تَقْوَى وَتَرْتَفِعُ فِي طَوْلِ الْقَطْعِ بِالْمَدْلُولِ الْمَشْتَرَكِ الْمَذْكُورِ وَبَسْبِيهِ كَمَا هُوَ وَاضِحٌ.

الحالہ الثالثہ: أن يوجد هناك مدلول مشترك منظور إليه في هذه الأختيارات الكثيره يُخبر الجميع عنه ويكون ذاك المدلول المشترك عبارہ عن كامل المدلول المُطَابِقِيُّ لِكُلِّ خَبْرٍ مِنْ تِلْكَ الْأَخْتِيَارِ، وَهَذَا هُوَ الَّذِي يُسَمَّى فِي كَلِمَاتِهِمْ بِالتَّوَاتُرِ الْمَعْنَوِيِّ، كَمَا إِذَا أَخْبَرَ جَمَاعَهُ بِوَقْعِهِ وَاحِدَهُ وَقَضِيهِ مَعَيَّنَهُ مِنْ قَضَايَا كَرَمِ حَاتِمٍ، كَقَضِيهِ كَثْرَةُ الرَّمَادِ مِثْلًا.

وفي هذه الحالة تثبت تلك القضيَّة بالتواتر ويحصل اليقين بها، ويضعف احتمال كذبهم جميعاً أو خطئهم إلى حدِّ الذوبان في النفس؛ لِأَنَّ الْمُضَمَّعَ الْكَيْفِيَّ الْمَوْجُودَ هُنَا أَيْضًا إِلَى جَانِبِ الْمُضَمَّعِ الْكَمِّيِّ أَقْوَى فِي هَذِهِ الْحَالَةِ مِنْهُ فِي الْحَالَةِ السَّابِقَةِ، وَاحْتِمَالُ كَذِبِ الْجَمِيعِ أَوْ خَطْئِهِمْ هُنَا أضعف منه هناك؛ وَذَلِكَ أَمَّا وَجْهُ كَوْنِ اِحْتِمَالِ كَذِبِ الْجَمِيعِ هُنَا أضعف فهو أن احتمال الكذب يعني وجود مصلحه تدعو إلى الكذب وَمِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ مَصَالِحَ النَّاسِ الْمُخْتَلِفِينَ كَلِمَا افْتَرَضَ تَطَابُقَهَا وَتَجْمَعُهَا فِي مَحْوَرٍ أَضْيَقِ دَائِرَةٍ كَانَ ذَلِكَ أَغْرَبَ وَأَبْعَدَ بِحَسَابِ الْاِحْتِمَالَاتِ؛ وَذَلِكَ لِمَا بَيْنَهُمْ مِنَ الْاِخْتِلَافَاتِ وَالتَّبَايُنِ فِي الظُّرُوفِ وَالْأَحْوَالِ.

وَمِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ الْمَصَبَّ وَالْمَدْلُولَ الْمَشْتَرَكِ لِلْأَخْبَارِ هُنَا أُضِيقَ دَائِرَةٌ مِنْهُ فِي الْحَالَةِ السَّابِقَةِ؛ إِذْ هُنَاكَ كَانَ الْمَصَبُّ وَالْمَدْلُولُ الْمَشْتَرَكِ لِلْأَخْبَارِ مِنْ أَوَّلِ الْأَمْرِ عِبَارَةً عَنْ كَرَمِ حَاتِمٍ وَهُوَ أَمْرٌ كُلِّيٌّ وَاسِعُ الدَّائِرَةِ يُمْكِنُ أَنْ يَتِمَّثَلَ فِي قَضَايَا عَدِيدَةٍ.

أَمَّا هُنَا فَالْمَصَبُّ الْمَشْتَرَكِ لَيْسَ كَرَمِ حَاتِمٍ، بَلْ قَضِيَّةٌ يَهْمُ مَعِينَهُ وَمُحَدَّدَةٌ مِنْ قَضَايَا كَرَمِهِ، فَهَذَا هُوَ مَعْنَى ضَيْقِ الْمَصَبِّ، وَكَلِمًا كَانَ الْمَصَبُّ أُضِيقَ فَلَا مَحَالَةَ يَكُونُ الْمُضَعَّفُ الْكَيْفِيُّ أَقْوَى، وَيَكُونُ احْتِمَالُ كَذِبِ الْجَمِيعِ أَعْبَدَ وَأَعْرَبَ؛ إِذْ كَيْفَ أَدَّتْ مَصْلَحَتُهُ كُلَّ وَاحِدٍ مِنَ الْمُخْبِرِينَ إِلَى نَفْسِ ذَاكَ الْمَحْوَرِ الَّذِي أَدَّتْ إِلَيْهِ مَصْلَحَتُهُ الْآخَرِينَ؟

هَذَا مَعْنَاهُ أَنْ مَصْلَحَتَهُ هَذَا الْمُخْبِرِ اقْتَضَتْ اخْتِلَاقَ كَذِبِهِ حَوْلَ حَاتِمٍ بِالْخُصُوصِ دُونَ سَائِرِ النَّاسِ، وَعَنْ كَرَمِهِ بِالْخُصُوصِ دُونَ سَائِرِ شُؤُونِهِ وَبِالذَّاتِ خُصُوصَ هَذِهِ الْقَضِيَّةِ الْمَعِينَةُ مِنْ قَضَايَا كَرَمِهِ دُونَ سَائِرِ الْقَضَايَا، وَاقْتَرَنَتْ مَصْلَحَتُهُ هَذِهِ صَدْفَةً وَاتِّفَاقًا بِمَصْلَحَتِهِ الْمَخْبِرِ الثَّانِي الَّتِي اقْتَضَتْ أَيْضًا عَيْنَ مَا اقْتَضَتْهُ مَصْلَحَتُهُ الْمَخْبِرِ الْأَوَّلِ، وَاقْتَرَنَتْ هَاتَانِ الْمَصْلَحَتَانِ صَدْفَةً وَاتِّفَاقًا بِمَصْلَحَتِهِ الْمَخْبِرِ الثَّلَاثِ الَّتِي اقْتَضَتْ أَيْضًا عَيْنَ مَا اقْتَضَتْهُ مَصْلَحَتُهُ الْمَخْبِرِينَ الْأَوَّلِينَ وَهَكَذَا.. لَا شَكَّ فِي أَنَّ هَذَا أَعْرَبَ وَأَعْبَدَ مِنْ تَمَاثُلِ الْمَصَالِحِ فِي الْحَالَةِ السَّابِقَةِ؛ لِأَنَّ التَّمَاثُلَ الْمَفْرُوضَ هُنَا أَقْوَى مِنْهُ هُنَاكَ كَمَا هُوَ وَاضِحٌ.

أقسام التواتر / الخبر المتواتر / وسائل اليقين الموضوعي الاستقرائي / إثبات الصدور / الأدلة المحرزه / علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

العنوان: أقسام التواتر / الخبر المتواتر / وسائل اليقين الموضوعي الاستقرائي / إثبات الصدور / الأدلة المحرزه / علم الأصول

وَأَمَّا وَجْهُ كَوْنِ احْتِمَالِ خَطَأِ الْجَمِيعِ هُنَا أضعف، فَهُوَ أَنَّ الْجَمِيعَ إِذَا كَانُوا يَنْقُلُونَ وَاقِعَهُ وَقَضِيَّةَ وَاحِدَةٍ جُزْئِيَّةً، فَاحْتِمَالُ الْخَطَأِ فِيهِمْ جَمِيعًا أَعْبَدُ مِمَّا إِذَا كَانُوا يَنْقُلُونَ وَقَائِعَ وَقَضَايَا عَدِيدَةٍ تَشْتَرِكُ فِي جَانِبٍ مِنَ الْجَوَانِبِ؛ فَفِي الْحَالَةِ السَّابِقَةِ لَوْ فَرضْنَا خَطَأَ النَّاقلينِ وَاشْتَبَاهَهُمْ جَمِيعًا، فَسَوَفَ لَا يَكُونُ مَرَكِزُ الْأَخْطَاءِ الْعَدِيدَةِ الْمُحْتَمَلَةِ وَاحِدًا؛ لِأَنَّ الْمَفْرُوضَ هُنَاكَ تَعَدُّدُ الْقَصَصِ وَالْقَضَايَا الْمُنْقَوْلَةِ، بَيْنَمَا فِي هَذِهِ الْحَالَةِ لَوْ فَرضْنَا خَطْئَهُمْ وَاشْتَبَاهَهُمْ جَمِيعًا فَسَوَفَ يَكُونُ مَرَكِزُ الْأَخْطَاءِ الْعَدِيدَةِ الْمُحْتَمَلَةِ وَاحِدًا؛ لِأَنَّهَا جَمِيعًا نَقَلُوا قَضِيَّةَ وَاحِدَةٍ.

ص: ٤٠٧

وَبِهَذَا اتَّضَحَ السَّرُّ فِي أَقْوَاتِيهِ التَّوَاتُرِ الْمَعْنَوِيِّ مِنَ التَّوَاتُرِ الْإِجْمَالِيِّ؛ لِأَنَّ الْمُضَعَّفَ الْكَيْفِيَّ فِي التَّوَاتُرِ الْمَعْنَوِيِّ أَشَدَّ قُوَّةً مِنْهُ فِي التَّوَاتُرِ الْإِجْمَالِيِّ.

وَيَنْبَغِي أَنْ نَشِيرَ فِي هَذِهِ الْحَالَةِ إِلَى مَطْلَبٍ آخَرَ وَهُوَ أَنَّ الْمَصَبَّ وَالْمَدْلُولَ الْوَاحِدَ الْمَشْتَرَكِ بَيْنَ الْإِخْبَارَاتِ هُنَا وَهُوَ الْمَدْلُولُ الْمَطَابِقِيُّ كُلَّمَا كَانَ تَوْحِيدَهُ أَوْضَحَ وَكَلِمًا اشْتَمَلَ عَلَى تَفَاصِيلٍ أَكْثَرَ وَكَانَ تَطَابِقُ إِخْبَارَاتِ الْمُخْبِرِينَ فِي هَذِهِ التَّفَاصِيلِ وَالْخُصُوصِيَّاتِ أَكْمَلَ كَانَ احْتِمَالُ الصِّدْقِ أَكْبَرَ وَكَانَ الْمُضَعَّفُ الْكَيْفِيُّ أَقْوَى أَثَرًا.

وَمِنْ هُنَا كَانَ اشْتِمَالُ كُلِّ خَبَرٍ عَلَى نَفْسِ التَّفَاصِيلِ الَّتِي يَشْتَمَلُ عَلَيْهَا الْخَبَرُ الْآخَرَ مُؤَدِّيًا إِلَى تَزَايُدِ احْتِمَالِ الصِّدْقِ بِصُورِهِ كَبِيرَةٍ.

ومن أهم أمثله ذلك ومصاديق ما يُسَمَّى في كلماتهم بـالتواتر اللفظي وهو التطابق بين التُّقُولِ في صيغه الكَلَامِ المنقول؛ فَإِنَّ هذا من مصاديق التَّطَابُقِ وَالِاتِّحَادِ بين التُّقُولِ فِي تَفَاصِيلِ الْقَضِيَّةِ المنقوله، كما إذا نقل الجميع كَلَاماً لشخصٍ بلفظ واحد (كما إذا نقلوا بأجمعهم لفظاً واحداً عن النَّبِيِّ يوم الغدير بشأن علي عليه السلام وهو مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فهذا علي موله؛ فَإِنَّ هذا من مصاديق اتحاد نقول الناقلين وتطابقها في تفاصيل الْقَضِيَّةِ المنقوله، فتقوى شِدَّةُ ضَيْقِ الْمَصَبِّ الواحدِ الْمُشْتَرَكِ؛ لِأَنَّنا نتساءل حِينَئِذٍ: إذا لم تكن الْقَضِيَّةُ المنقوله واقعيه فكيف نقل الجميع نفس الألفاظ؟ هل اتفق صدفة أن كانت للجميع مصلحة في إبراز نفس الألفاظ بعينها بالرغم من إمكان أداء المعنى نفسه ونقله بألفاظ أخرى؟

إذن، فقد اقترنت مصالِحهم في أصل الكذب صدفةً، واقترنت مصالِحهم صدفةً في أَنْ يَكُونَ الكذب عباره عن نقل خصوص هذا المطلب والمعنى دون سائر المعاني والمطالب، واقترنت مصالِحهم صدفةً في أَنْ يَكُونَ نقل هذا المطلب والمعنى بهذه الألفاظ بالخصوص دون سائر الألفاظ، أم كان هذا التطابق في الألفاظ عفويًا وصدفةً؟

إذن، لم تكن لهذا المخبرِ مصلحه معينه في نقل خصوص هذه الألفاظ، وَإِنَّمَا جاءت هذه الألفاظ عَلَيَّ لسانه صدفةً وبصوره عفويه من باب سبق اللسان ومن دون قصد، واقرن ذلك صدفةً بسبق لسان المخبرِ الثَّانِي أيضاً كذلك، واقرنا صدفةً بسبق لسان المخبرِ الثَّالِثِ أيضاً، وهكذا...

من الواضح أن كُلَّ ذلك بعيد بِحَسَابِ الإِحْتِمَالَاتِ، ومن هنا نستكشف أن هذا التطابق ناتج عن واقعه القَضِيَّةِ المنقول به وتفيد الجميع بنقل ما وقع بالضبط.

وعلى ضوء ما ذكرناه يتضح الوجه في أَقْوَاتِيهِ التَّوَاتُرِ اللَّفْظِيِّ من التَّوَاتُرِ المعنوي؛ لَأَنَّ الْمُضَمَّعَ الكَيْفِيَّ فِي التَّوَاتُرِ اللَّفْظِيِّ أقوى أثره منه فِي التَّوَاتُرِ المعنوي كما أَنَّهُ فِي التَّوَاتُرِ المعنوي أَشَدُّ قُوَّةً منه فِي التَّوَاتُرِ الإِجْمَالِيِّ كما مَرَّ.

هذا تمام الكَلَامِ فِي الجِهَةِ الرَّابِعَةِ، وبذلك تَمَّ الكَلَامُ فِي الخبر المتواتر.

الإجماع / وسائل اليقين الموضوعي الاستقرائي / إثبات الصدور / الأدلة المحرزة / علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

العنوان: الإجماع / وسائل اليقين الموضوعي الاستقرائي / إثبات الصدور / الأدلة المحرزة / علم الأصول

(٢) - الإجماع

وهو عَلَيَّ قسمين:

الأوَّل: الإِجْمَاعُ الْمُحَصَّلُ، وهو الاتفاق الَّذِي يحصل عليه الفقيه بنفسه من خلال تتبعه شَخْصِيَّةً لِرَأْيِ الفقهاء فِي المسأله فيثق باتفاقهم عَلَيَّ حِكْمٌ مُعَيَّنٌ فيها.

الثَّانِي: الإِجْمَاعُ المنقول، وهو الاتفاق الَّذِي ينقله الثَّقَّة للفقهاء مِنْ دُونِ أَنْ يتتبع الفقيه شَخْصِيَّةً رَأْيِ الفقهاء فِي المسأله.

والإجماع المحصل عَلَيَّ قسمين:

الأوَّل: الإِجْمَاعُ الْمُحَصَّلُ البسيط، وهو أن يحصل الفقيه عَلَيَّ الاتفاق عَلَيَّ رَأْيِ مُعَيَّنٍ فِي المسأله كوجوب صلاه الجمعة فِي عصر الغيبه.

الثَّانِي: الإِجْمَاعُ الْمُحَصَّلُ المُرَكَّبُ، وهو أن يحصل الفقيه عَلَيَّ انقسام الفقهاء فِي المسأله إِلَى رَأْيَيْنِ فقط مثلاً من مجموعه ثلاثه وجوه أو أكثر، فيعتبر نفى الوجه الثالث ثابتاً بالإجماع المُرَكَّبُ، كما إذا انقسم الفقهاء فِي مسأله صلاه الجمعة إِلَى رَأْيٍ بالوجوب ورأى بالاستحباب، فيعتبر نفى الحُرْمَةِ ثابتاً بالإجماع المُرَكَّبُ.

فالكلام في المقام إذن يقع في جهات ثلاث:

الجهة الأولى: في الإجماع المُحصَّل البسيط.

الجهة الثانية: في الإجماع المُحصَّل المُركَّب.

الجهة الثالثة: في الإجماع المنقول.

أمَّا الجهة الأولى: فهناك أسس ومبانٍ ثلاثه في وجه حُجَّتِه الإجماع المحصَّل البسيط:

المبنى الأوَّل: حكم العقل العملي بِحُجَّتِه.

المبنى الثاني: قيام الدليل الشرعي على حُجَّتِه.

المبنى الثالث: حكم العقل النظري بِحُجَّتِه.

والفارق بين هذه المباني هو أن الإجماع على الأساس الأوَّل يكشف كشفاً عقلياً عن الحُكم الشرعي مباشرة، وعلى الأساس الثاني يكشف كشفاً تعبدياً عن الحُكم الشرعي مباشرة، وعلى الأساس الثالث يكشف كشفاً قطعياً عن الحُكم أو عن وجود الدليل الشرعي عليه.

وفي هذا الضوء يكون البحث عن الإجماع على الأساسين الأولين بحثاً عن الدليل غير الشرعي على الحُكم الشرعي؛ لوضوح أن العقل وكذلك الإجماع ليس كتاباً ولا سنه، فهما ليسا من الأدلة الشرعية الصادرة من الشارع، وأمَّا على الأساس الثالث فالبحث عن حُجَّتِه الإجماع قد يكون كذلك وقد يدخل في نطاق إحراز صغرى الدليل الشرعي ويُعتبر البحث عنه من البحث عن طرق إثبات صدور الدليل الشرعي من الشارع ووسائل إحرازه وجداناً.

إذن، فالبحث عن الإجماع على الأساسين الأولين خارج عن محل كلامنا؛ لأننا (في هذا البحث الثالث) بصدد التعرف على الطرق والوسائل التي نُثبت بها صدور الدليل الشرعي من الشارع، ولذا لم يتعرض سيِّدنا الأستاذ الشَّهيد في الحلقة الثالثة للبحث عن الإجماع على الأساسين الأولين؛ لأنَّه كان بصدد البحث عن وسائل إثبات صدور الدليل الشرعي من الشارع.

لكننا بالرغم من ذلك كله نرجح البحث عن الإجماع في المقام على كلِّ الأسس والمباني الثلاثة المذكورة، وذلك تمييزاً للفائده.

Your browser does not support the audio tag

العنوان: الإجماع / وسائل اليقين الموضوعي الاستقرائي / إثبات الصدور / الأدلة المحرزه / علم الأصول

فلنتناول المباني الثلاثة بالبحث والدراسة بحسب الترتيب، فنقول:

أمَّا المبني الأوَّل: وهو مبني كشف الإجماع عن الحكم الشرعي عَليَّ أساس حكم العقل العَمَلِيَّ، فهو الَّذِي يُنسب إلى بعض أكابر القدماء من علمائنا وأبرزهم الشيخ الطوسي (١) وهو يبتنى عَليَّ أساس قاعده اللُّطْف العُقَلِيَّه المتفرعه عَليَّ اصل العدل الإلهي في علم الكَلَام والَّذِي هو من مدركات العقل العَمَلِيَّ.

وهذه القاعده يُراد بها القاعده الَّتِي تقرّر ما يكون واجباً عَليَّ الله تعالى، غير أن التأذّب في التعبير يقتضى أن نسَمِيه بـ اللطف. فكأن هناك مراتب من اللُّطْف يدرك العقل العَمَلِيَّ وجوبها عَليَّ الله تعالى وصدورها منه؛ لأنَّه عادل ولو لم تصدر منه لم يتصف بالعدل.

إذن، فالْمِدْعَى في قاعده اللُّطْف هو حكم العقل العَمَلِيَّ وإدراكه لما يكون واجباً عَليَّ الله تعالى بحكم كونه عادلاً، وحاصله حكم العقل بثبوت حق للبعد عَليَّ المولى كما يحكم العقل بثبوت حق للمولى عَليَّ العبد.

وهذه القاعده والفكره قد تمسك بها جملة من علماء الكَلَام لإثبات النبوه العامه وضروره بعث الأنبياء والرسل وإنزال الشرائع والكتب بدعوى أن من اللُّطْف الواجب عَليَّ الله تعالى بحكم كونه عادلاً. أن يفتح للناس أبواب الهدايه من قبله وقيم الحججه للناس عَليَّ طريق السعاده والشقاء.

وحاول الفقهاء الأقدمون تطبيق هذه القاعده في مسأله الإجماع وجعلها مناطاً وملاكاً لا سِيَّتَفَادِه حُجِّيَّتِه، بدعوى أَنَّهُ يقبح عَليَّ الله تعالى بحكم كونه عادلاً إبقاء النَّاس في اشتباه وضلال وجعلهم يُجمعون عَليَّ خلاف الحق والواقع وتفويت مصلحه الواقع عليهم، فمن اللُّطْف اللازم والواجب عليه تعالى أن لا يسمح بضياح المصالح الحقيقيه الموجوده في الأحكام الواقعيه وفواتها عَليَّ النَّاس نهائياً، بل لا بُدَّ من أن لا يضع الحق بين النَّاس، ولا بُدَّ من مناره ليعرف بها النَّاس ما يوجد لديهم من أخطاء وضلالات، فلا بُدَّ من أن يتلطف عليهم بإبراز الحقيقيه وحفظها ولو ضمناً (أى: ضمن بعض الأقوال).

ص: ٤١١

١- (١) - الطوسي، عدّه الداعي: ص ٢٤٦-٢٤٧.

وعليه، فإذا فرضنا أن النَّاس اتفقوا وأجمعوا عَليَّ حكم ما فلا بُدَّ من إحدى حالتين:

فإما أن يَكُونَ هذا الحكم صحيحاً فهو المطلوب.

وَمَا أَنْ لَا يَكُونُ كَذَلِكَ، فَلَا بُدَّ لَلَّهِ تَعَالَى بِمُقْتَضَى قَاعِدِهِ اللَّطْفِ مِنْ أَنْ يَتَدَخَّلَ لِإِجَادِ قَوْلٍ بِالْحَكْمِ الصَّحِيحِ لِكِي لَا يَضِيعَ عَلَيَّ الْعِبَادَ مَصْلَحَهُ ذَاكَ الْحَكْمَ.

إِذَنْ، فَكُلَّمَا وُجِدَ إِجْمَاعٌ عَلَيَّ حَكْمٌ حَقًّا وَمِنْ دُونِ تَشْوِيشٍ نَسْتَكْشِفُ أَنْ مَعْقِدَ الْإِجْمَاعِ هُوَ الْحَقُّ وَالْمَطَابِقُ لِلْوَاقِعِ، وَإِلَّا لَزِمَ خِفَاءُ الْحَقِيقَةِ كُتَيْبًا وَهُوَ خِلَافُ اللَّطْفِ.

هَذِهِ هِيَ الْفِكْرَةُ الْعَامَّةُ لِأَصْلِ حُجَّتَيْهِ الْإِجْمَاعِ، وَإِثْبَاتُهَا بِقَاعِدِهِ وَجُوبِ اللَّطْفِ عَلَيَّ اللَّهُ تَعَالَى.

وَقَدْ طَوَّرْتُ هَذِهِ الْفِكْرَةَ فِي الْإِجْمَاعِ فِي مَا بَعْدَ عَصْرِ الشَّيْخِ الطُّوسِيِّ، فَذَكَرْتُ نَظِيرَ ذَلِكَ بِالنَّسْبِ لِلْإِمَامِ × وَذَلِكَ بِدَعْوَى أَنْ وَظِيفَهُ إِمَامَ الْعَصْرِ - أَرْوَاحِنَا فِدَاهُ وَ - كَأَبَائِهِ الطَّاهِرِينَ × هِيَ إِبْلَاحُ الْأَحْكَامِ إِلَى النَّاسِ وَسَدُّ بَابِ الْعَدَمِ مِنْ قَبْلِهِ ×؛ فَإِنَّ كَانَ الْحَكْمَ وَاصِلًا إِلَيْهِمْ مِنْ قَبْلِ إِمَامٍ سَابِقٍ وَيَعْرِفُهُ بَعْضُهُمْ فَلَيْسَ عَلَيَّ إِمَامَ الْعَصْرِ × شَيْءٌ؛ فَإِنَّ الْإِصْلَاحَ وَاجِبَ كِفَائِي عَلَيْهِمْ.

وَإِنْ انْقَطَعَ الْحَكْمُ عَنِ الْجَمِيعِ وَلَمْ يَصِلْ إِلَيْهِمْ نَهَائِيًّا وَوَقَعَ الْإِجْمَاعُ عَلَيَّ خِلَافَ الْحَقِّ وَجِبَ عَلَيَّ إِمَامَ الْعَصْرِ × إِصْلَاحًا إِلَى النَّاسِ وَلَوْ بِالْقِيَامِ الْخِلَافِ فِيمَا بَيْنَهُمْ بِأَسْلُوبٍ لَا يَنَافِي التَّسْتَرَّ وَالْغَيْبَةَ الْمَطْلُوقَةَ، فَإِذَا لَمْ يَكُنْ هُنَاكَ خِلَافٌ فَسَوْ نَسْتَكْشِفُ دَخُولَهُ × فِي الْمُجْمَعِينَ وَهُوَ الْإِجْمَاعُ الدَّخُولِيُّ.

الإجماع / وسائل اليقين الموضوعي الاستقرائي / إثبات الصدور / الأدلة المحرزة / علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

العنوان: الإجماع / وسائل اليقين الموضوعي الاستقرائي / إثبات الصدور / الأدلة المحرزة / علم الأصول

أَقُولُ: أَمَّا مَا ذَكَرْتُ مِنْ تَطْوِيرِ الْفِكْرِ وَتَطْبِيقِهَا عَلَيَّ إِمَامَ الْعَصْرِ فَالْوَاقِعُ أَنَّهُ لَا دَلِيلَ عَلَيَّ وَجُوبِ مِثْلِ هَذَا الْإِصْلَاحِ عَلَيَّ الْإِمَامِ ×؛ فَإِنَّ الْأَدْلَةَ الْخَاصَّةَ الْوَارِدَةَ بِشَكْلِ فَرْدِي فِي وَجُوبِ مِثْلِ هَذَا الْإِصْلَاحِ بِالنَّسْبِ إِلَى الْأَثْمَةِ السَّابِقِينَ ^ لَا تَشْمَلُ صَاحِبَ الْعَصْرِ؛ فَإِنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنَ الْأَثْمَةِ السَّابِقِينَ ^ كَانَ يَتَكَلَّمُ عَنْ نَفْسِهِ.

ص: ٤١٢

وَأَمَّا الْأَدْلَةُ الْعَامَّةُ فَهِيَ إِنَّمَا تَدُلُّ عَلَيَّ وَجُوبِ بَيَانِ الْحَكْمِ عَلَيَّ الْإِمَامِ بِعُنْوَانِ كَوْنِهِ إِمَامًا لَا بِعُنْوَانِ كَوْنِهِ شَخْصًا مَجْهُولًا مِثْلًا، بِمَعْنَى أَنَّهُ يَجِبُ عَلَيَّ الْإِمَامِ × إِبْلَاحُ الْحَكْمِ بِعُنْوَانِ كَوْنِهِ إِمَامًا عَلَيَّ النَّاسِ وَيُؤْخَذُ مِنْهُ الْحَلَالُ وَالْحَرَامُ وَيُسْتَدَلُّ عَلَيَّ إِمَامَتِهِ بِالْمَعْجَزِ وَيَبْتُ الْأَحْكَامَ بَيْنَ النَّاسِ عَنِ هَذَا الطَّرِيقِ، وَالْمَفْرُوضُ عَدَمُ وَجُوبِ ذَلِكَ عَلَيَّ الْإِمَامِ صَاحِبِ الْعَصْرِ، لِمَنَافَاتِهِ لِلتَّسْتَرِّ وَالْغَيْبَةِ، كَمَا لَا يَجِبُ عَلَيْهِ الْإِنْكَشَافُ أَمَامَ شَخْصٍ خَاصٍّ بِعُنْوَانِ الْإِمَامِ وَبَيَانِ الْحَكْمِ لَهُ؛ لِأَنَّهُ يَنَافِي التَّسْتَرَّ الْمَطْلُوقَ.

وَالْقَائِلُ بِحُجَّتَيْهِ الْإِجْمَاعِ مُعْتَرِفٌ بِعَدَمِ وَجُوبِ الْإِصْلَاحِ عَلَيْهِ بِالشَّكْلِ الْمَنَافِي لِلتَّسْتَرِّ، وَإِنَّمَا يَقُولُ بِوَجُوبِ الْإِصْلَاحِ عَلَيْهِ بِمِثْلِ إِيقَاعِ الْخِلَافِ؛ وَذَلِكَ بِالْبُرُوزِ كَانْسَانٍ مَجْهُولٍ مِثْلًا، أَوْ بِإِيقَاعِ وَرَقٍ مَكْتُوبٍ فِي الطَّرِيقِ كِي يَأْخُذَهُ الْبَعْضُ مِثْلًا، وَيَنْتَهِي ذَلِكَ إِلَى الْخِلَافِ، بَيْنَمَا لَا دَلِيلَ عَلَيَّ وَجُوبِ مِثْلِ ذَلِكَ.

إذن، فما هو واجب بالأدلة العامّة ساقط عن إمام العصر في زمان الغيبة؛ وذلك لمنافاته للتستر، وما ينافي التستر لم يدل دليل على وجوبه عليه.

وأما إثبات حجّية الإجماع بقاعده وجوب اللطف على الله تعالى فالبحث حول أصل قاعده اللطف وأنه هل يحكم العقل حقاً بثبوت حق للعبد على المولى؟ فسوف لا نتعرض له هنا، ونحيله إلى محلّه في علم الكلام. ولكننا نناقش بعد فرض تسليم صحّته القاعده في تطبيقها على ما نحن فيه بدعوى أنّه يجب على الله تعالى من باب اللطف إيصال المصالح الحقيقيه الكامنه في الأحكام الواقعيه إلى الناس لكي لا يحرموا جميعاً عنها بسبب الإجماع الخاطئ على خلاف الحق. والمناقشه هي:

أولاً: أن هذه المصالح الحقيقيه التي يدعى في المقام أن من اللطف الواجب على الله تعالى تفويتها على العباد وأنه لا بدّ من أن يوصلها إليهم لكي لا يحرموا جميعاً منها بسبب الإجماع الخاطئ ماذا يقصد بها؟ هل المقصود بها المصالح الأوليه القبلية أم المقصود بها المصالح الثانويه البعديه؟

ونقصد بالأولى الملاكات التكوينية التي هي ثابتة وكامنة في ذوات الأفعال ومتعلقات الأحكام بعناوينها الأولية ويقطع النظر عن أحكام الشارع وتشريعاته، والتي هي الداعية إلى أن يحكم الشارع على طبقها؛ فالمضمضه مثلاً بعنوانها الأولى فيها مصلحة وملاك تكويني ثابت قبل حكم الشارع وطلبه وأمره بها بحيث لو التزم بها كافر مثلاً لحصل أيضاً على نفس تلك المصلحة والفائدة الموجوده فيها. وهذه المصلحة هي التي دعت الشارع إلى الحكم وطلب المضمضه والأمر بها.

ونقصد بالثانية الملاكات التي هي ثابتة في الأفعال والمتعلقات بعناوينها الثانويّة وبعد حكم الشارع وفي طوله، أي: المصالح الكامنة في الأفعال بما هي متعونه بعنوان الطاعة والعبودية لله تعالى والتدين بدينه والتقرب إليه كالمصلحة المترتبة على التدين بالمضمضه والإتيان بها تقرباً إلى الله تعالى، والتي لا يحصل عليها الكافر ولا تتحقق قبل حكم الشارع وأمره بالمضمضه.

فإن كان المقصود المصالح الأولية القبلية فلا جزم لنا بلزوم اللطف على الله تعالى بإيصال جميع المصالح التشريعية إلى العباد بأكثر ممّا تقتضيه العوامل الطبيعية وجهود الإنسان نفسه، فلعل هناك مصلحة في عدم إيصال بعضها بالشكل المطلوب هنا، وإيصال الأمر إلى ما تقتضيه العوامل الطبيعي وسعى الناس أنفسهم وما إلى ذلك ممّا يوجب وصول الحكم إليهم ولو بعد مئات السنين.

وقد رأينا نظيره في المصالح الطبيعيه، فكم مضى من آلاف السنين على عمر الإنسان وهو لا يعرف دواء السيل، كما أنه لم يتوصل حتى الآن إلى معرفه دواء السرطان، وقد اقتضت المصلحة الإلهيه إيصال انكشاف أسرار الطبيعه ومصالحها ودفع مفسادها إلى العوامل الطبيعيه وسعى الإنسان، فلم لا تكون المصالح التشريعية أيضاً من هذا القبيل؟

ولا يقاس المقام بمسأله إرسال الرسل وإنزال الكتب؛ فإن ذلك مشتمل على القسم الثاني من المصالح؛ أي: المصالح الثانويّة البعديه التي في طول الحكم الشرعي والتي كانت تفوت لولا إرسال الرسل وإنزال الكتب.

أَمَّا الْقِسْمُ الْأَوَّلُ الَّذِي نَحْنُ بِصَدَدِهِ فَلَيْسَ كَذَلِكَ؛ فَإِنَّ مِثْلَ هَذِهِ الْمَلَائِكَاتِ وَالْمَصَالِحِ يَكَادُ يَكُونُ مِنَ الْوَاضِحِ عَدَمُ لَزُومِ حِفْظِهَا مِنْ قِبَلِ اللَّهِ تَعَالَى لِلْبَشَرِيَّةِ، كَمَا لَا يَنْبَغِي الْإِشْكَالُ فِي أَنَّهُ لَمْ تَجْرَ عَادَةُ اللَّهِ تَعَالَى أَيْضًا عَلَيَّ ضِمَانَهَا لِلْبَشَرِيَّةِ وَحِفْظِهَا بِتَدْخُلِ مَبَاشَرِ مِنْهُ تَعَالَى، وَلِذَا نَرَى فِي تَارِيخِ الْبَشَرِيَّةِ أَنَّ كَثِيرًا مِنْ مَصَالِحِ الْإِنْسَانِ الَّتِي يَتَوَقَّفُ عَلَيْهَا دَفْعُ الْأَخْطَارِ الْمُهْلِكَةِ عَنْهُ لَمْ يَشْكَفْهَا اللَّهُ تَعَالَى لِلْإِنْسَانِ بِطَرِيقِ الْوَحْيِ وَالذِّينِ، وَإِنَّمَا أَوْكَلَ ذَلِكَ إِلَى خِبْرَةِ الْبَشَرِيَّةِ وَجَهْدِهَا وَبَصِيرَتِهَا الْمُتَمَتِّعَةِ الْمَتَطَوِّرَةِ مِنْ خِلَالِ التَّجَارِبِ وَالْمُمَارَسَاتِ لِكَيْ يَتَوَصَّلَ بِعِبَرِ آلَافِ السَّنِينَ إِلَى اكْتِشَافِهَا وَحَتَّى الْآنَ لَا تَزَالُ جَمَلَةٌ مِنْهَا غَيْرَ مَكْشُوفَةٍ، وَالْإِنْسَانُ سَائِرٌ فِي طَرِيقِ اكْتِشَافِهَا.

وَلَعَلَّ الْحِكْمَةَ فِي ذَلِكَ هِيَ أَنَّ نَفْسَ تَرْكِ الْإِنْسَانِ وَخَبْرَتَهُ وَإِيكَالِ اكْتِشَافِهَا إِلَى جَهْدِهِ وَسَعْيِهِ مُشْتَمِلٌ عَلَيَّ مَصْلَحَةَ تَرْبِيَةِ النَّوْعِ الْبَشَرِيِّ تَكُونُ أَهَمَّ مِنْ تِلْكَ الْمَصَالِحِ، حَيْثُ يَتَكَامَلُ الْإِنْسَانُ وَيَكْدُّ وَيُجَدُّ وَتَتَفْتَحُ قُدْرَاتُهُ وَإِمْكَانَاتُهُ تَدْرِيجِيًّا.

إِذْنًا، فَـقَاعِدَةُ اللَّطْفِ لَا يَصِحُّ تَطْبِيقُهَا عَلَيَّ مِثْلَ هَذِهِ الْمَصَالِحِ وَالْمَلَائِكَاتِ التَّشْرِيْعِيَّةِ الْأَوَّلِيَّةِ التَّكْوِينِيَّةِ إِمَّا لِعَدَمِ الْمُقْتَضِيَةِ لِمِثْلِ هَذَا التَّطْبِيقِ، بِاعْتِبَارِ عَدَمِ إِدْرَاكِنا بِعَقُولِنَا لَزُومَ اللَّطْفِ عَلَيَّ اللَّهُ تَعَالَى بِإِبْصَالِ جَمِيعِهَا إِلَى الْعِبَادِ بِأَكْثَرِ مِمَّا تَقْتَضِيهِ الْعَوَامِلُ الطَّبِيعِيَّةِ وَجُهِودِ الْبَشَرِيَّةِ نَفْسَهَا، أَوْ لَوْجُودِ الْمَانِعِ وَهُوَ الْمَلَائِكَةُ التَّرْبَوِيَّةُ الَّذِي ذَكَرْنَاهُ وَالَّذِي يَزَاحِمُ ذَاكَ الْمُقْتَضِيَةَ وَيَمْنَعُهُ، وَلِذَا لَمْ يَلْزَمْ عَلَيَّ اللَّهُ تَعَالَى أَنْ يَبْعَثَ أَطْبَاءً وَمُهَنْدِسِينَ كَمَا بَعَثَ أَنْبِيَاءَ وَرَسُلًا، وَلَا جَرَتْ عَادَتُهُ عَلَيَّ ذَلِكَ كَمَا جَرَتْ عَادَتُهُ عَلَيَّ بَعَثَ الْأَنْبِيَاءَ وَالرُّسُلَ.

نَعَمْ، أَوْجَدَ الْأَطْبَاءَ وَخَلَقَهُمْ كَمَا أَوْجَدَ الْأَنْبِيَاءَ وَخَلَقَهُمْ، لَكِنْ هَذَا غَيْرُ الْبَعْثِ وَالْإِرْسَالِ كَمَا هُوَ وَاضِحٌ.

وَالْحَاصِلُ أَنَّنَا حَتَّى لَوْ آمَنَّا بِوُجُوبِ اللَّطْفِ بِالْإِبْصَالِ، فَإِنَّمَا نُوْمِنُ بِذَلِكَ بِمَعْنَى فَتْحِ الطَّرِيقِ الطَّبِيعِيِّ لِلْوُصُولِ وَإِنْ تَأَخَّرَتْ فِعْلِيَّةُ الْوُصُولِ مِائَاتِ السَّنِينَ؛ إِذْ مِنَ الْمَحْتَمَلِ وَجُودِ مَصْلَحَةٍ فِي الْاِكْتِفَاءِ بِهَذَا الْمَقْدَارِ.

وَمِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ تَحْقِيقَ هَذَا الْمَقْدَارِ (أى: فتح الطريق الطبيعي للوصول) بِالنَّسْبِ إِلَى الْقِسْمِ الثَّانِي مِنَ الْمَصَالِحِ (أى: المصالح الثَّانَوِيَّةُ البَعْدِيَّةُ الْوَاقِعَةُ فِي طَوْلِ الْأَحْكَامِ) إِنَّمَا يَكُونُ مِنْ خِلَالِ تَشْرِيعِ الشَّرَائِعِ وَإِرْسَالِ الرِّسْلِ وَالْأَنْبِيَاءِ وَإِنزَالِ الْكُتُبِ.

وَأَمَّا بِالنَّسْبِ إِلَى الْمَصَالِحِ الطَّبِيعِيَّةِ فَإِنَّمَا يَكُونُ ذَلِكَ مِنْ خِلَالِ تَرْوِيدِ الْبَشْرِيَّةِ بِقَابِلِيَّةِ تَحْصِيلِ الْخِبْرَاتِ وَالتَّجَارِبِ.

وَأَمَّا بِالنَّسْبِ إِلَى الْأَوَّلِ مِنَ الْمَصَالِحِ وَهُوَ الَّذِي نَحْنُ بَصَدَدِهِ فَأَيْضًا يَكُونُ مِنْ خِلَالِ تَبْلِيغِ الْأَحْكَامِ عَلَى لِسَانِ الْمُبَلِّغِ الْأَعْظَمِ وَإِن كَانَ قَدْ يَمْنَعُ ظَلْمُ الظَّالِمِينَ مَثَلًا عَنِ الْوَصُولِ فِعْلًا.

هَذَا كُلُّهُ فِيمَا إِذَا كَانَ الْمَقْصُودُ عِبَارَةً عَنِ الْمَصَالِحِ الْأُولَى الْقَبْلِيَّةِ.

الإجماع / وسائل اليقين الموضوعي الاستقرائي / إثبات الصدور / الأدلة المحرزة / علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

العنوان: الإجماع / وسائل اليقين الموضوعي الاستقرائي / إثبات الصدور / الأدلة المحرزة / علم الأصول

وَأَمَّا إِنْ كَانَ الْمَقْصُودُ الْمَصَالِحَ الثَّانَوِيَّةَ الْبَعْدِيَّةَ الَّتِي هِيَ فِي طَوْلِ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ، فَلَا- إِشْكَالَ فِي أَنَّهُ جَرَتْ عِبَادَةُ اللَّهِ تَعَالَى وَسُنَّتُهُ عَلَى حِفْظِهَا لِلْعِبَادِ، بَلَا لَا إِشْكَالَ فِي أَنَّ هَذِهِ الْمَصَالِحَ تَتَمَيَّزُ عَنِ الْقِسْمِ السَّابِقِ بِأَنَّ طَرِيقَ حِفْظِهَا يَنْحَصِرُ بِاللَّهِ تَعَالَى بِمَا هُوَ مَشْرُوعٌ؛ لِأَنَّ مَا لَدَى الْإِنْسَانِ مِنْ خِبْرَاتٍ إِنَّمَا يَزِيدُ فِي مَعْرِفَتِهِ بِالَّذِي يَعِيشُ فِيهِ، وَأَمَّا الْعِلَاقَةُ بِاللَّهِ تَعَالَى بِمَعْنَى الطَّاعَةِ وَالتَّوْبَةِ فَهَذَا مَطْلَبٌ لَا يَتَوَصَّلُ إِلَيْهِ الْبَشَرُ الْعَادِيَّ إِلَّا عَنِ طَرِيقِ الْوَحْيِ وَالذِّينِ وَتَشْرِيعِ الْأَحْكَامِ، فَالْمَصَالِحُ الْبَعْدِيَّةُ تَتَمَيَّزُ عَنِ الْمَصَالِحِ الْقَبْلِيَّةِ مِنْ هَذِهِ النَّاحِيَةِ، فَتَطْبِيقُ كِبْرَى قَاعِدَةِ اللَّطْفِ عَلَى مِثْلِ هَذِهِ الْمَصَالِحِ لَا يَخْلُوْا مِنْ وَجْهِهِ، وَلِذَا كَانَ تَطْبِيقُ قَاعِدَةِ اللَّطْفِ عَلَى أَصْلِ النَّبَوَةِ الْعَامَّةِ وَالدِّينِ وَإِبَاتِهَا وَجِيهًا، حَيْثُ أَنَّ هَذِهِ الْمَصَالِحَ إِنَّمَا تَكُونُ عَنِ طَرِيقِ التَّشْرِيعِ وَإِرْسَالِ الْأَنْبِيَاءِ، إِلَّا أَنَّ ذَلِكَ لَا يُثَبِّتُ الْمُدْعَى فِي الْمَقَامِ؛ لِأَنَّ هَذِهِ الْمَصَالِحَ الَّتِي فِي طَوْلِ التَّشْرِيعِ الرَّبَّانِيِّ وَهِيَ مَلَكَاتُ الطَّاعَةِ وَالْعِبَادَةِ لِلَّهِ تَعَالَى لَا تَضِيْعُ وَلَا تَفُوتُ عَلَى الْعِبَادِ بِسَبَبِ خِفَاءِ الْأَحْكَامِ الْوَاقِعِيَّةِ عَلَيْهِمْ؛ لِأَنَّ الْأَحْكَامَ الظَّاهِرِيَّةَ حِينَئِذٍ مَوْجُودَةٌ وَثَابِتَةٌ دَائِمًا عِنْدَ خِفَاءِ الْأَحْكَامِ الْوَاقِعِيَّةِ.

ص: ٤١٦

وَمِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ حَالَهَا حَالَ الْأَحْكَامِ الْوَاقِعِيَّةِ مِنْ نَاحِيَةِ مَصْلَحَةِ الْإِمْتِثَالِ وَالْعِبَادَةِ وَالْإِنْقِيَادِ لِلَّهِ تَعَالَى، فَلَا فَرْقَ فِي حِفْظِ هَذِهِ الْمَصَالِحِ بَيْنَ الْحُكْمِ الْوَاقِعِيِّ وَالظَّاهِرِيِّ، فَحَتَّى إِذَا كَانَ مَا أَجْمَعَ عَلَيْهِ الْفُقَهَاءُ خِلَافَ الْحُكْمِ الْوَاقِعِيِّ كَمَا إِذَا أَخْطَأَ الْفُقَهَاءُ جَمِيعًا وَتَمَسَّكُوا بِالْأَصْلِ كَالِاسْتِصْحَابِ مَثَلًا وَكَانَ الْحُكْمُ الْوَاقِعِيُّ عَلَى خِلَافِهِ؛ فَإِنَّهُ مَعَ ذَلِكَ لَا يَكُونُ خَارِجًا عَنِ الشَّرْعِ وَالدِّينِ، بَلْ هُوَ عَلَى طَبَقِهِ وَبِقَاعِدِهِ مِنْ قَوَاعِدِهِ وَأَصْلٍ مِنْ أَصُولِهِ وَوُضَائِفِهِ الْمَقْرَرَةِ ظَاهِرِيًّا كَمَا هُوَ وَاضِحٌ.

فَلَيْسَ إِخْفَاءُ الْحُكْمِ الْوَاقِعِيِّ عَلَى الْعِبَادِ تَفْوِيتًا لِهَذِهِ الْمَصْلَحَةِ عَلَيْهِمْ كَمَا يَقَالُ: إِنْ ذَلِكَ قَبِيحٌ بِحُكْمِ قَاعِدَةِ اللَّطْفِ، بَلْ إِنْ هَذِهِ الْمَصْلَحَةُ مَحْفُوظَةٌ وَطَرِيقُ الْحَصُولِ عَلَى هَذِهِ الْمَصْلَحَةِ مَفْتُوحٌ لَهُمْ مِنْ خِلَالِ الْحُكْمِ الظَّاهِرِيِّ، وَعَلَيْهِ فَلَا- تَكُونُ قَاعِدَةُ اللَّطْفِ دَلِيلًا عَلَى حُجَّتِهِ الْإِجْمَاعِ وَكَشْفِهِ كَشْفًا قَطْعِيًّا عَقْلِيًّا عَنِ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ.

ثانياً: أن المقصود من إيصال الحكم إلى الناس الواجب على الله تعالى من باب اللطف هل هو عبارة عن جعل نكته في معرض الوصول إلى الجميع بحيث يتمكن كل واحد منهم ولو بجهد جهيد من الوصول إلى الحق أم تدعى كفايه إيصال الحق إلى بعض الناس وإن لم يكن بالشكل الذي تمكن كل واحد منهم من الوصول إليه ولو بالجهد الكثير؟

فإن قصد الثاني ورد عليه أن نكته وجوب اللطف إنما هي العبودية والحاجة، وهما ثابتتان في جميع الأفراد على حد سواء، فلا معنى لوجوب اللطف بالنسبة إلى فرد دون فرد ولا بالنسبة إلى فرد واحد على البدل؛ فإن عنوان اجتماع الناس على الخطأ ليس فيه محذور آخر غير محذور خطأ نفس الأفراد.

وإن قصد الأول فهذا لطف ثابت بشأن الجميع على حد سواء، ولكن يلزم من ذلك أن يحصل للفقيه القطع كثيراً بأن ما أثبتته بمثل الأصل العملي أو الأماره التعبدي مطابقتهم للحكم الواقعي، فمتى ما يتقن الفقيه بأنه لو كان هناك دليل حاكم مثلاً على ما توصل إليه من الأصل أو الأماره فهو عاجز عجزاً تاماً عن الوصول إليه، أو يتيقن بأنه لا يوجد دليل حاكم عليه كي يمكن لأحد الوصول إليه وأن من أفتى بخلاف ذلك الأصل أو تلك الأماره فقد أخطأ فيما تخيله من عدم كون المورد مورداً لذاك الأصل أو لتلك الأماره، لزم من ذلك أن يحصل له القطع بأن مفاد هذا الأصل أو هذه الأماره مطابق للحكم الواقعي، وهذا مما لا يلتزم به أحد.

وأيضاً لو عرف المجتهد أن في المسألة الفلانية يوجد للعلماء قولان، ونظر في أحدهما فحصل له القطع بأنه ليست هناك نكته صحيحة تعينه، لزم من ذلك أن يحصل له القطع بصحة القول الآخر وموافقته للواقع بلا حاجة إلى مراجعته مدرکه والتأمل فيه؛ إذ المفروض أنه لا بُدَّ من أن يوجد في الأقوال قول صحيح ذو نكته ترشد كل من طلبها وبذل جهده الكامل في سبيلها إلى الحقيقة والواقع، وذلك من باب اللطف الواجب على الله تعالى، وهذا كما نرى ممّا لا يلتزم به أحد.

إذن، فهذا اللطف المذكور في إبراز الحقيقة والذي يُدعى وجوبه ولزومه على الله تعالى إن ادعى أنه لطف لازم من قبله تعالى ولو بالنسبة إلى بعض المسلمين (أى: ادعى أنه لا بُدَّ من أن يتحقق بنحو يكون لطفاً ولو بالنسبة إلى بعضهم، بحيث يكفي لإنجاز هذه المهمة التي يحكم بها العقل العملي من قبل الله تعالى أن يتلطف على خمسة من الفقهاء مثلاً فيرشدهم إلى الحقيقة والواقع وإن بقى الآخرون لا يعلمون الواقع)، فهذا أمر غريب في نفسه كبروياً؛ لأنَّ ميزان ترقب اللطف من الله تعالى (الذي عبر به عن الوجوب تأدباً) إنمّا هو العبودية والحاجة إلى اللطف (أى: كون الإنسان عبداً له تعالى ولا يملك سبيلاً إلى معرفه الحق والواقع الذي هو بحاجه إليه إلا مولاه).

ومن الواضح أن هذا الميزان في الجميع على حد واحد، فكيف يختص ببعض؟ وكيف يكفي اللطف إلى البعض في سدّ الحاجة الموجوده عند الآخرين؟ وأى فرق بين البعض والآخرين من ناحيه مُقتَضَى العبودية والحاجة وهو التلطف من الله تعالى بإبراز الحق والواقع؟

وإن ادعى أنه لطف لازم من قبله تعالى بالنسبة إلى كل المسلمين وأنه لا بُدَّ من أن يتحقق بنحو يكون لطفاً بالنسبة إلى جميع الفقهاء؛ وذلك بأن يفترض أن الله تعالى قد جعل طريق الوصول إلى الحقيقة مفتوحاً للجميع بحيث أن بالإمكان أن لكل فقيه أن يصل إليها كما وصل إليها البعض، غايه الأمر أن ذلك بحاجه إلى مزيد جهد وبذل وسع أكثر من المقدار الذي هو لازم للاكتفاء بإجراء الأصول والقواعد العامه في الاستنباط.

وبعبارة أخرى: جعل مدارك الحقيقة موفوره لمن أراد أن يتعب نفسه في مقام الفحص ويتحمل أزيد من العمل الواجب المسوغ لإجراء الأصول؛ فإنه يصل حتماً إلى هذه الحقيقة، وإن كان لا يجب عليه إتعاب نفسه بهذا النحو، لكن باب الحقيقة مفتوح بهذا النحو؛ فإن هذا هو اللطف المبذول من قبله تعالى للجميع بحكم قاعده اللطف العقلي.

فدعوى الجزم ببطلان هذا الادعاء ليس مجازفه؛ لأننا في كثير من الموارد نقطع بأنه مهما اجتهد الفقيه وبذل الجهد أكثر فأكثر فسوف لا يتغير الموقف ولا يصل إلى ما يغير مقتضى القاعده أو الأصل، وحينئذ فهل يعنى ذلك أن يحصل له القطع بأن ما أثبتته حسب القواعد والأصول في مقام الاستنباط مطابق للحكم الواقعي؟

من الواضح أن ذلك مقطوع البطلان والعدم؛ لوضوح أن الفقيه حتى لو قطع بأنه مهما يبالغ في الجهد وبذل الوسع فسوف لا تتغير النتيجة التي توصل إليها؛ فإنه مع ذلك لا يقطع بأن النتيجة التي توصل إليها مطابقة للحكم الواقعي، فالفقيهاء جميعاً ينفون الالتزام بحصول هذا القطع كما هو واضح.

ثالثاً: لو تنزلنا عما قلناه وسلمنا بكفايه اللطف من الله تعالى بالنسبة إلى البعض في أشباع هذه الحاجه وإنجاز هذه المهمه العقلي التي يحكم بها العقل العملي، فإن اللطف المذكور إنما يجب على الله تعالى بمعنى أنه لا يبد من أن ينصب من يكون في نفسه طريقاً إلى الحقائق، لا بمعنى أنه لا يبد من أن يرفع مطلق الموانع التي تمنع الناس عن الوصول إلى الحقائق حتى وإن كانت بفعل بعض العباد وعصيانهم أنفسهم.

ومن الواضح أن النصب بالمعنى المذكور قد سلكه الله تعالى بنفس نصب الإمام . وأما غيابه فإنما هو من جهه منع بعض العباد وعصيانهم، فلا قصور من ناحيه المولى.

وَالْحَاصِلُ أَنَّنَا حَتَّىٰ لَوْ قَلْنَا بِأَنَّ الْمُرَادَ مِنَ اللَّطْفِ هُوَ اللَّطْفُ لَوْ بِلِحَاطِ بَعْضِ الْأَفْرَادِ، أَيْ: إِيْصَالِ الْحُكْمِ الْوَاقِعِيِّ لَوْ إِلَى الْبَعْضِ، وَلَكِنْ نَقُولُ: إِنَّ هَذَا اللَّطْفَ عَلَيَّ تَقْدِيرٌ وَجُوبُهُ فَهُوَ إِنَّمَا يَجِبُ بِمَعْنَى أَنْ عَلَيَّ الْمَوْلَى أَنْ يَنْصَبَ حُجَّةً لِإِيْصَالِ ذَلِكَ وَلَوْ إِلَى بَعْضِهِمْ وَأَنَّهُ لَا بُدَّ مِنْ أَنْ يَكُونَ لَهُ طَرِيقٌ مَفْتُوحٌ وَلَوْ إِلَى بَعْضِهِمْ، لَكِنْ لَوْ تَصَدَّى بَعْضُ الْعِبَادِ لِخَلْقِ هَذَا الطَّرِيقِ فَإِنَّ الْعَقْلَ لَا يَحْكُمُ حِينَئِذٍ بِأَنَّ عَلَيَّ الْمَوْلَى التَّصَدَّى لِفَتْحِهِ، بَلْ يَحْكُمُ الْعَقْلُ بِوُجُوبِ سُلُوكِ الْمَوْلَى الطَّرِيقَ الْمُتَعَارِفَةَ، وَهَذَا مَا قَدْ فَعَلَهُ.

إِذْنًا، فَقَدْ اتَّضَحَ لِحَدِّ الْآنَ أَنَّ التَّقَرُّبَ الْمَذْكُورَ لِلِاسْتِدْلَالِ بِقَاعِدَةِ اللَّطْفِ عَلَيَّ حُجَّتُهُ الْإِجْمَاعُ غَيْرَ تَامٍ.

وَهُنَاكَ وَجْهَانِ آخِرَانِ لِلِاسْتِدْلَالِ بِاللَّطْفِ فِي بَابِ الْإِجْمَاعِ:

أَحَدُهُمَا: أَنَّ يُقَالُ إِنَّهُ كَمَا يَجِبُ عَلَيَّ اللَّهُ تَعَالَى إِسْرَافَ الرِّسَالِ وَتَشْرِيعَ الْأَحْكَامِ مِنْ بَابِ اللَّطْفِ، كَذَلِكَ يَجِبُ عَلَيْهِ تَعَالَى مِنْ بَابِ اللَّطْفِ أَنْ لَا يُبْقِيَ فِي الدِّينِ ثَغْرَةً تَسْتَوْجِبُ الشَّبَهَةَ لِلنَّاسِ فِي الدِّينِ. أَيْ: يَجِبُ أَنْ يَجْعَلَ فِي قِبَالِ كُلِّ شَبَهَةِ الْجَوَابِ الْكَافِي بِحَدِّ ذَاتِهِ وَلَوْ لَمْ يَقْتَنِعْ بِهِ صَاحِبُ الشَّبَهَةِ لِنَقْصِ وَقُصُورِ فِيهِ لَا فِي الْجَوَابِ.

وَفِي هَذَا الضُّوءِ يُقَالُ: لَوْ اخْتَلَفَ الْعُلَمَاءُ فِي مَسْأَلَةِ عَلَيَّ رَأْيَيْنِ مِثْلًا، فَكَانَ أَحَدُهُمَا يَقُولُ بِالْفَرْقِ بَيْنَ السَّيِّدِ الْقُرَشِيِّ وَالْأَسْوَدِ الْحَبَشِيِّ فِي مَقَامِ اجْتِمَاعِيٍّ مِثْلًا، وَالرَّأْيَ الْآخَرَ يَنْكُرُ الْفَرْقَ بَيْنَهُمَا، وَكَانَ الرَّأْيُ الثَّانِي هُوَ الصَّحِيحُ، وَاكْتَشَفَ مَنْ يَطْعَنُ عَلَيَّ الدِّينَ الْعَيْبَ الْمَوْجُودَ فِي الرَّأْيِ الْأَوَّلِ فَأَرَادَ أَنْ يَجْعَلَ ذَلِكَ شَبَهَةً عَلَيَّ الدِّينِ أَمْكَنَ الْجَوَابِ عَلَيْهِ بِأَنْ شَبَهْتِكَ هَذِهِ إِشْكَالَ عَلَيَّ رَأْيَ بَعْضِ الْعُلَمَاءِ، وَلَيْسَ إِشْكَالًا عَلَيَّ الدِّينِ؛ إِذْ لَعَلَّ الرَّأْيَ الدِّينِيَّ الْحَقِيقِيَّ مُتَجَسِّدًا فِي رَأْيِ الْآخَرِينَ وَلَيْسَ مُتَجَسِّدًا فِي رَأْيِ مَنْ أَفْتَى بِهَذِهِ الْفَتْوَى.

أَمَّا إِذَا افترضنا أن علماء الدين كلهم أجمعوا عَلَيَّ الرأى الباطل واكتشف الطاعن عَلَيَّ الدين الثغرة الموجودة في هذا الرأى فَسَوْفَ يستحكم عنده أن هذه الثغرة ثغره في الدين، وأن هذا إشكال عَلَيَّ الدين وليس إشكالاً عَلَيَّ فتاوى بعض علماء الدين، فيجب عَلَيَّ الله تعالى أن يحول بشكل من الأشكال دون تَحَقُّق الإجماع عَلَيَّ الباطل، كى يَتَمَّ الجواب عَلَيَّ شبهه من يكتشف الثغرة الموجودة في الرأى الباطل بيان أن هذا إشكال عَلَيَّ بعض الفتاوى ولعل رأى الدين متجسّد في الفتوى الأخرى. إذن، فلو رأينا إجماعاً عَلَيَّ حكم عرفنا أَنَّهُ الحق.

ويرد عليه أولاً: أن هذا لو تَمَّ فلا يَتَمَّ في الأحكام التَّعْبُدِيَّةِ الصَّرفه الَّتِي لا تحصل (بفرض أى طرف من طرفى الإيجاب والسلب) ثغره في الإسلام، مثلاً لو فرضنا نجاسه عرق الجنب من الحرام أو فرضنا عدم نجاسته فَسَوْفَ لن يودى ذلك إلى شبهه وثغره في الإسلام.

وَتَانِيًا: أننا لو افترضنا في المرتبة السابقة عَلَيَّ اللُّطْف حصول العلم والاطمئنان (بواسطة العقل النَّظَرِيّ) بصحة ما أُجمع عليه إذن لم نحتج إلى قاعده اللُّطْف لثبوت المطلوب قبلها بحكم العقل النَّظَرِيّ حسب الفرض، ولو افترضنا أَنَّهُ لم يثبت ذلك في الرتبة السابقة عَلَيَّ اللُّطْف إذن أمكن الجواب عَلَيَّ شبهه الطاعن عَلَيَّ الدين بأن هذا إشكال عَلَيَّ فتاوى العلماء ولم يُعلم كون رأى الدين متمثلاً في هذه الفتاوى؛ فلعل رأى الدين يخالف رأى هؤلاء العلماء جميعاً.

ثانیهما: أن يقال إِنَّنَا عرفنا (من خلال التَّجْرِبَةِ) أن الله تعالى قد جرت عادته وسنته عَلَيَّ اللُّطْف بعباده بعدم حجب المصالح التشريعية الكامنه في الأحكام عنهم، ولذا نرى أَنَّهُ قد أرسل الأنبياء والرسول، وأنزل الكتب وشرّع الشرائع، وجعل أوصياءً لأنبيائه ورسله، وأمر العلماء بتبليغ الأحكام وتعليمها وأمر الجهلاء بتعلمها، وما إلى ذلك من الأمور.

ومن نعلم أن الحكم المجمع عليه لو كان باطلاً لَنَلَطَّفَ عَلَيَّ عبادَه يَظْهَرُ خِلافَه؛ لِأَنَّ هَذه هِيَ عاداته وسنته الَّتِي عرفناها وعهدناها منه.

ويرد عليه أن التَّجْرِبَةَ (في حدود ما رأينا وعرفناه من سدِّ المولى أبواب عدم وصول المصالح التشريعية إلى العباد الناتجة من ناحيه عدم إرسال الرسل، وعدم إنزال الكتب، وعدم نصب الأولياء، وعدم إيجاب التبليغ عَلَيَّ العلماء، وعدم إيجاب التعلم عَلَيَّ الجهلاء) لا تَدُلُّ عَلَيَّ بِنائِه تعالى سَدَّ باب عدم وصول تلك المصالح إليهم الناتج من قصور النَّاسِ أو تقصيرهم في تلقى الأحكام وإيصالها إلى الآخرين.

هذا مُضَافاً إلى ما يظهر مِمَّا سبق من أن سدَّ أكثر أبواب العدم الَّتِي سَدَّها المولى تعالى كان مُؤَثِّراً في وصول المصلحه البعديه إليهم الَّتِي هِيَ في طول الحكم الشَّرْعِيِّ وهِيَ مصلحه التَّعَبُدِ والطَّاعَةِ والانصياع للمولى.

وَمِنَ الوَاضِحِ أَنَّ إِحْتِمَالَ الفَرْقِ بين هذه المصلحه وبين المصالح التشريعية القَبْلِيَّةِ الثَّابِتَةِ في الأفعال قبل جعل الأحكام موجوداً؛ فلعل السنه الإلهيه مُخْتَصَّصَةٌ بسَدِّ باب عدم وصول هذه المصلحه البعديه إليهم، لانحصار حفظها ووصولها إلى العباد بذلك، بخلاف المصالح الأوليه القَبْلِيَّةِ؛ فَإِنَّهَا قد تكون كالمصالح الطبيعيه الموكوله إلى خبره البشريه وجهدها في سبيل تحصيلها كما تَقَدَّمَ ذلك مشروحاً.

إذن، فلم يَتِمَّ شيء من التقاريب الثلاثة للاستدلال بقاعده اللُّطْفِ عَلَيَّ حُجَّتِيهِ الإجماع. وعليه، فالمبنى والأساس الأوَّل من أسس حُجَّتِيهِ الإجماع لإثبات الحكم الشَّرْعِيِّ وكشفه عنه (وهو المبنى القائل بأن العقل يحكم بحجتيته من باب اللُّطْفِ) غير تام.

الإجماع / وسائل اليقين الموضوعي الاستقرائي / إثبات الصدور / الأدله المحرزه / علم الأصول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: الإجماع / وسائل اليقين الموضوعي الاستقرائي / إثبات الصدور / الأدله المحرزه / علم الأصول

ص: ٤٢٢

وَأَمَّا المبنى الثَّانِي: وهو مبنى كشف الإجماع عن الحكم الشَّرْعِيِّ عَلَيَّ أساس التَّعَبُدِ وقيام الدَّلِيلِ الشَّرْعِيِّ عَلَيَّ حُجَّتِيهِ تَعَبُداً نظير قيام الدَّلِيلِ الشَّرْعِيِّ عَلَيَّ حُجَّتِيهِ خبر الثَّقَه مثلاً- تَعَبُداً، فهو الَّذِي ذهب إليه فقهاء الجمهور والعامه، حيث استدلوا عَلَيَّ حُجَّتِيهِ الإجماع بعده أدله لَفْظِيَّةِ، وَالَّذِي يستحق الذكر منها والتعرض له هو الحديث المشهور المروى بطرق العَامَّةِ عن النَّبِيِّ بلسان: لا تجتمع أمتي عَلَيَّ ضلاله أو ما هو قريب من هذا اللسان. قد وردت من قبلهم روايات عديده محصلها هو ما ذكرناه.

وتقريب الإِسْتِدْلَالِ بذلك عَلَيَّ حُجَّتِيهِ الإجماع هو أن هذا اللسان وإن كان لسان إخبار، إلا أَنَّهُ شهاده من النَّبِيِّ بعصمه مجموع الأمم وأن الأُمَّه بمجموعها المركَّب لا تكون ضالَّه ومُخْطِئَه وإن جاز الضلال عَلَيَّ كُلِّ فردٍ فرد منها، وهذا هو معنى العصمه في المقام. غايه الأمر أن العصمه:

تارة تضاف إلى الفرد بما هو فرد، كماضافه العصمه إلى كل واحد من أئمتنا ^أ.

وأخرى تضاف إلى الأمة بما هي أمة. أى: المجموع المُرَكَّب من الأفراد.

وَحِينَئِذٍ يُقَالُ: إن هذه الشهاده لو ثبتت وجداناً بطريق قطعى عن النَّبِيِّ (كما لو سَمِعَتْ منه مباشرة أو حصل التَّوَاتُرُ فِي نقلها) فَحِينَئِذٍ يُقَطَعُ بعصمه الأمة بلحاظ المجموع المُرَكَّب، ولو ثبتت تعبدًا بخبر الواحد فَحِينَئِذٍ تثبت العصمه هذه أيضاً ثبوتاً تَعَبُدِيًّا، والنتيجة واحده عَلَى كُلِّ حال وهى الْحُجِّيَّةُ ووجوب اتباع الأمة فيما إذا أجمعت عَلَى شىء؛ لَأَنَّهَا لا تُجْمَعُ عَلَى شىء إلا وهو حق واقعا، باعتبار عصمتها بمجموعها المُرَكَّب.

وقد يناقش هذا الإِسْتِدْلَالُ بأن هذا اللسان وهذا المضمون إِنَّمَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ مجموع الأمة لا ينحرف ولا يخطئ، فغايه ما يثبت به حُجِّيَّةُ المجموع، وهذا أمر صحيح وثابت ومسلَّم عندنا أيضاً قَطْعاً؛ لَأَنَّ أَحَدَ أفراد الأمة معصوم لا محاله؛ فهو موجود ضمن المجموع، وهو الإمام الحجة الموجود فى كُلِّ زمان؛ وذلك بشهادة حديث الثقلين الَّذِي شهد بأن الكتاب والعترة لن يفترقا حتَّى يردا عليه الحوض، والمعصوم × لا- يوافق غيره عَلَى الضلال والخطأ. إذن، فتكفى عصمه أحد أفراد الأمة لعدم ضلاله الأمة بمجموعها، فهذا اللسان لا يُجدينا شَيْئاً وراء ما يمكن إثباته بنفس عصمه الإمام ×، فالحديث عَلَى تقدير صدوره لَيْسَ فيه دلالة عَلَى أَكْثَرِ من وجود المَعْصُوم × فى الأمة.

إِلَّا أَنْ هَذِهِ الْمُنَاقَشَةُ غَيْرُ تَامَّةٍ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ ظَاهِرَ هَذَا الْحَدِيثِ هُوَ أَنَّ الْمُنَافَاهُ وَالْمُنَافِرَةَ إِنَّمَا هِيَ ثَابِتَةٌ بَيْنَ نَفْسِ اجْتِمَاعِ الْأُمَّةِ وَبَيْنِ الضَّلَالَةِ، لَا بَيْنَ شَخْصٍ مُعَيَّنٍ مِنْهُمْ وَهُوَ الْمَعْصُومُ × وَبَيْنَ الضَّلَالَةِ، وَلِذَا جَعَلَ ذَلِكَ مِنْ مِيزَاتِ هَذِهِ الْأُمَّةِ، وَإِلَّا فَإِنَّ الْمَعْصُومَ × كَانَ موجوداً فِي سَائِرِ الْأُمَّمِ أَيْضاً.

إِذَنْ، فَالْمَقْصُودُ بِهَذَا الْحَدِيثِ عَلَيَّ الظَّاهِرِ هُوَ عَدَمُ اجْتِمَاعِ غَيْرِ الْمَعْصُومِينَ عَلَيَّ الضَّلَالَةَ مِمَّنْ يُتَصَوَّرُ بِشَأْنِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ بِخُصُوصِهِ الضَّلَالَةَ.

وَإِنْ شِئْتَ قُلْتَ: إِنْ ظَاهِرَ الْحَدِيثِ هُوَ أَنَّ مَوْضِعَ الْعِصْمَةِ وَمَلَكَهَا هُوَ الْمَجْمُوعُ. أَيْ: أَنَّ نَكْتَهُ عَدَمَ الضَّلَالَةِ قَائِمَةٌ بِالْمَجْمُوعِ بِمَا هُوَ مَجْمُوعٌ حَيْثُ عَرِّبْنَا الْأُمَّةَ لَا- تَجْتَمِعُ عَلَيَّ ضَّلَالَةً، لَا- أَنْ مَلَكَ الْعِصْمَةِ وَمَوْضُوعَهَا عِبَارَةٌ عَنْ وَجُودِ مَعْصُومٍ بَيْنَهُمْ بِحَيْثُ تَكُونُ نَكْتَهُ عَدَمَ ضَّلَالَةِ الْأُمَّةِ قَائِمَةً بِهِ، وَيَكُونُ ضَمُّ سَائِرِ أَفْرَادِ الْأُمَّةِ إِلَيْهِ مِنْ قَبِيلِ ضَمِّ الْحَجَرِ إِلَى جَنْبِ الْإِنْسَانِ؛ فَإِنَّ مِثْلَ هَذَا لَا يُفْهَمُ مِنْ هَذَا اللَّسَانِ وَهَذَا التَّعْبِيرِ الْوَارِدِ فِي الْحَدِيثِ.

نَعَمْ، قَدْ يُقَالُ: إِنْ الْحَدِيثُ لَا- يَنْتِجُ نَتِيجَةً عَمَلِيَةً زَائِدَةً عَلَيَّ نَتِيجَةَ عِصْمَةِ الْإِمَامِ ×؛ فَيَأْتِيهِ وَإِنْ دَلَّ عَلَيَّ وَجُودَ مَعْصُومٍ آخَرَ وَهُوَ مَجْمُوعُ الْأُمَّةِ بِمَا فِيهِمُ الْإِمَامُ ×، فَيَصْبِحُ عِنْدَنَا مَعْصُومَانِ:

أَحَدُهُمَا: الْإِمَامُ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِشَخْصِهِ.

وَالْآخَرُ: مَجْمُوعُ الْأُمَّةِ بِمَا فِيهِمُ الْإِمَامُ ×.

إِلَّا أَنَّ هَذَا لَا يَتَضَمَّنُ نَتِيجَةً مَفِيدَةً بِالنِّسْبَةِ إِلَيْنَا؛ لِأَنَّ إِحْرَازَ قَوْلِ هَذَا الْمَعْصُومِ الثَّانِي تَوَامَّ دَائِمًا مَعَ إِحْرَازِ قَوْلِ الْمَعْصُومِ الْأَوَّلِ؛ إِذْ لَوْ أَحْرَزْنَا دُخُولَ الْمَعْصُومِ الْأَوَّلِ فِي الْمُجْمَعِينَ كَفَى ذَلِكَ فِي حُجَّتِهِ الْإِجْمَاعِ، وَإِنْ لَمْ نُحْرِزْ ذَلِكَ لَمْ نُحْرِزْ قَوْلَ الْمَعْصُومِ الثَّانِي أَيْضاً؛ لِأَنَّ الْمَفْرُوضَ أَنَّ الْمَعْصُومَ الْأَوَّلَ جُزْءٌ مِنَ الْمَعْصُومِ الثَّانِي، فَعَدَمُ إِحْرَازِ قَوْلِ الْأَوَّلِ مَسَاوِقٌ لِعَدَمِ إِحْرَازِ قَوْلِ الثَّانِي، إِذَنْ فَمِثْلُ هَذَا الْإِجْمَاعِ الَّذِي يَضُمُّ الْإِمَامَ × نَحْنُ لَسْنَا بِحَاجَةٍ إِلَى إِثْبَاتِ حُجَّتَيْهِ، إِذْ يَكْفِي فِي إِثْبَاتِ الْحَقِّ عِصْمَةُ الْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَلَيْسَتْ فِي هَذَا الْإِجْمَاعِ فَائِدَةٌ مُسْتَقْلَةٌ.

أولها: أبو الحسين محمد بن أحمد بن تميم الأصم ببغداد، عن جعفر بن شاعر عن خالد بن يزيد القرنى، عن المعتمر بن سليمان عن أبيه عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر قال: قال رسول الله: لا يجمع الله هذه الأمة على الضلالة أبداً... إلخ.

ثم قال: خالد بن يزيد القرنى هذا شيخ قديم للبغداديين، ولو حفظ هذا الحديث لحكمتنا له بالصحة. يعنى بذلك أن هذا الحديث من خالد بن يزيد إلى رسول الله صحيح السند، فلو كان قد وصلنا من خالد بشكل صحيح لثُمَّ سند الحديث. وهذا كما ترى يعنى الضعف فى السند بالنسبة للمقطع الواقع بين الحاكم وبين خالد.

ثم يسترسل فى ذكر باقى الأسانيد إلى المعتمر بن سليمان إلى أن يصل إلى السند الخامس وهو أبو الحسن عبد الصمد بن على بن حكيم البزاز ببغداد، عن محمد بن غالب، عن خالد بن عبد الرحمن، عن المعتمر عن سلم بن أبي الديال، عن عبد الله بن دينار، عن ابن عمر قال: قال رسول الله: لا يجمع الله هذه الأمة، أو قال: أمتى، على الضلالة... إلخ.

ثم قال: وهذا لو كان محفوظاً من الراوى [يعنى المعتمر] لكان من شرط الصحيح. وهذا أيضاً كما ترى تضعيف للمقطع الواقع بينه وبين المعتمر.

وأما باقى الأسانيد السبعة (غير الأول والخامس) فقد وقع فيها شخص بين معتمر بن سليمان وعبد الله بن دينار غير من مضى فى السند الأول (وهو أبوه) وغير من مضى فى السند الخامس (وهو سلم بن أبي الديان)، وهذا الشخص عُبر عنه تارة بـأبى سفيان المدني وأخرى بـسفيان وابى سفيان وثالثة بـأبى سفيان سليمان بن سفيان المدني ورابعة بـسليمان المدني وخامسة بـسليمان أبى عبد الله المدني.

وقال الحاكم: قال الإمام أبو بكر بن محمد بن إسحاق: لستُ أعرف سفيان وأبا سفيان هذا.

وقال في سبيل التخلّص من ضعف السند ما مضمونه: إن هذه أسانيد سبعة إلى المعتمر بن سليمان، وهو أحد أركان الحديث، لا يسعنا أن نحكم أن كلّها محموله عَلِيّ الخَطَأُ؛ لأجل عدم معرفه سليمان بن سفيان المدني الواقع بين المعتمر وعبد الله بن دينار ونحن إذا قلنا هذا القول نسبنا الراوى (يعنى المعتمر) إلى الجهالة، فَوَهَّنا به الحديث ولكننا نقول: إن المعتمر بن سليمان أحد أئمة الحديث، وقد روى عنه هذا الحديث بأسانيد يصح بمثلها الحديث، فَلَا بُدَّ من أن يَكُونَ له أصل بأحد هذه الأسانيد.

أقول: كأنه يقصد بهذا الكلام أن سند الحديث إلى المعتمر ثابت بالاستضافة أو التواتر، فلا يضر ضعف الأسانيد السبعة، ومجهوليه سليمان بن سفيان المدني عندنا الواقع بين المعتمر وعبد الله بن دينار لا تضرنا؛ لأنَّ المناقشه في السند لأجل هذا الأمر تعنى نسبه الراوى (أى: المعتمر) إلى الجهالة، فَلَا بُدَّ من أن يَكُونَ قد سمع هذا الحديث من ثقه، بأن يكون ابن سفيان ثقه، أو يكون قد رواه عن أبيه، أو عن سلم بن أبي الذيال كما ورد في بعض النُقُول السبعة.

إلّا- أن الحاكم في كلامه هذا لم يذكر لنا أنه بأى دليل كان يجب عَلِيّ المعتمر أن لا يروى إلا عن ثقه؟ وهل هناك قاعده تقولك إن الثقه لا يروى إلا عن ثقه، بحيث نلتزم بوثاقه كُلِّ من روى عنه ثقه؟ إن هذا ما لم يلتزم به أحد.

ثمَّ قال الحاكم لتأييد حديث المعتمر: وجدنا للحديث شواهد غير حديث المعتمر لا أدعى صحتها ولا أحكم بتوحيها، بل يلزمنى ذكرها، لإجماع أهل السنه عَلِيّ هذه القاعده من قواعد الإسلام.

وهنا ينقل الحاكم الحديث:

تَارَةً عن ابن عباس عن النَّبِيِّ بسنتين، والمتن في أحدهما هو لا يجمع الله أمتي أو قال: هذه الأمة عَلِيٌّ الضلالة أبداً، ويد الله عَلِيٌّ الجماعة وفي الآخر هو لا يجمع الله أمتي عَلِيٌّ ضلاله أبداً، ويد الله عَلِيٌّ الجماعة.

وأخرى عن أنس بن مالك عن النَّبِيِّ بسند فيه مبارك بن مُسيح، والمتن هو إِنَّهُ سَأَلَ رَبَّهُ أَرْبَعًا: سَأَلَهُ أَنْ لَا يَمُوتَ جُوعًا فَأُعْطَى ذَلِكَ، وَسَأَلَ رَبَّهُ أَنْ لَا يَجْتَمِعُوا عَلَيَّ ضَلَالَةً، فَأُعْطِيَ ذَلِكَ، وَسَأَلَ رَبَّهُ أَنْ لَا يَرْتَدُّوا كُفْرًا فَأُعْطِيَ ذَلِكَ، وَسَأَلَ رَبَّهُ أَنْ لَا يَغْلِبَهُمْ عَدُوُّهُمْ فَيَسْتَبِيحَ بِأَسْهُمِهِمْ، فَأُعْطِيَ ذَلِكَ، وَسَأَلَ رَبَّهُ أَنْ لَا يَكُونَ بِأَسْهُمِهِمْ بَيْنَهُمْ، فَلَمْ يُعْطَ ذَلِكَ.

ثُمَّ يَقُولُ الْحَاكِمُ: أَمَّا مَبَارَكُ بْنُ سُوَيْمٍ فَإِنَّهُ مِمَّنْ لَا يَمْشِي فِي مِثْلِ هَذَا الْكِتَابِ، لَكِنِّي ذَكَرْتَهُ اضْطِرَارًا (١).

أقول: فقد اتضح أن الرواية الواردة عن ابن عمر غير تامّة سَنَدًا حَتَّى عَلَيَّ أَصُولَهُمْ.

وَأَمَّا الْوَارِدَةُ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ فَقَدْ اعْتَرَفَ الْحَاكِمُ نَفْسَهُ بِأَنَّ فِي سَنَدِهَا مَنْ لَا يَمْشِي فِي مِثْلِ كِتَابِ الْمُسْتَدْرَكِ وَهُوَ مَبَارَكُ بْنُ سُوَيْمٍ.

وَأَمَّا الْوَارِدَةُ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ فَهِيَ مَشْمُولَةٌ لِقَوْلِهِ لَا أَدْعَى صِحَّتَهَا وَلَا أَحْكَمُ بِتَوْهِينِهَا؛ إِذْ هِيَ مِمَّا لَمْ تُثَبِّتْ صِحَّتَهُ.

وَأَمَّا إِذَا أَرَادَ الْحَاكِمُ مِنْ سَرْدِ هَذِهِ الرِّوَايَاتِ إِثْبَاتَ اسْتِفَاضَتِهَا فَهِيَ كَمَا تَرَى تَرْجِعُ كُلُّهَا إِلَى رِوَايَاتِ ثَلَاثٍ: عَنْ ابْنِ عَمْرٍو، وَابْنِ عَبَّاسٍ، وَأَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، فَكَيْفَ تَتِمُّ الاسْتِفَاضَةُ بِثَلَاثِ رِوَايَاتٍ؟

هَذَا، إِضَافَةً إِلَى مَا سَوْفَ نَذْكُرُهُ مِنْ إِحْتِمَالِ اخْتِلَاقِ هَذِهِ الرِّوَايَاتِ بِنَكْتِهِ سِيَاسِيَةٍ مَشْرُوكَةٍ، هَذَا كُلُّهُ عَنِ الْحَاكِمِ وَمُسْتَدْرَكِهِ عَلَيَّ صَحِيحِ الْبَخَارِيِّ وَصَحِيحِ مُسْلِمٍ.

ص: ٤٢٨

١- (٣) - راجع: النيسابوري، المستدرک عَلَيَّ الصَّحِيحِينَ: ج ١، ص ١١٥-١١٧، ط مذيّله بالتلخيص للحافظ الذهبي.

وهناك صيغتان أخريان للحديث كما تقدمت الإشارة إليهما وردت إحداهما في سنن ابن ماجه وهى ما عن أبى خلف الأعمى قال: سمعت أنس بن مالك يقول: سمعت رسول الله يقول: إن أمتى لا- تجتمع عليّ ضلاله، فإذا رأيتم اختلافاً فعليكم بالسواد الأعظم (١).

ووردت الأخرى في سنن أبى داود وهى ما نقله شريح عن أبى مالك الأشعري، قال: قال رسول الله: إن الله أجازكم من ثلاث خصال: أن لا يدعوا عليكم نبيكم فتهلكوا جميعاً، وأن لا يظهر أهل الباطل عليّ أهل الحق، وأن لا تجتمعوا عليّ ضلاله (٢).
فأما الأولى فهى أيضاً ضعيفه السند بأبى خلف الأعمى، حيث شهد بضعفه جملة من علمائهم.

وَأَمَّا الثَّانِيهِ فَفِي سِنْدِهَا قَضْمُ الَّذِي يَنْقُلُ هَذَا الْحَدِيثَ عَنْ شَرِيحٍ وَهُوَ مَحَلُّ خِلَافٍ عِنْدَهُمْ مِنْ حَيْثُ الْجَرَحُ وَالتَّعْدِيلُ.

وَأَمَّا شَرِيحَ الَّذِي نَقَلَ الْحَدِيثَ عَنْ أَبِي مَالِكٍ فَهُوَ وَإِنْ شَهِدُوا بِوَثَاقَتِهِ إِلَّا أَنَّ مِنَ الْمُظَنُّونَ قَوِيًّا أَنَّهُ لَمْ يُدْرِكْ أَبَا مَالِكٍ الْأَشْعَرِيَّ كَمَا شَهِدَ هُوَ ضَمْنًا عَلَيَّ نَفْسَهُ بِذَلِكَ، حَيْثُ شَهِدَ بِأَنَّهُ لَمْ يُدْرِكْ سَعْدَ بْنَ أَبِي وَقَّاصٍ، وَأَبُو مَالِكٍ قَدْ تَوَفَّى فِي حَيَاةِ سَعْدٍ.

وهناك مَنْ شَكَّكَ فِي أَصْلِ رِوَايَةِ شَرِيحٍ مَبَاشَرَةً عَنِ الصَّحَابَةِ، فَلَقَدْ نَقَلَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَوْنٍ/عَوْفٍ أَنَّهُ سُئِلَ: هَلْ سَمِعَ شَرِيحَ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ؟ فَقَالَ: لَا- أَظُنُّ ذَلِكَ بَلْ كَانَ يَسْمَعُ مِمَّنْ يَنْقُلُ عَنِ الرَّسُولِ ثُمَّ يَرْسَلُهُ. وَصَرَّحَ أَبُو حَاتِمٍ بِأَنَّ كُلَّ مَا يَرْوِيهِ شَرِيحٌ عَنْ أَبِي مَالِكٍ الْأَشْعَرِيِّ فَهُوَ مَرْسَلٌ، لَمَا عَرَفْتُ.

ص: ٤٢٩

١- (٤) - سنن ابن ماجه: ج ٢، ص ١٢٠٣.

٢- (٥) - سنن أبى داود: ج ٤، ص ٩٨.

وبذلك يكاد يحصل الاطمئنان بالإرسال، وعليه فالرواية الثانية أيضاً غير تامّة سنّداً، إذن فالحديث؟؟؟

هذا تمام الكلام حول سند هذا الحديث كما هو وارد في كتب العامّة، وقد عرفت أنّه لا يُجدينا شيئاً. كما لا يُجدينا أيضاً بعض المراسيل الشيعية التي نقلها صاحب كشف القناع عن الاحتجاج وتحف العقول وذلك بنفس نكته الإرسال، وكذلك لا يُفيدنا ما ورد في البحار (1) نقلاً عن الخصال بسند مشتمل على مجاهيل عن الصادق × عن أبيه عن جده في قصة احتجاج علي × على أبي بكر حيث تمسّك أبو بكر بقول رسول الله: إن الله لا يجمع أمّي على ضلال وناقشه علي × في الصغرى ولم يناقش أصل الصدور. فإن هذا الحديث أيضاً ساقط سنّداً باشماله على مجاهيل.

وأما سقوط الحديث دلالة فلا ين الصلّاه إنّما هي العدول عن الحق عن عمد وتقصير، وأما من خالف حكماً من الأحكام في مسأله من المسائل عن اجتهاد بلا تقصير في ذلك فلا يُعدّ من الضالّين، خصوصاً مع رجوعه إلى حكم شرعي ظاهري في المقام الذي هو حكم الله أيضاً بشأنه بعد عدم وصوله إلى الحكم الواقعي، فكيف يُعتبر ضالاً مع أنّه تمسّك بحكم شرعي تمّ له موضوعه واقعاً وهو عدم العلم بالحكم الواقعي؟

فالحديث إذن لا يَدُلّ على ما يفيد في مسألتنا الأصولية؛ لأنّ الوارد فيه عنوان لا تجتمع على ضلاله والضلاله تستبطن الإثم والانحراف، وهو أخص من الخطأ وعدم الحجج المبحوث عنه في الإجماع؛ فإنّ خطأ المُجمعين جميعاً في مسأله فرعيه لا تعني ضلالتهم كما هو واضح.

ص: ٤٣٠

١- (٤) - المجلد الثامن من المجلدات القديمة في الفتن والمحن، الباب الخامس: احتجاج علي × على أبي بكر في أمر البيعه، الحديث الأوّل، ص ٧٨.

وإن شئت قلت: إن الرواية حتى لو فرضنا ثبوتها عن النبي فهي لا تفيد غرضنا الأصولي هنا؛ لأنها لم تقل: إن أمتي لا تجتمع عليّ خطأ وإنما قالت: إن أمتي لا تجتمع عليّ ضلاله والضلالة أخص من الخطأ؛ فإن المجتهد إذا اجتهد وبذل جهده وصرف نظره في الآيات والروايات واستنبط استحباب قراءه السوره بعد الحمد في الصلاه، لكنّه كان مخطئاً واقعاً، فلا يقال عنه: إنّه في ضلاله؛ لأنّ المتفاهم من الضلاله عرفاً هو الانحراف والإثم.

فغايه ما يثبت بهذه الروايه هو أن جميع المسلمين سوف لا يصحون في يوم من الأيام فسقه وآثمين، فإذا أجمعوا عليّ استحباب السوره وكان هذا الإجماع خاطئاً في الواقع فهم مع ذلك لم يجتمعوا عليّ ضلاله وانحراف وإثم وبدعه، بل يقال عنهم: إنهم أخطئوا، فلا تدلّ الروايه عليّ حجّيته الإجماع وكشفه تعبداً عن الحكم الشرعيّ.

وعليه فالمبنى والأساس الثاني من أسس حجّيه الإجماع لإثبات الحكم الشرعيّ وكشفه عنه (وهو المبنى القائل بقيام الدليل الشرعيّ عليّ حجّيته تعبداً) غير تامّ أيضاً كسابقه.

حجّيه الإجماع تعبداً بالدليل الشرعيّ / وسائل اليقين الموضوعي الاستقرائي / إثبات الصدور / الأدله المحرزه / علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

العنوان: حجّيه الإجماع تعبداً بالدليل الشرعيّ / وسائل اليقين الموضوعي الاستقرائي / إثبات الصدور / الأدله المحرزه / علم الأصول
وأما المبنى الثالث: وهو مبنى كشف الإجماع كشفاً قطعياً عليّ أساس حكم العقل النظريّ عن الحكم الشرعيّ أو عن الدليل والحجه الظاهريّه التعبديّه المعتبره عليّ الحكم الشرعيّ فهو المبنى الصحيح.
وتوضيح ذلك: أن للاستدلال بالإجماع عليّ أساس العقل النظريّ وجهين:
الأول: الاستدلال به ابتداءً عليّ الحكم الشرعيّ.

الثاني: الاستدلال به عليّ أن معقده إن لم يكن حكماً واقعياً فلا أقلّ من ثبوت حجه تعبديه معتبره عليه. ونتيجه التردد بين هذين الأمرين هي ثبوت الحكم تعبداً؛ لأنّ التّبيجه تابعه لأخس المقدمات.

ص: ٤٣١

فأما الوجه الأول القائل بكشف الإجماع عن واقع الحكم عليّ أساس العقل النظريّ فهو إنّما يتمّ عند تماميّه فرضين:

الأول: أن نعلم (ولو بتصريح المُجمعين) أن مصبّ الإجماع ومعقده هو واقع الحكم، لا- جامع الوظيفه الملائم لواقع الحكم ولثبوت الحجه التعبديّه عليه.

الثاني: أن يكون الحكم المجمع عليه بنحو لو كان الواقع خلافه لشاع ذلك الواقع وذاع، لتوفّر الدواعي إلى ذلك، وقد مرّ علينا

(فِي بَحْثِ السِّيَرَةِ) تَوْضِيحُ هَذِهِ الْفِكْرِ.

ومثال ذلك مسأله خمس أرباح المكاسب، فهى مسأله عامه الابتلاء عند الشيعة، ووجوب الخمس فى أرباح المكاسب مؤونه زائده عليهم وعلى خلاف الطبع، وتتوفر الدواعى إلى التفتيش والسؤال عن ذلك، وعلى فرض كون الجواب الصحيح هو النفى فداعى الإجابة على السؤال بشكل واضح وعلنى موجود لدى الإمام ×؛ لأن الحكم ليس خلاف التقيه، بل هو على وفق مذاق العامه وعلى طبق الظروف الخارجيه التى كان الإمام × مبتلى بها. إضافة إلى أن ارتباط الشيعة فى دفع الخمس إنما كان بالإمام × أو وكلائه على ما يقتضيه طبع هذا الحكم؛ فإن وجوب الخمس ليس حاله حال وجوب قراءه السوره فى الصلاه مثلاً الذى هو عمل فردى للمصلى يقوم به منفرداً دون أن يتطلب احتكاماً بالإمام × أو وكلائه، وإنما معنى وجوب الخمس هو وجوب إعطائه للإمام عليه السلام أو وكلائه، وقد ثبت بالتواتر الإجمالى أنه كان للإمام × وكلاء فى البلاد التى كانت تسكن فيها الشيعة، فمع كل هذا يكون اختفاء حكم ذلك على الشيعة مستبعداً جداً.

فهذه كلها أمارات داله على أنه لو كان الحكم الواقعى هو عدم وجوب الخمس فى أرباح المكاسب لشاع ذلك ولم يعقل وقوع الإجماع من الشيعة على الوجوب، فهذا الإجماع فى مثل هذا المورد (بالرغم من عدم اعتمادنا فى موارد أخرى على الإجماع الذى تُحتمل مدركيته أو يظن بها) يكون دليلاً قطعياً على الحكم، بل لا حاجة فى مثل هذا المورد إلى الإجماع، وتكفينا شهره، فلا يضرنا نقل الخلاف من ابن أبى عقيل أو شخص آخر فى خمس أرباح المكاسب إن صح ذلك.

ص: ٤٣٢

وَأَمَّا الْوَجْهَ الثَّانِي الْقَائِلُ بِكَشْفِ الْإِجْمَاعِ (عَلَيْهِ) أَسَاسَ الْعَقْلِ النَّظَرِيِّ) عَنْ صِحِّهِ مُتَعَلِّقَهُ وَمَعْقِدَهُ، سَوَاءَ كَانَ عِبَارَهُ عَنْ وَاقِعِ الْحُكْمِ، أَمْ كَانَ عِبَارَهُ عَنْ جَامِعِ الْوُضُوفِ الْمُنَاسِبِ أَيْضًا لِمُغْرَضِ قِيَامِ الْحُجَّةِ عَلَيَّ الْحُكْمِ؛ فَقَدْ ذَكَرَ الْأَصْحَابُ (كَمَا فِي الْكُفَايَةِ وَغَيْرِهَا) أَنَّ الْإِجْمَاعَ يَكْشِفُ عَنْ صِحِّهِ مَعْقِدَهُ فِيمَا لَوْ تَمَّتْ بَيْنَهُمَا (أَي: بَيْنَ الْإِجْمَاعِ وَصِحِّهِ الْمَعْقِدِ) مَلَازِمُهُ عَقْلِيَّةً أَوْ عَادِيَّةً أَوْ اتِّفَاقِيَّةً.

وَمَثَلُوا لِلْمَلَازِمَةِ الْعَقْلِيَّةِ بِالْمَلَازِمَةِ بَيْنَ التَّوَاتُرِ وَالصُّدُقِ، فَهَنَّاكَ مَلَازِمُهُ عَقْلِيَّةً بَيْنَ كَوْنِ الْخَبْرِ مُتَوَاتِرًا وَبَيْنَ كَوْنِهِ صَحِيحًا وَصَادِقًا.

وَمَثَلُوا لِلْمَلَازِمَةِ الْعَادِيَّةِ بَيْنَ اتِّفَاقِ الْمَرْوُوسِينَ وَرَأْيِ رِئِيسِهِمْ حَيْثُ أَنَّهَ عَادَةٌ لَا يَصْدُرُ اتِّفَاقُ الْمَرْوُوسِينَ عَلَيَّ شَيْءٍ إِلَّا عَنْ رَأْيِ رِئِيسِهِمْ، فَهَنَّاكَ مَلَازِمُهُ عَادِيَّةً بَيْنَ رَأْيِهِمْ وَرَأْيِهِ، وَإِنْ كَانَ لَا يَسْتَحِيلُ الْإِنْفِكَاحُ عَقْلًا بَيْنَ رَأْيِهِمْ وَرَأْيِهِ.

وَأَيْضًا مَثَلُوا لِلْمَلَازِمَةِ الْعَادِيَّةِ بِالْمَلَازِمَةِ بَيْنَ طُولِ الْعُمُرِ وَالْهَرَمِ وَالشَّيْخُوخَةِ، فَهَنَّاكَ مَلَازِمُهُ عَادِيَّةً بَيْنَ طُولِ الْعُمُرِ وَالشَّيْخُوخَةِ، وَإِنْ كَانَ لَا يَسْتَحِيلُ الْإِنْفِكَاحُ عَقْلًا بَيْنَهُمَا؛ إِذْ قَدْ يُفْرَضُ عَقْلًا أَنْ تَتَأَخَّرَ الشَّيْخُوخَةُ وَالْهَرَمُ مَهْمَا طَالَ الْعُمُرُ كَمَا هِيَ عَقِيدَتُنَا بِشَأْنِ الْإِمَامِ الْغَائِبِ صَاحِبِ الْعَصْرِ الْحُجَّةِ بِنِ الْحَسَنِ - صَلَوَاتُ اللَّهِ وَسَلَامُهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آبَائِهِ وَ.

وَمَثَلُوا لِلْمَلَازِمَةِ الْإِنْفِكَاحِيَّةِ بِالْمَلَازِمَةِ بَيْنَ الْإِسْتِفَاضَةِ وَالصُّدُقِ فَهَنَّاكَ مَلَازِمُهُ اتِّفَاقِيَّةً بَيْنَ كَوْنِ الْخَبْرِ مُسْتَفِيزًا لَمْ يَبْلُغْ حَدَّ التَّوَاتُرِ وَبَيْنَ كَوْنِهِ صَحِيحًا وَصَادِقًا، وَإِنْ كَانَ يُمْكِنُ الْإِنْفِكَاحُ عَقْلًا وَعَادَةً بَيْنَهُمَا.

هَذَا هُوَ التَّقْسِيمُ الثَّلَاثِي الَّذِي ذَكَرَهُ الْأَصُولِيُونَ لِلْمَلَازِمَةِ.

وَبِنَا عَلَيَّ الْمَلَازِمَةَ الْإِنْفِكَاحِيَّةَ بَيْنَ الْإِجْمَاعِ وَصِحِّهِ مَعْقِدَهُ فَهُوَ لَا يَكْشِفُ عَنْ صِحِّهِ مَعْقِدَهُ دَائِمًا خِلَافًا لِمَا إِذَا بَنِينَا عَلَيَّ الْمَلَازِمَةَ الْعَقْلِيَّةَ أَوْ الْعَادِيَّةَ بَيْنَهُمَا، بَلْ يَكْشِفُ عَنْهَا أَحْيَانًا، كَمَا هُوَ الْحَالُ فِي الْإِسْتِفَاضَةِ الَّتِي لَا تَكْشِفُ دَائِمًا عَنْ صِحِّهِ الْخَبْرِ وَصِدْقِهِ، بَلْ قَدْ تَوَرَّثَ الْقَطْعُ بِالصَّحَّةِ وَقَدْ لَا تَوَرَّثَ ذَلِكَ عَلَيَّ اخْتِلَافِ الْمَوَارِدِ وَالْخُصُوصِيَّاتِ.

والتحقيق هو أن التقسيم الثلاثي المذكور لا يصح بلحاظ نفس الملازمه وحقيقتها؛ فَإِنَّ الْمَلَازِمَةَ فِي الْحَقِيقَةِ دَائِمًا عَقْلِيَّةً؛ لِأَنَّهَا قَائِمَةٌ دَائِمًا عَلَى أَسَاسِ الْعِلِّيَّةِ وَالْمَعْلُولِيَّةِ، وَهِيَ عَقْلِيَّةٌ لَا مَحَالَةَ، وَالْحُكْمُ بِمَلَازِمَةِ شَيْءٍ يَعْنِي الْحُكْمَ بِاسْتِحَالِهِ انْفِكَاكِهِ عَنْهُ وَالَّذِي مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يَصْدُرَ هَذَا الْحُكْمُ إِنَّمَا هُوَ الْعَقْلُ؛ فَإِنَّ الْإِسْتِحَالَهَ وَالْإِمْكَانَ مِمَّا لَا يَدْرُكُ إِلَّا بِالْعَقْلِ دَائِمًا، وَإِنَّمَا التَّقْسِيمُ الْمَذْكُورُ يَصِحُّ بِلِحَاظِ الْمَلْحُوظِ؛ لِأَنَّ الْمَلْزُومَ:

تارةً يكون عبارته عن ذات الشيء بلا قيد أو شرط ومهما كانت ظروفه وأحواله، كالنار التي تستلزم الحرارة مُطْلَقًا؛ فالعقل هنا يحكم باستحاله الانفكاك مُطْلَقًا، وَحَيْثُ فَالْمَلَازِمَةُ بَيْنَ النَّارِ وَالْحَرَارَةِ نَسْمِيهَا بِالْمَلَازِمَةِ الْعَقْلِيَّةِ. ومثال آخر لذلك: الملازمه بين وجود الجسم في مكان وبين عدمه في مكان آخر؛ فَإِنَّ الْمَلْزُومَ عِبَارَةٌ عَنْ ذَاتِ وَجُودِ الْجِسْمِ فِي مَكَانٍ، أَوْ قُلْ: الْمَلَازِمَةُ وَقَعَهُ بَيْنَ ذَاتِ الْوُجُودِ فِي مَكَانٍ وَالْعَدَمِ فِي مَكَانٍ آخَرَ.

وأخرى: يكون الملازمه عبارته عن الشيء المنوط والمشروط بشروط وخصوصيات وظروف لا ذات الشيء، أو قل: إن استلزامه لِلشَّيْءِ الْآخَرِ مَشْرُوطٌ بِشُرُوطٍ. وَعِنْدَئِذٍ:

تارةً يفترض أن تلك الشروط والظروف والخصوصيات مقترنه مع الملازمه ومتواجده فيه في عالمنا دَائِمًا أو غالبًا، كدوام العمر مائه سنة الذي يستلزم الهرم والشيخوخه، فالعقل هنا يحكم باستحاله الانفكاك ضمن تلك الظروف، وَحَيْثُ فَالْمَلَازِمَةُ نَسْمِيهَا بِالْمَلَازِمَةِ الْعَادِيَّةِ وَهِيَ فِي الْحَقِيقَةِ لَيْسَتْ بَيْنَ ذَاتِ دَوَامِ الْعُمُرِ مَائَةَ سَنَةٍ وَالْهَرَمِ، وَإِنَّمَا هِيَ بَيْنَ دَوَامِ الْعُمُرِ مَائَةَ سَنَةٍ وَخَصُوصِيَّاتِ مَعِينِهِ وَبَيْنَ الْهَرَمِ، وَبَرَفَعِ تِلْكَ الْمَقَارِنَاتِ فِي الْآخِرَةِ تَخْتَفِي الْمَلَازِمَةُ بَيْنَ الْعُمُرِ وَالْهَرَمِ، كَمَا هُوَ الْحَالُ فِي الدُّنْيَا أَيْضًا حِينَمَا يَتَّفَقُ انْتِفَاءً تِلْكَ الْمَقَارِنَاتِ كَمَا اتَّفَقَ بِالنُّسْبَةِ لِمَوْلَانَا صَاحِبِ الْعَصْرِ .

وأخرى: يفترض أن تلك الشروط والظروف ليست مقترنه مع الملازمه ومتواجده فيه دَائِمًا ولا- غالباً بل قد تقترن به ويتفق وجودها فيه، كالتعايش في البلاد الحاره الذي يستلزم الابتلاء بمرض السَّلِّ مثلاً، فالعقل هنا يحكم باستحاله الانفكاك ضمن تلك الظروف الاتفاقيه وَحَيْثُ فَالْمَلَازِمَةُ نَسْمِيهَا بِالْمَلَازِمَةِ الْإِتْفَاقِيَّةِ.

إذن، فما ينبغي أن يقصد بالتقسيم الثلاثي المذكور لا بُدَّ من أن يَكُونَ عباره عن التقسيم بلحاظ مصب الملازمه لا ذاتها.

فإذا اتضح ذلك قلنا إِنَّهُ لا ملازمه أصلاً (لا في باب التّواتر ولا في باب الاستفاضه ولا في باب اتفاق المرؤوسين عَلَيَّ رأى ولا في باب الإجماع) بأى نحو من الأنحاء الثلاثة المذكوره للملازمه، وليس حصول العلم من إجماع العلماء بصحه المجمع عليه، أو من تواتر الخبر أو استفاضته بصحه المخبر به، أو من اتفاق المرؤوسين عَلَيَّ رأى برأى رئيسهم قائماً عَلَيَّ أساس الملازمه الْعَقْلِيَّه ولا العاديه ولا الاتفاقيه.

وقد وضحنا هذا المطلب بما لا مزيد عليه في أجلي أمثله هذه الملازمه المدّعا وهو عباره عن الملازمه بين التّواتر وثبوت الْقَضِيَّه المتواتره وذلك في بحث التّواتر المتقدم، حيث قلنا: إِنَّهُ لا- ملازمه أصلاً بأى نحو من الأنحاء بين هذين، فَالتّواتر (فضلاً عن الإجماع وغيره من الأمثله) لا يورث القطع واليقين عَلَيَّ أساس الملازمه الْعَقْلِيَّه، وهذا لا يُنافى علمنا وقطعنا بِالْقَضِيَّه الْقائِلَه كُلَّ قَضِيَّه ثبت تواترها فهي ثابتة أو علمنا بِالْقَضِيَّه الْقائِلَه كُلَّ قَضِيَّه قام عليها الإجماع فهي ثابتة أو غيرهما من الأمثله؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ العلم بأن المحمول لا ينفك عن المَوْضُوع شىء، والعلم بأن المحمول لا يمكن أن ينفك عن المَوْضُوع شىء آخر، والملازمه إِنَّمَا هي عباره عن الثّانِي، بينما ما نعلمه إِنَّمَا هو الأوّل؛ وذلك عَلَيَّ أساس تراكم الْقِيَمَه الْإِحْتِمَالِيَّه وزوال الْإِحْتِمَالِ المخالف نتيجة ضآلته، لا نتيجة قيام البرهان عَلَيَّ امتناع محتمله عَقْلاً.

فتواتر الْأَخْبَار مثلاً- بموت زيد وإن كان يورث القطع واليقين بموته، ولكن لَيْسَ ذلك عَلَيَّ أساس الملازمه بين إخبار هؤلاء وبين موت زيد؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ خبر كُلِّ واحد من هؤلاء وحده نحتمل عدم اقترانه بالصدق، ولم ندرك ملازمه عَقْلِيَّه بينه وبين موت زيد. إذن، ف- كُلِّ واحد من الْأَخْبَار نحتمل أن يَكُونَ ناشئاً من مناشئ أخرى غير ثبوت الموت واقعاً، أى: نحتمل نشوءه من مناشئ هي محفوظه حتّى مع كذب الْقَضِيَّه والفرد المرّد من الْأَخْبَار لا- وجود له، وجميع الْأَخْبَار لَيْسَ إِلَّا عباره عن نفس تلك الْأَخْبَار، ولم ندرك بعقولنا تمانعاً وتنافياً بين كذب البعض وكذب البعض الآخر حتّى يصبح المجموع ملازماً للصدق، وعنوان اجتماع آلايف الأكاذيب لَيْسَ إِلَّا- أمراً انتزاعياً يُنتزع من نفس جميع هذه الْأَخْبَار الكاذبه، فليس فيه محذور آخر غير محذور الجميع، وقد شرح ذلك بكل تفصيل سَيَدُنَا الْأُسَيْدَاذُ الشَّهِيدُ فِي كتابه الْأُسَيْس المنطقيه للاستقراء وقدّمنا جانباً من التوضيح له في بحث التّواتر.

حُجَّتِهِ الْإِجْمَاعُ تَعْبُدًا بِالِدَّلِيلِ الشَّرْعِيِّ / وسائل اليقين المَوْضُوعِيِّ الاستقرائي / إثبات الصدور / الأدله المحرزه / علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

العنوان: حُجَّتِهِ الْإِجْمَاعُ تَعْبُدًا بِالِدَّلِيلِ الشَّرْعِيِّ / وسائل اليقين المَوْضُوعِيِّ الاستقرائي / إثبات الصدور / الأدله المحرزه / علم الأصول

ولا- يُنْتَقَضُ ما ذكرناه بمثل فتح الجيش للبلد حيث أن كُلَّ فرد منهم وحده غير قادر عَلَى الفتح ولكنهم جَمِيعاً يفتحون البلد؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ المَلازمه في هذا المِثال بين الجيش والفتح قائمه عَلَى أساس عِلِّيَّه عمل هؤلاء لفتح البلد، ومن المعقول أن يَكُونَ كُلُّ فرد منهم جزء العِلَّه، والجميع تمام العِلَّه، فلا- يَتَرْتَّبُ الفتح عَلَى الفرد؛ لِأَنَّهُ جزء العِلَّه لا- تمامها، ولكن يَتَرْتَّبُ عَلَى الجميع؛ لِأَنَّ الجميع تمام العِلَّه.

أَمَّا فيما نحن فيه (أى: التَّوَاتُرُ)، فليست أخبار المخبرين عِلَّه لموت زيد حتَّى نفرِّق في ذلك بين الجميع والفرد بجزء العِلَّه وتمامها.

نعم أخبار المخبرين عِلَّه للعلم بموت زيد، ولكن هذه العِلِّيَّه ليست قائمه عَلَى أساس المَلازمه وَالْعِلِّيَّه بين الأَخْبَار والموت (كَمَا عَرَفْتِ)، بل هي قائمه عَلَى أساس تراكم الإِحْتِمالات.

إذن، فالكشف القطعي للتواتر (الَّذِي هُوَ أَجْلَى أمثله المَلازمه الَّتِي أَدْعُوها) لَيْسَ قَائِمًا عَلَى أساس المَلازمه بأحد أقسامها الثَّلَاثه، وَإِنَّمَا هُوَ عَلَى أساس الإِحْتِمالات، حيث أن احتمال وجود داعي الكذب لدى كُلِّ واحد من المُخْبِرِينَ له قيمه خَاصه، وبضرب مجموع القِيمه الإِحْتِمَالِيَّه إِلَيْه بعضها في بعض تظهر قيمه كذب الجميع، وهي ضئيله جداً لا- محاله، وحينما يتضاءل الإِحْتِمَال في النفس بدرجة معينه يذوب هذا الاحتمال الضَّئِيل في النفس وينطفئ ضمن قواعد وشروط معينه تفصيلها موكول إلى مَحَلَّه.

وقد برهن سَيِّدُنَا الأُسْتَاذُ الشَّهِيدُ وذكر قوانينه وضوابطه في كتابه القِيمِ الأَسَاسِ المنطقيه للاستقراء، وهو أمر وجداني أيضاً بقطع النَّظَر عن البرهان.

ص: ٤٣٦

وعين ما ذكرناه في التَّوَاتُرُ يَأْتِي بِالنَّسْبِ إِلَى باقى أمثله المَلازمه كاتفاق المرؤوسين عَلَى رأى والاستفاضه والإجماع (وَبِهَذَا اتَّضَحَ أَنَّهُ يجب تغيير منهج البحث في باب الإجماع)؛ فَإِنَّهُ إذا كان خطأ كُفَّلَ واحد من المُجْمَعِينَ محتملاً فالقطع بعدم إمكان اجتماعهم عَلَى الخطأ لا معنى له، إلا إذا فرض التمانع والتنافي بين خطأ البعض وخطأ بعض آخر، ونحن لا ندرک بعقولنا تمانعاً من هذا القبيل، فإن كان الإجماع موروثاً للقطع فهذا القطع قائم عَلَى أساس حِسَابِ الإِحْتِمالاتِ، فالصحيح هو ربط كشف الإجماع بنفس تراكم الاحتمالات وفقاً لحساب الاحتمال كما هو الحال في التَّوَاتُرِ، فروح الكَاشِفِيَّه والحجيه وملاكها في كُلِّ من التَّوَاتُرِ والإجماع عباره عن أمر واحد، فكما أن كاشفيه التَّوَاتُرِ قائمه عَلَى أساس حِسَابِ الإِحْتِمالاتِ، فكذلك حُجَّتِهِ الْإِجْمَاعُ؛ فَإِنَّ احتمال الخطأ في فتوى كُلِّ فقيه وإن كان وارداً إلا أَنَّهُ بملاحظه مجموع الفقهاء المُجْمَعِينَ عَلَى فتوى واحده وإجراء حِسَابِ الإِحْتِمالاتِ فيها عن طريق ضرب القِيمه الإِحْتِمَالِيَّه لخطئهم بعضها في بعض يَتَضَاءَل احتمال إِحْتِمَالِ خطأ الجميع، وبقدر ما

يصغر احتمال خطئهم يكبر احتمال الصواب ويقترّب معقّد الإجماع نحو الواقع بدرجة كبيره تتحول بِالتّألي إلى اليقين أو الاطمئنان عَلَيّ أقلّ تقدير بعدم خطأ الجميع، وهو حجه عَلَيّ كُلّ حال.

إذن، فالروح العامّة للكاشفيه في كُلّ من التّواتر والإجماع واحده.

إلا أنّهُ مع ذلك توجد فوارق بين مفردات التّواتر بوصفها أخباراً حسيه، وبين مفردات الإجماع بوصفها أخباراً حدسيه، فهناك نقاط ضعف عديده في الإجماع توجب بقاء حصول اليقين منه، بل عدم حصوله في كثير من الأحيان غير موجوده في التّواتر؛ فإنّ تضاعف احتمال الخطأ والاشتباه في باب الإجماع وضعف هذا الاحتمال بالتدريج نتيجة تكثّر الأفراد أبطأ بكثير من تضاعف احتمال الخطأ والاشتباه في باب التّواتر والإخبار عن حس، وقد يتفق أن يصل الضعف إلى مرتبه ولا يشتدّ الضعف بعد ذلك بضم الأفراد الآخرين، بخلاف باب الإخبار.

ص: ٤٣٧

وهذه الأمور التي هي نقاط ضعف الإجماع والتي توجب بطلان تضاؤل احتمال الخطأ وضعفه بنحو أكثر من باب التواتر عديده نذكر أهمها وعمدتها:

الأول: أن أصل احتمال الخطأ والاشتباه (الذي يضعف بالتدرج نتيجة ضرب القيمة الإختصاصية بعضها في بعض) في مفردات الإجماع أقوى بكثير منه في مفردات التواتر؛ لأن مفردات الإجماع اجتهادات وحدوس وأنظار، بخلاف مفردات التواتر التي هي إخبارات وشهادات حسية أو قريبه من الحس.

ومن الواضح أن أسباب الخطأ والاشتباه في باب الحدس والاجتهاد كثيره، بخلاف باب الحس الذي أسباب الخطأ والاشتباه فيه نادره؛ فاحتمال الخطأ في الحدس أكبر منه في الحس ما دامت نسبة الخطأ في الحدسيات أكثر بكثير من نسبته في الحسيات، فيكون مبدأ حساب الإختصاصات الذي يُراد به التوصل إلى اليقين أو الإطمئنان في باب الإجماع عبارته عن قيمه احتماليه أضعف من القيمة الإختصاصية التي هي مبدأ الحساب في باب التواتر. أي: أن احتمال الخطأ في هذه الشهاده الحسيه (التي هي مفردة من مفردات التواتر) أضعف منذ البدايه من احتمال الخطأ في هذه الشهاده الحدسيه التي هي مفردة من مفردات الإجماع.

وحينئذٍ فحساب الاحتمال سوف يبدأ من أول الأمر بكسر كبير يُراد تضعيفه بالتدرج في باب الإجماع، فإذا كانت قيمه احتمال الخطأ والاشتباه في الشهاده الحسيه عبارته عن النصف مثلاً؛ فإن قيمه احتمال الخطأ والاشتباه في الشهاده الحدسيه عبارته عن ثمانيه أعشار.

ومن هنا كانت كاشفيه الإجماع تتأثر بنكته اقتراب الفتوى من الحس، فكلمياً كانت فتاوى المُجمعين أقرب إلى الحس وكان حجم النظر والاجتهاد فيها أقل كان احتمال الخطأ فيها أضعف وكانت كاشفيتها عن الواقع أقوى وأكد، وبهذا قد تتميز مسأله عن أخرى باعتبار أن حجم النظر الاجتهادي فيها أقل أو أكثر من الآخرين، وبالتالي يتميز الإجماع في المسائل الفقهيه ذات المبادئ النظرية الاجتهادية عادةً على الإجماع في المسائل الفقهيه ذات المبادئ غير النظرية المعقده.

وكذلك يختلف الإجماع من عصر إلى عصر، فكما اقتربنا إلى حصر حضور الأئمة [^] كان حجم الجانب الحسّي في الفتاوى أكبر وحجم تأثيرها بالجانب النظري أقل.

ومن هنا كانت قيمة فتاوى القدماء أكبر من قيمة فتاوى المتأخرين باعتبار أن طول الفاصل الزمني بين أصحاب الفتاوى وبين المعصوم الحاضر × هو الذي يخلف مشاكل كثيره في المسأله وأدلتها من حيث السند والدلاله، فكلمًا ابتعدنا عن عصر المعصوم الحاضر × كان حجم الحدس والنظر الاجتهادي في المسأله أكبر.

كما أنه على هذا الأساس أيضًا كلما كان مبلغ تبصر الفقهاء المُجمَعين والمُعَيَّتهم وخبرتهم للوصول إلى الواقع أكثر كانت قيمته الإختيمية إليه لفتاواهم أكبر، فالفقهاء الأنضج اجتهادًا والأكثر حدسًا وإحاطه تكون فتاواهم أقرب كاشفيه وأشدّ في مقام تزويد الإجماع بالكاشفيه، ومن أجل ذلك يختلف سنخ العلماء المُجمَعين باختلاف خصوصياتهم العلميه وقدراتهم الاجتهاديه الحدسيه.

هذا هو الفارق الأوّل بين باب الإجماع وباب الخبر المتواتر.

حُجَّتُهُ الإجماع تَعْبُدًا بِالِدَلِيلِ الشَّرْعِيِّ / وسائل اليقين الموضوعي الاستقرائي / إثبات الصدور / الأدله المحرزه / علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

العنوان: حُجَّتُهُ الإجماع تَعْبُدًا بِالِدَلِيلِ الشَّرْعِيِّ / وسائل اليقين الموضوعي الاستقرائي / إثبات الصدور / الأدله المحرزه / علم الأصول

الثاني: أن الأخطاء والاشتباهاً العديده إذا فرض انصباها على مصبّ ومحور واحد، فسوف يكون احتمال اجتماعها أضعف ممّا إذا فرض انصباها على أمور متفرقه ومحاور عديده، وقد تقدّم شرح هذا في بحث التواتر عند الكلام عن المضعف الكيفي، فلو أخبر ثلاثة أشخاص عن لون قبه واحده معينه وقالوا عنها أنّها حمراء مثلاً، فسوف يكون احتمال خطئهم جميعاً أضعف وأبعد وجداناً من احتمال خطأ ثلاثة أشخاص أخبر كل واحد منهم عن لون قبه غير القبه التي أخبر عن لونها الآخرون.

ص: ٤٣٩

ولو قرأ عشرة أشخاص سورة معينه من القرآن، فاحتمال خطئهم جميعاً في آيه معينه من تلك السوره أضعف من احتمال خطأ هذا في آيه، وذاك في آيه أخرى، والثالث في آيه ثالثه من تلك السوره، وهكذا.

ولو أخبر عشرة أشخاص عن موت زيد بالخصوص فاحتمال خطئهم واشتباهم جميعاً أبعده وأغرب من احتمال خطأ جميع العشره إذا أخبر كل واحد منهم عن موت شخص غير الذي أخبر عن موته الآخرون.

وهذه النكته تسبب فارقاً بين باب الحدس وباب الحسّ، ففي باب التواتر والإخبار عن الحسّ يكون للأخطاء والاشتباهاً (على فرض خطأ جميع المُخْبِرِينَ واشتباهم) عادةً محور ومصب واحد؛ لأنّ هناك قضيّة حسيه واحده (وهي عبارته عن لون القبه

المعينه في المثال الأول، والآيه المعينه من السوره في المثال الثاني، وموت زيد بالخصوص في المثال الثالث، بينما في باب الإجماع والإخبار عن الحدس قد لا يكون للأخطاء والاشتباهات عِلْمٌ فرض خطأ جميع المُجمَعينَ واشتباهم (محور ومصوب واحد فلو اتفق جمع كثير من الفقهاء عِلْمٌ وُجوبِ قراءه السوره في الصَّلَاة مثلاً، فعلى فرض خطئهم واشتباهم جميعاً لَيْسَ من الضروري أَنْ تُكُونَ كُلُّ الأخطاء منصبه عِلْمٌ مصب واحد، بل قد تكون للأخطاء محاور عديده، صحيح أنهم جميعاً أفتوا بالوجوب، إلا أن هذه الفتاوى إخبارات حدسيه بالوجوب وليست هناك قَضِيَّةٌ حسيه واحده، وكل واحد من هذه الإخبارات الحدسيه بالوجوب إِنَّمَا جاء نتيجة مقدمات عديده دخيله في الاجتهاد واستنباط الوجوب، فقد يخطأ هذا الفقيه في مُقَدَّمَه من هذه المقدمات ويخطأ الثاني في مُقَدَّمَه أخرى منها، ويخطأ الثالث في مُقَدَّمَه ثالثة منها، فهذا يتخيل مثلاً حديث ما صحيحاً سَنَدًا، بينما الحديث ضعيف السند، وذلك يتخيل حديثاً آخر تَامَ الدَّلَالَه عِلْمٌ الوجوب، بينما الحديث ضعيف الدَّلَالَه عليه، والثالث يتخيل كون المرجع في باب الأقل والأكثر الإِرْتِيَابِيَّينِ عند فقدان الدليل عباره عن أصاله الاحتياط، بينما المرجع عباره عن أصاله البراءه وهكذا..

وعليه، فمن الواضح أن اجتماع أخطاء عديده عليه مصب واحد أبعد من اجتماع أخطاء عديده في محاور عديده، ولذا يكون إحتمال خطأ الجميع في باب الإجمالي أقوى منه في باب التواتر، وبالتالي يكون أبطأ تضاملاً وضعفاً بالتدرج منه في باب التواتر.

ولهذا السبب نفسه أيضاً كلما تكون مناشئ الفتوى المجمع عليها وجهاتها أقرب إلى المصّب والمحور الواحد يكون الإجماع أقوى كشفاً، كما إذا فرضنا أن محل جهات المسأله الاجتماعيه واضحه؛ لوجود روايه معتبره لا إشكال في سندها، وإنّما الكلام في دلالتها، وأجمعوا عليه دلالتها مثلاً عليه الحكم المجمع عليه، فمثل هذا الإجماع أقوى كشفاً من الإجماع في مسأله لم تكن مناشئ الفتوى المجمع عليها فيها كذلك كما هو واضح.

الثالث: أنه في باب الإخبار والتواتر لا يُحتمل عادة كون إخبار البعض دَخِيلاً في حس الآخرين، بينما في باب الاجتهاد والإجماع كثيراً ما يؤثر اجتهاد السابق في اجتهاد اللاحق بحسن ظنه، فيدخل احتمال خطأ الاجتهاد الثاني في باب الإختِمالات المشروطه التي شرحها سيّدنا الأستادُ الشّهيدُ في كتابه الأسس المنطقيه للاستقراء.

وإذا اتفق جماعه من المجتهدين في عصر عليه شيء، فقد يتبعهم المتأخرون باعتقاد أنّ هذا المطلب أصبح إجماعياً وأن الإجماع حُجِّيّه، بلا أن يكلّفوا أنفسهم تصحيح دليل هذه الفتوى، وإذا احتُمل بشأن المتأخر كون إفتائه قائماً عليه أساس إجماع السابقين؛ فإنّ موافقته لهم سوف لا توجب ضعفاً في احتمال خطئهم ولا تؤثر شيئاً إلا بمقدار قليل لا يذكر، أمّا إذا علم بكون موافقته لهم عليه هذا الأساس (كما لو صرّح به) لم يبق لموافقته لهم أي أثر في تضعيف احتمال خطئهم جميعاً أصلاً، فإذا كان كلّ الموافقين المتأخرين من هذا القبيل لم يؤثر ذلك في تضعيف احتمال خطأ السابقين.

وَالْحَاصِلُ أَنَّهُ فِي بَابِ التَّوَاتُرِ لَا- يَحْتَمَلُ عَادَةً أَنْ يَكُونَ بَعْضُ الْمُخْبِرِينَ قَدْ وَضَعَ تَحْتَ تَأْثِيرِ وَهْمِ الْمَخْبِرِ الْآخَرِ، بِمَعْنَى أَنْ لَمْ يَزَلْ الْقَضِيَّةَ الْمَخْبَرِ بِهَا وَلَكِنْ سَمِعَ مِنْ غَيْرِهِ؛ لِأَنَّ ذَلِكَ خَلْفَ الْمَفْرُوضِ فِي بَابِ التَّوَاتُرِ؛ إِذَا الْمَفْرُوضُ أَنَّهُمْ يَخْبِرُونَ عَنِ الرَّوْيَةِ، وَهَذَا بِخِلَافِ بَابِ الْإِجْمَاعِ؛ فَإِنَّ تَأْثِيرَ اللَّاحِقِ بِالسَّابِقِ فِي الْفَتْوَى حِينَ إِصْدَارِهَا أَمْرٌ مُحْتَمَلٌ، بَلْ هُوَ أَمْرٌ وَقَعَ كَثِيرٌ مِنْ دُونِ التَّفَاتِ تَفْصِيلِي لِدَلِيلِهِ؛ إِذْ قَدْ يَكُونُ التَّأْثِيرُ إِجْمَالِيًّا وَارْتِكَازِيًّا، وَهَذِهِ نَقْطَةُ ضَعْفٍ وَسُوفَ تَنْقُصُ كَثِيرًا مِنْ قِيَمَةِ إِحْتِمَالِ مَطَابَقَةِ الْفَتْوَى اللَّاحِقَةِ لِلْوَاقِعِ بِصُورِهِ مُسْتَقْلَةً عَنِ الْفَتْوَى السَّابِقَةِ وَاحْتِمَالِ ذَلِكَ فِي الْفَتْوَى اللَّاحِقَةِ يُوْجِبُ أَنْ يَكُونَ احْتِمَالُ الْخَطَأِ مِنْهَا أَكْبَرَ؛ لِأَنَّ خَطَأَ الْفَتْوَى السَّابِقَةِ يَكُونُ مِنْ أَسْبَابِ خَطَأِ الْفَتْوَى اللَّاحِقَةِ وَلَا- أَقْلٌ مِنْ كَوْنِ الْفَتْوَى السَّابِقَةِ سَبَبًا مُحْتَمَلًا، وَحِينَئِذٍ كَلِمَا زِدَادَاتِ الْأَسْبَابِ زِدَادِ إِحْتِمَالِ الْمَسَبِّبِ.

وَبِالتَّالِي تَتَغَيَّرُ نَتَائِجُ حِسَابِ الْإِحْتِمَالَاتِ، وَمِنْ هُنَا كَلِمَا كَانَتْ الْفَتْوَى أَكْثَرَ عَرْضِيَّةً وَأَبْعَدَ عَنِ الطَّوْلِيَّةِ كَانَتْ أَقْوَى فِي الْكَاشِفِيَّةِ عَمَّا إِذَا كَانَتْ طَوْلِيَّةً وَمُتَرْتَبَةً زَمَانًا أَوْ مَدْرَسِيًّا.

إِذْنِ، فَالْعَرْضِيَّةُ مِنْ عَوَامِلِ الْقُوَّةِ، وَالطَّوْلِيَّةُ وَالتَّرْتِبُ الزَّمْنِي أَوْ الْمَدْرَسِي مِنْ عَوَامِلِ الضَّعْفِ فِي الْإِجْمَاعِ.

الرَّابِعُ: أَنَّهُ فِي بَابِ الْحَسِّ يَكُونُ الْمُقْتَضِي لِلْإِصَابَةِ (وَهُوَ عِبَارَةٌ عَنِ الْحَوَاسِ الظَّاهِرِيَّةِ مَعَ الْمَدْرَكَاتِ الْأُولِيَّةِ لِلْعَقْلِ كَاسْتِحَالِهِ اجْتِمَاعِ النَّقِيضِينَ مَثَلًا- مُحَرَّزًا غَالِبًا، وَيَبْقَى فَقَطْ إِحْتِمَالٌ وَجُودِ الْمَانِعِ مِنْ قَبِيلِ رَمْدِ الْعَيْنِ أَوْ وَجَعِ الرَّأْسِ أَوْ اشْتِغَالِ الْبَالِ وَنَحْوِ ذَلِكَ، بَيْنَمَا فِي بَابِ الْحَدْسِ وَالْاجْتِهَادِ قَدْ يَقَعُ الشَّكُّ فِي أَصْلِ وَجُودِ الْمُقْتَضِي لِلْإِصَابَةِ، كَمَا إِذَا احْتَمَلْنَا نَشْوءَ الْخَطَأِ مِنْ عَدَمِ خَلْقِ قَدْرِهِ فَهَمَّ النِّكْتَةُ الدَّقِيقَةُ الدَّخِيلَةُ فِي الْاسْتِنْبَاطِ الصَّحِيحِ فِي نَفْسِ هَذَا الْمَجْتَهِدِ الْمُسْتَنْبِطِ، فَهَذَا أَيْضًا مِمَّا يُوْجِبُ كَوْنَ تَضَاوُلِ إِحْتِمَالِ الْخَطَأِ وَعَدَمِ إِصَابَةِ الْوَاقِعِ فِي بَابِ الْإِجْمَاعِ أَبْطَأَ مِنْهُ فِي بَابِ التَّوَاتُرِ، نَظْرًا إِلَى أَنْ وَجُودَ الْمُقْتَضِي لِلْإِصَابَةِ مَشْكُوكٌ وَغَيْرُ مُحَرَّزٍ.

Your browser does not support the audio tag

العنوان: الإجماع المُركَّب / وسائل اليقين المُوضوعي الاستقرائي / إثبات الصدور / الأدله المحرزه / علم الأصول

وفى هذا الضوء نقول:

تارةً يفترض أننا قد اكتشفنا مدرك المُجمَعين أو احتملناه.

وأخرى يفترض أننا لم نكتشفه ولم نجد مدركهم ولا ما نحتمل كونه مدركاً لهم.

ففى الفرض الأول تارةً نفترض أننا اكتشفنا مدركهم قطعاً وذلك من خلال تصريحهم به أو من خلال أى طريق آخر، فهذا هو الذى يُسمَّى بـ الإجماع المدركى وَحِينَئِذٍ فإن كان ذاك المدرك تاماً عندنا كفى لنا مدركاً للحكم بلا حاجة إلى الإجماع، وإن كان باطلاً عندنا فهذا يعنى أننا قطعنا بخطئهم فى النكته والدليل الذى أفتوا بالحكم على أساسه، فلا معنى لإجراء حساب الإحتمالات لنفى خطئهم بعد العلم بخطئهم، وبالتالي فلا يجدينا إجماعهم شيئاً.

وأما إذا شككنا فى صحه ذاك المدرك وفساده فقد ينفعنا حساب الإحتمالات لإثبات صحه المدرك الذى تمسكوا به جميعاً، وهذا هو الذى كان يسميه سيّدنا الأستاذ الشَّهيدُ بالتطبيق الضعيف لكاشفيه الإجماع التى تقدّم شرحها، حيث كان يقول: إن هذه الكاشفيه لها طرزان من التطبيق: أحدهما ضعيف، والآخر قوى صحيح، وضعف الأول وقوه الثانى كلاهما مرتبط بمؤثرات حساب الإحتمالات، فأما التطبيق الضعيف فهو أن يَراد بالإجماع كشف صلاحيه المدرك الذى أفتى المجمعون على أساسه بعد الفراغ عن أصل وجوده والشك فى صحته وصلاحته للمدركيه واستفاده تلك الفتوى منه، فيطبق مبدأ كاشفيه الإجماع على ذاك المدرك المتمثل فى آيه أو روايه أو دليل عقلى.

وأما التطبيق القوي الصحيح فسيأتى قريباً ذكره - إن شاء الله تعالى.

ص: ٤٤٣

وحاصل صوره هذا التطبيق الضعيف أن يقال: إن مدرك المُجمَعين إذا كان عبارته عن روايه مَعَيَّنَه مثلاً وشككنا فى صحه الاستناد إليها فى تلك الفتوى المجمع عليها، فحينئذٍ نطبق حساب الإحتمالات على استناد المُجمَعين إليها ونقول: إن هذه الروايه قد استنتج منها الفقهاء على كثرتهم هذه الفتوى المعينه، وقد يُخطأ فقيه واحد فى الاستنتاج وفهم هذا الحكم من هذه الروايه نظراً إلى عدم تماميه دلالتها على الحكم مثلاً، إلا أن افتراض خطأ جمع كبير من الفقهاء فى ذلك منفى بحسب حساب الإحتمالات، فيحصل لنا اليقين أو الإطمئنان بصلاحيه تلك الروايه للمدركيه؛ إذ لا يمكن افتراض أن كل أولئك الذى استندوا إليها وجعلوها مدركاً لفتواهم قد أخطأوا فى استنادهم إليها فى فهمهم الحكم منها، وهذا اليقين أو الإطمئنان حجه لمن حصل له على الأقل وإن لم يكن حجه لغيره فيما إذا فرضنا حصول هذا اليقين أو الإطمئنان من مجرد جمع آراء الآخرين وملاحظه إجماعهم؛ فإن رجوع الجاهل إليه حينئذٍ سوف لا يكون من رجوع الجاهل إلى العالم، بل من رجوع الجاهل إلى الجاهل، فلا يجوز تقليده.

نعم، إذا فرضنا حصول هذا اليقين أو الإطمئنان له من الرجوع إلى مدارك المسأله والنظر فيها لا من مجرد إجماع الآخرين، كان حُجَّتِه لغيره أيضاً وراز تقليده؛ لأنه حينئذ يكون من رجوع الجاهل إلى العالم.

هذا هو التطبيق الضعيف لكاشفيه الإجماع، ووجه ضعفه هو أنه غالباً يبتلى ببعض نقاط الضعف السابقه التي ذكرناها للإجماع، كنقطه الضعف الأولى ونقطه الضعف الثالثه، ونقطه الضعف الخامسه من تلك النقاط، فيمكن افتراض خطأ الكل في استنادهم إلى هذه الروايه؛ لأنَّ القَضِيَّه حدسيه لا حسيه، أو لأن اللاحق قد اعتمد على السابق وتأثر به، أو لأن هناك نكته واحده مشتركه لكل الأخطاء مثلاً.

ص: ٤٤٤

هذا هو وجه ضعف هذا التطبيق، خصوصاً مع الالتفات إلى أن الإنسان يعلم أن كثيراً من القضايا النظرية الحدسية كانت قد اتفقت عليها كلمة جمهور العلماء في كُـلِّ فن، ثُمَّ انكشف بعد ذلك بطلانها وخطوهم جميعاً؛ إذ عَالَى امتداد خط المعرفة البشرية تراكمت الخبرات والتجارب فانكشف خطأ تلك الحدوس ومع هذا كيف يحصل الجزم للإنسان؟

نعم، لو افترضنا أن حدوس الفقهاء وأنظارهم المتجمّعة في المسألة كانت قريبه من الحِسِّ وتشبهه بحيث تخلو عن نقاط الضعف المذكوره لكان لهذا التطبيق وجه وأمكن التَّمَسُّك حِينَئِذٍ بإجماعهم للكشف عن صِحِّه المدرك الذي استندوا إليه في فتاواهم، كما إذا فرضنا أن الفقهاء كلهم قد استندوا إلى ظهورٍ في روايه مَعَيَّنَه صحيحه السند عندنا، فاستظهروا جميعاً من اللَّفْظ معنى واحداً مِنْ دُونِ إعمال قواعد التعارض والكبريات الظهوريه المعقده، ففي مثل ذلك يحصل الوثوق عادةً بذاك الظُّهُور لولا وجود نكته خاصه تمنع عن حصول الوثوق؛ لأنَّ مدرَكهم حِينَئِذٍ هو الاستظهار، والاستظهار مسأله تشبه الحِسِّ وقريبه منه كما هو واضح.

وَحِينَئِذٍ ففي مثل ذلك يكون لمثل هذا الإجماع نحو من الاعتبار، لا باعتبار تقليد أولئك الفقهاء الَّذِينَ استظهروا وحسن الظن بهم، بل باعتبار أنهم هم أنفسهم يمثّلون العرف، بل هم العرف الأدقُّ والأبصر، فإذا كانوا يمثّلون عُرْفاً بصيراً بحسب الحقيقه، فهم بأجمعهم معنى معيناً كانوا قد استظهروه من اللَّفْظ فلا محاله يحصل الجزم والاقتناع أو الوثوق بأن هذا هو الظُّهُور العرفي للكلام وأن هذا الفهم العرفي هو الصَّحِيح، فيما إذا لم تكن هناك نكته خاصه يمكن أن تفسّر خطئهم جميعاً في ذاك الفهم والاستظهار فتكون نكته مشتركه لِكُلِّ الأخطاء وتمنع حِينَئِذٍ عن حصول الوثوق بذاك الفهم وتقضى رفع اليد عن ذاك الاستظهار.

هذا كله إذا افترضنا أننا اكتشفنا مدرک المُجمَعينَ قَطْعاً.

وكذلك الحال فيما إذا احتملنا مدرکيه المدرک الفلانی عند المُجمَعينَ، أى: احتملنا أن فتاواهم قائمه عَلَيَّ أساسه، وهو الَّذِي يُسَمَّى بِـالإجماع المحتمل المدرکيه. فإن كان ذلك المدرک تاماً عندنا كفى لنا مدرکاً للحکم بلا حاجه إلى الإجماع، وإن كان باطلاً عندنا فمعناه أننا نحتمل خطأهم بالفعل؛ إذ نحتمل أن مدرکهم هو هذا المدرک الخاطئ عندنا، ومع احتمال خطئهم بالفعل لا معنى لكاشفيه الإجماع عَلَيَّ أساس حساب الإحتمالات.

نعم، قد ينفعنا حساب الإحتمالات لنفى كون هذا هو مدرکهم؛ إذ نستبعد أن يكونوا بأجمعهم قد اعتمدوا عَلَيَّ هذا المدرک الباطل واستندوا إليه ولم يلتفتوا جميعاً إلى فساده؛ إذ معناه اقتران غفلات كثيره صدفةً، وهو بعيد. وَحِينَئِذٍ فيخرج الإجماع عن كونه محتمل المدرکيه ويدخل في الفرض الثانی الَّذِي سنتكلم عنه قَرِيباً - إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى -.

هذا كله في الفرض الأول، وهو فرض كون الإجماع مدرکياً أو محتمل المدرکيه.

الإجماع المُركَّب / وسائل اليقين المُوضوعي الاستقرائي / إثبات الصدور / الأدله المحرزه / علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

العنوان: الإجماع المُركَّب / وسائل اليقين المُوضوعي الاستقرائي / إثبات الصدور / الأدله المحرزه / علم الأصول

وَأَمَّا فِي الفرض الثانی وهو ما إذا لم نكتشف مدرک المجمعين ولم نجده، ولم نجد أيضاً ما نحتمل كونه مدرکاً لهم، فهنا قد يكشف إجماعهم بِحَسَابِ الإحتمالات عن مدرک صحيح لم يصلنا وبه يثبت الحکم المجمع عليه، وهذا هو الَّذِي كان يسميه سَيِّدُنَا الأَشْيَاءُ الشَّهِيدُ بالتطبيق الصَّحِيح القوي لمبدأ كاشفيه الإجماع، وهو أن يُرَادَ بالإجماع استكشاف أصل وجود المدرک بنحو مفاد كان التامه؛ وذلك فيما إذا أجمع الفقهاء عَلَيَّ فتوى ولم يكن عليها دليل فيما بين أيدينا من مدارك وأدله.

ص: ٤٤٦

وتوضيح ذلك: أننا إذا افترضنا أن فقهاء الإماميه المعاصرين للغيه الصغرى أو بُعيدها إلى فتره كالكلينى والمفيد والمرضى والصدوق والشيخ الطوسى - رحمهم الله - وغيرهم مَمَّنْ يُعَبَّرُ عنهم بِـقدماء الأصحاب قد أجمعوا عَلَيَّ رأى واحد واستقر فتواهم جَمِيعاً فِي مسأله من المسائل عَلَيَّ حُكْم، ولم يكن يوجد بأيدينا مدرک يُدَلُّ عَلَيَّ تلك الفتوى بحسب الصَّنَاعَةِ، نَظراً إلى كون تلك الفتوى عَلَيَّ خلاف القواعد العَامَّة المنقوله مِنْ قَبْلِ نفس هؤلاء فِي كتب الحديث مثلاً، ولم يكن بأيدينا مُخَصَّصٌ لتلك القواعد، ففي مثل ذلك نستكشف وجودَ مأخذ ومدرک دال عَلَيَّ ذاك الحکم بأيديهم؛ وذلك ببيان أن إفتاء أولئك الأجله والأساطين مِنْ دُونِ دليل ومدرک أمر غير محتمل فِي حقهم مع جلاله قدرهم وتثبتهم فِي الدين وشده تورعهم عَلَيَّ الإفتاء بلا دليل، كما أَنَّهُ لا يحتمل فِي حقهم أن يكونوا قد غفلوا عن أن هذا الحکم الَّذِي أفتوا به لَيْسَ عَلَيَّ طبق القواعد العَامَّة كى لا- يكون بحاجه إلى دليل خاص، بل هو عَلَيَّ خلاف القاعده الأوليه؛ لأنهم هم نَقَلَهُ القاعده الأوليه إلينا بحسب الفرض، خُصُوصاً إذا كانت تلك القاعده واضحه ومشهوره ومطبَّقه من قبلهم فِي نظائر المسأله، فَحِينَئِذٍ نجم بأنهم قد استندوا فِي فتواهم

إلى مدرِكٍ خرجوا بموجبه عن مُقْتَضَى تلك القاعده الأوليه، وهذا المدرِك المُخَصَّص لحكم القاعده الأوليه والذي لم يصلنا يتردّد في بادئ الأمر بين احتمالين:

الاحتمال الأوّل: أَنْ يَكُونَ عبارته عن دليل لَفْظِيّ وروايه عن الأئمه ^٨ دالّه عَلَى هذا الحكم الَّذِي أفتوا به، وقد استندوا إليها وبها خرجوا عن مُقْتَضَى القاعده، إِلَّا أَنْ هذه الروايه لم تصل إلينا ولا غرابه في عدم وصولها.

وهذا الاحتمال ساقط عَادَةً؛ وذلك لِأَنَّهُ لو كان توجد لديهم روايه من هذا القبيل قد استندوا إليها وأفتوا عَلَى أساسها، فلماذا لم يذكروها في كتبهم الفقيهيه الاستدلاليه ولا- في مجاميعهم الحديثيه الروائيه؟ إذ من غير المعقول أَنهم جَمِيعاً استندوا إلى روايه واضحه الدلّالَه عَلَى ذلك، ولذا أجمعوا عَلَى مضمونها، ومع ذلك لم يتعرّض لذكرها أحد منهم مع أَنهم أصحاب مجاميع حديثيه وكتب فقهيه استدلاليه، وطالما تعرّضوا لرواياتٍ رغم أَنّها ضعاف ورغم أَنهم لم يستندوا إليها سنداً أو دلّالَه، فضلاً عن ما يستندون إليه من الصحاح، بل كيف يحتمل ذلك بشأنهم مع ملاحظه أن فتاواهم ومتونهم الفقيهيه كانت عَلَى حسب الروايات الوارده غالباً ولم تكن عبارته عن تفرّيعات وتشقيقات مستقلّه كما في المتون الفقيهيه المتأخره، فكيف يفترض وجود روايه لم يجعلوا لها متناً في كتبهم وغفلوا عنها نهائياً؟

كُلُّ هذا يوجب العلمَ عَادَةً بسقوط هذا الاحتمال واليقين أو الاطمئنان بعدم وجود مثل هذه الرواية، وبِالتَّالِي يوجب تعيّن الاحتمال الثَّانِي.

الاحتمال الثَّانِي: أَنْ يَكُونَ ذاك المدرَك الَّذِي استند إليه المَجْمَعُونَ وَالَّذِي لم يصلنا عبارته عن دليل لُبِّي غير لَفْظِي وارتكاز عَام عاشوه فِي وجدانهم ولمسوه فِي الطبقة السابقة عليهم والجيل الَّذِي كان قبلهم وهو جيل أصحاب الأئمة ^ الَّذِي هو حلقة الوصل بين هؤلاء الفقهاء المَجْمَعِينَ وبين الأئمة ^، ومنهم انتقل كُلُّ هذا العلم والفقهاء إليهم.

فالفقهاء تلقوا الحكم الَّذِي أفتوا به لا- بشكل دليل لَفْظِي وروايه، بل بشكل هذا الارتكاز العَام الَّذِي كان موجوداً لدى الجيل السابق عليهم.

وَمِنَ الواضِح أَنَّ هذا الارتكاز لَيْسَ دَلِيلًا لَفْظِيًّا وروايه محدَّدة كى تُنْقَل وتَدَوَّن فِي الكتب الفقهية فِي مقام الإِسْتِدْلَالِ الفقهية أو فِي المَجْمَاعِ الروائيه فِي مقام جمع الأحاديث، بل هو مستفاد بشكل من الأشكال من مجموع دلالات السُّنَّة ومفاداتها من فعل المَعْصُوم أو تقريره أو قوله عَلَيَّ إِجْمَالًا، ولهذا لم يُضْبَط فِي أصل من الأُصُول، فهذا الارتكاز يكشف عن جامع السُّنَّة ووجود سُنَّة إِجْمَالًا- إما قولاً أو فعلاً أو تقريراً تثبت هذا الحكم الشَّرْعِيَّ، لا أَنَّهُ يكشف عن خصوص قول المَعْصُوم أو فعله بالخصوص، وإجماع الفقهاء الأقدمين يكشف عن وجود هذا الارتكاز العَام عند جيل أصحاب الأئمة ^، وهذا هو التفسير الوحيد الَّذِي تلتئم به قطعياتنا الوجدانية فِي المقام، وَحَيْثُ أَنَّ الارتكاز المذكور شيء بعيد عن الحدس وقريب من الحس لو لم يكن حسياً، وليس كالبراهين العَقْلِيَّة الحدسية، فلا يقال: لعلهم أَخْطَئُوا جَمِيعاً فِي فهمه، فالخطأ فِي هذا الارتكاز غير محتمل عَادَةً.

إذن، فيحصل بذلك القطع بِالْحُكْمِ الشرعي، باعتبار أن الإجماع قائم عَلَيَّ أساس الإحساس بهذا الارتكاز، والارتكاز قائم عَلَيَّ أساس الحسّ، فلا محاله يحصل الجزم أو الوثوق بالحكم، لكن ضمن شروط وتحفظات يجب أخذها بعين الاعتبار لِتُسَمَّ كاشفيه الإجماع حسب حساب الإِحْتِمَالَاتِ، وسنذكرها قَرِيباً - إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى -.

هذا هو التطبيق الصَّحِيح والأقوى لمبدأ كاشفيه الإجماع، وبما قلنا اتضح أن هذا التطبيق إنَّما يصح في إجماع القدماء من فقهاءنا الذين تلوا عصر الرواه وأصحاب الأئمة^٨، ولعلَّ ذاك الارتكاز الَّذِي ذكرناه لم يكن اسمه غير الإجماع، ولذلك كثرت دعوى الإجماع مِن قِبَلِ الشَّيخ الطوسي والمفيد والصدوق - رحمهم الله - لِكِنَّهُ إجماع غير مكتوب وهو الَّذِي نسميه اليوم بـالارتكاز. فعند ما يدعى الشَّيخ الطوسي مثلاً الإجماعَ عَلَيَّ شَيْءٍ، قد يكون المقصود به هو الإجماع غير المكتوب الَّذِي حقيقته عبارته عن الارتكاز الَّذِي ذكرناه.

وهذا التطبيق كما يَتِمُّ في مسأله من المسائل الَّتِي تعرض لها هؤلاء الفقهاء القدماء وطرحوها للبحث في كتبهم ومتونهم واتفقوا فيها عَلَيَّ فتوى معينه، كذلك يَتِمُّ في مسأله لم يتعرضوا لها ولم يطرحوها للبحث في كتبهم ومتونهم الاستدلاليه والحديثيه، فإذا أطلعنا مثلاً عَلَيَّ متونهم الفقيهيه ووجدناهم يتفقون عَلَيَّ فتوى مِن دُونِ أن يعنونوا المسأله ويطرحوها للبحث، فَحِينَئِذٍ يَأْتِي نفس هذا التطبيق.

والنكته في ذلك هي أن هذه الفتوى إذا أخذناها من متونهم الفقيهيه فأيضاً نقول بشأنها: إِنَّهُ لا يحتمل صدورها منهم بلا دليل ومدرك، ولا يحتمل كون مدركها روايه أهملوا ذكرها (كَمَا عَرَفْت)؛ فَإِنَّ كتب الفقه حينذاك كانت حسب متون الروايات، ولا يحتمل أن هذا الحكم كان مفاد روايه خاصه وصلت إليهم بطرقهم ثُمَّ لم يعنونوا مسأله بإزاء مفاد تلك الروايه وغفلوا جَمِيعاً عن ذلك؛ فَإِنَّ هذا بعيد جداً، فيحصل الوثوق بأنهم تلقوا الحكم من الارتكاز الَّذِي عاشوه، وَالَّذِي لمسوه في الجيل المتقدم عليهم وهو جيل الرواه وأصحاب الأئمة^٨.

وفي ضوء ما ذكرناه تندفع الإشكالات المعروفه الَّتِي أُورِدَتْ عَلَيَّ التَّمَسُّكِ بِالْإِجْمَاعِ، ونختار منها فيما يلي أربعة وهي:

الإشكال الأول: هو النقاش الصغرى في كَيْفِيَّةِ تحصيل الإجماع، وذلك باعتبار أننا لسنا قادرين عَلَى الاطلاع عَلَى آراء جميع الفقهاء بِالنَّسَبِ إِلَى أَى عَصْرٍِ من العصور، ولا نقطع بعدم وجود فقيه في ذاك العصر يخالف الرأى الَّذِى وصلنا من ذاك العصر إلا في الضروريات وما يتلو تلوها، فكم من فقيه لم يكتب فتواه، وكم ممن كتب فتواه لم يصل كتابه إلينا، وغايه الأمر نفترض أن أقوال العلماء الذين وصلت إلينا أقوالهم أورثت لنا القطع بأن العلماء الآخرين الذين كانوا واقعين في خطّهم والتلامذه الذين تربوا عَلَى أيديهم كانوا أيضاً يرتئون نفس الرأى، ولكن كيف نعرف آراء الآخرين الذين كانوا معاصرين لأساتذتهم وكانت لهم تحقيقات وأتباع، إلا أنهم انقرضوا وانتهت مدرستهم وبقي هذا الخط العام؟

مثل ما وقع في العصر القريب حيث كان الشيخ هادى الطهرانى معاصراً للعلمين المحقق الخراسانى صاحب الكفايه، والسيد اليزدى صاحب العروه، وكانت له آراء وطلاب ومدرسه ولكن انقرضت مدرسته وبقي هذا الخط الموجود الآن.

والحاصل أَنَّهُ كيف يمكن تحصيل الإجماع بعد الالتفات إلى أن الأقوال الواصلة إلينا في المسأله هى عَلَى أحسن التقادير عباره عن فتاوى أصحاب الكتب والمجاميع ممن كانت له كتب ومجاميع، أو كان له منبر يجلس تحته أصحاب كتب، وأصحاب الكتب أو المنابر هؤلاء هم الذين وصلت إلينا آراؤهم ونقلت إلينا فتاواهم، ولكن هذا المقدار لا يمكن أن يمثل إجماع علمائنا في عصر واحد، فضلاً عن أكثر من عصر؛ إذ ليس كُلُّ فقهاء الإماميه كانوا إما أصحاب كتب أو أصحاب منابر، بل كثيرون منهم لم يكن لهم كتب ولا مجاميع، أو كانت لهم كتب لكنها غير مشتهره بحيث يُنظر إليها ويؤخذ منها؛ لَأَنَّهَا لم تكن تؤخذ بنظر الاعتبار في مقام جمع الفتاوى وأخذ الأقوال، ولهذا نجد أن من يُنقل عنهم عَادَةً الفتاوى الفقيهيه وتُذكر أسماءهم في مجال نقل الأقوال عددٌ قليل نسبياً، مع أننا نجزم أن عدد علمائنا الإماميه الاثنى عشرية في تلك العصور يزيد عن هذا العدد، وليس هذا إلا لَأَنَّ عَدَدًا كبيراً منهم لم تُدَوَّن لهم أسماء، وبقوا خارج دائره الآراء، إما لبعدهم عن المراكز والحوزات التي كانت تصدر منها الآراء، كمن كان يسكن النواحي والأقطار النائية جداً، أو كان مغموراً في وسطه وبيئته، أو لسبب آخر وهكذا.. وَحِينَئِذٍ فتحصيل الإجماع في المقام غير ممكن.

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: الإجماع المُركَّب / وسائل اليقين الموضوعي الاستقرائي / إثبات الصدور / الأدلة المحرزه / علم الأصول

وهذا الإشكال قد ظهر جوابه ممَّا تقدَّم، فنحن لا- نؤمن بالإجماع بما هو إجماع عليّ أساس بعض المباني القديمه في حُجَّيَّه الإجماع (كمبنى دخول المَعْصُوم × في المجمعين، وهو المسمَّى بـالإجماع الدخولي، وكمبنى قاعده اللطف المتقدمه القائله بأن لطف الله تعالى بعباده يقتضى أن لا يجعلهم يُجمعون عليّ الخطأ) كي يقال في المقام: إننا نحتمل أن يَكُونَ ذاك الذي لم نعرف رأيه ولم نطلع عليّ فتواه هو الإمام المَعْصُوم ×، فلم نُحرز دخول المَعْصُوم × في المجمعين فلا يكون هذا الإجماع حجه، أو يقال: إننا نحتمل أن يَكُونَ ذاك الذي لم نعرف رأيه مخالفاً للمجمعين في المسأله، فلا تنطبق قاعده اللطف، ولا يلزم من إجماع المجمعين إجماع الكل عليّ الخطأ كي يتنافى مع لطف الله تعالى، وإِنَّمَا نؤمن بالإجماع عليّ أساس حساب الإختِمالات واستبعاد اشتباه الجميع وخطئهم؛ فقد يحصل لنا العلم واليقين من نفس آراء الجماعه الذين وصلت إلينا آراؤهم وإن لم نطلع عليّ آراء سائر فقهاء الإماميه.

إذن، فبالأمل فيما قلناه في تقرير حُجَّيَّه الإجماع يظهر أننا لا- نتبع عنوان الإجماع بما هو هو؛ إذ لم يقع هذا العنوان موضوعاً للحجيه أو الأثر الشرعي، وإِنَّمَا المناط في حُجَّيَّته هو الكشف عن ارتكاز أصحاب الأئمه × المعاصرين لهم والمعاشرين معهم، وهذا يكفي فيه الجيل الطليعي المتقدم من فقهاءها الأبرار الأقدمين الذين كانوا هم حمله علم أولئك وامتداد فقهم، فضمَّ غيرهم من علماء الشيعة ممن لم يكن بمستواهم علماً أو مكانه وقرباً من محاور فقه آل البيت ^{هـ} أو اهتِماماً بتلقيه وضبطه ونقله ليس دُخِيلاً في ملاك الحُجَّيَّه شرحناه وهو الكشف عن الارتكاز بحساب الإختِمالات الكاشف عن رأى المَعْصُوم × ونظره.

ص: ٤٥١

وَالْحَاصِلُ أَنَّنَا لَسْنَا فِي مَقَامِ مَنَاقَشَةِ لَفْظِ الإِجْمَاعِ وَعنوانه؛ إذ لا دليل شرعي عليّ حُجَّيَّه الإجماع بلفظه وعنوانه حتَّى يستشكل ويقال: إنَّه كيف حصل الإجماع؟ وإِنَّمَا الدليل عبارته عن كشف الإجماع كشفاً عقلياً قطعياً قائماً عليّ أساس حساب الإختِمالات.

ولا- إشكال في أن هؤلاء الذين وصلت إلينا آراؤهم وهي في معرض الوصول هم طليعه علماء الإماميه، وهذا المقدار يكفي بحساب الإختِمالات عندنا.

وَحِينَئِذٍ نَقُولُ: إن هذا العدد من علماء الإماميه هم الذين اتفقوا، وبِحساب الإختِمالات تنفى أن يَكُونَ اتفاقهم من دون دليل ومدرك، ونفى أيضاً أن يَكُونَ اتفاقهم لروايه حصلوا عليها، وحينئذ يتعين أن يَكُونَ اتفاقهم باعتبار الارتكاز العام الذي شرحناه.

ومن أجل أن موضوع الكاشفيَّه والحجيه ليس هو الإجماع بعنوانه، بل موضوعها هو الارتكاز العام بحساب الإختِمالات، فلهذا قد يتَّيَّم الإجماع ويتحقق حتَّى في مورد وجود الخلاف، وذلك فيما إذا كان المخالف سنخ مخالف ونوع شخص لا يطعن بحساب الإختِمالات ولم يكن مُضْراً به بلحاظ مستواه ووضع العلمى أو بلحاظ ظرفه التَّاريخي، أو بلحاظ خصوصيته في آرائه، بأن كان

منعزلاً عن التيار الفقهي الإمامي أو معزوفاً بمبانٍ أخرى غير متعارفه وباطله في الفقه الإمامي وخارجه عن روحه وإطاره العام، وبالتالي كانت مخالفته غير متعارفه؛ فحينئذ يتم الإجماع ويتحقق وإن وجد مخالف من هذا القبيل؛ وذلك لما عرفت بحساب الإحتِمالات.

وهذا بخلاف ما إذا كان المخالف ممن هو في صميم المرتكزات الشرعية والمشرعية كالمفيد والصدوق - رحمهما الله - ونحوهما؛ فإن وجود المخالف الذي هو من هذا القبيل سوف يكون مُضْتَرّاً بتحقيق الإجماع حتى لو كان عدده قليلاً؛ لأن المفروض هو أن هذا المخالف سنخ مخالف قد وقع في محور هذه الارتكازات كالشيخ المفيد والشيخ الصدوق والسيد المرتضى والشيخ الطوسي - رحمهم الله - وأمثالهم الذين هم على رأس المباني الفقهية ومن صميم هذه المرتكزات، فمثل هؤلاء خلافهم يضر بحساب الإحتِمالات، وحينئذ يجب على الفقيه أن يفتش عن خصوصيات المخالف حتى يمكنه أن يُجرى حساب الإحتِمالات أو لا يجريه.

الإشكال الثاني: هو النقاش الكبرى في حُجَّتِهِ الإجماع بعد الفراغ عن تحصيله، وذلك بالقول بأن فقهاء عصر الغيبة كانوا محرومين من مصاحبه الإمام ×، فليس إجماعهم كاشفاً عن رأى المَعْصُوم ×؛ فَإِنَّ إجماع أصحاب شخصٍ إِنَّمَا يكشف عن رأى ذاك الشخص أو ذوقه فيما إذا كانوا في موقعٍ يمكنهم فيه الاتِّصَالُ المباشر به وبأفكاره وذوقه وأخذ الرأى منه، وَأَمَّا إذا كان محجوباً عنهم وكانوا محجوبين عنه وليس بينهم إلا الظنون والحدس فتفاهمهم لا يكشف عن رأيه.

ومقامنا من هذا القبيل؛ فَإِنَّ فقهاء عصر الغيبة وإن كانوا هم أصحاب ولى العصر الإمام الغائب - سلام الله عليه وعجل الله تعالى فرجه الشريف - لكنهم محرومون من التشرف بالوصول إليه وأخذ العلم منه، وَحِينَئِذٍ في مثل هذه الحالة لا يكشف اتفاقهم عَلَى شىء عن رأيه ×.

وهذا الإشكال أيضاً قد ظهر جوابه مِمَّا تَقَدَّمَ؛ فَإِنَّا في التطبيق الثاني الأقوى والصحيح لمبدأ كاشفيه الإجماع لم نحاول الكشف عن رأى المَعْصُوم × مباشرة من خلال إجماع الفقهاء، كى يقال: إن المَعْصُوم × محجوب عنهم، بل افترضنا وسيطاً بين الإجماع وبين رأى المَعْصُوم ×، وهو الارتكاز المتلقى من جيل أصحاب الأئمة ×؛ فإجماع الفقهاء الأقدمين يكشف عن وجود ارتكاز في الطبقة التي هي أصل الروايات وهمزة الوصل بين الأئمة × وبين هؤلاء الفقهاء، وارتكاز هذه الطبقة كاشف لا محاله عن رأى المَعْصُوم ×؛ إذ لم يكن المَعْصُوم محجوباً عن هذه الطبقة، بل إن هذه الطبقة كانت معاشره ومعاصره للمعصوم وقد تَلَقَّتْ كُلَّ تصوراتها منه.

الإشكال الثالث: هو النقاش الكبرى أيضاً في حُجَّتِهِ الإجماع بعد الفراغ عن تحصيله، وهو ما ذكره المحقق الإصْفَهَانِي (١) ويستفاد من كلامه الاعتراض عَلَى اكتشاف قول المَعْصُوم × من الإجماع بنقطتين:

ص: ٤٥٣

الأولى: أن غايه ما يتطلبه افتراض أن الفقهاء لا يُفتون من دون دليل هو أن يكونوا قد استندوا إلى روايه عن المَعْصُوم × اعتقدوا ظهورها في إثبات الحُكْمِ الشَّرْعِيِّ وحجيتها سنداً؛ فَإِنَّ هَذَا هُوَ غَايَهُ مِمَّا يَقْتَضِيهِ إِجْمَاعُ الْفُقَهَاءِ عَلَيَّ حُكْمَ نَظَرًا إِلَى تَوَرَّعِهِمْ وَعَدَالَتِهِمْ وَعَدَمَ إِفْتَائِهِمْ مِنْ دُونِ دَلِيلٍ وَرَوَايَةٍ، فَلَا بُدَّ مِنْ افْتِرَاضِ أَنَّ هُنَاكَ دَلِيلًا وَمَدْرَكًا اسْتَدُوا إِلَيْهِ، وَهَذَا يُكْشِفُ إِجْمَالًا عَنْ وُجُودِ رَوَايَةٍ تَأَمَّهُ عَرَفُوهَا وَوَصَلَتْ إِلَيْهِمْ وَلَمْ تَصِلْنَا، وَلِذَلِكَ أَفْتُوا.

إِلَّا أَنَّهُ لَا ضَمَانَ لَنَا لِافْتِرَاضِ أَنَّ مَا تَمَّ عِنْدَهُمْ مِنْ رَوَايَةٍ سِنْدًا وَدَلَالَةً يَتِمُّ عِنْدَنَا أَيْضًا سِنْدًا وَدَلَالَةً لَوْ وَصَلْنَا، فَلَيْسَ مِنَ الضَّرُورِيِّ أَنَّ تَكُونَ الرَوَايَةُ فِي نَظَرِنَا لَوْ أَطَّلَعْنَا عَلَيْهَا ظَاهِرَةً فِي نَفْسِ الْمَعْنَى الَّتِي اسْتَظْهَرُوهُ مِنْهَا؛ وَذَلِكَ لِالْتِفَاتِنَا إِلَى نَكْتِهِ خَفِيَّتِ عَلَيْهِمْ كَمَا يَقَعُ ذَلِكَ كَثِيرًا.

كَمَا أَنَّهُ لَيْسَ مِنَ الضَّرُورِيِّ أَنَّ يَكُونَ اعْتِبَارُ الرَوَايَةِ سِنْدًا عِنْدَ الْمُجْمَعِينَ مَسَاوِقًا لاعتبارها سِنْدًا عِنْدَنَا أَيْضًا؛ وَذَلِكَ لِاخْتِلَافِ الْمَبَانِي فِي تَصْحِيحِ الْأَسَانِيدِ؛ فَقَدْ لَا نَبِيَّ نَحْنُ إِلَّا عَلَيَّ حُجَّتِيهِ الْخَبْرُ الصَّحِيحُ وَهُوَ مَا اتَّصَلَ سِنْدُهُ إِلَى الْمَعْصُومِ بِالْإِمَامِيِّ الْعَدْلِ، بَيْنَمَا يَكُونُ الْمُجْمَعُونَ قَدْ عَمِلُوا بِالرَوَايَةِ لِبِنَائِهِمْ عَلَيَّ حُجَّتِيهِ الْخَبْرُ الْحَسَنُ وَهُوَ مَا اتَّصَلَ سِنْدُهُ إِلَى الْمَعْصُومِ × بِالْإِمَامِيِّ الْمَمْدُوحِ مِنْ غَيْرِ نَصِّ عَلَيَّ عِدَالَتِهِ، أَوْ حُجَّتِيهِ الْخَبْرُ الْمَوْثُوقُ وَهُوَ مَا كَانَ فِي سِنْدِهِ شَخْصٌ نَصَّ الْأَصْحَابَ عَلَيَّ تَوْثِيقَهُ مَعَ فِسَادِ عَقِيدَتِهِ.

إِذْنًا، فَالْجِزْمُ بِتَمَامِيهِ تِلْكَ الرَوَايَةِ سِنْدًا وَدَلَالَةً عِنْدَنَا غَيْرَ مُمْكِنٍ، فَلَا يُكْشِفُ لَنَا إِجْمَاعُهُمْ عَنْ قَوْلِ الْمَعْصُومِ × وَوُجُودِ دَلِيلٍ مَعْتَبَرٍ عَلَيَّ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ.

الثَّانِيهِ: أَنَّ أَوَّلَ كَشْفِ الْإِجْمَاعِ عَنْ وُجُودِ رَوَايَةٍ خَاصِهِ صَحِيحِهِ سِنْدًا وَتَامِهِ الدَّلَالَةَ عَلَيَّ الْحُكْمِ قَدْ وَصَلْتَهُمْ وَلَمْ تَصِلْنَا أَمْرٌ غَيْرٌ صَحِيحٌ؛ فَإِنَّ إِجْمَاعَهُمْ لَا يُكْشِفُ عَنْ شَيْءٍ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ؛ لِأَنَّ هَذَا الْكَشْفُ إِئْتِمًا كَانَ يَقُومُ عَلَيَّ أَسَاسَ اسْتِبْعَادِ إِفْتَائِهِمْ مِنْ دُونِ دَلِيلٍ وَعَنْ غَفْلَةٍ أَوْ تَقْصِيرٍ وَاسْتِغْرَابِ ذَلِكَ بِشَأْنِهِمْ كَمَا قُلْنَا، وَلَكِنْ فِي قِبَالِ هَذَا الْاسْتِغْرَابِ وَالْاسْتِبْعَادِ يَوْجَدُ اسْتِبْعَادٌ آخَرٌ وَهُوَ أَنَّهُ لَوْ كَانَتْ هُنَاكَ رَوَايَةٌ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ قَدْ وَصَلْتَهُمْ إِذْنًا فَلِمَاذَا لَا نَرَاهَا فِي مَدَوِّنَاتِهِمْ وَمَجَامِعِهِمُ الرَّوَايَةِ الَّتِي هِيَ مَصَادِرُ الْحَدِيثِ؟ فَنَحْنُ لَوْ كُنَّا نَجِدُ فِي مَصَادِرِ الْحَدِيثِ رَوَايَةَ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ إِذْنًا لَكَانَتْ وَاصِلَةً بِنَفْسِهَا إِلَيْنَا لَا بِالْإِجْمَاعِ، وَكَانَ لَا بُدَّ عَلَيْنَا حِينَئِذٍ مِنْ تَقْيِيمِهَا بِصُورِهِ مَبَاشَرَةً.

أما حيث أننا لم نجد شيئاً من هذا، فافتراض وجود روايه وصلتهم واستندوا إليها جميعاً في فتواهم وهم أصحاب المجاميع والمتون الفقيهيه ومع ذلك لم يذكروها في تلك المجاميع والمتون ولم ينقلوها لنا، ولذا لم تصلنا مع أنهم هم حملة الروايات إلينا افتراض غريب وبعيد جداً؛ إذ كيف نفسّر حينئذٍ عدم ذكر أحد من المُجمعين لهذه الروايه في شيء من كتب الحديث أو الإِسْتِدْلَال مع أَنَّها هي الأساس لفتواهم، عَلَيَّ الرغم من أنهم يذكرون من الأَخْبَار حَتَّى ما لا يستندون إليه في كثير من الأحيان، فقد نقلوا الغثَّ والسمين والصحيح والسقيم من الروايات؟

وهذا الإشكال أيضاً قد ظهر جوابه ممَّا حَقَّقناه وقلناه في كاشفيه الإجماع.

فالجواب عَلَيَّ النُّقْطَه الثَّانِيه من الإشكال هو أن مسلكتنا في الإجماع لم يكن عبارته عن أن نكتشف من خلال إجماع أهل النَّظَر والفتوى من فقهاء عصر الغيبه المتقدمين وجود مدرِكٍ روائي وصلهم ولم يصلنا، كى يقال: إن عدم ذكر تلك الروايه وتدوينها في كتب الحديث والفقه أمر غريب وبعيد جداً، وَإِنَّمَا طَرِيقَتُنَا في الإجماع هي أن نكتشف من خلاله (في حاله عدم وجود دليل لَفْظِيٍّ محدّد للمُجمعين) ارتكازاً ووضوحاً في الروايه متلقًى من الطبقات السابقيه عَلَيَّ أولئك الفقهاء المتقدمين، أَيْ: أن الإجماع يكشف عن أن هذا الحكم المجمع عليه كان أمراً مركزاً في ذهن أصحاب الأئمه ^ وواضحاً لديهم، والفقهاء لمسوا هذا الارتكاز والوضوح فيهم وأخذوه منهم؛ لأنَّ أخذ هذا الارتكاز والوضوح وتلقيه هو الَّذِي يفسِّر حينئذٍ إجماع فقهاء عصر الغيبه المتقدمين عَلَيَّ الرغم من عدم وجود مستند لَفْظِيٍّ مشخّص بأيديهم.

ونفس هذا الاستغراب الَّذِي ذكره المحقق الإِصْفَهَانِي (وهو أَنَّهُ لماذا لا نرى أثراً لتلك الروايه في كتبهم؟) دليلٌ عَلَيَّ أن مدرِك المُجمعين لم تكن روايه، بل كان ارتكازاً، وهذا الارتكاز والوضوح لدى تلك الطبقات المشتمله عَلَيَّ الرواه وحمله الحديث من معاصري الأئمه ^ يكشف عادةً عن وجود مُبَرَّرَات كافيه في مجموع السُّننه الَّتِي عاصروها من قول وفعل وتقرير أوحث إليهم بذلك الوضوح والارتكاز.

فإجماع الفقهاء يكشف عن ارتكاز الرواه، وهذا الارتكاز يكشف إجمالاً عن جامع السنه، فالإجماع كاشف عن السنه بالواسطه، وبهذا يزول الاستغراب المذكور القائل إنهم كيف لم يذكروا هذه الروايه؟ إذ لم نفترض أن المُجمعين من فقهاء عصر الغيبه قد تلقوا روايه محدده ولم يشيروا إليها في كتبهم، بل نفترض أنهم تلقوا ما هو أقوى من الروايه، أى: تلقوا جَوْاً عامياً من الاقتناع والارتكاز (لدى الرواه) الكاشف عن جامع السنه كشفاً تَكْوِينِيّاً قَطْعِيّاً بِالنَّحْوِ المتقدم شرحه، فمن الطبيعي أن لا تُذكر في كتبهم روايه بعينها.

وفى هذا الضوء يتضح الجواب عَلَى النُّقْطَه الأولى من الإشكال أيضاً؛ لَأَنَّ الَّذِي نريد اكتشافه من خلال الإجماع لَيْسَ عباره عن روايه اعتياديه، كى يُعترض عَلَى ذلك بأن من المحتمل عدم تَمَامِيَّه تلك الروايه عندنا سنداً أو دلاله، بل نريد أن نكتشف بالإجماع هذا الجَوْ العَام من الاقتناع والارتكاز الَّذِي يكشف بدوره عن الدَّلِيل الشَّرْعِيّ.

الإجماع المُرَكَّب / وسائل اليقين المَوْضُوعِيّ الاستقرائي / إثبات الصدور / الأدله المحرزه / علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag

العنوان: الإجماع المُرَكَّب / وسائل اليقين المَوْضُوعِيّ الاستقرائي / إثبات الصدور / الأدله المحرزه / علم الأصول

وجوهر النكته فى المقام هو افتراض الوسيط بين إجماع أهل النَّظَر والفتوى من فقهاء عصر الغيبه وبين الدَّلِيل الشَّرْعِيّ المباشر من المَعْصُوم ×، وهذا الوسيط عباره عن الارتكاز لدى الطبقات السابقه عَلَى الفقهاء من حملة الحديث وأمثالهم من معاصرى الأئمه ^، وهذا الارتكاز هو الكاشف الحقيقى عَنِ الدَّلِيل الشَّرْعِيّ.

ومن هنا نرى أن أى بديل للإجماع يُثَبِّت لنا هذا الوسيط ويكشف عنه فَإِنَّهُ سوف يُوْدَى نفس الدور الَّذِي يُوْدِيه الإجماع، فإذا أمكن مثلاً أن نستكشف بقرائن مختلفه أن سيره المُمْتَشَّرَعه المعاصرين للأئمه × والمخالطين لهم، واقتناعاتهم ومرتكزاتهم كانت منعقدَه عَلَى الالتزام بحكم مُعَيَّن، كفى ذلك فى إثبات هذا الحكم.

ص: ٤٥٦

وقد ثبت فى بحث السَّيرَه عند الكَلَام عن طرق إثبات السَّيرَه ما يَنفَع فى مجال تشخيص بعض هذه القرائن من قبيل النقل التَّأْرِيخِيّ العَام، أو النقل الخاص فى نطاق الروايات الفقهيَه الَّتِي تعكس ضِمْنًا جوانب من حياه الرواه وَالْمُتَشَّرَعه.

ومن قبيل أن يَكُونَ عدم انعقاد السَّيرَه عَلَى هذا الحكم مستلزماً لأمرٍ هو منتفٍ وجداناً، كالسيره عَلَى الاجتزاء بالمسح ببعض الكَفِّ فى الضوء وعدم الالتزام بالمسح بِتَمَام الكَفِّ؛ فَإِنَّ عدم انعقاد هذه السَّيرَه معناه قيام السَّيرَه لدى المُمْتَشَّرَعه عَلَى المَسْح بِتَمَام الكَفِّ، وَحَيْثُ أَنَّ هذا الفِعْل بنفسه لا يكفى لإثبات الوجوب، فَلَا بُدَّ من وجود استعلام عَنِ الحُكْم بين الرواه؛ لَأَنَّ المسأله محل ابتلاء، وَالْمَسْح بِتَمَام الكَفِّ فيه عِنَايَه فائقه، فَلَا بُدَّ من افتراض كثره الاستعلام عَلَى حكمه، وحيث لا داعى عَلَى الإخفاء فَلَا بُدَّ من افتراض وصول بعض الأسئلة والاستعلامات إلينا، بينما لم يصلنا وجداناً شىء معتد به فى الروايات، إذن فَلَا بُدَّ من افتراض قيام السَّيرَه عَلَى الاجتزاء بِالْمَسْح بِتَمَام الكَفِّ.

الإشكال الرَّابِع: هو النقاش الكبروى أَيْضاً فِي حُجَّتِهِ الإجماع بعد الفراغ عن تحصيله، وهو الاعتراض الَّذِي وَجَّهه بعض علمائنا الأَخباريين الَّذين حَصَرُوا الدَّلِيلَ الشَّرْعِيَّ فِي الكِتَابِ والسَّنة بدعوى استفادته هذا الحصر من الروايات الداله عَلَيَّ حصر المرجعيه بالقرآن والسَّنة، والإجماع خارج عن هذا الحصر.

وهذا الإشكال أَيْضاً ظهر جوابه مِمَّا قرَّرناه فِي وجه حُجَّتِهِ الإجماع؛ فَإِنَّ الحصر المذكور سوف يَأْتِي الكَلَامُ عنه بالتفصيل فِي بحث حُجَّتِهِ الدَّلِيلَ العقلي - إِنْ شاءَ اللهُ تَعَالَى -، فهناك يقع الكَلَامُ فِي صِدِّقِهِ كبرى حصر الدَّلِيلِ والمرجع بالقرآن والسَّنة، أَمَّا هنا فنقول بعد فرض تسليم الحصر وصحته كبروياً: إِنَّا لا نجعل الإجماع فِي عرض الكِتَابِ والسَّنة، بل نراه كاشفاً (بواسطه الإِرْتِكَازِ الَّذِي وَضَّحناه) عن السَّنة، والسَّنة هي الحججه وهي المرجع والدَّلِيلُ.

فالإشكال المذكور بعدم تسليم الحصر إنّما يمنع عن حُجِّيَّة الإجماع لو بنينا حُجِّيَّتَهُ عَلَيَّ المبانى الأخرى غير المبنى الَّذِي سلكناه في حُجِّيَّتِهِ (كالمبنى الأوَّل الَّذِي بنى حُجِّيَّة الإجماع عَلَيَّ قاعده اللطف العَقْلِيَّة فَأصبح الإجماع دَلِيلًا عَقْلِيًّا عَلَيَّ الحكم الشَّرْعِيّ، وكالمبنى الثَّانِي الَّذِي بنى حُجِّيَّة الإجماع عَلَيَّ أساس التَّعَبُّد الشَّرْعِيّ فَأصبح الإجماع دَلِيلًا شَّرْعِيًّا وحجه شرعيه عَلَيَّ الحُكْمِ الشَّرْعِيّ بينما هو لا الكتاب ولا سنه.

فحِجِّيَّة بِإمكان صاحب الإشكال أن ينفي الحُجِّيَّة الشَّرْعِيَّة عن الإجماع بروايات الحصر ويناقش في دليله العقل في مجال الاستنباط وَإِنَّمَا نحن بنينا حُجِّيَّة الإجماع عَلَيَّ أساس الكشف القطعي (عَلَيَّ حَدَّ كاشفيه التَّوَاتُر) عن السنه، بل عن سنه قويه قطعيه واصله بِالتَّوَاتُر لِكِنَّهَا سنه إِجْمَالِيَّة بِالنَّحْوِ الَّذِي عرفت وَلِكِنَّهَا عَلَيَّ أَيَّ حال حجه، فلم نخرج عن الحصر وعن الكتاب والسنه.

هذه هي الإشكالات المهمه الَّتِي أوردت عَلَيَّ التَّمَسُّك بِالإجماع، وقد عرفنا الجواب عليها، وعرفنا أن جوهر النكته في الجواب عليها عبارته عن افتراض ذاك الوسيط بين الإجماع وبين الدَّلِيلِ الشَّرْعِيّ المباشر من المَعْصُوم ×، وهو الإِرْتِكَاز والوضوح المتلقَّى من جيل الرُّوَاه.

وعلى هذا الأساس الَّذِي بنينا عليه مبدأ كاشفيه الإجماع في تطبيقه الأقوى والصحيح، يمكننا أن نذكر الشروط والتحفظات الأساسيه الَّتِي وعدنا سابقاً بذكرها وَالَّتِي يجب أخذها بنظر الاعتبار لتتم كاشفيه الإجماع حسب حساب الإِحْتِمَالَاتِ وهي العناصر والخصوصيات الَّتِي لَا بُدَّ من توفرها في الإجماع كي يكون كاشفاً عَنِ الدَّلِيلِ الشَّرْعِيّ بالطريقه الَّتِي ذكرناها (أى: يكون كاشفاً عن الإِرْتِكَاز الكاشف عن السنه) وهذه العناصر يمكن تلخيصها في أربعة أمور:

الأوَّل: أَنْ يَكُونَ الإجماع مُشْتَمَلًا عَلَيَّ فتاوى الأقدمين من فقهاء الإماميه وهم فقهاء عصر الغيبه الصغرى وبُعَيْدِهَا الَّذِيْنَ يَتَّصِلُ عهدهم بعهد الرواه وحمله الحديث والمشرعين المعاصرين للمعصومين^٨؛ لِأَنَّ هَؤُلَاءِ هم الَّذِيْنَ يمكن أن يكشفوا لنا عن وجود ارتكاز عِيَامٍ وجوُّ من الاقتناع والوضوح لدى طبقه الرواه والمعاصرين للأئمه ×، وَأَمَّا الفقهاء المتأخرون عن هَؤُلَاءِ فليس لفتاواهم هذا الأثر الَّذِي نتوخاه ونطلبه، ولا يكشف عن ذلك الإِرْتِكَاز لعدم اتصال عهدهم بعهد المعاصرين للأئمه ×، فإذا لم تكن المسأله إِجْمَاعِيَّة عند أولئك الأقدمين فلا يفيدنا مجرد إجماع الفقهاء الَّذِيْنَ تأخروا عنهم؛ لِأَنَّ التطبيق الصَّحِيح والأقوى لمبدأ كاشفيه الإجماع كان قائماً عَلَيَّ أساس ذاك الإِرْتِكَاز الَّذِي لا يكشف عنه مجرد إجماع المتأخرين.

الثاني: أن لا- يكون الإجماع مَدْرَكِيًّا ولا محتمل المدركيه، بمعنى أن لا يكون المجمعون أو جملة معتدّ بها منهم قد صرّحوا بمدركٍ محدّدٍ لهم من آيه أو روايه أو غيرهما واستندوا إليه في كلماتهم، ولا يكون هناك مدرك معيّن من المحتمل استناد المُجمَعين إليه إِحْتِمَالاً معتدّاً به، وإلّا كان المهم تقيّم ذلك المدرك وتمحيص الإجماع من خلال تمحيصه.

نعم، في هذه الحالة قد يشكّل استناد المُجمَعين إلى المدرك المُعَيّن قوّه فيه ويكمل ما يبدو من نقصه.

ومثال ذلك أن يثبت فهم معنى مُعَيّن للروايه من قِبَلِ كُلِّ الفقهاء المتقدمين القريبين من عصر تلك الروايه والمتأخمين لها؛ فَإِنَّ ذلك قد يقضى عَلَيّ تشكيكنا نحن في ظهورها في ذاك المعنى، ويورثنا الوثوق بذاك الظهور، نظراً إلى قرب أولئك من عصر النص وإحاطتهم بكثير من الظروف المحجوبه عنّا.

إذن، فالإجماع في مثل هذه الحالة يعزّز ذاك المدرك، فإذا كُنّا نَشْكُكُ فِي صِحِّهِ المدرك وفساده فقد ينفعنا حِسَابُ الإِحْتِمَالَاتِ لإثبات صِحِّهِ المدرك الَّذِي تمسّكوا به جَمِيعاً، وقد تقدّم ذكر هذا المطلب عند الكلام عن الإجماع المدركي.

الثالث: أن لا توجد قرائن مزاحمه لكاشفيه الإجماع وشواهد عكسيه تُدَلُّ عَلَيّ أَنَّهُ فِي عصر الرواه وَالْمُتَشَرِّعِ المعاصرين للأئمه × لم يكن يوجد ذلك الإِزْتِكَاز والوضوح في الرؤيه الَّذِي يُرَاد اكتشافه من خلال إجماع الفقهاء المتقدمين.

والوجه في هذا الشَّرْط واضح بعد أن عرفنا كَيْفِيَّتَهُ كشف الإجماع عَنِ الدَّلِيلِ الشَّرْعِيِّ ودور الوسيط (وهو الإِزْتِكَاز) الَّذِي تقدّم ذكره في هذا الكشف؛ فَإِنَّهُ مع وجود قرائن تنفي وجود الإِزْتِكَاز في الطبقة المعاصره للمعصوم × سوف تكون القرائن معارضه لكشف الإجماع ومانعه عن إنتاج قوانين حِسَابِ الإِحْتِمَالِ.

ومن أمثله ذلك ما ذكره سَيِّدُنَا الْأَسْتَاذُ الشَّهِيدُ فِي بحث طهاره الكتابي ونجاسته حيث استند إلى قرائن عديده تنفي وجود ارتكاز لدى الطبقة المعاصره للمعصومين ^٨ الَّتِي ورثها الفقهاء الأقدمون بشأن نجاسه الكتابي ذاتاً، ومن جمله هذه القرائن نفس روايات الباب الَّتِي جعلها القائلون بالنجاسه أحد أدلتهم، حيث استنتج رحمه الله من طرز الأسئلة الوارده فِي تلك الروايات عَلَيَّ ألسنه الرواه ومن صياغتها أن النجاسه الذَّائِبَةُ للكتابي لم تكن مركزه عند السائل، من قبيل السؤال عن جواز الأكل مع الكتابي مع العلم بأنه يشرب الخمر ويأكل الميتة؛ فَإِنَّ هذه الصياغه من السؤال قرينه عَلَيَّ أن النجاسه الذَّائِبَةُ للكتابي لم تكن مركزه عند السائل، وَإِلَّا لم يكن السائل بحاجة إلى افتراض العلم بأن الكتابي يشرب الخمر ويأكل الميتة، كما يُعرف هذا من روايه الحميري وغيرها (١).

وعليه فإذا أجمع الفقهاء الأقدمون عَلَيَّ النجاسه الذَّائِبَةُ لم يكن إجماعهم كاشفاً عن الإرتكاز الكاشف عن الشُّنَه الدَّالَّة عَلَيَّ النجاسه؛ وذلك لوجود القرائن المعارضه لكاشفيه الإجماع هذه.

الرَّابِع: أَنْ تَكُونَ المسأله من المسائل الَّتِي لا مجال لتلقى حكمها عَادَةً إِلَّا مِنْ قِبَلِ الشَّارِعِ، أي: لا يُتَرَقَّبُ حلُّها إِلَّا ببيان من الشَّارِعِ كنجاسه الثعلب مثلاً، وَأَمَّا إِذَا كانت من المسائل الَّتِي يُتَرَقَّبُ حلُّها بغير تصدِّي الشَّارِعِ، كما إِذَا كانت المسأله مِمَّا يمكن تلقي حكمه من قاعده عَقْلِيَّةٍ أَوْ عَقْلَانِيَّةٍ مثلاً، أَوْ كانت مسأله تفرعيه يمكن استفاده حكمها من عموم دليل أَوْ إطلاق أَوْ كانت مسأله تطبيقيه لقاعده أوليه واضحه ومسلّمه، فلا يَتِمُّ اكتشاف الإرتكاز من خلال الإجماع؛ إذ من المحتمل اعتماد المُجْمَعِينَ عَلَيَّ غير الإرتكاز، وهذا الشَّرْطُ بالإمكان إرجاعه إلى الشَّرْطِ الثَّانِي تحت جامع واحد.

ص: ٤٦٠

١- (١) - راجع: العاملي، وسائل الشيعه: ج ١، ص ١٦٥، الباب ٣ من أبواب نجاسه أسنار أصناف الكفار، وأيضاً الوسائل: ج ٢، ص ١٠١٨-١٠٢٠، الباب ١٤ من أبواب نجاسه الكافر.

هذه هي أهم الشروط المساعدة عَلَى كشف الإجماع.

والآن بعد أن عرفنا المبنى الصَّحِيح فِي حُجَّتِهِ الإجماع وكشفه عَنِ الدَّلِيلِ الشَّرْعِيِّ وأنه وَالتَّوَاتُرِ قائمان عَلَى أساس واحد وهو حِسَابِ الإحْتِمَالَاتِ رغم الفوارق الَّتِي ذكرناها، وعرفنا أن كشفه عَنِ الدَّلِيلِ الشَّرْعِيِّ إِنَّمَا هو بتوسط الارتكاز المتلقَّى من الجيل المعاصر للأئمة x، وعرفنا الجواب عَلَى الإشكالات الواردة عَلَى الإجماع، وعرفنا الشروط المساعدة عَلَى كشف الإجماع، بعد هذا كله تبقى نقطه واحده ينبغي ذكرها فِي ختام هذا البحث وهي عباره عن مقدار دلالة الإجماع، أَيْ: أن الإجماع حينما ينعقد عَلَى شَيْءٍ وتتم فيه الأمور الَّتِي ذكرناها وتتوفر الخصوصيات اللازمه فَسَوْفَ يكون لمقعده قدر متيقن ويكون له أَيْضاً إطلاق يشمل ما زاد عَلَى القَدْرِ الْمُتَيَّقِنِ.

الإجماع المُرَكَّبُ / وسائل اليقين المَوْضُوعِيِّ الاستقرائي / إثبات الصدور / الأدله المحرزه / علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

العنوان: الإجماع المُرَكَّبُ / وسائل اليقين المَوْضُوعِيِّ الاستقرائي / إثبات الصدور / الأدله المحرزه / علم الأصول

فَمَثَلًا فِي الجاهل بالحكم قام الإجماع عَلَى أَنَّهُ معذور فِي الجهر والإخفات والقدر المتيقن من معقده القراءه فِي الركعتين الأوليين، وما زاد عَلَى القراءه فِي الركعتين الأوليين يشمله المعقد بإطلاقه.

وأيضا القَدْرِ الْمُتَيَّقِنِ من معقده هو الجهل الخالص، وما زاد عليه وهو الجهل المقترن بالعلم الإجمالي بوجود الجهر فِي بعض الفرائض والإخفات فِي البعض الآخر مِنْ دُونِ معرفتهما تفصيلاً يشمله المعقد بإطلاقه.

ومثال آخر: قيام الإجماع عَلَى ثبوت الخمس فِي أرباح المكاسب، والقدر المتيقن من معقده إِنَّمَا هو بعد المؤونه واستثنائها، وما زاد عليه وهو ما قبل استثناء المؤونه يشمله المعقد بإطلاقه، وهكذا فِي سائر الأمثله، فهل المقدار الَّذِي يثبت بالإجماع خصوص القَدْرِ الْمُتَيَّقِنِ أم يشمل ما زاد عليه أَيْضاً؟

ص: ٤٦١

والجواب أن كشف الإجماع لما كان قائماً عَلَى أساس تجمُّع أنظار أهل الفتوى عَلَى قَضِيَّتِهِ واحده، فلذا يختص هذا الكشف بالقدر المتيقن والمتفق عليه فلا يَتِمُّ الإجماع إلا بالنَّسَبِ لذاك المقدار، والنكته هي أن كاشفه الإجماع عن القَدْرِ الْمُتَيَّقِنِ لمعقده أقوى من كاشفِ قَضِيَّتِهِ عن إطلاق المعقد رغم كون الإجماع قائماً عَلَى المطلق؛ فَإِنَّ كشف الإجماع عن أصل الحكم بنحو القَضِيَّتِهِ المهمله أقوى دَائِمًا من كشفه عن الإطلاقات التفصيليه للحكم؛ وذلك لما عرفناه سابقاً من أن كشف الإجماع يعتمد عَلَى ما يشير إليه من الإِرْتِكَازِ فِي طبقه الرواه وأمثالهم.

وحينما نلاحظ الإِرْتِكَازِ المكتشف بالإجماع نجد أن احتمال وقوع الخطأ فِي تشخيص حدود هذا الإِرْتِكَازِ وامتداداته مِنْ قِبَلِ الْمُجْمَعِينَ أقوى نسيباً من احتمال خطئهم فِي أصل إدراك ذاك الإِرْتِكَازِ وتشخيصه؛ فَإِنَّ الإِرْتِكَازِ أمر معنوي غير منصب فِي ألفاظ محدده؛ فقد يكتنف الغموض بعض امتداداته وإطلاقاته، وهذا بخلاف أصله؛ فَإِنَّهُ واضح مشخَّص غير غامض.

هذا تمام الكلام في الجبهه الأولى من جهات البحث الثلاث، أى: البحث عن الإجماع المحصل البسيط، وقد عرفت أنه حجه في الجملة.

الجبهه الثانيه: الإجماع المركب

وَأَمَّا الجبهه الثانيه (أى: البحث عن الإجماع المحصل المُركَّب) كما إذا تَتَبَعَ الفقيه بنفسه أقوال الفقهاء في مسأله صلاه الجمعه في عصر الغيبه، فوجدهم منقسمين إلى قولين فقط، فهناك مَنْ يقول منهم بالوجوب، وهناك مَنْ يقول منهم بالاستصحاب، ولا يوجد قول ثالث في المسأله (كالقول بالحرمة مثلاً) فهذا معناه أن كلا الطرفين متفق على نفي القول الثالث، أى: على عدم الحُرْمَه. فالإجماع على نفي القول الثالث وعدم الحُرْمَه مركب من القائلين بالوجوب والقائلين بالاستصحاب، فهل هذا الإجماع حجه لدى الفقيه الذي استحصله لنفي القول الثالث ولإثبات عدم الحُرْمَه بحيث يصلح له أن يستند إلى رأى مجموع الفقهاء المختلفين حول الوجوب والاستصحاب ويُفتى بعدم الحُرْمَه نظراً إلى أنه لم يقل بها أحد منهم، أم لا؟ هنا صورتان:

ص: ٤٦٢

الأولى: أن نفترض أن كلاً من القائلين بالوجوب والقائلين بالاستصحاب ينفي القول الثالث (أعنى القول بالحرمة بقطع النظر عن قوله)، أى بصوره مستقلة عن تبيّنه لرأيه، بحيث حتّى لو شكّك فى رأيه الذى اختاره وتبناه لا يشكك فى نفي القول الثالث، فكل واحد من هؤلاء الفقهاء المُجمَعين عَلَى عدم الحُرْمَةِ يبنى عَلَى عدم الحُرْمَةِ حتّى لو كان خاطئاً فى اختياره الوجوب أو الاستصحاب.

الثانية: أن نفترض أن كلاً واحد منهم إنّما ينفي القول الثالث بلحاظ أنّه قد تبنى القول بالوجوب أو القول بالاستصحاب، فنيه للقول الثالث مرتبط بإثبات ما تبناه من رأى، بحيث لو شكّك فى رأيه الذى اختاره فلم يعلم القائل بالوجوب أن الوجوب صحيح أم لا لشكّك حتّى فى نفي القول الثالث ولاحتّمَل الحُرْمَةَ، وكذلك لو لم يعلم القائل بالاستصحاب أن الاستصحاب صحيح أم لا لشكّك فى نفي الحُرْمَةَ ولاحتّمَل الحُرْمَةَ؛ لأنّ نفي كلّ واحد للقول الثالث (أى: الحُرْمَةَ) كان فى طول اختياره الوجوب أو اختياره الاستصحاب من باب استلزام القول بالوجوب أو بالاستصحاب نفي الحُرْمَةَ، فهو لا يبنى عَلَى عدم الحُرْمَةَ مُطلقاً حتّى لو كان خاطئاً فى اختياره الوجوب أو الاستصحاب، بل يبنى عَلَى ذلك لأنه يرى نفسه مصيباً فى اختياره الوجوب أو الاستصحاب.

الإجماع المُركَّب / وسائل اليقين المُوضوعيّ الاستقرائي / إثبات الصدور / الأدلة المحرزه / علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

العنوان: الإجماع المُركَّب / وسائل اليقين المُوضوعيّ الاستقرائي / إثبات الصدور / الأدلة المحرزه / علم الأصول

أمّا فى الصُورَه الأولى فالإجماع حجه فى نفي القول الثالث عَلَى جميع المباني المتقدمه فى حُجَّتِهِ الإجماع؛ لأنّه فى الحقيقه يرجع إلى الإجماع البسيط عَلَى نفي القول الثالث وعدم الحُرْمَةَ فى المثال ما دام كلّ واحد من الفقهاء بانياً عَلَى عدم الحُرْمَةَ حتّى لو كان خاطئاً فى القول الذى اختاره فى المسأله، فتنتطبق المباني كُلّها كما هو واضح.

ص: ٤٦٣

وأمّا فى الصُورَه الثانيه فَلَا بُدّ من التفصيل بين المباني المتقدمه لحججه الإجماع:

(١) - فبناءً عَلَى المبني الأوّل القائل بِحُجَّتِهِ الإجماع من باب قاعده اللُطف القائله بأن من لطف الله تعالى عَلَى عباده أن لا يجعلهم يجمعون عَلَى الخطأ وأن يُوجد قولاً بالواقع.

إذن، فالإجماع المُركَّب هنا حجه فى نفي القول الثالث (أى: نفي الحُرْمَةَ فى المثال) إذ لو كان كلا القولين (القول بالوجوب والقول بالاستصحاب فى المثال) خطأً وكان القول الصّحيح فى الواقع هو القول الثالث (أى: القول بالحرمة)، فحيث أن هذا لا قائل به حسب الفرض، إذن فيكون ذلك منافياً للطف الله تعالى بعباده، فالعقل العَمَلِي يدرك أن القول الثالث ليس صحيحاً واقعاً وإلّا لأوجد الله تعالى من يقول به، وهذا معناه أن الإجماع المُركَّب حجه فى الكشف عن عدم صحّه القول الثالث.

(٢) - وكذلك الحال لو بنينا عَلَى ما تقدّم (فى البحث عن حُجَّتِهِ الإجماع بقاعده اللطف) من تطوير تلك الفكره وتطبيقها عَلَى الإمام × بدعوى أن عليه إيصال الحق والواقع إلى النَّاس ولو بإلقاء الخلاف بِالنَّحو الَّذِي لا ينافى التستر، فإذا لم يكن هناك

خلاف فسوف نستكشف دخوله × في المُجمَعين؛ فَإِنَّهُ بِنَاءِ عَلِيٍّ هذا المبنى أيضاً يكون الإجماع المُركَّب هنا حجه في نفي القول الثالث؛ إذ لو كان كلا القولين خطأً وكان الصَّحيح هو القول الثالث لكان عَلِيٌّ الإمام × إيصاله إلى النَّاسِ. وحيث لم يكن هناك خلاف في نفي القول الثالث فسوف نستكشف دخوله × في أحد القولين، فيكون أحدهما حقاً وحجه فينتفي القول الثالث به.

(٣) - وكذلك الحال لو بنينا عَلِيٍّ المبنى الثاني القائل بِحُجَّتِهِ الإجماع عَلِيٍّ أساس التَّعْبِيدِ الشَّرْعِيِّ استناداً إلى الحديث المروى لا تجتمع أمتي عَلِيٍّ الضلالة؛ فَإِنَّهُ يكون الإجماع المُركَّب هنا حجه في نفي القول الثالث؛ إذ قد اجتمعت الأمة عَلِيٍّ قولين فقط ونفت القول الثالث، فيكون نفيها حجهً تعبداً.

٤- وَأَمَّا بِنَاءِ عَلِيٍّ الْمَبْنِي الثَّلَاثِ الْقَائِلِ بِحُجَّتِهِ الْإِجْمَاعِ بِحُكْمِ الْعَقْلِ النَّظْرِيِّ، فَإِنْ بَنِينَا عَلِيٍّ مَا تَقَدَّمَ مِنْ قَوْلِهِمْ بِأَنَّ الْإِجْمَاعَ يَكْشِفُ عَنْ صِدْقِهِ مَعْقِدَهُ عَلِيٍّ أَسَاسَ الْمَلَازِمَةِ بَيْنَهُمَا لِاسْتِحَالِهِ خَطَأَ الْجَمِيعِ، فَمَنْ يُؤْمِنُ بِالِاسْتِحَالَةِ يَجِبُ أَنْ يُرَى أَنَّهُ لَمْ يُؤْمِنْ بِهَا فِي خُصُوصِ الْإِجْمَاعِ الْبَسِيطِ، أَمْ يُؤْمِنُ بِهَا حَتَّى فِي الْإِجْمَاعِ الْمُرَكَّبِ؟ فَعَلَى الثَّانِي يُلْتَزَمُ نَفْيُ الْقَوْلِ الثَّلَاثِ فِي الْمَقَامِ، بِخِلَافِهِ عَلِيٍّ الْأَوَّلِ.

٥- وَأَمَّا إِنْ بَنِينَا عَلِيٍّ مَا هُوَ الصَّحِيحُ مِنْ أَنْ كَشَفَ الْإِجْمَاعُ عَنْ صِدْقِهِ مَعْقِدَهُ قَائِمِ عَلِيٍّ أَسَاسَ حِسَابِ الْإِحْتِمَالَاتِ وَتَعَاضِدِ الْقَرَائِنِ النَّاقِصَةِ بَعْضُهَا بِبَعْضٍ، فَهَذَا لَا يَأْتِي فِي الْإِجْمَاعِ الْمُرَكَّبِ؛ لِأَنَّهَا قَدْ أُحْرِزْنَا خَطَأً أَحَدَ الْقَوْلَيْنِ؛ فَقَدْ خَسِرْنَا إِذْنًا قِسْمًا مِنَ الْقَرَائِنِ النَّاقِصَةِ الدَّخِيلَةِ حَسَبِ الْفَرَضِ فِي تَمَامِيهِ كَاشِفِيهِ الْإِجْمَاعِ، وَالْمَفْرُوضِ أَنَّهُمْ لَمْ يَتَّفِقُوا عَلِيٍّ نَفْيِ الْقَوْلِ الثَّلَاثِ بَعْضُ النَّظَرِ عَمَّا اخْتَارُوهُ كَمَا يَبْقَى الْكَشْفُ عَنْ نَفْيِ الْقَوْلِ الثَّلَاثِ ثَابِتًا رَغْمَ الْخَطَأِ فِي أَحَدِ الْقَوْلَيْنِ.

إِذْنًا، فَعَلَى مَبْنَانَا لَا يَكُونُ الْإِجْمَاعُ الْمُرَكَّبُ حُجَّةً فِي نَفْيِ الْقَوْلِ الثَّلَاثِ فِي هَذِهِ الصُّورَةِ؛ لِأَنَّ حُجَّتَهُ الْإِجْمَاعِ إِنَّمَا هِيَ بِاعْتِبَارِ كَشْفِهِ النَّاشِئِ مِنْ تَجَمُّعِ الْقِيَمَةِ الْإِحْتِمَالِيَّةِ لِعَدَمِ الْخَطَأِ، وَفِي الْمَقَامِ نَعْلَمُ بِالْخَطَأِ عِنْدَ أَحَدِ الْفَرِيقَيْنِ الْمُتَنَازِعِينَ، وَهَذَا يَعْنِي أَنَّا نَعْلَمُ أَنَّ الْقِيَمَةَ الْإِحْتِمَالِيَّةَ الْمَوْجُودَةَ فِي مَجْمُوعِ الْفِتَاوَى لِنَفْيِ الْقَوْلِ الثَّلَاثِ قِسْمٌ مِنْهَا غَيْرُ مُصِيبٍ لِلْوَاقِعِ جُزْمًا، لِلْعِلْمِ بِكَذِبِهِ نَتِيجَةً لِلتَّنَازُعِ الْمَوْجُودِ، وَهَذَا لَا يُوَدِّي إِلَى تَقْلِيلِ الْقِيَمَةِ الْإِحْتِمَالِيَّةِ لِلْإِجْمَاعِ الْمُرَكَّبِ عَنِ الْإِجْمَاعِ الْبَسِيطِ كَمَا فَقَطْ، بَلْ وَكَيْفًا أَيْضًا؛ وَذَلِكَ لِلتَّعَارُضِ وَكَوْنِ كُلِّ قِيَمَةٍ اِحْتِمَالِيَّةٍ لِأَحَدِ الْقَوْلَيْنِ مُنْفِيًا بِالْقِيَمَةِ الْإِحْتِمَالِيَّةِ لِلْقَوْلِ الْآخَرَ الْمُخَالَفِ لَهُ، وَكَذَلِكَ تَكُونُ الْقِيَمَةُ الْإِحْتِمَالِيَّةُ لِنَفْيِ الْقَوْلِ الثَّلَاثِ؛ فَإِنَّ الْقِيَمَةَ الْإِحْتِمَالِيَّةَ لِنَفْيِ الْقَوْلِ الثَّلَاثِ الْإِلَازِمَةَ لِأَحَدِ الْقَوْلَيْنِ مُنْفِيَةٌ بِالْقِيَمَةِ الْإِحْتِمَالِيَّةِ لِلْقَوْلِ الْمُخَالَفِ.

وَالْحَاصِلُ أَنَّ الْقِيَمَةَ الْإِحْتِمَالِيَّةَ لِكُلِّ مِنَ الْقَوْلِينَ مَعَ لَازِمِهِ (وَهُوَ نَفْيُ الْقَوْلِ الثَّلَاثِ) مَنْفِيَةٌ بِالْقِيَمَةِ الْإِحْتِمَالِيَّةِ لِلْقَوْلِ الْآخَرِ.

إِذْنًا، فَلَا يُمْكِنُ أَنْ تَدْخُلَ الْقِيَمَةُ الْإِحْتِمَالِيَّةُ كُلُّهَا فِي تَكْوِينِ الْكَشْفِ لِلْإِجْمَاعِ الْمُرَكَّبِ، بِسَبَبِ التَّعَارُضِ الْمَوْجُودِ بَيْنَهَا كَمَا هُوَ وَاضِحٌ.

هَذَا تَمَامُ الْكَلَامِ فِي الْجِهَةِ الثَّانِيَةِ مِنْ جِهَاتِ الْبَحْثِ الثَّلَاثِ، أَيْ: الْبَحْثِ عَنِ الْإِجْمَاعِ الْمُحْصَلِ الْمُرَكَّبِ، وَقَدْ عَرَفْتَ أَنَّهُ لَيْسَ حَاجَةً عَلَيَّ مَبْنَانًا فِي نَفْيِ الْقَوْلِ الثَّلَاثِ وَلَيْسَ كَاشِفًا عَنْهُ.

بَعْدَ ذَلِكَ نَنْتَقِلُ - إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى - إِلَى الْجِهَةِ الثَّلَاثَةِ وَهِيَ الْبَحْثُ عَنِ الْإِجْمَاعِ الْمَنْقُولِ.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آواده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
اصبهان
الغمامية

WWW

للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩