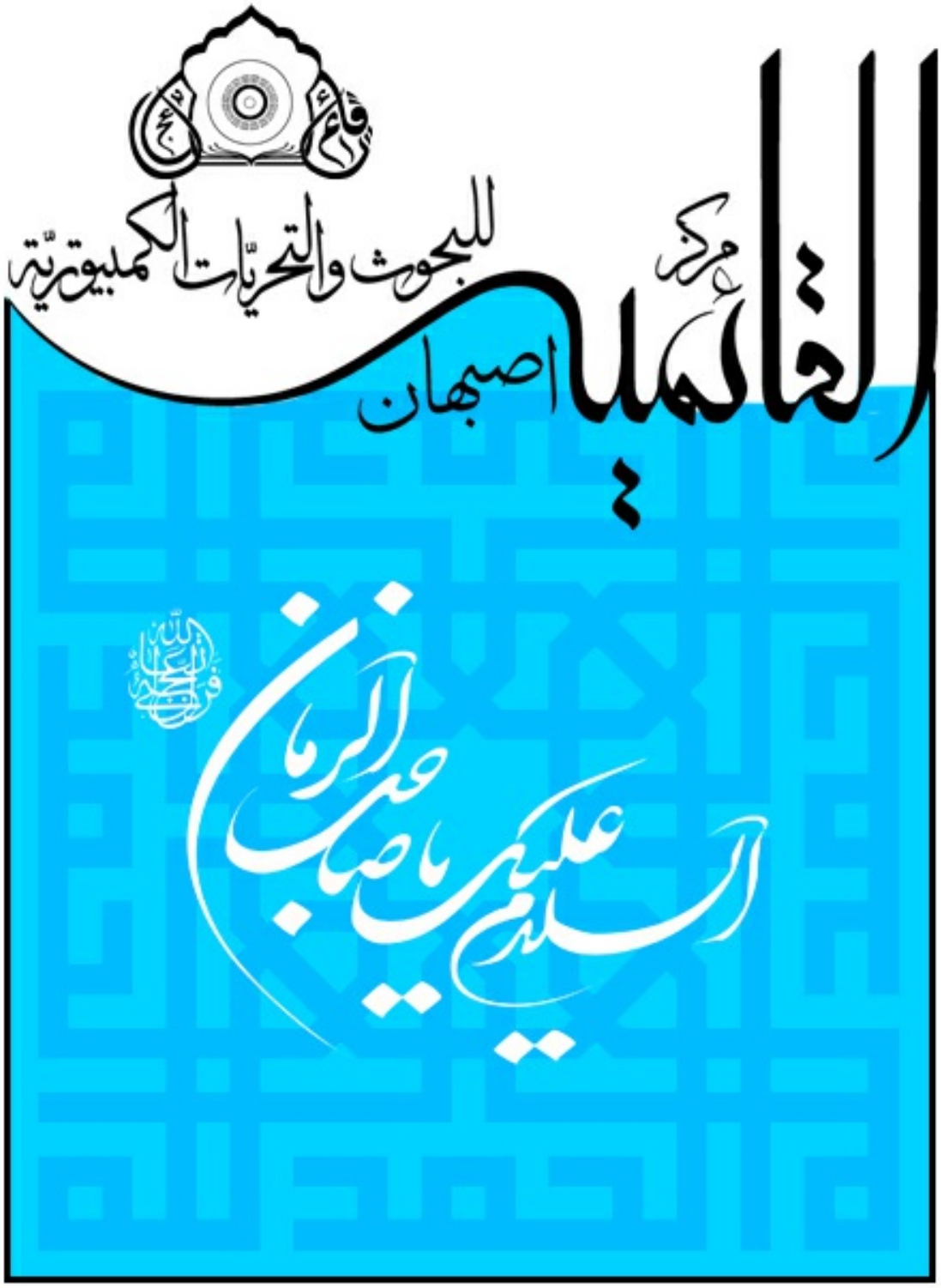

www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.ir

المحقق آية الله الشيخ محمد السند

أصول الاستنباط المعاصر

٢

بحوث في قراءة النص الديني

السيد علي الحسيني
الشيخ مصطفى الإسكندري

بسم الله الرحمن الرحیم

بحوث فى قراءه النص الدينى

كاتب:

محمد السند

نشرت فى الطباعة:

سعيد بن جبير

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

الفهرس ----- ۵
بحوث فی قراءه النص الدینی ----- ۹
اشاره ----- ۹
اشاره ----- ۹
کلمه الأستاذ ----- ۱۵
القسم الأوّل : میزان الأدلّه فی المعارف الاعتقادیّه ----- ۱۷
اشاره ----- ۱۷
تمهید ----- ۲۱
اشاره ----- ۲۱
النقطه الأُولی : تأثیر الجانب المادّی علی الباحث ----- ۲۱
النقطه الثانیه : القدسیّه رهینه الحقیقه ----- ۳۵
اشاره ----- ۳۵
الشکّ بوّابه المعارف ----- ۳۶
الشکّ الضارّ المذموم ----- ۳۷
الشکّ قنطره الحقیقه ----- ۳۸
الشکّ الحسن الممدوح ----- ۳۹
النقطه الثالثه : معانی التوحید والشرک ----- ۴۰
النقطه الرابعه : الوحده الإسلامیّه وفریضه الاعتصام باللّه ----- ۴۷
میزان الدلیل فی المعارف الاعتقادیّه ----- ۵۳
اشاره ----- ۵۳
المقام الأوّل : فی إمکان التعبّد بالظنّ فی تفاصیل العقائد ----- ۵۵
المقام الثانی : فی البحث عن ضابطه اصول الاعتقادات ----- ۹۸
اشاره ----- ۹۸
الرابطه بین علم اصول الفقه والعلوم القلبیّه ----- ۱۰۱

المقام الثالث : لمحه عن مناهج مدارس المعارف ---- ۱۰۷
اشاره ---- ۱۰۷
حصیله المقدّمات الثلاث ---- ۱۰۹
اشاره ---- ۱۰۹
الأدلّه المعارف أربعه ---- ۱۱۰
الدلیل الأوّل : الکتاب العزیز ---- ۱۱۰
المسأله الاُولی : نظریه تفسیر القرآن بالقرآن ---- ۱۱۱
نهایه المطاف ---- ۱۲۳
المسأله الثانیه : نظریه إنکار خلود الکتاب العزیز ---- ۱۲۳
المسأله الثالثه : نظریّه المعرفه القرآنیّه والمعرفه الدینیّه ، وأنّ موروث الشریعه أفهام العلماء ---- ۱۳۲
مناقشه النظریّه ---- ۱۳۷
الدلیل الثانی : السنّه الشریفه ---- ۱۴۷
المسأله الأولی : أقسام الحدیث ومعرفتها ---- ۱۴۷
المسأله الثانیه : کیفیّه تحقیق الکتب الروائیه ---- ۱۵۹
المسأله الثالثه ---- ۱۶۲
الدلیل الثالث : العقل ---- ۱۷۰
مبادؤه الإدراکیّه ---- ۱۷۰
تعاریف اخری ---- ۱۷۱
تکامل السیر الإدراکیّ للعقل النظریّ ---- ۱۷۲
الشریعه الحقّه وسط فی البرهان ---- ۱۷۵
الإشارات العقلیّه فی الآیات والروایات ---- ۱۷۶
تعریف العقل العملیّ ---- ۱۷۶
الحسن والقبح العقلیّان تمهید فی التعلّق والتجرّد ---- ۱۸۲
تاریخ مسأله الحسن والقبح ---- ۱۸۴
أهمّیه مسأله الحسن والقبح ---- ۱۸۵
نظره فی کلمات ابن سینا ---- ۱۸۶

أدلّه القائلین باعتباریّه الحسن والقبح ---- ۱۹۴
القسم الثانی:الاصول القانونیّه فی التراث الدینی مصطفی الإسکندری ---- ۲۱۲
اشاره ---- ۲۱۲
نظام المعارف والأحکام وضابطه العرض علی الکتاب والسنّه ---- ۲۱۶
اشاره ---- ۲۱۶
تقدّم البحث المضمونیّ علی البحث الصدوریّ ---- ۲۱۹
دور معرفه صحّه المضمون فی الاستنباط ---- ۲۲۰
التحلیل المضمونیّ وجذوره ---- ۲۲۱
تحلیل المضمون بحث فی المتشابه ---- ۲۲۲
قاعده حرمه ردّ الأحادیث ---- ۲۲۳
مبنی الحجّیه فی خبر الواحد ---- ۲۲۸
الفرق بین حجّیه الصدور وحجّیه المضمون ---- ۲۳۱
تفسیر « الحجّیه » ---- ۲۳۲
ثمرات التحلیل المضمونی ---- ۲۳۸
طرق استعلام صحّه المضمون ---- ۲۴۲
المقام الأوّل :تقدّم صحّه المضمون علی حجّیه الصدوروُرکنیّه المضمون وفرعیّه حجّیه الصدور ،والوجوه الدالّه علی لزوم مراعاه حال المضمون مقدّماً علی الصدور ---- ۲۴۴
المقام الثانی :فی بیان تأثیر رُکنیّه المضمون علی دائره الحجّیّه الثمره الأُولی ---- ۲۵۲
اشاره ---- ۲۵۲
شواهد لاعتماد الرجالیّین فی الجرح والتعدیل علی المضمون وأنّه العمده لدیهم فی ذلک ---- ۲۵۵
الثمره الثالثه ---- ۲۶۱
المقام الثالث :فی بیان ضوابط العرض علی الکتاب والسنّه ومیزان المخالفه والموافقه لهما ---- ۲۶۴
اشاره ---- ۲۶۴
عدم نفوذ الشرط المخالف للکتاب والسنّه ---- ۲۶۴
حقیقه البحث سواء فی طرف موضوع القاعده أو محمولها أو متعلّقها ---- ۲۷۲
فقه الروایات ---- ۲۷۸
اشاره ---- ۲۷۸

الفائده الأُولی : الفرق بین الحقّ والحکم ---- ۲۷۸
الفائده الثانیه : فی معنی الموافقه ---- ۲۷۹
الفائده الثالثه : معانی التحلیل والتحریم ---- ۲۸۲
الفائده الرابعه : الجزئیّه طابع الحکم الثانویّ ---- ۲۸۲
الفائده الخامسه : حقیقه الشرط والاشتراط ---- ۲۸۳
الفائده السادسه : المختار فی معنی التحلیل والتحریم ---- ۲۸۴
الفائده السابعه : العلاقه بین التقنین الشرعیّ والعقلائیّ ---- ۲۸۴
الفائده الثامنه : توقّف معرفه المخالفه والموافقه فی القاعده علی الصناعه التحلیلیّه لحقیقه الأحکام والمباحث القانونیّه البحته ---- ۲۸۶
الفائده التاسعه : عموم القاعده لکلّ إنشاء من عقد أو إیقاع ---- ۲۸۸
الفائده العاشره : الأُصول القانونیّه معیار المخالفه والموافقه ---- ۲۸۸
الفائده الحادیه عشر : السلطنه علی الشیء لا یسوّغ نفیها عن ---- ۲۹۰
ضوابط المخالفه فی الکلمات ---- ۲۹۱
تعریف مرکز ---- ۲۹۵

بحوث فی قراءه النص الدینی

اشاره

سرشناسه : سند، محمد، ۱۳۴۰-

عنوان و نام پدیدآور : بحوث فی قراءه النص الدینی/ محمد سند.

مشخصات نشر : قم: سعیدبن جبیر، ۱۳۸۴، = ۲۰۰۵م، = ۱۴۲۶ق.

مشخصات ظاهری : ۲۸۴ص.

یادداشت : عربی.

موضوع : اسلام -- عقاید

موضوع : Islam -- Doctrines

رده بندی کنگره : BP۲۲۵/۳/ع۶ش۴ ۱۳۹۳

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۴۶۴

ص :۱

اشاره

كلمه الأستاذ

بسم الله الرحمن الرحيم

والحمد للّه الذى قال :(وَ أَنْ لَوِ اسْتَقامُوا عَلَى الطَّرِيقَهِ لَأَسْقَيْناهُمْ ماءً غَدَقاً) كما أمر بالأخذ بالمحكم وردّ المتشابه إليه وأبى أن يجعل من المتشابه رائداً يُؤخذ به دون المحكم .

والصلاه والسلام على مَن جعلت حجّيته منجّزه للنذاره وموجبه لاستحقاق البشاره الذى أُوتى جوامع الكلم وترك للعباد الكتاب والعتره الهداه المنعم عليهم المنعوتين بغير المغضوب عليهم ولا الضالين .

و بعد فإنّ الحديث عن منهج المعرفه وبالأخص المعرفه الدينيّه ترامت فيه جهود قوافل العلماء وتجاذبت فيه التحقيقات وتدافعت فيه الآراء كيف لا والحديث عن منهج المعرفه عباره عن منطقيه ميزان دليليه الأدلّه فَبِهِ يُبان عن عيار الدليل وتثمينه ومؤدّى مَداه ومداره ورتبته ودرجته .

وخطُوره البحث فيه تكمن فى معرفه المحكم من المتشابه سواء كان هذان النعتان مطلقين أو نسبيّين بلحاظ مراتب القوّه فى الأدلّه .

فإنّ الأخذ بالمحكم لا ينحصر بالصوره الأولى بل يعّم الثانى أيضاً وكم حصلت غفلات مهلكه فى الصوره الثانيه .

فكلّما تظافر التنقيب والتدقيق فی هذا المجال كلّما ازدادت البصيره واشتدّ نور المعرفه وهذا الكتاب يتكفّل معالجه بعض الإثارات فی الدليل النقلی والعقلیّ وأطر الموازين الأدويّه فی معرفه الأدلّه ، فهی لمنهج المعرفه وقد اشتمل علی قسمين :

الأوّل : فی ميزان الأدلّه فی البحوث الاعتقاديّه؛ وقد رقّمه العلّامه الجليل السيد عماد الحكيم .

والقسم الثانی : فی نبذ من الاُصول القانونيّه الهامّه فی التراث الحديثی وقد رقّمه العلّامه الفطن الشيخ مصطفی الإسكندری .

محمّد السند

قم / ۲۵ محرم ۱۴۲۶ه

ص:۸

القسم الأوّل : ميزان الأدلّه فی المعارف الاعتقادیّه

اشاره

تقریراً لما أفاده استاذنا المحقّق

آیه اللّه الشیخ محمّد السند

السیّد عماد الحکیم

ص:۹

وصلّى اللّه على خير خلقه ، وخاتم رسله ، البشير النذير ، والسراج المنير والداعى إلى العلىّ ، الكامل الكبير ، والذى أكمل الدين ببيعه الغدير وعلى أهل بيته الطاهرين الهداه الميامين .

وبعد فهذه مستلّه ممّا حرّرته فى تقريرات بحث الإمامه لأُستاذنا الجليل والعالم النبيل الحريص على الدين والغيور على شريعه سيّد المرسلين المحقّق آيه اللّه الشيخ محمّد السند - حفظه اللّه وسدّد خطاه - وتشتمل على نقاط كمقدّمه وبحث فى ميزان الأدلّه فى البحوث الاعتقاديّه

سائلاً المولى اللطيف الخبير أن يجعلها فى سبيله وخالصه لوجهه ، وأن يعيننى على تعلّمها وتعليمها والعمل بها إنّه سميع مجيب .

ص:١١

تمهید

اشاره

الغرض المهمّ من هـذا الكتـاب هو تعميق فقه النصوص المسلّمه ، واستيعاب دقائقها وفوائـدها ، والتركيز على جعل منهـج عقلىّ برهانىّ لفهم تلك النصوص ، بغيه الوصول إلى « الحدّ » الحقيقىّ للإمامه حسب ما اتيح للبشر من طاقه وقدره واللّه المستعان .

وقبل الخوض فى لُبّ البحث لا بدّ من تقديم نقاط :

النقطه الأُولى : تأثير الجانب المادّى على الباحث

إنّ معضـله البحث فى الإمـامه ليست فى فقـدان الأدلّه والبراهين أو نقصـها ، بل فى ما وراء ذلك ، وبالتحديـد فى النزعه المادّيه المغروزه فى الطبيعه البشـريّه والتى تؤثّر فى سـلوك البشـر من جهه ، وفى فهمهم لحقائق الأشـياء من جهه اخرى . والمنشأ لهـذه النزعه هو نحو وجود البشر ، فإنّ وجود الإنسان يشتمل على جنبتين :

١ - جنبه المادّه والبدن .

٢ - جنبه الروح والمعنى وعالم الغيب .

ومِن ثَمّ ترى صـيَغ وأسـاليب الإنكـار للإمامه والتشـكيك فيها ، هى بعينها صـيغ الإنكار والتشـكيك فى الرسالات والنبوّات كما يستعرضها القرآن الكريم .

والواقع أنّ كلا المنهجين ناشئان عن إباء النزعه المادّيه عن الإذعان بوجود

الارتباط بالغيب والاتّصال بالسماء ، سواء كانت صوره الارتباط من قبيل وحى النبوّه أو الرساله ، أم من مثل العصمه العلميّه للإمام - من خلال العلم (اللّدُنىّ) الإلهامىّ - أو العصمه العمليّه - بالتسديد النورىّ الإلهىّ - .

ومرجع الإنكار فى الحالتين إلى إنكار مقام (خليفه اللّه) فى الأرض ومقام حجّته تعالى بينه وبين خلقه ، والهادى والمعلّم لهم(۱) . غايه الأمر أنّ الملل الإلحاديه تنكر - من رأس - أصل الارتباط ، والفِرَق الإسلاميّه المنكره للعهد الإلهىّ المتمثّل بالإمامه ، تنكر بقاء الارتباط ، وإن اعترفت بأصل وجوده فى الأنبياء عليهم السلام ولكنّه - بزعمها - انقطع بانقطاع النبوّه ، وأنّ السماء تركت الأرض لأهل الأرض ، وليت شعرى ما الذى أوجب الاتّصال آنذاك وسوّغ الإنقطاع الآن ! ؟ هل استغنى البشر عن السماء أو تحقّق الهدف المنشود من الارتباط بها أو عجزت السماء عن هدايه أهل الأرض(۲) أو ماذا ؟

والحاصل أنّ كلتا المدرستين تُنكرانِ الاتّصال الفعلىّ بالسماء بنفس الأساليب ونفس الحجج . فهَلُمّ معى نستعرض ما يرسمه القرآن ويصوّره من مدارس مادّيه تقصر الموجود على المادّه ولا تفسّره إلّا على أساس الهوى والغرائز ، ولذلك (تَشابَهَتْ قُلُوبُهُمْ) (۳) وإن اختلفت تعابيرهم وصياغات ألفاظهم .

فمن هذه المدارس ما حكاه قوله تعالى : (هَلْ هذا إِلاّ بَشَرٌ مِثْلُكُمْ أَ فَتَأْتُونَ السِّحْرَ وَ أَنْتُمْ تُبْصِرُونَ) (۴) فإنّهم من شدّه انغماسهم فى الجانب البدنى (المادّى)

۱- (۱) (إِنَّما أَنْتَ مُنْذِرٌ وَ لِكُلِّ قَوْمٍ هادٍ) الرعد ۱۳ : ۷ .

۲- (۲) (وَ قالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللّهِ مَغْلُولَهٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَ لُعِنُوا بِما قالُوا) المائده ۵ : ۶۴ .

۳- (۳) البقره ۲ : ۱۱۸ .

۴- (۴) الأنبياء ۲۱ : ۳ .

للإنسان حصروا كلّ الظواهر والقابليات والقوى الإنسانيّه فيها ! وغايه ما يحتملونه فى القوى الخارقه للعاده لدى مدّعى الارتباط بالغيب أن يكون من السحر ويجحدون ما وراءه .

وقال تعالى عن لسان اخرى : (بَلْ قالُوا أَضْغاثُ أَحْلامٍ) (١) حيث قايسوا المرتبط بالوحى بأنفسهم ، لأنّهم وجدوا عدم تلقّيهم المعانى الجديده والكاشفه عن الغيب والمستقبل إلّامن خلال الأحلام والتى قد تطابق الواقع وقد تخالفه وبالتالى جحدوا ارتباطه بالغيب .

وقال عزّ من قائل عن لسان ثالثه : (بَلِ افْتَراهُ بَلْ هُوَ شاعِرٌ) (٢) (وَ إِنّا لَفِى شَكٍّ مِمّا تَدْعُونَنا إِلَيْهِ مُرِيبٍ * قالَتْ رُسُلُهُمْ أَ فِى اللّهِ شَكٌّ فاطِرِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ) (٣)وهذه المدرسه تعتمد التشكيك والترديد فى ما يقوله المرتبط بالسماء وفى ما جاء به من آيات من خلال الطعن فى صدقه وأمانته ، وفى سلامه عقله ، وأنّ قواه الدانيه (الهوى والغرائز وقوّه الخيال أو الوهم) هى المسيطره عليه .

وبعباره جامعه ؛ أنكروا عصمته العمليّه ، وأسندوا أفعاله وأقواله إلى القوى الدانيه ، وهؤلاء أيضاً وقعوا فى قياس المرتبط بالوحى بأنفسهم حيث لا يجدون عندهم منبعاً للمعانى الجديده سوى تسريح قوّتى الخيال والوهم فى معانى خزانه الذاكره ، فيما كانت إجابه الرسل عليهم السلام لهم أن هذا التشكيك يؤول إلى التشكيك فى قدره اللّه على إيجاد هذا الارتباط بين العوالم العلويه والسفليه ، مع أنّه تعالى هو الذى خلقها جميعاً ، فهو الذى فطر السماوات والأرض ،

١- (١) الأنبياء ٢١ : ٥ .

٢- (٢) الأنبياء ٢١ : ٥ .

٣- (٣) . إبراهيم ١۴ : ٩ و ١٠ .

وهذا الوصف يشير إلى الاستدلال على الجواب .

وقال تعالى عن رابعه : (قالُوا إِنْ أَنْتُمْ إِلاّ بَشَرٌ مِثْلُنا تُرِيدُونَ أَنْ تَصُدُّونا عَمّا كانَ يَعْبُدُ آباؤُنا فَأْتُونا بِسُلْطانٍ مُبِينٍ) (۱) وهؤلاء أيضاً شبّهوا الأنبياء بأنفسهم ، فكما أنّ منشأ تعصّبهم للسلف وجماعات الصدر الأوّل هو سيطره قواهم الشهويّه والغضبيّه ، فكذلك إصرار الأنبياء عليهم السلام على دعوتهم هى - بزعمهم - بداعى تلك القوى ، ولم يذعنوا بما جاءهم به الأنبياء من حجج وبراهين ومعاجز ، بل طالبوا بخوارق اخرى أكثر بياناً وأوضح إعجازاً ، لكنّ القرآن الكريم أوضَحَ أنّ المعضله فى إنكار هؤلاء لا تعود إلى نقص تلك البراهين أو قصورها ، بل إلى المرض المعين فى نفوس تلك الجماعه المتمرّده .

ويشير تعالى إلى خامسه فى الآيه (أَ كانَ لِلنّاسِ عَجَباً أَنْ أَوْحَيْنا إِلى رَجُلٍ مِنْهُمْ) (۲) إذ أنّ منشأ إنكار هؤلاء هو أيضاً توهّم التساوى بين البشر فى القوى الوجوديّه والروحيّه ، ولمّا لم يكن فى وسعهم الارتباط بما وراء الطبيعه ، فليس ذلك فى وسع رجل غيرهم .

وأجابهم سبحانه بأنّ هذا التوهّم باطل ، وأنّه أعلم حيث يجعل رسالته(۳) وأنّه يؤيّد مَن يريد بروح القدس(۴) وأنّه يخلق ما يشاء ويختار ، ليس لأحدٍ من خلقه أن يختار ويفرض على اللّه مَن يختار(۵) بل ذلك شرك ، يتعالى اللّه ويتنزّه عنه .

۱- (۱) إبراهيم ۱۴ : ۱۰ .

۲- (۲) يونس ۱۰ : ۲ ، ومثلها :(أَ وَ عَجِبْتُمْ أَنْ جاءَكُمْ ذِكْرٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَلى رَجُلٍ مِنْكُمْ) الأعراف۷ : ۶۳ ، ۶۹ .

۳- (۳) (اللّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسالَتَهُ) الأنعام ۷ : ۱۲۴ .

۴- (۴) (وَ أَيَّدْناهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ) البقره ۲ : ۸۷ و ۲۵۳ .

۵- (۵) وَ رَبُّكَ يَخْلُقُ ما يَشاءُ وَ يَخْتارُ ما كانَ لَهُمُ الْخِيَرَهُ سُبْحانَ اللّهِ وَ تَعالى عَمّا يُشْرِكُونَ) القصص ۲۸ : ۶۸ .

ويتّضح من خلال هذه الآيات وجود التفاوت فى بنى البشر ، وأنّ بعضهم يتأهّل للعهد الإلهىّ وبعضهم لا يتأهّل ، وأنّ العارف بهذا التفاوت هو اللّه عزّ وجلّ أو من يعلّمه اللّه لا غير ، لأنّه الخالق للبشر ، والخالق أعرف بما خلق (أَ لا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ) (١) .

كما أنّ دعوى هؤلاء استحقاقهم وقابليّتهم لتعيين السفير الإلهىّ ، هى شرك باللّه تعالى(٢) باعتبار أنفسهم نِدّاً له فى الإحاطه والعلم والمشيئه ، مع أنّه (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْ ءٌ) (٣) فى أىّ وصفٍ من صفاته ، ولذلك كان نصب الواسطه بينه تعالى وبين خلقه من خواصّ أفعاله التى لا يشاركه فيها أحد ، فإذا نصبوا شخصاً من عند أنفسهم كان شِرْكاً به وتعدّياً على حقّه عزّ وجلّ . وسيأتى مزيد توضيح لهذه الحقيقه فى مقدّمه لاحقه إن شاء اللّه تعالى .

ونظير هذا المنطق ما قصّه تعالى فى الآيه (وَ قالُوا لَوْ لا أُنْزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ) (٤)حيث طالبوا بإنزال ملك واسطه بينهم وبين السماء ، واستبعدوا تأهّل الرسول لذلك ، قياساً له على أنفسهم وحصراً للقابليه والأهليه بالملائكه .

فأجابهم تعالى : (وَ لَوْ جَعَلْناهُ مَلَكاً لَجَعَلْناهُ رَجُلاً وَ لَلَبَسْنا عَلَيْهِمْ ما يَلْبِسُونَ) (٥)بمعنى أنّ صاحب الحقيقه المَلَكيه وإن كان قابلاً للاتّصال بالغيب وللوساطه بين اللّه تعالى وخلقه ، ولكنّه لابدّ أن يكون فى الصوره من جنسهم كى يتمّ الارتباط

١- (١) الملك ٦٧ : ١٤ .

٢- (٢) بناء على ما حقّق فى محلّه - من علم الكلام والتفسير - أنّ للشرك مراتب من أشدّها ما يخرج عن الإسلام كشرك الوثنيّه ، ومنها ما لا يخرج عن الإسلام كالرياء .

٣- (٣) الشورى ٤٢ : ١١ .

٤- (٤) الأنعام ٦ : ٨ .

٥- (٥) الأنعام ٦ : ٩ .

بينهم وبينه ، وذلك عندما لا يكون فى نوع البشر أىّ شخص صالح لهذه الوساطه .

وهذا الجواب يتضمّن حقيقتين مهمّتين :

١ - إنّ البشر العاديّين ليس من شأنهم ولا من قابليّتهم الاتّصال بالملك فى صورته الملكيه ، بل لابدّ أن يُرسل إليهم فى صورتهم .

٢ - إنّ هناك تفاوتاً فى طبقات البشر ، وإنّ من يختاره اللّه تعالى للسفاره والوساطه الإلهيّه لابدّ أن يتحلّى بصفات ذاتيّه ، تجعل من روحه حقيقه مَلكيه غيبيّه لكى يصلح للتلقّى من السماء فى عين قابليته البشريّه لكى يمكن ارتباطه بسائر الناس والتوسّط بينهم وبين ربّهم .

ونظير ذلك ما بيّنه سبحانه فى قوله : (لَوْ لا أُنْزِلَ عَلَيْنَا الْمَلائِكَهُ أَوْ نَرى رَبَّنا) فأجابهم أوّلاً (وَ لَوْ أَنْزَلْنا مَلَكاً لَقُضِىَ الْأَمْرُ ثُمَّ لا يُنْظَرُونَ) وثانياً (لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِى أَنْفُسِهِمْ وَ عَتَوْا عُتُوًّا كَبِيراً) (١) .

وقوله : (بَلْ يُرِيدُ كُلُّ امْرِئٍ مِنْهُمْ أَنْ يُؤْتى صُحُفاً مُنَشَّرَهً) (٢) .

وقوله : (وَ قالُوا لَوْ لا نُزِّلَ هذَا الْقُرْآنُ عَلى رَجُلٍ مِنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ) (٣) .

وقوله : (أَ أُنْزِلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ مِنْ بَيْنِنا بَلْ هُمْ فِى شَكٍّ مِنْ ذِكْرِى بَلْ لَمّا يَذُوقُوا عَذابِ) (٤) .

وقوله : (كَلاّ بَلْ لا يَخافُونَ الْآخِرَهَ) (٥) ، وغير ذلك من الآيات التى تذكر عدم

١- (١) الفرقان ٢٥ : ٢١ .

٢- (٢) المدّثّر ٧۴ : ٥٢ .

٣- (٣) الزخرف ۴٣ : ٣١ .

۴- (۴) سوره ص ٣٨ : ٨ .

٥- (٥) المدّثّر ٧۴ : ٥٣ .

قابليتهم للسفاره وإنّ إنكارهم على السفير المختار والشكّ ناشئ عن وضعهم لأنفسهم فى غير مواضعها وهو الإستكبار والعتوّ والشكّ وعدم الخوف من الآخره ونحو ذلك .

وقال تعالى ردّاً على طائفه سادسه : (وَ ما تَنَزَّلَتْ بِهِ الشَّياطِينُ * وَ ما يَنْبَغِى لَهُمْ وَ ما يَسْتَطِيعُونَ * إِنَّهُمْ عَنِ السَّمْعِ لَمَعْزُولُونَ) (۱) .

(وَ ما هُوَ بِقَوْلِ شَيْطانٍ رَجِيمٍ) (۲) .

(وَ ما هُوَ بِقَوْلِ شاعِرٍ قَلِيلًا ما تُؤْمِنُونَ * وَ لا بِقَوْلِ كاهِنٍ قَلِيلًا ما تَذَكَّرُونَ) (۳) .

(فَذَكِّرْ فَما أَنْتَ بِنِعْمَهِ رَبِّكَ بِكاهِنٍ وَ لا مَجْنُونٍ) (۴) .

فدعوى هذه الطائفه تتركّز على حصر التلقّى النفسانىّ والروحىّ بالإرتباط بالجنّ والشياطين ، كما هو شأن الكاهن والساحر وبعض حالات الشعر ، حيث يكون الإخبار عن بعض المغيّبات عبر ايحاء الجنّ أو الشياطين .

هذا مع الغفله أو التغافل عن بعض الحالات الاُخرى الحاصله من ترقّى النفس البشريّه وتقبلها لتلقّى الأنوار الإلهيّه والتى تختلف تماماً عن الاُولى من جهه شخصيّه المرتبط وأخلاقه والتزامه ، ومن جهه قدره من أرسله وسعه رحمته وعظم لطفه وجليل كرمه وإحاطه علمه وقيّوميّته سبحانه وتعالى ، ومن جهه ما جاء به الرسول وأوصياؤه صدقاً ومتانه ومطابقه للعقل والحكمه والفطره ، ومن جهه الحجج والبراهين القاطعه على صحّه مدّعاه ، ولذا أجابهم سبحانه

۱- (۱) الشعراء ۲۶ : ۲۱۰ - ۲۱۲ .

۲- (۲) التكوير ۸۱ : ۲۵ .

۳- (۳) الحاقّه ۶۹ : ۴۱ و ۴۲ .

۴- (۴) الطور ۵۲ : ۲۹ .

بقَسم مغلّظ فی سوره التکویر (إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ کَرِیمٍ * ذِی قُوَّهٍ عِنْدَ ذِی الْعَرْشِ مَکِینٍ * مُطاعٍ ثَمَّ أَمِینٍ * وَ ما صاحِبُکُمْ بِمَجْنُونٍ * وَ لَقَدْ رَآهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِینِ * وَ ما هُوَ عَلَی الْغَیْبِ بِضَنِینٍ * وَ ما هُوَ بِقَوْلِ شَیْطانٍ رَجِیمٍ * فَأَیْنَ تَذْهَبُونَ * إِنْ هُوَ إِلاّ ذِکْرٌ لِلْعالَمِینَ * لِمَنْ شاءَ مِنْکُمْ أَنْ یَسْتَقِیمَ) (۱) .

فمثل هذه الشخصیّه یستحیل علیها الکذب أو سیطره الجنّ أو الشیاطین أو خطأ الحواسّ أو اختلالها أو البخل عن إبداء الحقائق النازله إلیه والتی یراد لها التنزّل إلی مَن دونه ، فیتعیّن أن یکون حقّاً وصدقاً وهدایه للعالمین ، ولذا فلا یوجد خلل فی الرسول .

کما لا یوجد خلل فی المرسِل سبحانه لأنّه (عَلی کُلِّ شَیْ ءٍ قَدِیرٌ) (۲) .

(وَ ما کانَ اللّهُ لِیُعْجِزَهُ مِنْ شَیْ ءٍ فِی السَّماواتِ وَ لا فِی الْأَرْضِ إِنَّهُ کانَ عَلِیماً قَدِیراً) (۳) .

إِنَّ فِی خَلْقِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ اخْتِلافِ اللَّیْلِ وَ النَّهارِ لَآیاتٍ لِأُولِی الْأَلْبابِ (۴) .

الَّذِی أَحْسَنَ کُلَّ شَیْ ءٍ خَلَقَهُ (۵) .

هُوَ الَّذِی جَعَلَ الشَّمْسَ ضِیاءً وَ الْقَمَرَ نُوراً وَ قَدَّرَهُ مَنازِلَ (۶) .

۱- (۱) التکویر ۸۱ : ۱۹ - ۲۸ .

۲- (۲) البقره ۲ : ۲۰ ، ۱۰۶ ، ۱۰۹ . آل عمران ۳ : ۲۹ . الشوری ۴۲ : ۵۰ . الأحقاف ۴۶ : ۳۳ .

۳- (۳) فاطر ۳۵ : ۴۴ .

۴- (۴) آل عمران ۳ : ۱۹۰ .

۵- (۵) السجده ۳۲ : ۷ .

۶- (۶) یونس ۱۰ : ۵ .

وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَ خَلَقَ كُلَّ شَيْ ءٍ (۱) .

وَ رَبُّكَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَهِ لَوْ يُؤاخِذُهُمْ بِما كَسَبُوا لَعَجَّلَ لَهُمُ الْعَذابَ (۲) .

وَ لَوْ يُؤاخِذُ اللّهُ النّاسَ بِظُلْمِهِمْ ما تَرَكَ عَلَيْها مِنْ دَابَّهٍ (۳) .

وَ ما أَرْسَلْناكَ إِلاّ رَحْمَهً لِلْعالَمِينَ (۴) .

كَذلِكَ يُوحِي إِلَيْكَ وَ إِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ اللّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (۵) .

تِلْكَ آياتُ الْكِتابِ الْحَكِيمِ * هُدىً وَ رَحْمَهً لِلْمُحْسِنِينَ (۶) .

يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآياتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ (۷) .

وَ عِنْدَهُ مَفاتِحُ الْغَيْبِ لا يَعْلَمُها إِلاّ هُوَ وَ يَعْلَمُ ما فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ وَ ما تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَهٍ إِلاّ يَعْلَمُها وَ لا حَبَّهٍ فِي ظُلُماتِ الْأَرْضِ وَ لا رَطْبٍ وَ لا يابِسٍ إِلاّ فِي كِتابٍ مُبِينٍ (۸) .

(وَ هُوَ الْقاهِرُ فَوْقَ عِبادِهِ وَ يُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَهً) (۹) .

(اللّهُ لا إِلهَ إِلاّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لا تَأْخُذُهُ سِنَهٌ وَ لا نَوْمٌ لَهُ ما فِي السَّماواتِ وَ ما فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلاّ بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ ما بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَ ما خَلْفَهُمْ وَ لا يُحِيطُونَ

۱- (۱) الفرقان ۲۵ : ۲ .

۲- (۲) الكهف ۱۸ : ۵۸ .

۳- (۳) النحل ۱۶ : ۶۱ .

۴- (۴) الأنبياء : ۲۱ : ۱۰۷ .

۵- (۵) الشورى : ۴۲ : ۳ .

۶- (۶) لقمان ۳۱ : ۲ و ۳ .

۷- (۷) الرعد ۱۳ : ۲ .

۸- (۸) الأنعام ۶ : ۵۹ .

۹- (۹) الأنعام ۶ : ۶۱ .

بِشَیْ ءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلاّ بِما شاءَ وَسِعَ کُرْسِیُّهُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ وَ لا یَؤُدُهُ حِفْظُهُما وَ هُوَ الْعَلِیُّ الْعَظِیمُ) (۱) .

کما لیس هناک خلل ولا نقص فی الرساله ، لا فی القرآن ولا فی السـنّه ولا فی العتره المفسِّره لهما (إِنَّ هـذَا الْقُرْآنَ یَهْدِی لِلَّتِی هِیَ أَقْوَمُ) (۲) .

(قُرْآناً عَرَبِیًّا غَیْرَ ذِی عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ یَتَّقُونَ) (۳) .

(وَ لَوْ کانَ مِنْ عِنْدِ غَیْرِ اللّهِ لَوَجَدُوا فِیهِ اخْتِلافاً کَثِیراً) (۴) .

(لَقَدْ کانَ لَکُمْ فِی رَسُولِ اللّهِ أُسْوَهٌ حَسَنَهٌ) (۵) .

(قُلْ أَطِیعُوا اللّهَ وَ أَطِیعُوا الرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّما عَلَیْهِ ما حُمِّلَ وَ عَلَیْکُمْ ما حُمِّلْتُمْ وَ إِنْ تُطِیعُوهُ تَهْتَدُوا) (۶) .

(إِنَّما یُرِیدُ اللّهُ لِیُذْهِبَ عَنْکُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَیْتِ وَ یُطَهِّرَکُمْ تَطْهِیراً) (۷) .

(فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّکْرِ إِنْ کُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ) (۸) .

(أَطِیعُوا اللّهَ وَ أَطِیعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِی الْأَمْرِ مِنْکُمْ) (۹) .

۱- (۱) البقره ۲ : ۲۵۵ .

۲- (۲) الإسراء ۱۷ : ۹ .

۳- (۳) الزمر ۳۹ : ۲۸ .

۴- (۴) النساء ۴ : ۸۲ .

۵- (۵) الأحزاب ۳۳ : ۲۱ .

۶- (۶) النور ۲۴ : ۵۴ .

۷- (۷) الأحزاب ۳۳ : ۳۳ .

۸- (۸) النحل ۱۶ : ۴۳ .

۹- (۹) النساء ۴ : ۵۹ .

(فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللّهِ الَّتِی فَطَرَ النّاسَ عَلَيْها) (۱) .

وقال الرسول صلی الله علیه و آله و سلم :

« إنی تارک فیکم الثقلین : کتاب الله و أهل بیتی،و إنهما لن یفترقا حتی یردا علی الحوض » (۲) .

هذا ولیس هناک خلل فی البراهین علی أصل الرساله ولا علی خلودها واستمرارها وتمامیتها ، فهناک المعجزه الکبری - المشتمله علی معاجز عدیده سابقه ولاحقه - وهی القرآن الکریم . وهناک معاجز اخری عظیمه - تستقصی فی مظانّها - وهناک الأدلّه العقلیّه الساطعه والنصوص النقلیّه القاطعه ، وقبل کلّ ذلک شهاده الفطره وبداهه الفکره ، فهل إلی إنکارِ المنکرین من سبیل ؟ ! (بَلْ یُرِیدُ کُلُّ امْرِئٍ مِنْهُمْ أَنْ یُؤْتی صُحُفاً مُنَشَّرَهً) (۳) .

والحاصل أنّ ما استعرضه القرآن الکریم من مدارس بشریه لإنکار أصل الارتباط بالسماء هی بعینها صیاغات ومدارس الفرق المنکره لاستمرار الارتباط بالسماء وبقاء الخلافه الإلهیّه .

نعم هناک صیاغتان أو دعویان لتبریر انقطاع الارتباط بالسماء بقاءً مع الاعتراف بالحاجه إلیه وجوداً ، وهما وإن کانتا راجعتین إلی بعض ما سبق - لُبّاً - إلّاأنّ ظاهرهما خلاف ذلک ، فاقتضی التنبیه علی بطلانهما وعدم مغایرتهما . وهما :

۱ - إنّ بقاء الارتباط بالسماء موجب لجمود البشریّه عن الحرکه والتطوّر وخمول التجربه عن الازدهار نزوعاً إلی التواکل واعتماداً علی السماء .

۱- (۱) الروم ۳۰ : ۳۰ .

۲- (۲) المستدرک علی الصحیحین للحاکم : ۳ : ۱۴۸ ، وصحّحَه علی شرط الشیخین ، وذکره الذهبی أیضاً وصحّحه علی شرطهما .

۳- (۳) المدّثّر ۷۴ : ۵۲ .

۲ – إنّ القول باستمرار هذا الاتّصال بالسماء هو نوع من الإفراط فی النزعه الباطنیه وتضییع للطاقات المادّیه والفکریه .

ومقتضی الاعتدال أن نعترف بانقطاعه بعد الرسول محمّد صلی الله علیه و آله و سلم فإنّه المنطقه الوسطی بین إفراط الباطنیّه وتفریط المادّیه .

ونظیر هذه الدعوی ما یتبنّاه بعض العِلمانیین أو المتغرِّبین – من أدعیاء الثقافه فی بلاد الشرق – أنّ مفاد ختم النبوّه وسرّ نهایه الوحی الإلهیّ هو تطوّر البشریّه ورُقیّ الفکر الإنسانی إلی مرحله (الإکتفاء الذاتی) والاستغناء عن هدایه السماء من خلال العقل والمنطق والتجارب المدروسه والحقائق العلمیّه . وبالتالی فلا حاجه إلی وجود نبیّ آخر أو رابطٍ یرفد الناس بالعلم والمعرفه ، ولیس لأنّ هذه الشریعه خالده ما دام الإنسان ، ذلک لأنّها ترکت الکثیر من مساحات الفراغ ولم تُجِب علی أبسط المسائل العلمیّه التجریبیّه .

هذا ما ذکرته هاتان المقولتان ، وهما بجمیع أشکالهما تتّفقان علی الاستغناء عن هدایه السماء ، غیر أنّ الأخیره تملک التصوّر علی صعید التنظیر والتطبیق ، والأولی علی صعید التطبیق فحسب ، وإن کانت هی الأُخری تستدعی التنظیر أیضاً .

وهما وإن استخدمتا بریق المعانی المبهمه والألفاظ الرنّانه ، إلّاأنّهما واضحتا الوهن بیّنتا الخلل . فإنّ ابتعاد أکثر الناس عن السماء خلال قرون عدیده لم یثمر سوی ضیاع الحقائق الدینیّه وتسافل القیم الخُلقیه وانتشار الأوبئه الروحیّه وتضارب المصالح المادّیه إلی أبعد الحدود ، حتّی صار الإنسان – المادّی – وحشاً ضاریاً لا یتورّع حتّی عن افتراس أخیه الإنسان – وهی حاله نادره فی الوحوش الکاسره – بل القتل الجماعیّ للبشر لمجرّد شهوه أو نزوه أو حسد أو غضب ،

فضلاً عن اغتصاب حقوقهم ومصادره حرّياتهم وانتهاك حرماتهم .

وصدق اللّه العلىّ العظيم حيث يقول : (إِنْ هُمْ إِلاّ كَالْأَنْعامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلاً) (١) .

ذلك لأنّ الحيوان المفترس لا يقتل حيواناً آخر إلّالجوع أو خوف أو نحوهما من حاجاته الأساسيّه ، ولا يتلذّذ بسفك الدماء ولا يستعبد الحيوانات الاُخرى وإنّما يأكل القوىّ الضعيف عند الحاجه . أمّا الإنسان - المادّى - فإنّه تمادى وتدنّى إلى أسفل من قانون الغاب ! فأين التطوّر والازدهار والتقدّم الفكرى والاكتفاء الذاتى ؟ ! وأين النظره الواقعيّه والحكمه والاعتدال ؟

فهل من الحكمه والاعتدال أن يتلذّذ فرد وتشقى امّه فى سبيل لذّته ، وهل من النظره الواقعيّه إغفال الروح وتناسى قوانين العقل والفطره(٢) وإشباع الغرائز والشهوات وقصر النظر عليها ؟

كلّا بل حَليت الدنيا فى أعينهم وراقهم زِبرجُها فأنستهم ذكر اللّه العظيم .

والخلاصه : أنّ المدارس الإلحاديّه بشتّى صورها ، كانت دعامتها الأساسيه لإنكار الرابطه بين السماء والأرض هى دعواهم - على طول الخطّ - انقطاع العالم المادّى - السفلى - عن عالم الغيب وما وراء المادّه - العلوىّ - وكان منشأ ذلك الإنكار غلبه النزعه المادّيه المتأصّله فى كيانهم ، والتى أدّت - تدريجاً - إلى إهمال الجانب الروحى وتناسيه أو إخضاعه إلى مقاييس المادّه وضوابطها .

(ظاهره تأريخيه) والباحث لا يجد ذلك مقصوراً فى مجال الاعتقاد

١- (١) الفرقان ٢٥ : ۴۴ .

٢- (٢) كالحكمه والعداله والتحسين والتقبيح والصفات الإنسانيّه النبيله .

والمذهب ، بل يرى لمسات ذلك جليّه حتّى فى كتابه التأريخ منذ العهود القديمه وإلى العصور الحديثه . فالملاحظ اهتمام المؤرّخين برصد حياه الملوك والحكّام وأصحاب الفنون والعلوم ونحو ذلك ممّا يخصّ الحياه الماديّه ، بعيداً عن ذكر السماء وعلاقه الناس بها ، بينما اتّبع القَصَص القرآنى - والسماوىّ بشكل عامّ - أسلوب التركيز على هدايه السماء وحاجه الناس إليها وضروره الارتباط بها وسلّط الضوء بالدرجه الأولى على تأريخ الأنبياء وسيرتهم وتكفّلهم بالسفاره الإلهيّه ، وأبرزهم وأوصياءهم كنجوم بشريّه تنذر وتبشّر وتهدى إلى سواءالسبيل .

والمأمول بعد كلّ ذلك أن يلتفت الإنسان إلى هذه الحقيقه ويؤوب إلى جادّه الاعتدال ، لأنّ وجوده لا يختصّ بالماده والجسد ، بل هو مركّب من الروح والبدن ، والروح موجود مجرّد عن المادّه فى الذات والإدراك والعديد من الأفعال(١) ومقتضى الاعتدال الإقرار بتمام وجود الإنسان لا بعضه ، وأداء حقّ الروح وحقّ البدن معاً .

أمّا النزعه البشريّه إلى المادّه ، فالمأمول أن تؤوب إلى جادّه الصواب إذا قام الإنسان بواجبه فى التدبّر والبحث عن الحقيقه ، فإنّ الدلائل على عالم الغيب واضحه ، والحجج كثيره وقاطعه ، وأسفر الصبح لذى عينين (سَنُرِيهِمْ آياتِنا فِى الْآفاقِ وَ فِى أَنْفُسِهِمْ) .(٢)

نعم ، إنّ من تأمّل فى خلق نفسه وحقيقه الروح التى تعيش فى بدنه وصفاتها وأفعالها ، وحقيقه الفطره التى جُبل عليها ومن أين جاءت وكيف بدأت ، يعلم ويجزم بوجود عالم آخر غير عالم المادّه ، فكيف إذا تعمّق فى أكثر من ذلك

١- (١) كما قرّر فى الفلسفه وأُقيم عليه البرهان .

٢- (٢) فصّلت ٤١ : ٥٣ .

من مخلوقات معروفه أو مخلوقات مجهوله بعيده المنال ؟

وسوفَ يزداد يقيناً كلّما ازداد وعياً وخبره ، وينبغى الاعتبار فى ماحلّ بساحه الغرب من طغيان وانحراف وضياع نتيجه التشبّث بالمادّه والبعد عن تعاليم السماء .

النقطه الثانيه : القدسيّه رهينه الحقيقه

اشاره

التقديس حاله من حالات التعظيم والتنزيه والاحترام الفائق والخضوع التام لحقيقه من الحقائق . ويقال : قدّس فلان فلاناً ، إذا احترمه وقدّره ونزّهه وخضع له ، وبتحليل أدقّ : هى عباره عن خضوع القوى العمليّه لدى النفس الناطقه للقوى الإدراكيّه .

وتوضيح ذلك : أنّ لدى النفس الناطقه مجموعه من القوى ، من أهمّها : العقليّه والشهويّه والغضبيّه والوهميّه .

والقوّه العقليّه إمّا عقل نظرىّ يستفاد منه فى ما ينبغى أن يدرك ويعرف ويعلم ، أو عقل عملىّ يستفاد منه فى ما ينبغى أن يفعل أو لا يفعل .

ووظيفه العقل النظرىّ - حسب التعريف - مجرّد الإدراك والعلم ، ووظيفه العملىّ وبقيه القوى الأُخرى هى القبول والتسليم بمدركات العقل النظرىّ وتفعيلها والعمل على أساسها ، وبالتالى الخضوع لها .

فإذا أدركت النفس حقيقةً مّا وأذعنت بها بواسطه العقل النظرىّ ، فطبيعه النفس بل الفطره قاضيه بخضوع العقل العملىّ والقوى العمليّه الأُخرى لما أدركته قوّه العقل النظرىّ .

والمنشأ فى ذلك أنّ بقيه القوى لها بصيره وقدره على الإدراك ، وتعرف أن قوّه

العقل النظرىّ هى الأكفأ والأقدر على تمييز المدركات والتعرّف عليها ، فلابدّ أن تشقّ طريقها للهدايه بتوسّط قوّه العقل النظرىّ ، والتسليم والخضوع له وعدم التمرّد عليه ، وإلّا لكانت فى غوايه وضلال .

وحقيقه التقـديس هى خضوع القوى العمليّه للقوى الإدراكيّه ، فهى فعل من أفعال النفس ، والاحترام والتعظيم والتوقير لحقيقهٍ مّا ادركت بتوسّط العقل النظرىّ ظاهره صـحيحه لازمه بمقتضـى طبيعه وفطره النفس الناطقه ، وخلاف ذلك إخلال مخالف للفطره المودعه فى الإنسان .

نعم ، لا ينبغى الخلط بين التقديس الصحيح المبتنى على ما ذكرناه ، وبين التقديس الذى لا أساس له ولا دليل عليه .

وحينئذ ، فما يقال من أنّ (القدسيّه المضفاه على بعض العقائد والحقائق الثابته نوع من الجمود العقلىّ وعقبه أمام قافله التحقيق) ليس بتامّ ، وظاهر الضـعف ، إذ الإنسان حينما يصل إلى حقيقه ما عبر مقدّمات صحيحه منتِجه ، لابدّ أن تأخذ هذه الحقيقه قسطاً من التقديس والتنزيه والاحترام لديه .

الشكّ بوّابه المعارف

إن قلت : أو ليس الشكّ يتولّد منه الأسـئله المختلفه ويوصل الإنسان إلى معرفه حقائق جديـده ويـدفع عجله التطوّر إلى الأمام ؟ فإذا اصطدم بالقدسيّه فَقَدَ الإنسان كلّ ذلك !

قلت : إنّ التشـكيك منه ما هو مـذموم قبيـح ومُضـرّ ، ومنه ما هو ممدوح حسن ونافع . وهذا التقسـيم قد ذكر فى علم المنطق فى باب صناعه الجدل ، وأنّ المجادل يجب أن لا يعرِّض الحقائق الثابته ، للتشكيك والترديد بخلاف الأمور النظريّه غير المبرهنه .

والقرآن الكريم يصرّح مراراً وتكراراً بذمّ ذلك التشكيك ، كما فى قوله تعالى :

(كَذلِكَ يُضِلُّ اللّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُرْتابٌ) (١) .

وقوله : (وَ ارْتابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِى رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ) (٢) .

وقوله سبحانه : (وَ لكِنَّكُمْ فَتَنْتُمْ أَنْفُسَكُمْ وَ تَرَبَّصْتُمْ وَ ارْتَبْتُمْ وَ غَرَّتْكُمُ الْأَمانِىُّ) (٣).

وغيرها من الآيات الـذامّه للتشـكيك والإرتياب فى الحقائق . كما ذمّت الآيات العديـده الاُخرى التقليد الأعمى للآباء والتقديس للسّلف من دون دليل .

الشكّ الضارّ المذموم

فالقبيح من الشكّ ما كان يعرض على الحقائق الثابته التى أنتجتها المقدّمات الصـحيحه والتى ابتنت على سـلامه الاستدلال . فإذا وصل الإنسان إلى حقيقةٍ مّا بتوسّط مقدّمات صـحيحه وأدلّه منتجه ، ثمّ بدأ يشكّك فى ما وصل إليه ، واعترته حاله من التذبذب والتردّد ، فهـذا يعنى أنّ الإدراكات العقليّه غير قادره على توليـد الإذعان فى نفسه ، وعـدم رضوخ القوى العمّاله لديه إلى القوى الإدراكيّه .

وهى حاله مرضيّه تعترى النفس البشريّه ، إذ هو من سيطره قوّه المخيله أو الوهم أو القوى السفليّه الاُخرى على القوى العاقله .

فإذا بقيت النفس ملتفته دائماً إلى حاله الشكّ والترديد ، تكون حينئذ غير سـليمه ، لأنّ الصـحّه والسـلامه فى التناسق والإنسـجام بين قوى النفس ، ووضع كلّ شىء فى موضعه . والإدراك لما هو واقعىّ ؛ يجب أن يولّد الإذعان ، والإذعان

١- (١) غافر ٤٠ : ٣٤ .

٢- (٢) التوبه ٩ : ٤٥ .

٣- (٣) الحديد ٥٧ : ١٤ .

يجب أن يولّد القدسيّه والاحترام من جانب قوّه العقل العمليّ وما دونها من القوى العمّاله ، بمعنى خضوعها وانقيادها ومتابعتها لمدركات العقل النظريّ .

الشكّ قنطره الحقيقه

فالشكّ ما هو إلّاقنطره ووسيله ومقدّمه لتمحيص الحقائق والمعتقدات ، فإمّا أن يصل الإنسان بعد البحث والتحقيق إلى حاله الإذعان بالنفى أو الإذعان بالثبوت ، وأمّا بقاؤه مرابطاً فى منطقه الشكّ مع كفايه ما يصلح للاستدلال على الحقيقه ، فإنّها حاله مرضيّه غير طبيعيّه ، فإنّ حاله الشكّ عباره عن تذبذب واضطراب وتحيّر فى النفس من جانب القوى العمليّه فى انصياعها للقوى الإدراكيّه ومن ثمّ أرشدت الشريعه ونهت عن البقاء فى حاله الشكّ وعن جعل اليقين شكّاً كقوله عليه السلام :

« لا تجعلوا يقينكم شكا،و لا جزمكم ترديدا » (۱) .

وكذا قوله عليه السلام :

« لا تنقض اليقين بالشك » (۲) .

وغيرها أمثالها من تعابير الروايات وفى العلوم الموروثه ، كالفلسفه والحكمه والكلام والأخلاق وغيرها ، والعلوم الحديثه كالسيكولوجيا والإجتماع ، فإنّها تؤكد على أنّ البقاء فى حاله الشكّ والتردّد سواء فى جانب الإدراكات العقليّه أو غيرها هو حاله مرضيّه وسقم يصيب النفوس ، ولذا ورد عن الصادق عليه السلام :

«من شك

۱- (۱) راجع الأحاديث الأربعمائه فى الخصال .

۲- (۲) أقول : ينبغى أن يعلم أنّ اليقين فى كلمات الشارع لا يراد منه حاله الجزم وسرعه القناعه ، وإن نشأ عمّا لا يصلح للدليليّه والحجّيّه ، بل هى النتيجه المستفاده من مقدّمات تامّه سليمه . كما أنّ المقصود من العباره المذكوره ليس خصوص الاستصحاب ، بل النهى عن التعويل على الشكّ مع وجود الحجّه ، والاستصحاب قاعده متفرّعه عن قاعده فوقيّه أوسع منها ، وقد حقّق شيخنا الأُستاذ هذا المطلب فى علم الأُصول .

أو ظن و أقام على أحدهما،أحبط الله عمله . إن حجه الله هى الحجه الواضحه » (۱) .

قيل : إنّ الفخر الرازى مع ما أنتجته تشكيكاته من فوائد جمّه ، مات وهو فى حاله شكّ فى التوحيد ، فلم ينفع نفسه فى الإدمان على التشكيك وإن انتفع الآخرون من تشكيكاته عندما اتّخذوها مقدّمه للوصول إلى الحقائق . إذ الإدمان على الشكّ موجب لعناد القوى العمليّه وعدم رضوخها للقوى العقليّه ، فبقى على حاله الشكّ ومات عليها ، وأصبح التشكيك عنده مطلوباً بالذات ، مع أنّ حقّه أن يُطلب بالعرض .

الشكّ الحسن الممدوح

أمّا الشكّ الحسن ، فهو تدبّر النفس فى الأدلّه والفحص فى المقدّمات لمعرفه صحيحها من سقيمها وإثارته للكشف عن المجهولات ، فهو ممّا رغّبت إليه الشريعه ويدفع باتّجاهه العقل السليم .

والخلاصه : القول بأنّ القدسيّه التى تحاط ببعض الثوابت والمعتقدات عائق أمام فتح المجال للتحقيق والتنقيب إن قُصِد منه التأمّل والتدبّر فى الأدلّه للوصول إلى الواقع والدعوه للفحص السليم عن صحّه وسقم الأدلّه ، فهو ممّا لا شك فى رجحانه وحسنه ، ولا يخدش بقدسيّه المقدّس ولا يقلّل من سموّه ومنزلته .

وإن كان بمعنى البقاء على حاله التردّد والشكّ والإرتياب إلى نهايه المطاف والبناء العملىّ على الشكّ وترتيب آثاره حتّى بعد قيام الدليل الكافى عليه ، فهذا سلوك مَرَضىّ سقيم بإتّفاق العلوم القديمه والحديثه ، ويمكن أن نجيب عنه(۲)

۱- (۱) الكافى : ۲ : ۴۰۰ ، الحديث ۸ .

۲- (۲) كما أفاده بعض الأكابر .

بما يلى : إن أردتم أن لا نجعل شيئاً مقدّساً قبل البحث عنه ومن دون قيام دليل عليه ، فكلامكم صحيح ، لكن لا يخالفكم عليه أحد ! وإن أردتم أن لا يكون هناك مقدّس أصلاً حتّى بعد قيام الدليل عليه ، فما فائده البحث الذى تدعون إليه ؟

ومن المهمّ التميز بين المعنيين؛ فحينما يقال : إنّ القدسيّه رهينه الحقيقه يعنى أنّها ظاهره طبيعيّه معلوله للحقائق ، وهى كالسور والسياج لحفظ الحقائق عن الإندراس والضياع ، فهذا الخضوع والتقديس والتعظيم [للحقائق الهامّه والمصيريه] ناشئ من سلامه القوى لدى الإنسان ، وعدمه مسبَّب عن سقم ومرض فى النفس البشريّه .

النقطه الثالثه : معانى التوحيد والشرک

للتوحيد والشرک معانٍ متعدّده ، من أهمّها :

١ – التوحيد فى الذات الإلهيّه ، بمعنى أنّ اللّه واحد لا شريک له ولا نظير ، وأنّه لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد؛ ويقابله الشرک فى الذات والقول بتعدّد الآلهه .

٢ – التوحيد فى الصفات ، ومعناه أنّ الصفات الواجبه عين الذات ، وأنّ الصفات الجيّده فى المخلوقات (الصفات الإمكانيّه) رشحات لتلک الصفات الأزليّه ، ومسبَّبه عنها وليست عينها .

٣ – التوحيد فى الأفعال ، ومعناه أنّ كلّ الأفعال فى الكون مستنده إلى إيجاده تعالى ، وكذا أفعال الفاعل المختار من المخلوقات هى بتمكينه تعالى للفاعل المختار ، ولا حول ولا قوّه إلّاباللّه .

۴ – التوحيد فى العباده ، ومعناه أنّ العباده حقّ له تعالى ، وأنّه لا يستحقّ العباده

سواه ؛ ويقابله الشرك فيها بمعنى عباده غير المستحقّ لها .

۵ - التوحيد فى الطاعه ، وهو من التوحيد فى الأفعال أيضاً فى الفاعل المختار بمعنى أن تكون أفعاله ناشئه من متابعه اللّه والإنقياد إلى إرادته ومشيئته التشريعيّه أى أنّه لا طاعه لأحد سواه ، وأنّ طاعه غيره إنّما تكون بإذنه وأمره لرجوعها إلى طاعته ، وإلّا كانت شركاً .

والقرآن الكريم فى آياته المكّيه وإن لم يركّز الضوء على التوحيد ونفى الشرك فى الطاعه وإنّما ركّز على التوحيد فى الأقسام السابقه ، إذ كان كفّار قريش مشركين لا ملحدين ، ولم يكونوا منكرين لأصل معرفه اللّه كما هو مفاد (وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللّهُ) (۱) فكانوا مشركين فى الذات وفى العباده أيضاً ولذا تركّز البحث فى الآيات المكّيه على نفى ذلك الشرك وما يناسبه .

وهذا بخلاف الآيات المدنيّه ، فإنّ التركيز فيها قد انصبّ على القسم الأخير والنهى عن عقيده الشرك فى الطاعه ، فهى تدعو إلى طاعه اللّه وطاعه من أمر اللّه بطاعته واتّباعه والتسليم له من جهته ، والنهى عن طاعه غير اللّه تعالى بدون إذنه من جهه اخرى .

والآيات فى ذلك كثيره :

فمنها : قوله تعالى : (إِنَّ اللّهَ لَعَنَ الْكافِرِينَ وَ أَعَدَّ لَهُمْ سَعِيراً * خالِدِينَ فِيها أَبَداً لا يَجِدُونَ وَلِيًّا وَ لا نَصِيراً * يَوْمَ تُقَلَّبُ وُجُوهُهُمْ فِى النّارِ يَقُولُونَ يا لَيْتَنا أَطَعْنَا اللّهَ وَ أَطَعْنَا الرَّسُولاَ * وَ قالُوا رَبَّنا إِنّا أَطَعْنا سادَتَنا وَ كُبَراءَنا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلاَ) (۲) .

فاعتبرهم كفّاراً لأنّهم عصوا ولم يطيعوا اللّه والرسول ، وأطاعوا سادتهم

۱- (۱) لقمان ۳۱ : ۲۵ . الزمر ۳۹ : ۳۸ .

۲- (۲) الأحزاب ۳۳ : ۶۴ - ۶۷ .

وكبراءهم ممّن لم يأذن اللّه تعالى بطاعتهم .

ومثلها : قوله عزّ من قائل : (وَ لا تَأْكُلُوا مِمّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّهِ عَلَيْهِ وَ إِنَّهُ لَفِسْقٌ وَ إِنَّ الشَّياطِينَ لَيُوحُونَ إِلى أَوْلِيائِهِمْ لِيُجادِلُوكُمْ وَ إِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ) (١) فاعتبر طاعه أولياء الشيطان شركاً .

وأكّد القرآن على النهى عن طاعه الكفّار من أهل الكتاب وغيرهم ، وعن طاعه المنافقين والظالمين والآثمين(٢) ، بل نهى عن طاعه أكثر من فى الأرض ، لأنّهم لا يرتبطون بالسماء ، ولم يؤذن فى إطاعتهم ، فقال سبحانه : (وَ إِنْ تُطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِى الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللّهِ) (٣) .

ثمّ عقّب ذلك بما يفيد التعليل وحكمه النهى ، فقال (إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَ إِنْ هُمْ إِلاّ يَخْرُصُونَ * إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ مَنْ يَضِلُّ عَنْ سَبِيلِهِ وَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ) (٤) .

وبذلك فلا يفلح الإنسان ولا يهتدى إلّابالرجوع إلى السماء للتعرف على المهتدين الصالحين للإتّباع والتأسّى وعلى الضالّين المضلّين للحذر منهم ومن سلوكهم وضلالاتهم .

فإنّ تلك الآيه وما قبلها دلّت على استخلافه تعالى لخليفه فى الأرض وأنّه مؤهّل للعلم ، قادر على إنباء الملائكه بما لا يعلمون ، وأنّه أفضل منهم وعليهم طاعته والتعلّم منه والخضوع والسجود له ، وأنّ من لم يسجد له فقد كفر(٥) ،

١- (١) الأنعام ٦ : ١٢١ .

٢- (٢) آل عمران ٣ : ١٠٠ . الكهف ١٨ : ٢٨ . الأحزاب ٣٣ : ١ ، ٤٨ . الإنسان ٧٦ : ٢٤ . العنكبوت٢٩ : ٨ ، وغيرها .

٣- (٣) الأنعام ٦ : ١١٦ .

٤- (٤) الأنعام ٦ : ١١٦ و ١١٧ .

٥- (٥) البقره ٢ : ٣٠ - ٣٤ .

ومعنى ذلك أنّ عدم الطاعه لمن أمر اللّه بطاعته شرك وكفر واستكبار ، وإلّا فإبليس لم يكفر باللّه ولم يدع إلهاً غيره ، وإنّما عصاه فى عدم الخضوع لمن أمر بالخضوع له ، فهو شرك طاعه وشرك تمرّدٍ على خليفه اللّه ووليّه .

وهذه القصّه المباركه قد كرّرها القرآن الكريم سبع مرّات فى السور المدنيّه(۱) .

وقد ذمّ القرآن الكريم أهل الكتاب لإطاعتهم أحبارهم ورهبانهم فى غير ما أذن اللّه تعالى ، واعتبرهم كفّاراً يعبدون أحبارهم ورهبانهم؛ وذلك لأنّ أحبارهم أمروهم بعباده عيسى واتّخاذه إلهاً بدون حجّه فأطاعوهم ، وأمروهم بالاعتقادات الباطله مثل أنّ عيسى عليه السلام ابن اللّه أو أنّ عزير ابن اللّه ، فاتّبعوهم بغير علم ، فذمّهم واعتبر ذلك عباده لهم؛ فقال تعالى : (اتَّخَذُوا أَحْبارَهُمْ وَ رُهْبانَهُمْ أَرْباباً مِنْ دُونِ اللّهِ) (۲) ، مع أنّ أهل الكتاب لا يعتبرون علماءهم أرباباً بالمعنى المعروف للربوبيّه كما هو واضح ، فيكون المقصود مجرّد الطاعه فى غير ما أذن اللّه تعالى .

وعن الصادق عليه السلام - فى ذيل تفسير الآيه - أنّه قال :

« و الله ما دعواهم إلى عباده أنفسهم ، و لو دعواهم إلى عباده أنفسهم ما أجابوهم ،و لكن أحلوا لهم حراما و حرموا عليهم حلالا ، فعبدوهم من حيث لا يشعرون » (۳) .

وفى حديث آخر :

« و لكن أطاعوهم فى معصيه الله » (۴) .

ويمكن استخلاص ذلك من سياق قوله تعالى : (وَ إِذْ قُلْنا لِلْمَلائِكَهِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلاّ إِبْلِيسَ أَبى وَ اسْتَكْبَرَ وَ كانَ مِنَ الْكافِرِينَ) (۵) .

۱- (۱) البقره والأعراف والإسراء والكهف وطه والحجر وص .

۲- (۲) التوبه ۹ : ۳۱ .

۳- (۳) الكافى : ۲ : ۳۹۸ ، الحديث ۷ .

۴- (۴) وسائل الشيعه : ۲۷ : ۱۳۳ ، الحديث ۳۳۴۰۶ .

۵- (۵) البقره ۲ : ۳۴ .

ومنها : قوله تعالى : (قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللّهَ فَاتَّبِعُونِی يُحْبِبْكُمُ اللّهُ وَ يَغْفِرْ لَكُمْ) (۱) ومفهوم الآيه : إن لم تتّبعونی فلستم تحبّون اللّه ، فجعلت علامه صدق محبّه اللّه والايمان به ، ولازمه هو متابعه من أمر اللّه بطاعته واتّباعه والإنقياد له .

نظير قوله تعالى : (مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطاعَ اللّهَ) (۲) .

والكثير من الآيات التی قرنت بين طاعته صلى الله عليه و آله و سلم وطاعه اللّه كقوله تعالى :

(وَ أَطِيعُوا اللّهَ وَ الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ) (۳) .

وقوله : (وَ ما آتاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ ما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا) (۴) .

وقوله : (وَ ما أَرْسَلْنا مِنْ رَسُولٍ إِلاّ لِيُطاعَ بِإِذْنِ اللّهِ) (۵) .

ومنها : قوله : (وَ مِنَ النّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللّهِ أَنْداداً يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللّهِ وَ الَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلّهِ وَ لَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرَوْنَ الْعَذابَ أَنَّ الْقُوَّهَ لِلّهِ جَمِيعاً وَ أَنَّ اللّهَ شَدِيدُ الْعَذابِ * إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتُّبِعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا وَ رَأَوُا الْعَذابَ وَ تَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبابُ * وَ قالَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا لَوْ أَنَّ لَنا كَرَّهً فَنَتَبَرَّأَ مِنْهُمْ كَما تَبَرَّؤُا مِنّا كَذلِكَ يُرِيهِمُ اللّهُ أَعْمالَهُمْ حَسَراتٍ عَلَيْهِمْ وَ ما هُمْ بِخارِجِينَ مِنَ النّارِ) .(۶)

وهكذا اعتبرت الآيات المتبوع والمحبوب بدون إذن اللّه تعالى نِدّاً مقابلاً للّه عزّ وجلّ ، فالنِدّيه فی هذه الآيات ليست ندّيه من قبيل عباده الأصنام ، وإنّما هی

۱- (۱) آل عمران ۳ : ۳۱ .

۲- (۲) النساء ۴ : ۸۰ .

۳- (۳) آل عمران ۳ : ۱۳۲ . وتشبهها : آل عمران ۳ : ۳۲ . المائده ۵ : ۹۲ . الأنفال ۸ : ۱ ، وغيرها .

۴- (۴) الحشر ۵۹ : ۷ .

۵- (۵) النساء ۴ : ۶۴ .

۶- (۶) البقره ۲ : ۱۶۵ - ۱۶۷ .

باعتبار اتّباع من لم يأمر اللّه بطاعته وتولّيه ، بل أمر بالتبرّى منه . فإطاعه جماعه لجماعه سالفه لم يأمر اللّه عزّ وجلّ باتّباعهم هو نوع من أنواع الشرك ، وجعل النّدّ له تعالى يؤدّى إلى بطلان جميع الأعمال ويجعل أعمالهم حسرات عليهم ويجرّهم إلى الخلود فى النار .

وفى مقابل ذلك قال تعالى : (إِنَّما وَلِيُّكُمُ اللّهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكاةَ وَ هُمْ راكِعُونَ) (۱) فأمر تعالى بتولّى الرسول صلى الله عليه و آله و سلم وتولّى من أقام الصلاه وآتى الزكاه [حال الركوع ، والولايه تعنى الأوْلى بكم والوالى عليكم ولزوم الإطاعه والانقياد] .

ومثلها : (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ) (۲) ، فإنّها دلّت على لزوم طاعه الرسول وأولى الأمر ووجوب ذلك ، ولكنّ العاصى لهذا الواجب لا يخرج عن الإسلام بذلك وإن كان مشركاً فى الطاعه وعاصياً مهملاً لفريضه من فرائض الإسلام .

ومنها : قوله تعالى : (وَ رَبُّكَ يَخْلُقُ ما يَشاءُ وَ يَخْتارُ ما كانَ لَهُمُ الْخِيَرَهُ) (۳) ، فهذه الآيه الكريمه مع كونها مكّيه النزول تعرّضت للتوحيد ونفى الشرك فى طاعه ولىّ اللّه والتسليم بما اختاره اللّه وطاعه من أمر بطاعته ، وأنّ هذا الموضوع إلزامىّ وليس لأحد أن يختار غير ما اختاره اللّه ، أو ينتخب غير مَن عيّنه اللّه تعالى .

وكذا قوله تعالى : (وَ ما أَرْسَلْنا مِنْ رَسُولٍ إِلاّ لِيُطاعَ بِإِذْنِ اللّهِ وَ لَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جاؤُكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللّهَ وَ اسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللّهَ تَوّاباً رَحِيماً *

۱- (۱) المائده ۵ : ۵۵ .

۲- (۲) النساء ۴ : ۵۹ .

۳- (۳) القصص ۲۸ : ۶۸ .

فَلا وَ رَبِّکَ لا یُؤْمِنُونَ حَتّی یُحَکِّمُوکَ فِیما شَجَرَ بَیْنَهُمْ ثُمَّ لا یَجِدُوا فِی أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمّا قَضَیْتَ وَ یُسَلِّمُوا تَسْلِیماً) (۱) .

فقیّد سبحانه وجود الإیمان والتوحید بطاعته صلی الله علیه و آله و سلم وتمام متابعته والإنقیاد والتسلیم له فی القول والفعل ، والرضا به نفسیّاً أیضاً .

فالعقیده التوحیدیّه منوطه بمنتهی الطاعه العملیّه والقلبیّه للرسول صلی الله علیه و آله و سلم ، وتعتبر التمرّد علیه صلی الله علیه و آله و سلم شرکاً قلبیّاً ، ووجه إناطه التوحید والإیمان بطاعه من أمر اللّه بطاعته ، وتلازم أقسام التوحید الخمسه هو أنّ مَن یوحّد اللّه بالبرهان - مثلاً - من دون أن یسلّم بنبوّه النبیّ الخاتم صلی الله علیه و آله و سلم أو یذعن بإمامه وولایه الوصیّ ، فلا یقبل منه ذلک ، لکونه یؤول إلی عدم الإذعان بالذات الأزلیّه اللّامحدوده فی القدره واللّامحدوده فی کلّ الصفات .

وسیأتی بسط وجه التلازم بینها وأنّه کیف یؤول إلی تحدید الذات والقول بالذات غیر الأزلیّه .

ومثلها : قوله تعالی : (وَ ما کانَ لِمُؤْمِنٍ وَ لا مُؤْمِنَهٍ إِذا قَضَی اللّهُ وَ رَسُولُهُ أَمْراً أَنْ یَکُونَ لَهُمُ الْخِیَرَهُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَ مَنْ یَعْصِ اللّهَ وَ رَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالاً مُبِیناً) (۲) ، فإنّها دلّت علی نفس المضمون ، وأنّ التسلیم وعدم فرض الرأی والإذعان باختیار اللّه والرسول من شروط الإیمان ، وبدون ذلک لا یتمّ الإیمان .

والمعروف لدی أصحاب الحدیث من العامّه وجماعه السلفیّین وأتباع مذهب محمّد بن عبدالوهاب : أنّ القرآن الکریم یرکّز علی التوحید فی مقابل عقیده الشرک ، حیث أنّ کفّار قریش والجزیره العربیّه قبل الإسلام لم یکونوا ملحدین ،

۱- (۱) النساء ۴ : ۶۴ و ۶۵ .

۲- (۲) الأحزاب ۳۳ : ۳۶ .

بل كانوا يشركون مع اللّه غيره ، كما تصرّح بذلك العديد من الآيات مثل (وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللّهُ) (۱) ، ومن ثَمّ ركّز القرآن الكريم على نفى الشرك فى العقيده والعباده ، ومن هنا قالوا بأنّ تشدّد القرآن يتمحور حول ذلك .

وهذا الأمر وإن سبقهم فيه بقيه الطوائف الإسلاميّه إلّاأنّ العقيده التوحيديّه ونفى الشركيّه فى القرآن الكريم ، على أقسام : فالآيات المكّيه ركّزت على التوحيد فى الذات والصفات والعباده ، وأمّا الآيات المدنيّه فقد ركّزت على التوحيد فى الطاعه ونفى الشرك فيها ، أى توحيد اللّه فى طاعه من أمر اللّه بطاعته ، ونفى الشرك فى طاعه من لم يأمر اللّه بطاعته ونهى عنها ، كما تقدّمت الإشاره إلى ذلك فى المقدّمه السابقه .

النقطه الرابعه : الوحده الإسلاميّه وفريضه الاعتصام باللّه

البحث فى العقائد وتحقيقها ، هل ينافى الوحده الإسلاميّه ؟

لا شكّ فى حثّ القرآن الكريم والسنّه النبويّه على الاتّحاد والتكاتف بين المسلمين ، وأنّهم كالجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعت له سائر الأعضاء بالسهر والحمّى ،قال تعالى : (وَ اعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللّهِ جَمِيعاً وَ لا تَفَرَّقُوا) (۲) .

فقضيّه الوحده الإسلاميّه قضيّه مسلّمه أجمعت عليها الأمّه ودلّت عليها الأدلّه القطعيّه ، ولكن هل أنّ البحث فى العقائد الحقّه ينافى ذلك ؟

الحقّ أنّه لا ينافيه ولا يعارضه ولا يخدش فيه قيد أنمله !

۱- (۱) لقمان ۳۱ : ۲۵ .

۲- (۲) آل عمران ۳ : ۱۰۳ .

ذلـك لأـنّ طرح النظريات المتبنّاه من الفرق المختلفه حول الزعامه والقياده للمسـلمين ، ومـداوله الأوراق المطروحه فى بورصـه التحقيق ، إذا كان بحثاً عن الحقيقه للحقيقه وعلى طاوله الإنصاف وبنحو لا يتصادم مع توحيد الصفّ فى المشتركات – الكثيره – ، هـذا الطرح وهذا البحث ليس تكريساً للفرقه ولا تشتيتاً للاُمّه ، بل لا يعدو الامتثال للواجب والأداء للفريضه التى يقطع بها العقل ويؤكّدها النقـل ، حتّى أنّ نفس هـذه الآيه الكريمه تـدلّ على وجوب الوحـده من خلال التمسّك بحبل اللّه ، لا الوحـده كيفما وقعت !

فقال عزّ من قائل : (وَ اعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللّهِ جَمِيعاً) وجعل قطب الاتّحاد هـذا الحبل ومركز الاتّفاق هـذا الاتّصال ، وهو حبل طرفه بين أيدينا وطرفه الآخر عند اللّه تعالى ، فهو حبل الاتّصال بالسماء وجوهر الارتباط بالكامل المطلق الواحد الأحد .

والباء فى (بِحَبْلِ) إمّا للتعـديه فيكون الحبل هو المعتصَم به ومفعول الإعتصام ، وإمّا للإلصاق فهو تقييد للإعتصام بالحبل وليس كـل إعتصـام ، أو للإسـتعانه ، فيكون الحبـل وسـيله للإجتمـاع وعونـاً على الاتّحـاد ، وكيف كان فالمطلوب هو الإعتصام بالحبل والتمسّك به والإلتفاف حوله والتجمّع من خلاله لا مجرّد الاتّحاد ولو كان على اللات والعزّى والظلم والطاغوت !

ولا يخفى ما فى التعبير بالحبل فى الآيه الكريمه والحـديث النبوىّ الشـريف من لطف وظرافه ومناسـبه ، فهو إمّا تشبيه كما ينبغى أن تكون عليه جماعه المسـلمين من التكاتف والترابط بحيث تكون كالحبل الواحـد المتجمّع من خيوط منفصـله المشدود بركن وثيق ، أو تشبيه للمسـلمين فى حـاجتهم إلى حبـل اللّه بـالغريق المتمسّـك بحبـل النجـاه ، وذلك من خلال تضـمين الفعل معنى التمسّك لتكون

الغايه حصول العصمه من الهلاك والضلال .

وهل التمحيص عن صحيح المقال من الفرق والطوائف والمذاهب إلّافحصاً عن الحبل الذى أمرنا بالإعتصام والتمسّك به للنجاه ليكون الأساس الذى ترسو عليه الوحده المأمور بها بقوله تعالى (وَ لا تَفَرَّقُوا) .

وهذا المقطع إمّا تأكيد للمقطع السابق (وَ اعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللّهِ جَمِيعاً) إذا فسّرناه بلزوم تمسّك الجميع بالحبل وعدم تفرّق بعضهم عنه .

وإمّا فريضه اخرى لها كمال المناسبه مع الأولى فكأنّه قال : إعتصموا وتمسّكوا جميعاً بحبل اللّه ، ثمّ أمر بعدم التفرّق .

وكلّ هذا الحثّ والتأكيد على فريضه الاتّحاد وعدم التفرّق موجّه إلى كلّ مَن دخل فى حظيره الإسلام وتشهّد بالشهادتين ، فتوفّرت له حصانه الإسلام وحقن دمه وحُرِّم مالُه وعرضُه وفتحت أبواب الارتباط به ، وحلّت مناكحته ، وكان له ما للمسلمين ، وعليه ما عليهم ، ممّا يدلّ على أنّ المسلمين وإن اشتركوا فى مثل تلك الأحكام الاجتماعيه العامّه واشتركوا فى وجوب الذبّ عن بيضه الإسلام ومقدّساته ومدافعه أعداء الدين صفّاً واحداً وحمايه الثغور ودفع الفئه الباغيه إذا اقتتلت فئتان منهم ، والأمر بالمعروف وتثبيته والنهى عن المنكر ودفعه فى مختلف أصعده حياتهم ، وغير ذلك من الأحكام السياسيّه العامّه .

واشتركوا فى توزيع بيت المال وموارده الماليّه والطبيعيّه ، ووجوب الوفاء بالعقود بينهم ، وغير ذلك من الأحكام الاقتصاديّه العامّه .

كما اشتركوا فى إقامه الحدود والتعزيرات ، وإقامه القسط والعدل فى فصل التنازع والخصومات ، ونحو ذلك من الأحكام القضائيّه والجزائيّه العامّه .

واشتركوا فى إقامه الصلاه ، وإيتاء الزكاه ، واستقبال القبله ، وأداء الصيام ،

والحجّ ، وغيرها من الأحكام العباديّه والروحيّه العامّه ، بالإضافه إلى اشتراكهم قبلُ فى الإيمان باللّه وتوحيده ، وبنبوّه نبيّه الخاتم صلى الله عليه و آله و سلم ، وبالكتاب المنزل عليه صلى الله عليه و آله و سلم ، والاعتقاد بيوم الحساب ، والعقاب والثواب ، وغير ذلك من الأحكام العقائديّه العامّه .

فالصحيح من ناحيه الأدلّه الفقهيّه المحضه - مع غضّ النظر عن المصالح الثانويه - هو إشتراك المسلمين فى كلّ ذلك عقيدةً وعبادةً وقضاءً وجزاءً وسياسةً واقتصاداً وحصانةً وحقوقاً لهم وعليهم - على ما بنى عليه مشهور الإماميّه - وهذه هى ما يسمّى أحكام الإسلام فى قبال أحكام الإيمان .

ولكن هل إنّ هذه الحقيقه الفقهيّه تتصادم مع ذكر العقائد وتحقيقها ؟ وهل هناك تنافٍ بين آيه التآخى والإجتماع (وَ اعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللّهِ جَمِيعاً وَ لا تَفَرَّقُوا) وبين تحقيق العقيده وتحصيل المذهب الحق ؟

كلّا وكلّا فإنّ هذه الحقيقه الفقهيّه والآيه الكريمه لا ينافيان ذلك البحث سواء كانت فقره (وَ لا تَفَرَّقُوا) أمراً مؤكّداً لسابقها ، أو فرضاً جديداً ، وإن أقررنا أنّها آيه عزيمه لا رخصه ، لأنّها من قبيل تحديد الإعتصام بحبل اللّه وبيان كيفيّته إذ أنّه أمر أوّلاً بالاعتصام ، فقد يُتوهّم أنّ ذلك يعنى لزوم التمسّك بحبل اللّه ولو استلزم الفرقه والتشتّت ، فأكّد مراده وبيّن لزوم كون الإعتصام بنحو لا يوجب الفرقه بل يكون منشأ للاتّحاد والإجتماع والألفه والإشتراك .

وتوضيح عدم التصادم : أنّ جميع أنواع التوحّد الثابته فقهيّاً والمأمور بها قرآنيّاً وروائيّاً ، لا تحقّق الحصن المنيع والحفظ من الغوايه إلّاإذا تمّ الاعتصام بحبل اللّه ، وإذا لم ترسُ عليه وتستند إليه ، فهى وحده صوريّه سياسيّه لا جوهريّه حقيقيّه ، فإنّهم وإن اشتركوا فى كلّ ذلك إلّاأنّ هذه المظاهر من الوحده وسبل النجاه

تتهـدّدها الفرقـه والهلكـه ، ويفـتّ فى عضـدها الشـقاق والإـنحراف والضـلال مـا لـم يمتثـل المسـلمون مـا فرضه اللّه عليهم وهو الإعتصام بحبله تعالى ، لأنّه هو الأمان من الفرقه والهلكه .

وهـذا يعطى معنى أنّ الحبـل دعـامه تـدور عليها رحى الإسـلام وتلتفّ حوله بقيه الأحكام وترتكز عليه خيمه المجتمع الإسـلامىّ وهو مصدر قوّتهم وعزّتهم ونجاحهم وفلاحهم .

فكـلّ تلـك الأبواب التى اشتركوا فيها لا تحميهم من التنازع فيها ، سواء باب القضايا الاجتماعيّه أم السياسيّه أم باب الاقتصاد أم القضاء والأمن أم العقائـد أم مصادر العلم بالـدين الحنيف أم منابع التقنين والتشـريع ، وذلك الحبل هو المتكفّل لحلّ الاختلاف فى تلك الأبواب وغيرها أجمع .

فهـل لعمرك رأيت باباً يُطرق أهمّ من هـذا البـاب ، وملاـذاً يُلجأ إليه أوسع من هـذا الملاذ ، وحبلًا تتّسق به خرز الـدين ، أقوى وأمتن من هذا الحبل الوثيق ؟

خصوصاً وأنّ فى استخدام مفرده (الحبل) نكتتين ظريفتين :

١ – أنّ الحبل عاده يستخدم للنجاه ، ويكون أحد طرفيه عند المنقِذ وطرفه الآخر فى يد المنقَذ ، وهذا يدلّ على استمرار الاتّصال بالسـماء وعدم الإكتفاء بما وصل إلينا من أحكام وأدلّه ونظريّات عقليّه ونقليّه ، بل لابدّ من التمسّك بحبل السـماء وعدم تركه ، وهـذا الحكم عامّ لكلّ المسـلمين السابقين والحاضـرين والقادمين إلى يوم القيامه ، فلابدّ من وجود حبل متّصل بالسـماء فى كلّ هذه العصور ، وعدم انقطاع الفيض الإلهىّ والرحمه النازله .

٢ – وردت كثير من روايـات العامّه فى أنّ الحبل هو الكتاب ، وفى بعضـها أنّه حبلان : حبل الكتاب وحبل آل الرسول صـلى الله عليه و آله و سلم ، فإذا صحّت الطائفه الثانيه فهو

المطلوب ، وهو قريب جـدّاً إذ أنّهـا لم ترد ممّن ينتمى إلى مـذهب أهـل البيت كى يتّهم فى النقـل وكـانت الأـجواء الاجتمـاعيه وأهواء الحكّام تقتضى الوضع ضدّهم لا لهم عليهم السلام .

وإن لم تتمّ هذه الطائفه بل ثبتت الأولى ، فلا يُحتمل أنّ المراد بالحبل هو ظواهر الكتاب فقط ، إذ أنّ ظواهر الكتاب الشـريف لم تمنع من الفرقه والتشـتّت والتقاتل والتنابـذ والضـلال ، بل كثر حصول كلّ ذلك مع تمسّـكهم جميعاً بالكتاب الظاهر ، فلابدّ من وجود مفسِّر لهذا الكتاب ، ومستنبط لحقائقه ، وموضّح لمتشابهاته ، عالم بجزئيّاته وكلّياته لكى يطبّقه على كلّ مشكله ومعضله ، لأنّ فيه تبيان كلّ شىء ، ولا حافظ ومفسّر كذلك سوى العتره الطاهره ، ولم يدّع ذلك سواهم ، ولم يبطل اللّه سبحانه دعواهم ، بل أكّدها بالمعاجز الباهره والكرامات المستمرّه الظاهره .

* * *

میزان الدلیل فی المعارف الاعتقادیّه

اشاره

وفیه مقامات :

الأوّل : فی إمکان التعبّد بالظنّ فی تفاصیل العقائد

الثانی : فی ضابطه اصول الاعتقادات

الثالث : نهج مدارس المعارف

ص:۴۵

المقام الأوّل : فی إمکان التعبّد بالظنّ فی تفاصیل العقائد

لا بدّ من الإشاره إلی أنّ التحقیقات الأخیره فی اصول الفقه قد انتهت إلی إمکان إثبات تفاصیل المسائل الاعتقادیّه بالظنّ والحجج التعبّدیه دون اصول العقائد واُسسها ، کما ذکر ذلک المحقّق الشیخ الأنصاریّ فی الرسائل(۱) حاکیاً له عن جماعه ، منهم المحقّق الطوسیّ ، والأردبیلیّ ، وتلمیذه صاحب « المدارک » ، والشیخ البهائیّ ، والعلّامه المجلسیّ ، والمحدّث الکاشانیّ ، وغیرهم قدس سرهم ، وقد ذهب الشیخ إلی إمکانه بحسب الصناعه وإن منع منه بحسب الوظیفه الشرعیّه ، کما حکی عن الشیخ الطوسیّ (۲) کفایه الجزم والظنّ فی الاعتقاد إذا طابق الواقع وإن عصی المکلّف بترک تحصیل الاعتقاد عن دلیل قطعیّ لأنّه واجب مستقلّ .

بل یظهر من کلام المانعین من العمل به فی الاعتقادیّات إمکان وقوعه ، ومن المتأخّرین قد ذهب الحکیم الفقیه المحقّق الإصفهانیّ فی کتابه « نهایه الدرایه »(۳)

۱- (۱) مبحث الظنّ ، تنبیهات دلیل الإنسداد ، الأمر الخامس : إعتبار الظنّ فی اصول الدین والأقوال المستفاده من تتبع کلمات العلماء فی هذه المسأله من حیث وجوب مطلق المعرفه .

۲- (۲) نقله قدس سره عن الشیخ الطوسی فی العدّه ، مسأله حجّیه أخبار الآحاد وفی آخر العدّه .

۳- (۳) نهایه الدرایه للأصفهانی : ۳ : ۳۹۹ .

إلى تصوير ذلك وكفايه الإيمان بالظنّ ، وكذا المحقّق القمّى رحمه الله(۱) ، وكذا ذهب السيّد الخوئىّ إلى حجّيه الظنّ فى تفاصيل الاعتقادات(۲) .

وليعلم أنّ مسلك الفقهاء فى الحكم الأوّل فى تفاصيل الاعتقادات ، وهو وجوب الإيمان فقهيّاً ، هو كونه كبقيّه أحكام الفقه الفرعيّه ، من أنّه :

إن كان ضروريّاً فى الدين ، فإنكاره خروج عن الدين - بالشرائط المذكوره عندهم - وإن كان ضروريّاً فى المذهب ، فإنكاره خروج عن المذهب عند الأكثر ، أو خروج عن الدين أيضاً كما عند المجلسىّ والمحقّق القمىّ رحمه الله .

وإن لم يكن ضروريّاً فلا يوجب سوى الفسق إذا تنجّز عليه ، وبالجمله هو من الأعمال الفرعيّه العمليّه ، غايه الأمر أنّها على نحوين : أعمال الجوارح وأعمال الجوانح .

ولأجل تحقيق المسأله لابدّ من البحث فى مرحلتين :

الأُولى : فى إمكان ووقوع التعبّد بالحكم التكليفىّ الشرعىّ فى الاعتقاديات من وجوب وحرمه ، وغيرهما ، والذى يُسمّى فى مصطلح علم اصول الفقه بالحكم الواقعىّ الأوّلىّ ، أى بلحاظ الموضوع والفعل فى حدّ نفسه وبعنوانه الأوّلىّ .

الثانيه : فى إمكان ووقوع التعبّد بالكاشف الظنّىّ الذى يسمّى اصوليّاً بالحكم الظاهرىّ ، وهل يمكن تدخّل الشارع فى كيفيّه الإحراز والإدراك للإعتقاديّات التى هى أفعال قلبيّه ؟

أمّا المرحله الأُولى : فوجه الحاجه للبحث فيها أنّ التعبّد بالظنّ شرعاً إنّما

۱- (۱) قوانين الأُصول : ۲ : ۱۶۴ ، ۲۲۰ .
۲- (۲) مصباح الأُصول للبهسودى : ۲ : ۲۷۳ .

يتعقّل بعد إمكان التعبّد بالحكم التكليفىّ فى الاعتقاديات كوظيفه ، وإلّا فلا معنى للتعبّد بالظنّ حينئذٍ .

وقد ذكر جماعه إمكان التكليف الشرعىّ بالاعتقاد بالنبوّه والإمامه والمعاد .

وذكر آخرون إمكانه فى الإمامه والمعاد فقط ، وعلّلوا ذلك بعدم المحذور العقلىّ من دور وغيره حينئذ ، لا سيّما أنّ الترغيب والترهيب نافع للنفس بلحاظ العقل العملىّ ، حيث أنّ الذمّ والمدح يؤثر فى الإراده والأفعال الجانحيّه ، لأنّ الاعتقاد والإذعان فيه جهتان :

جهه الإدراك والإنكشاف ، وجهه أنّه فعل من أفعال النفس .

بخلاف التوحيد ؛ فإنّ التعبّد به كوظيفه شرعاً يستوجب الدور المحال .

فوجوب المعرفه فيه عقلىّ محض ولا يمكن وجوبه شرعاً .

هذا ، والتحقيق إمكان التعبّد شرعاً فى الاعتقاديّات مطلقاً حتّى التوحيد ، وذلك بالالتفات إلى أمور :

الأوّل : أنّ النفس فى فعلها – وهو الاعتقاد – تقوم بثلاثه أفعال :

١ – الفحص من المجهول إلى المعلوم ، وبالعكس .

٢ – إدراك المجهول كنتيجه متولّده من مقدّمات معلومه .

٣ – الإذعان بما أدركته .

وقد بُيّن فى الفلسفه أخيراً – كما حقّقه الملّاصدرا فى رساله التصوّر والتصديق – : أنّ الإذعان هو الحكم المتعلّق بالقضايا ، وهو مغاير للإدراك المنقسم إلى التصوّر والتصديق ، فكلّ من القسمين تصوّر بالمعنى الأعمّ ، غايه الأمر أنّ التصديق تصوّر موجب لإذعان النفس ، فهو علّه للإذعان لا متضمِّن له .

فالإدراك والتصوّر بقسميه فعل للقوى الإدراكيه للنفس ، بينما الإذعان هو فعل للقوى العمليّه فى النفس ، وحقيقه هذا الإذعان هو قيام النفس بدمج صورتى المحمول والموضوع فى صوره واحده ، فإذا دُمجتا معاً يكون ذلك إذعاناً ، نظير الصوره الحسّيّه التى تدركها النفس ، حيث أنّ هذه الصوره المحسوسه البديهيه هى عباره عن موضوع وعدّه محمولات أذعنت النفس بثبوتها للموضوع ، فتدركها فى صوره واحده مندمجه .

فالدمج فعل نفسانىّ عملىّ متعلّقه الإدراك ، ولذا يقال أيضاً : إنّ الإدراك فعل قوّه العقل النظرىّ ، والدمج والإذعان فعل قوّه العقل العملىّ ، وكلّ من هذين الفعلين اختياريان للنفس ، وإن كان الإدراك من نمط الانفعال ، والإذعان من نمط الفعل والإيجاد ، إذ باختيار الفحص بين المعلومات والمجهولات تتهيّأ النفس لإدراك المقدّمات ومن ثمّ إدراك النتيجه ، ثمّ إذا شاءت تقرّ وتذعن بتلك النتيجه .

والنفس فى الحالات السليمه من الأمراض الإدراكيه ، والصفات العمليّه ، تقوم بهذين الفعلين باسترسال طبيعىّ موافق لفطرتها ، فلكلّ من القوّتين الإدراكيه والعمليّه أدوات تقيها وتصونها عن تلك الأمراض العائقه لهما عن ممارسه فعلهما.

ومن الأمراض الإدراكيه حبّ الشىء أو بغضه ، ففى الخبر

« حبك للشىء يعمى و يصم »(۱) ، أى أنّه يمنع من الإدراك السليم .

ومن المقرّر فى علم النفس أنّ الترغيب والترهيب ، من الأدوات المعالجه للقوى العمليّه وغالب الأمراض الإدراكيه نابعه من الأمراض العمليّه . ومع ذلك ، فالإدراك السليم بمفرده إذا قامت به القوى الإدراكيه لا يكفى لقيام النفس وقوى العقل العملىّ بالحكم والإذعان ، إذ قد تبتلى النفس بصفات وهيئات رديئه تعيقها

۱- (۱) من لا يحضره الفقيه : ۴ : ۳۸۰ ، الحديث ۵۸۱۴ .

عن ذلك ، كما يشير إليه قوله تعالى : (وَ جَحَدُوا بِها وَ اسْتَيْقَنَتْها أَنْفُسُهُمْ) (۱) .

وقوله عزّ وجلّ : (ثُمَّ كانَ عاقِبَةَ الَّذِينَ أَساؤُا السُّواى أَنْ كَذَّبُوا بِآياتِ اللّهِ وَ كانُوا بِها يَسْتَهْزِؤُنَ) (۲) .

ولذا قال الحكماء : إنّ البرهان وحده لا يكفى لتحقيق الإذعان بالنتيجه ، ولم يعدّوا الفيلسوف حكيماً حتّى يكون مرتاضاً وسالكاً طريق تهذيب النفس ، بل قال شيخ الإشراق - السهروردى - :

« إنّه لا يكون حكيماً إلّاإذا اقتدر على خلع النفس عن بدنه » .

فهم يلحظون فى ذلك أنّ (الإدراك التامّ المطابق للواقع) كما هو تعريف الحكمه ، لا يتحقّق مع ممانعه النفس عن الوصول إلى الحقائق .

فالبرهان ليس علّه فاعليه تامّه للنتيجه ، بل هو علّه مُعدّه قريبه جدّاً لإفاضه النتيجه ، والعلمُ اليقينىّ إنّما هو من إفاضه العوالم العلويّه ، فلابدّ من عدم المانع من الإفاضه ، ورفعُ المانع إنّما يتمّ بتهذيب النفس وترويضها لكى تتقبّل الحقّ وتذعن به . ومن الواضح أنّ الترهيب والترغيب طريق إلى ذلك ، وهو متولّد ومسبّب عن الحكم والتكليف الشرعىّ .

الثانى : أنّه لا يخفى أنّ الإيمان ليس من سنخ الإدراك المجرّد كفعلٍ لقوّه إدراكيه ، بل هو فعل علمىّ من قوّه العقل العملىّ ، كما هو سنخ أفعال العقل العملىّ وهى أفعال ليست عمليّه بحته ولا إدراكيه بحته ، بل فيها كلّ من الجنبتين ، كما تقدّم فى الأمر الأوّل ، وأنّ الإذعان وإن ارتبط بإدراك القضايا إلّاأنّه من فعل

۱- (۱) النمل ۲۷ : ۱۴ .

۲- (۲) الروم ۳۰ : ۱۰ .

العقل العملیّ ، والإیمان من سنخ الإذعان ، ولذا تصدق علیه ماهیّه التسلیم والإخبات والإنقیاد القلبیّ ، وهو مغایر للمعرفه بمعنی الإدراک والإنکشاف المجرّد ، کما یشیر له قوله تعالی (وَ جَحَدُوا بِها وَ اسْتَیْقَنَتْها أَنْفُسُهُمْ) (۱) ، فإدراکهم المجرّد من دون التسلیم والإذعان والإخبات لا ینطبق علیه الحدّ الماهویّ للإیمان ، بل یصدق علیه کفر الجحود کما صرّحت به الآیه الشریفه .

نعم ، قد تُطلق المعرفه وتستعمل فی ما یترادف مع الإیمان .

الثالث : بعد إذ تبیّن مغایره الإدراک للإذعان ومغایره المعرفه للإیمان ، لا بدّ من الالتفات إلی کون الإذعان والإیمان لهما درجات تشکیکیّه بتبع ما للإدراک من درجات تشکیکیّه .

وعلی هذا الأساس یتصوّر من النفس الإذعان والبناء والتسلیم والإنقیاد لدرجه الإدراک الاحتمالیّه ، کما قد تسلّم النفس وتذعن لدرجه الإدراک الظنّی وکذا لدرجه الإدراک الیقینیّ ، مثل موارد الإدراک لمحتملٍ ذی أهمّیه خطیره ، فإنّ النفس تراعی ذلک الاحتمال وتنقاد وتذعن بالمحتمل ، ولا تراعی الإحتمال القویّ المقابل .

کما إنّها قد تنقاد وتتابع الإدراک الظنّی ، فما قد یوهمه کثیر من کلمات الحکماء أو المتکلّمین - حیث قالوا : إنّ الإذعان والجزم لا یکون إلّامع الیقین أو العلم - یقبل الحمل علی العلم بالمعنی الأعمّ الشامل لمطلق التصوّر والإدراک فی مقابل الجهل المرکّب ، لاخصوص التصدیق والعلم المرکّب ، ویشیر إلیه قوله سبحانه :

(الَّذِینَ یَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلاقُوا رَبِّهِمْ وَ أَنَّهُمْ إِلَیْهِ راجِعُونَ) (۲) .

۱- (۱) النمل ۲۷ : ۱۴ .

۲- (۲) البقره ۲ : ۴۶ .

وقوله تعالى : (إِنِّی ظَنَنْتُ أَنِّی مُلاقٍ حِسابِیَهْ) (۱) .

وقوله تعالى : (أَ لا یَظُنُّ أُولئِکَ أَنَّهُمْ مَبْعُوثُونَ * لِیَوْمٍ عَظِیمٍ) (۲) .

وقوله تعالى : (قالَ الَّذِینَ یَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلاقُوا اللّهِ کَمْ مِنْ فِئَهٍ قَلِیلَهٍ غَلَبَتْ فِئَهً کَثِیرَهً بِإِذْنِ اللّهِ) (۳) .

بل فی قوله تعالى : (فَمَنْ کانَ یَرْجُوا لِقاءَ رَبِّهِ فَلْیَعْمَلْ عَمَلاً صالِحاً) (۴) دلاله على حصول الإیمان بمجرّد الرجاء الذی لا یبلغ مرتبه الظنّ ولا الاطمئنان فضلاً عن مرتبه الیقین .

وکذلک قوله سبحانه : (مَنْ کانَ یَرْجُوا لِقاءَ اللّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللّهِ لَآتٍ) (۵) .

وقوله سبحانه : (لَقَدْ کانَ لَکُمْ فِی رَسُولِ اللّهِ أُسْوَهٌ حَسَنَهٌ لِمَنْ کانَ یَرْجُوا اللّهَ وَ الْیَوْمَ الْآخِرَ) (۶) .

وقوله سبحانه : (إِنَّ الَّذِینَ لا یَرْجُونَ لِقاءَنا وَ رَضُوا بِالْحَیاهِ الدُّنْیا . .) (۷) .

وقوله سبحانه : (فَنَذَرُ الَّذِینَ لا یَرْجُونَ لِقاءَنا فِی طُغْیانِهِمْ یَعْمَهُونَ) (۸) .

وقوله سبحانه : (فَقالَ یا قَوْمِ اعْبُدُوا اللّهَ وَ ارْجُوا الْیَوْمَ الْآخِرَ) (۹) .

۱- (۱) الحاقّه ۶۹ : ۲۰ .

۲- (۲) المطفّفین ۸۳ : ۴ و ۵ .

۳- (۳) البقره ۲ : ۲۴۹ .

۴- (۴) الکهف ۱۸ : ۱۱۰ .

۵- (۵) العنکبوب ۲۹ : ۵ .

۶- (۶) الأحزاب ۳۳ : ۲۱ .

۷- (۷) یونس ۱۰ : ۷ .

۸- (۸) یونس ۱۰ : ۱۱ .

۹- (۹) العنکبوت ۲۹ : ۳۶ .

وقوله سبحانه : (أَ فَلَمْ يَكونُوا يَرَوْنَها بَلْ كانُوا لا يَرْجُونَ نُشُوراً) (۱) ، وغيرها .

فإنّ هذه الآيات تشير إلى تحقّق الإذعان والتسليم والإيمان والإخبات ولو بدرجات ضعيفه منه من دون تحقّق الإدراك بالدرجه العاليه التامّه ، بل يحصل بتبع الإدراك الضعيف .

وحمل الظنّ والرجاء على العلم والخوف مجاز لا ـ قرينه ولا ـ دليل عليه ، ومن ثَمّ فلا وجه له سوى ما هو مرتكز من توهّم لزوم الجزم اليقينى فى ماهيّه الإيمان والنجاه الاُخرويّه ، مع أنّ اليقين درجه من درجات الإيمان ، ومن أعزّ الكنوز الإلهيّه ، ففى الروايه الشريفه أنّه :

« لم يقسم بين الناس شىء أقل من اليقين » (۲) .

وقد نُبّه على ذلك فى علمى الفلسفه والعرفان(۳) ، وتشير إلى ذلك الآيه الكريمه (كَلاّ لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ * لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ * ثُمَّ لَتَرَوُنَّها عَيْنَ الْيَقِينِ) (۴) ، إذ أنّها تبيّن الملازمه بين تحقّق درجه (علم اليقين) ورؤيه الجحيم .

ويشير إلى ذلك أيضاً إحتجاج الرضا عليه السلام على أحد الزنادقه بأنّ الإحتياط بالإيمان بالنبىّ وبقوله صلى الله عليه و آله و سلم موجب للنجاه على كلّ تقدير ، سواء طابق الواقع أم لا ؛ بخلاف عدم الإحتياط به ، فإنّه محتمل للهلاك الأبدىّ والعذاب المقيم على تقدير المطابقه ، والعقل يدعو إلى الإحتياط حينئذ ، فإنّ مؤدّى هذا الإحتجاج

۱- (۱) الفرقان ۲۵ : ۴۰ .

۲- (۲) الكافى : ۲ : ۵۲ .

۳- (۳) كما قدّمنا قولهم : إنّ المقدّمات والبراهين ليست علّه تامّه لحصول اليقين بالنتيجه ، لتوقّف اليقين على خلوّ النفس من الهيئات الرديئه والصفات المَرَضيّه ، وإنّما يفاض اليقين على النفس الطاهره .

۴- (۴) التكاثر ۱۰۲ : ۵ - ۷ .

هو إمكان تحقّق الإيمان بدرجه الإحتمال ، وتَترتّب عليه النجاه كما هو مفاد الآيات المتقدّمه .

وإذ اتّضحت هذه الأمور الثلاثه ، يتّضح أنّ كلّاً من البيان أو المعرفه أو الإدراك مغاير للإذعان والإيمان ، وأنّ كلّاً منهما مغاير للفحص؛ فللنفس أفعال ثلاثه :

فحص ، فإدراك ، فإذعان . كما اتّضح أيضاً إمكان تحقّق الاعتقاد الظنّىّ ، بل الإذعان الاحتمالىّ والتسليم الرجائى ، ويترتّب على ذلك أنّ ما يقال من أنّ وجوب المعرفه يتعيّن كونه عقليّاً محضاً ، إن اريد به وجوب الفحص فهو تامّ لا غبار عليه ، إذ لا يمكن افتراض تشريعه قبل معرفه التشريع ، للزوم الدور ، وكذا الحال إذا اريد منه وجوب الإدراك والبيان(۱) .

وأمّا إن اريد منه الإذعان والتسليم والإيمان ، فلا مانع من تصوير التشريع والتكليف به وإن كان المتعلّق هو أوّل اصول الدين وهو التوحيد ، بل التشريع نافع فى ذلك كما عرفت ، ولذا ورد التعبير عن الإيمان بالتوحيد بأنّه (أوّل الفرائض) و(أكبرها) من دون لزوم الدور أو الخُلف ، لأنّ من فحص بإلزام من عقله وأدرك وجود البارى والخالق عزّ وجلّ ، وأدرك قدرته اللامحدوده ، وأدرك أنّ له إراده ورغبه بأن يؤمن الإنسان ويذعن به تعالى ، فإنّه لا يلزم من ذلك دور ولا خلف ، بل يكون أدعى لتحريكه إلى الإيمان ، على ما تقدّم من أنّ الترغيب والترهيب علاج للقوى العمليّه فى تحقيق متابعه مدركات القوى النظريّه ، ويشير إلى هذا التفكيك فى معنى المعرفه ما ورد فى الروايات ، كما عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال :

« ليس لله على خلقه أن يعرفوا قبل أن يعرفهم ،و للخلق على الله أن يعرفهم ،

۱- (۱) أقول : لا موجب لذكر هذه المفرده (البيان) ، إذ لا يتوهّم أحد وجوب البيان على المكلّف ، بل البيان لطف للمكلّف .

ولله على الخلق إذا عرفهم أن يقبلوه » (۱) .

فإنّها تصرّح بلزوم القبول والتسليم والإذعان بعد الإدراك والمعرفه ، فهى تفكّك بينهما .

وفى اخرى عن عبد الأعلى(۲) : « قال : قلت لأبى عبداللّه عليه السلام : أصلحك اللّه ، هل جُعل فى الناس أداه ينالون بها المعرفه ؟

قال : فقال : لا .

قلت : فهل كُلِّفوا المعرفه ؟

قال : لا ، على الله البيان(لا يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إِلاّ وُسْعَها) (۳)،(لا يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إِلاّ ما آتاها) (۴) .

فإنّها دلّت على أنّه تعالى يكلّف النفوس الإيمان والإذعان بعد ما آتاها الإدراك والبيان ، ومنها التوحيد(۵) . ومن ثمّ يظهر أنّ ما ورد فى الشريعه كثيراً ما ظاهره

۱- (۱) التوحيد : ۴۱۲ ، باب التعريف والبيان والحجّه والهدايه .

۲- (۲) التوحيد : ۴۱۱ ، باب التعريف والبيان والحجّه والهدايه .

۳- (۳) البقره ۲ : ۲۸۶ .

۴- (۴) الطلاق ۶۵ : ۷ .

۵- (۵) أقول : قد يعترض على هذا المطلب من جهتين : ۱ - التشكيك فى التفكيك بين الإذعان من جهه والتصوّر والتصديق من جهه اخرى . ۲ - بعد التسليم بالتفكيك المذكور ، فالتكليف بالإيمان إن اريد به الإرشادىّ ، فلا ممانعه منه ، لكن لا أظنّ أن يمنعه أحد ! وإن اريد به المولوىّ ، فإنّ الحكم العقلىّ بلزوم دفع الضرر المحتمل يغنى عنه فلا أثر له ، لأنّ داعويّته ومحرّكيّته تكتمل بحكم العقل ، وبدونه لا محرّكيه له . ومع حكم العقل لا أثر له إلّاالتذكير زائداً على الإرشاد إلى حكم العقل ، ولا دلاله فيما ذكر من الآيات والروايات على أكثر من ذلك .» ويمكن الجواب عن كلتا المناقشتين ، أمّا الاُولى فتندفع بالتأمّل فى الأدلّه السابقه التى ذكرها شيخنا الاُستاذ على التفكيك المذكور ، ولا معنى للتشكيك من دون دفع تلك الأدلّه . وأمّا الثانيه فقد اشير للجواب عنها فى ما تقدّم ، وتوضيح دفعها بالنقض والحلّ ، كما يلى : أمّا النقض ، فهو أنّ وجوب شكر المنعم وحده كافٍ لحكم العقل بلزوم طاعه اللّه تعالى وامتثال أوامره ، لكن حكمه اللّه تعالى اقتضت أن يضاف إلى ذلك ، الترغيب بالجنّه وأنواع الثواب على الطاعه ، والترهيب بالنار وأنواع العقاب على المعصيه ، فهل يصحّ القول بأنّ هذا الترغيب والترهيب بلا ثمره ما دام وجود شكر المنعم كافياً للمحرّكيه . والحلّ هو أنّ الحكم العقلىّ - عند الاُصوليّين - مدرك لا آمر ولا ناهٍ ، ومن ثمّ قالوا : إنّ إدراكه يتطابق مع الحكم الشرعىّ ، لأنّه عند إدراكه العقوبه على المخالفه أو الترك ويدرك المثوبه على الفعل ، فقد أدرك المولويّه ، ولا معنى للمولويّه غير ذلك؛ لأنّ قوام المولويّه بإراده المولى - التكوينيّه التى تترتّب عليها المثوبه والعقوبه - .على

هـذا ، فما يـدركه العقل هو نفس المولويّه الشـرعيّه التى ليس المدار فيها على الاعتبار الشـرعىّ ومجرّد الإنشاء ، بل مبادئ ذلك الاعتبـار والإنشـاء ، وهى الإـراده المولويّه المـترتّب عليهـا المثوبه والعقوبه . فالإرشـاد إنّمـا يكون فى موارد مثـل وجوب الطـاعه ووجوب العلم بالامتثال ، وهى الأحكام الشرعيّه التى تكون معلوله للحكم المولوىّ - كما أفاده النائينى - أمّا إذا كان للأمر فائده فوق ذلك كزياده الترغيب فى تحريك المكلّف إلى الطاعه فلا يكون إرشاديّاً. بل حتّى إذا طابق الحكم الشـرعىّ الحكم العقلىّ يكـون من قبيـل إدراك العقـل لنفس مفـاد ذلـك الحكم المولـوىّ ، ولاـ يقلب ذلـك الحكم عن كونه مولويّاً . والملحوظ أنّ الشارع المقـدّس لم يقتصـر على محرّك واحـد للامتثال والإطاعه ، وإلّا فإنّ وجوب شـكر المنعم كافٍ للبعث والتحريك ، لكنّ الشـارع جعـل معه الترهيب من العـذاب الأـليم ، وهـذا محرّك كـافٍ للبعث لوجوب دفع الضـرر المحتمـل ، ولم يكتف الشـارع بـذلك بـل جعـل الترغيب بـالجنّه وأنواع الثواب ، ولم يقتصـر الشارع على ذلك أيضاً ، بل جعل « الثواب على كلّ مقـدّمه من مقدّمات الواجب أو المسـتحبّ. هذا كلّه مع أنّ الأُصوليّين صرّحوا بأنّ الأصل فى الأمر ، المولويّه لا الإرشاد ، ومع احتمال وجود الـداعى المولوىّ للبعث - ولو لأجـل اهتمـام الشـارع بتحريـك العبـاد إلى الطاعه - يتعيّن حمل الأوامر على المولويّه ، إلّامع قيام الدليل على خلاف ذلك .

كون الإيمـان بالتوحيـد فرضـاً وتكليفـاً لاـ موجب لتـأويله ، وقـد كانت دعوات الأنبياء غالباً أو كثيراً أوّلها ومبـدؤها الـدعوه إلى التوحيد وإبطال الشرك والمحاجّه عليه وإقامه المعاجز عليه ، ثم بعد حصول المعرفه يبلّغونهم فريضه الإيمان بالتوحيد .

ومن هنـا ننتهى إلى أنّ هناك وجوباً عقليّاً للمعرفه بمعنى الفحص والبحث وإزاله الموانع للتأهّل لإفاضه بيان وإدراك التوحيـد ، ووجوباً آخر عقليّاً وشرعيّاً بالإيمان والإذعان بالتوحيد .

نعم ، هناك وجوب عقلىّ ثالث وهو لزوم بناء فعل الإذعان على مقـدّمات يقينيّه وإن لم يكن الإذعان نفسه بدرجه اليقين ، إلّاأنّ المنشأ له لابدّ أن يكون يقينياً بمعنى أنّ المقدّمات لابدّ أن يكون من شأنها توليد اليقين .

علماً أنّه لو أخلّ بالوجوب الثالث ولكن إذعانه طابق الواقع ، كفى فى تحقّق النجاه الأخرويه وإدراك الحقيقه بـدرجه احتماليه ، وإن كان عاصياً بالإخلال المزبور ، وقد صرّح بذلك شيخ الطائفه قدس سره .

وهناك وجوب رابع عقلىّ وشرعىّ ، وهو المحافظه على طهاره النفس والابتعاد عن الظلمانيّه المتولّده من فعل القبائح والمعاصى ، والتى تسـتوجب زيغ القلب عن الإذعـان والتسـليم بـالحقّ ، كمـا يشـير إليه قوله تعـالى : (ثُمَّ كانَ عاقِبَهَ الَّذِينَ أَساؤُا السُّواى أَنْ كَذَّبُوا بِآياتِ اللّهِ وَ كانُوا بِها يَسْتَهْزِؤُنَ) (1) ، فلأجل

۱- (۱) الروم ۳۰ : ۱۰ .

المحافظه على بقاء الإيمان بالحقّ ، تجب المحافظه على طهاره النفس .

يتبيّن من كلّ ذلك تصوّر التكليف الشرعىّ المتعلّق بالاعتقاد - والذى هو فعل نفسانىّ - المتعلّق بالتوحيد فضلاً عن غيره من اصول الدين ، وأوضح منه تصوّر التكليف بتفاصيل المعارف والاعتقادات وإمكانه بل ووقوعه على ما يتّضح من سبر الآيات والروايات القطعيّه . كما تبيّن أنّ الإذعان والإيمان على درجات تتناسب مع درجه الإدراك ومدى سلامه النفس . فالاعتقاد الظنّىّ أمر ممكن وكذا الاحتمالى ، وإن تعلّق بما هو حقّ .

هذا مضافاً إلى ما يأتى من فوائد التعبّد بالكاشف عن الاعتقاد الحقّ ، من هدايه الوحى للعقل المحدود إلى الحقائق التى لا ينالها بنفسه(۱) .

المرحله الثانيه : هل يمكن التعبّد بالظنّ الناشئ من أسباب خاصّه ومقدّمات نقليّه معيّنه فى تفاصيل العقائد ، وهل يُحتجّ به فيها كما يحتجّ به فى الفروع ؟

المعروف والمشهور عند الأكثر عدم الاعتداد بالظنّ فى الاعتقاديات أصلاً بل ادّعى عليه الإجماع ، لكنّك عرفت ذهاب بعض الأعلام ومحقّقى الطائفه إلى التفصيل فى ذلك ، وإمكان الاعتداد بالظنّ المعتبر فيها . واستدلّوا على المشهور :

أوّلاً : إنّ المطلوب فى الاعتقاد الجزم ، وهو ممّا لا يتصوّر تحقّقه بمجرّد الظنّ .

ويمكن صياغته ببيان آخر هو : إنّ التعبّد بالظنّ فى الاعتقاديات إمّا هو تحصيل لليقين بالظنّ وهو محال ، أو هو تحصيل للظنّ بالظنّ وهو تحصيل للحاصل .

وثانياً : الظنّ فى اصول الاعتقادات لا يسمن ولا يغنى من جوع جزماً ، وإنّما يتوهّم حجّيّته فى تفاصيل الاعتقاديّات ، ولا معنى محصَّل لحجّيته حتّى فيها ،

۱- (۱) كما سيأتى إن شاء اللّه فى نهايه الفصل ذكر العلاقه بين الوحى والرسول الباطن .

لأنّ وجوب الاعتقاد بها معلّق على حصول العلم بخلاف اصول الاعتقادات ، فإنّ وجوبها مطلق يبعث إلى الفحص عنها وتحصيلها . وعلى هذا الأساس فتفاصيل الاعتقادات قبل العلم بها لا وجوب لها واقعاً كى يحرزه الظنّ وتقوم عليه الحجّه الظنيّه ، فلا يتصوّر فيها الحكم الظاهرىّ ، وبعد العلم بها لا مجال للظنّ .

وثالثاً : الآيات الناهيه عن اتّباع الظنّ مطلقاً والناهيه عن اتّباعه فى الاعتقاديّات ، مثل قوله تعالى : (إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنْ هُمْ إِلّا يَخْرُصُونَ) (۱) .

و : (وَ ما يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِى مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً) (۲)

و : (وَ ما لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِى مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً) (۳).

و : (وَ مِنَ النّاسِ مَنْ يُجادِلُ فِى اللّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَ لا هُدىً وَ لا كِتابٍ مُنِيرٍ) (۴) ، وغيرها من الآيات الكريمه الذامّه للظنّ والعمل بغير علم ولا سيّما فى العقائد .

ورابعاً : إنّ الواجب فى الاعتقادات والمعارف ، هو الوصول إلى الهدايه والحقائق الواقعيّه ، والتحرّز عن الوقوع فى الضلال ، وهذا الوجوب عقلىّ وشرعىّ ، والركون إلى الظنّ لا يؤمّن ذلك .

وخامساً : الإجماع على عدم حجّيه الظنّ مطلقاً فى الاعتقادات اصولاً أو تفاصيل ، إذ قد اختلف فى جواز العمل بالظنّ فى الأحكام الفرعيّه الشرعيّه ، فكيف بالأحكام العلميّه الاعتقاديّه .

وقد حكى عن الشيخ الطوسى فى « العدّه » أنّ « عدم جواز التعويل على أخبار

۱- (۱) الأنعام ۶ : ۱۱۶ .

۲- (۲) يونس ۱۰ : ۳۶ .

۳- (۳) النجم ۵۳ : ۲۸ .

۴- (۴) لقمان ۳۱ : ۲۰ .

الآحاد فی اصول الدین إتفاقیّ ، إلّاعن بعض غَفَله أصحاب الحدیث » ونظیره ما حکی عن السیّد المرتضی قدس سره(۱) .

وسادساً : عموم قوله تعالی : (وَ ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلاّ لِیَعْبُدُونِ) (۲)المفسّره فی الروایات الکثیره بالمعرفه وأنّه لم یخلقهم إلّالیعرفون . وغیرها من أدلّه وجوب المعرفه ، ومن الواضح أنّ المعرفه لا تتحقّق بالظنّ .

وقبل الخوص فی تحقیق الحال لابدّ من تنقیح أمور :

۱ - لا بدّ من التنبّه إلی أنّ کثیراً من تفاصیل الاعتقادات قامت علیها طوائف من الآیات القرآنیّه والروایات المستفیضه والمتواتره فی الأبواب المختلفه ، وهی خارجه عن محلّ النزاع فی المقام ، وإن دخلت فی بحث المقام الأوّل .

فما قد یُعترض علی التمسّک بها ، منشؤه هو النزاع فی المقام الأوّل ، لا هذا المقام؛ لأنّ المفروض حصول العلم بها ، فلا موجب للکلام فی حجّیه الظنّ فیها ، بل الصحیح أنّ مَن بنی علی عدم الحکم التکلیفیّ فی الاعتقادات - فی المقام الأوّل - هو الآخر لابدّ أن یبنی استدلاله علیها ، لأنّ المفروض حصول العلم بالوحی وقول المعصوم ، وقد حقّق فی علم المعقول أنّ الوحی وقول المعصوم وسط برهانیّ فی الاستدلال .

فما اعتاده جماعه - عند التحقیق فی مسائل المعارف - من التقلیل فی شأن الآیات والروایات ، والاکتفاء بالبراهین العقلیّه المجرّده ، تقصیر فی البحث ، وغلق لبابٍ واسعٍ موصلٍ للحقائق والمعارف ، إذ الحکمه هی استفراغ الوسع بقدر الطاقه البشریّه لمعرفه حقائق الأشیاء ، وبعد ثبوت أنّ الوحی وقول

۱- (۱) عدّه الأُصول : ۱ : ۱۳۱ . رسائل الشریف المرتضی : ۱ : ۲۴ . الانتصار : ۱۲۰ .

۲- (۲) الذاریّات ۵۱ : ۵۶ .

المعصوم صالحٌ للوقوع وسطاً برهانيّاً ، فلابدّ أن تتّسع دائره البحث لتشمل ما ورد فی الكتاب والسنّه بالفحص عن الطرق القطعيّه المؤدّيه إليه عبر طوائف الآيات الكريمه والروايات المتواتره أو المستفيضه .

إلّاأنّ الشأن كلّ الشأن فی الإحاطه بجميع الآيات والروايات بجانب الاضطلاع العلميّ الوافر بعمق فی جهات مسائل المعارف كی يحصل التنبّه إلی تصنيف الروايات إلی طوائف بحسب مغزاها ولوازمها .

٢ - لا بدّ من البحث والفحص فی الآيات والروايات ، حتّی الظنّيه ، واستقصاء الدلالات الظنّيه فی الآيات وأخبار الآحاد ، وإن بُنی علی عدم حجّيه الخبر الظنّی فی مطلق المعارف والاعتقادات فی المقام الثانی ، وعدم إمكان التكليف الشرعیّ فی الاعتقادات فی المقام الأوّل .

حيث إنّ الدلاله والروايه الظنّيتين لا تقصر عن إحداث إحتمال زائد فی البحث العقليّ فی مسائل المعارف والاعتقادات ، لإنّ القيمه العلميّه للتصوّر بالغه الأهمّيه بعد كون التصوّر بنفسه علماً بسيطاً فی قبال الجهل المركّب ، فلا يقصر الفحص عن الخبر الظنّی أو الضعيف فی مسأله من مسائل المعارف عن التنقيب والبحث فی قول أحد الحكماء والفلاسفه حينما يقوم الباحث فی الحكمه بالإلمام بأطراف الأقوال ووجوه الاستدلال فی المسأله لاستكمال دائره الفحص الذهنیّ والفكریّ .

إذ بعد كون التفكّر هو عباره عن حركه الفكر بين المعلوم والمجهول لأجل الوصول إلی معرفه المجهول ، كانت إستعانه الباحث بمخزن الذاكره الموجود لدی العقول الاُخری هو من تماميّه وكمال عمليّه التفكير ، وهو ما يشير إليه الحديث الشريف :

« أعلم الناس من جمع علم الناس إلی علمه » (١) .

١- (١) من لا يحضره الفقيه : ٤ : ٣٩٤ .

فإنّ الغفله عن تصوّر من التصوّرات فی البحث ، وعدم الالتفات إليه ، قصور فی حرکه الفکر لمعرفه الحقائق ، فإذا کان ذلک حال أقوال العقول المتعارفه غير المرتبطه بالوحی ومنبع الفيض الإلهیّ ، فکيف بالخبر الحاکی - إحتمالاً - لقول الوحی ؟

قال ابن سينا :

« وأمّا المتحيّر فعلاجه حلّ شبهته وذلک لأنّ المتحيّر لا محاله إنّما وقع فی ما وقع فيه ، إمّا لما يراه من تخالف الأفاضل الأکثرين ويشاهده من کون رأی کلّ واحد منهم مقابلاً لرأی الآخر الذی يجده قرناً له لا يقصر عنه فلا يجب عنده أن يکون أحد القولين أولی بالتصديق من الآخر » .

إلی أن يقول :

« أمّا حلّ ما وقع فيه ، فمن ذلک أن يعرّفه أنّ الناس ناس لا ملائکه ومع ذلک فليس يجب أن يکونوا متکافئين فی الإصابه ، ولا يجب إذا کان واحد أکثر صواباً فی شیء من آخر ، أن لا يکون الآخر أکثر صواباً منه فی شیء آخر . وأن يعرف أنّ أکثر المتفلسفين يتعلّم المنطق وليس يستعمله ، بل يعود آخر الأمر إلی القريحه فيرکبها رکوب الراکض من غير کفّ عنان أو جذب خطام . وأنّ من الفضلاء من يرمز أيضاً برموز ويقول ألفاظاً ظاهره مستشنعه أو خطأً وله فيها غرض خفیّ ، بل أکثر الحکماء بل الأنبياء الذين لا يؤتون من جهه غلطاً أو سهواً ، هذه وتيرتهم »(۱) .

۱- (۱) إلهيّات الشفاء : فصل ۸ ، المقاله ۱ .

ومن الواضح أنّ هذه الفائده العلميّه من الخبر الضعيف لا ربط لها بالتعبّد فی کلا المقامین ، وإنّما هی فائده تکوینیّه بحته ! لا سیّما إذا اشتمل ذلک المدلول أو ذلک الخبر - کما هو الغالب فی آیات وروایات المعارف - علی الإشاره إلی نکته الاستدلال عقلاً .

۳ - إنّ الیقین والظنّ کما یطلقان علی درجه الجزم والإذعان والتسلیم النفسیّ فی قبال الحیره والإضطراب فی الشکّ کذلک یُطلقان علی نفس مقدّمات القیاس باعتبار أنّ المقدمات إن کانت بدیهیّه أو برهانیّه ، أی یقینیّه نظریّه ؛ کان الاستناد إلیها فی معرفه النتیجه برهانیّاً فیرادف الیقین البرهانیّ ، وإن کانت درجه الجزم بالنتیجه غیر مستحکمه وذلک لإبتلاء النفس بموانع مرّ ذکرها سابقاً .

وقد یکون العکس بأن تکون المقدّمات غیر یقینیّه ولا برهانیّه ، ولکن درجه الجزم وإذعان بعض النفوس بها تکون مستحکمه .

وقد أشار القرآن الکریم إلی حصول المرض بالنحو الثانی فی قوله تعالی :

(وَ قالُوا ما هِیَ إِلاّ حَیاتُنَا الدُّنْیا نَمُوتُ وَ نَحْیا وَ ما یُهْلِکُنا إِلاَّ الدَّهْرُ وَ ما لَهُمْ بِذلِکَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلاّ یَظُنُّونَ) (۱) ، فإنّهم وُصفوا بحاله الظنّ وعدم العلم مع ادّعائهم الجازم ، فیظهر أنّ إطلاق الظنّ إنّما هو علی مدرکهم ودلیلهم فی نفسه باعتبار أنّه لیس بمقدّمات علمیّه یقینیّه وإن حصل لدیهم الإذعان التامّ والاعتقاد الجازم .

وأشار تعالی إلی مرض النفوس بالنحو الأوّل بقوله سبحانه : (وَ إِذا قِیلَ إِنَّ وَعْدَ اللّهِ حَقٌّ وَ السّاعَهُ لا رَیْبَ فِیها قُلْتُمْ ما نَدْرِی مَا السّاعَهُ إِنْ نَظُنُّ إِلاّ ظَنًّا وَ ما نَحْنُ بِمُسْتَیْقِنِینَ) (۲) .

۱- (۱) الجاثه ۴۵ ۲۴.

۲- (۲) الجاثه ۴۵ ۳۲.

حيث إنّ فی الآـیه دلاـله علی أنّ مـا أقـامه اللّه لهم من حجـج برهانیّه یقینیّه ینبغی أن توجب الإذعان ، ولکنّهم - لمرضـهم - لم یحصل لـدیهم حاله الجزم المسـتحکم والإذعان الکامل ، ومثلها قوله تعالی (ثُمَّ کانَ عاقِبَهَ الَّذِینَ أَساؤُا السُّوای أَنْ کَذَّبُوا بِآیاتِ اللّهِ) (۱) .

فإنّها تفترض أنّ آیات اللّه بیّنه توجب التصدیق ولکنّهم بسبب إساءتهم لم یحصل لدیهم الإذعان والتسلیم المناسب لها .

وغالب إطلاق الکتاب الکریم وروایات المعارف لمفردهالعلم و الیقین هو علی المقـدّمات الیقینیّه المنتجه بطبعها ، لا علی درجه الجزم ، وکـذلک جری اصـطلاح الفلاسـفه والمتکلّمیـن والمنـاطقه علی ذلـک ، وقـد حرّرنـا فی علم الاُصول أنّ الحجّیه صـفه ومحمول لتلک المقدّمات لا لدرجه الجزم .

وبعد اتّضاح هذه الأمور الثلاثه یتبیّن الحال فی أدلّه المانعین من العمل بالظنّ :

أمّا الأوّل : فلما تقـدّم من أنّ الجزم علی درجات ، وکـذا الاعتقاد ، وأنّ النجاه والإیمان یتحقّق بأدنی درجات الجزم ، بعـد فرض تسـلیم النفس وطوعانیّتهـا وحصول الإنقیـاد والمتـابعه ، غـایه الأـمر أنّ هنـاک وظیفه عقلیّه وشـرعیّه اخری ، وهی لزوم تحصـیل المقدّمات الیقینیّه والبرهانیّه علی المعارف والمعتقدات ، وهی مغایره لفریضه مطلق الإیمان ، بل هی درجه خاصّه من الإیمان .

ثمّ إنّ هـذه الوظیفه هی کمـا ذکره المانعون فی ثانی أدلّتهم ، مخصوصه باُسـس الاعتقادیّات ، وأمّا تفاصـیلها فلیس من الواجب أصل الاعتقاد بها إذا لم یحصل العلم بها ، فضلاً عن لزوم تحصیل الیقین فیها .

۱- (۱) الروم ۳۰ : ۱۰ .

وأمّا دعوى أنّ وجوب الاعتقاد بالظنّ إمّا أمر بالمحال إذا كان المراد منه الجزم اليقينىّ ، أو تحصيل للحاصل إذا كان المراد منه الظنّى ، فهى غفله عمّا سبق تنقيحه من أنّ للنفس ثلاثه أفعال :

١ - الفحص .

٢ - الإدراك بدرجاته .

٣ - الإذعان والتصديق والجزم بدرجاته .

وهذا القائل بنى إستدلاله على وحده الفعلين الأخيرين من الدرجه الإدراكيه والإذعان بدرجاته ، إذ مع افتراض تعدّد الفعل قد تدرك النفس بدرجه الظنّ ، لكنّها لا تذعن ولا تجزم بدرجه تلائمه ، فلا تنقاد ولا تبنى على ذلك الإدراك كما بسطنا بيانه فى ما سبق .

وحينئذٍ يكون الترغيب والترهيب من قبل الشرع المقدّس نافعاً فى انقياد النفس بدرجه الجزم الظنّى ، وذلك بتوسّط الحكم الشرعىّ فى المقام الثانى الذى هو من سنخ الحكم الظاهرى .

كما تبيّن من ذلك عدم إراده الجزم بدرجه اليقين بتوسّط الظنّ كى يكون أمراً بالمحال ؛ على أنا بيّنا فى ما سبق أنّه ليس بمحال فى حالات النفس وأفعالها ، فكما أمكن لِمن يظنّ بالباطل أن يجزم به بالجزم الكامل ، كذلك يمكن لبعض المؤمنين أن يذعنوا إذعاناً تامّاً ويجزموا لأجل ما يوجب الظنّ بالواقع ، كالأحلام والأخبار الضعيفه فضلاً عن الصحيحه . وهذا ممكن ، بل واقع للكثير من عوامّ الناس .

على أنّ هذا الاستدلال على المنع آتٍ بعينه فى اليقين ، حيث أشكل على تصوير وجوب الإيمان - حتّى مع اليقين - بأنّه إمّا تحصيل للحاصل أو أمر بغير

المقدور ، والجواب عنهما هو ما بسطناه فی المقام الأوّل .

وأمّا الدلیل الثانی : فیردُ علیه أنّ عموم أدلّه وجوب المعرفه التی أشیر إلیها فی الدلیل السادس عند المانع ، وکذا أدلّه وجوب التعلّم ، یقرب دلالتها علی وجوب الفعل الثالث وهو الإذعان والتسلیم ، غایه الأمر یقیّد هذا الوجوب المطلق فی تفاصیل الاعتقادات بما إذا قام العلم الوجدانیّ أو الدلیل الظنّیّ المعتبر تعبّداً .

مضافاً إلی دلاله طائفه من الروایات الصحیحه والمعتبره المستفیضه علی وجوب الإذعان الظنّی والانقیاد والمتابعه للظنّ المعتبر شرعاً .

فمنها : صحیحه عمر بن یزید ، قال : « قلت لأبی عبداللّه علیه السلام : أرأیت مَن لم یُقرّ [بما یأتیکم فی لیله القدر کما ذکر](۱) ولم یجحده ؟

قال :

أما إذا قامت علیه الحجه ممن یثق به فی علمنا فلم یثق به ،فهو کافر ، و أما من لم یسمع ذلک فهو فی عذر حتی یسمع (۲) .

ثم قال أبو عبداللّه علیه السلام :

یؤمن باللّه و یؤمن للمؤمنین » (۳) .

ومنها : موثّقه زراره عن أبی عبداللّه علیه السلام ، قال :

« لو أن العباد إذا جهلوا وقفوا و لم یجحدوا لم یکفروا » (۴) .

۱- (۱) فی نسخه : « بأنّکم فی لیله القدر کما ذکرت » .

۲- (۲) أقول : ظاهر هذا النصّ لزوم الوثوق إذا کان الناقل للمسأله العقائدیّه ثقه ، ولا معنی لکون الوثوق بمعنی مجرّد الإدراک ، لأنّه حاصل ، بل بمعنی التسلیم والقبول والإذعان ، وإن لم یقبل فهو کافر بالمعنی الأعمّ للکفر ، وهو الجحود لا الکفر المخرج عن الإسلام ، واللّه العالم . (المقرّر)

۳- (۳) وسائل الشیعه : ۱ : ۳۸ ، الباب ۲ (ثبوت الکفر والإرتداد بجحود بعض الضروریات وغیرها ممّا تقوم الحجّه فیه بنقل الثقات) ، الحدیث ۱۹ .

۴- (۴) المصدر المتقدّم : ۳۲ ، الحدیث ۸ .

بتقريب : أنّ الجحود إنّما يطلق على الإنكار مع وجود الدليل وفرض الجهل مع ذلك باعتبار أنّ الدليل ليس يقيناً تفصيليّاً بل ظنّيّاً إجماليّاً ، بل يكفى دلالتها على لزوم الفحص عند ورود الدليل الظنّى .

ومنها : روايه علىّ بن سويد عن أبى الحسن موسى عليه السلام ، قال : « سألته عن الضعفاء .

فكتب إلىّ :

الضعيف من لم ترفع إليه حجه و لم يعرف الاختلاف،فإذا عرف الاختلاف فليس بمستضعف » (۱).

بتقريب : أنّه اطلق على نقل الاختلاف أنّه ترفع إليه حجّه ، أى على الشخص المنقول إليه ، وقد ورد للتعبير عن رشيد الهجرى رضى الله عنه بأنّه مستضعف مع صحّه اعتقاده فى الأُصول وجمله من التفاصيل ، لكنّه بلحاظ من فوقه فهو مستضعف .

والحاصل : أنّ المتتبّع للروايات المستفيضه الدالّه على حجّيّه خبر الواحد يجد عمومها لموارد تفاصيل المعارف ، بل جمله منها نصّ فى تلك الموارد ، فلاحظ .

وأمّا الدليل الثالث : فقد أجيب عنه بعدّه أجوبه :

۱ - إنّ النهى المزبور عن الظنّ إنّما هو فى الأُصول الرئيسيّه كالتوحيد والنبوّه ، بينما الأدلّه الدالّه على حجّيه الظنّ إنّما هى فى تفاصيل الاعتقادات ، فهى أخصّ من العمومات الناهيه عن العمل بالظنّ .

۲ - إنّ الظنّ المنهىّ عنه إنّما هو فى مقابل اليقين ، وليس النهى عن مطلق

۱- (۱) الكافى : ۲ : ۴۰۶ ، باب المستضعف ، ح۱۱ . وللمزيد راجع الكافى : ۱ : ۳۷۸ ، باب ما يجب على الناس عند مضىّ الإمام .

الظنّ ، مثل تقليد الآباء المورث للظنّ فی قبال المعجزه المورثه لليقين(۱) .

۳ - إنّ المنهیّ عنه منحصر بصوره إمكان تحصيل اليقين ، ولا يمكن فی تفاصيل الاعتقادات تحصيل اليقين كما اعترف به الفلاسفه(۲) ، فقد ذكر ابن سينا فی إثبات المعاد الجسمانی مع أهمّيته وكونه من اصول المعارف والاعتقاديّات - أنّ العقل لم يصل إلی إثباته ولا يمكنه ذلك ، وقد كفتنا الشريعه المحمّديه مؤونه ذلك(۳) .

وأشار الملّاصدرا فی « الأسفار » إلی أنّ تفاصيل البرزخ والمعاد والجنّه والنار وأحوال العوالم والنشآت الاُخری كلّها ممّا لا يحيط بها العقل الجزئیّ بما له من العلم الحصولیّ من مجموع القضايا اليقينيّه والنظريّه ، فلابدّ حينئذٍ من التوسّل بالوحی المحيط بعوالم الوجود .

كما أنّه بمقدور من يتّصل بالغيب الدلاله علی أسرار المعارف عبر ما يمتلكه

۱- (۱) أقول : نعم ، مورد هذه الآيات ذلك ، لكنّ المورد لا يخصّص الوارد ، وأجابنی سماحه الشيخ حفظه اللّه بأنّ المورد بنوعه يخصّص الوارد ، وإن لم يخصّصه بشخصه .

۲- (۲) أقول : هذا الكلام غير دقيق ، فإنّ الكثير من تفاصيل العقائد ثابته باليقين من خلال القرآن أوالروايات المتواتره ، وغير ذلك من الأدلّه القطعيّه ، ولا ينحصر اليقين باُصول العقائد . هذا إذا كان المقصود عدم اليقين بجميع التفاصيل . أمّا إذا كان المقصود نفی اليقين ببعضها ، فلا مانع منه ، ولا يجب علی المكلّف الاعتقاد بجميع التفاصيل ، بل اللازم هو الاعتقاد بما قامت الحجّه عليه ، والقدر المتيقّن من الحجّه هو اليقين . وأجاب سماحه الشيخ بأنّ جمله الموارد وهی أكثر تفصيلاً حيث لا يوجد دليل يقينی عليه فتخرج عن موضوع النهی وتعيّن الركون إلی الحجّه الظنّيه .

۳- (۳) أقول : نعم ، كفتنا ذلك بالدليل القطعی من القرآن .

العقل الذى لدى سائر البشر من قضايا بتنبيهه على كيفيّه تأليف تلك الأسرار للوصول إلى النتائج المرجوّه بنحو لم يكن فى مقدور أفراد البشر العاديين التعرّف عليها بدون تنبيه السماء ، كما هو الحال فى مفاد ظواهر الكتاب العزيز ، فإنّ باستطاعه المعصوم عليه السلام تأليفها بنحو تنتج أسرار المعارف وإن لم يكن مقدوراً للعقل البشرىّ بدون الارتباط بالسماء .

هذا مع أنّ الأدلّه العقليّه النظريّه إذا ترامت وتكثّرت بعيداً عن البديهيّات ، تقلّ درجه الجزم بمواد الأقيسه النظريّه إلى درجه الظنّ ، وإن كانت فى صوره الاستدلال - بحسب تطبيق ضوابط علم المنطق - واجده لشرائط البرهان .

فالتفكيك بين درجتى الظنّ لا وجه له .

۴ - إنّ الظنّ المنهىّ عنه هو الذى لا يرجع إلى اليقين ، أى لا يكون مستند حجّيته اليقين ، بخلاف الذى يرجع إليه ، لأنّ النهى عنه إنّما هو من جهه الاعتماد عليه فى حدّ نفسه ، بينما الظنّ الذى قام على اعتباره اليقين يكون الاعتماد فيه على اليقين لا على الظنّ نفسه ، حيث أنّ الدليل على اعتبار الخبر الواحد ودلاله الظهور قطعىّ ، فيخرج الظنّ المعتبر تخصّصاً من أدلّه النهى .

وحقيقه هذه الأجوبه أنّ الظنّ واليقين فى إصطلاح الشريعه ليس المراد منه الدرجه الإدراكيه ولا الدرجه الإذعانيّه - العمليّه - بل المراد منهما هو ما يصحّ الركون إليه من مقدّمات الاستدلال ، فيسمّى يقيناً ، وما لا يصحّ الركون إليه ، فيسمّيه القرآن والشرع ظنّاً ، كما فى إطلاق القرآن الظنّ على الحسّ فى مورد اعتقاد اليهود بقتل المسيح عيسى بن مريم فى مقابل تركهم دليل معجزات الوحى بأنّه نبىّ قد أبلغهم بكونه باقى .

فربّما يتّبع الإنسان إدراكاً ظنّيّاً اعتقد به وأذعن له لأجل نوريّته ، ويسمّيه الشرع

هدایه ویقیناً ، وقد مرّ أنّ هذا هو إصطلاح المناطقه ، إذ یعتبرون فی الیقین أن یکون ممّا یصلح للاعتماد علیه ولا یلحظون درجه الإدراک والإذعان .

وأمّا الدلیل الرابع : الذی افترض أنّ الظنّ لیس هادیاً ولا موصلاً للحقائق ولا عاصماً عن الضلال ، فیلاحظ علیه :

أوّلاً : إنّ الظنّ درجه من درجات العلم لکونه تصوّراً فی قبال الجهل المرکّب علی أقلّ تقدیر ، وقد ذکرنا أنّه لذلک یحکم العقل بالفحص عنه کی تتمّ عملیه البحث الفکریّ واستقصاء المحتملات . فهو وإن لم یکن بدرجه الیقین لکنّه فوق الجهل المرکّب ، ویحتوی علی درجه من انکشاف الواقع وأقرب وصولاً للواقع من الغفله ، فیتلو الیقین .

وثانیاً : قد بیّنا أن مورد البحث عن الظنّ إنّما هو فی تفاصیل الاعتقادات والمعارف لا فی اصولها مع فقدان الأدلّه الیقینیّه فی جزئیّات المعارف ، فلا خروج عن ثوابت الهدایه وصراط الحقّ الثابته التی هی فی الاُصول الثابته بالأدلّه الیقینیّه .

وثالثاً : إنّه بعد فرض قیام الدلیل الیقینیّ علی اعتباره یکون معذراً ومؤمناً لا غوایه وضلالاً .

ورابعاً : أنّ الحدّ الماهوی للإیمان هو التسلیم القلبیّ والإنقیاد والإذعان ولو بأدنی درجاته ، بعباره اخری : إنّ التسلیم الباطنیّ القلبیّ والجری العملیّ بالاذعان متابعهً لأیّ درجه إدراکٍ من العقل النظریّ مُحقِّقٌ لحدّ الإیمان ، ومن ثمّ قیل أنّه عقد للقلب من سنخ الأفعال العملیّه العلمیّه فی النفس . فما استدلّ به علی امتناع الاعتقاد بالظنّ بأنّ الاعتقاد یساوق الیقین ، لا وجه له .

وأمّا الدلیل الخامس : فالظاهر أنّ المراد من معقد الإجماع لیس هو عدم

النجاه باتّباع الدليل الظنّى إذا أصاب الحقّ فى اصول الدين فضلاً عن تفاصيل الاعتقادات ، بل مرادهم بيان وظيفه اخرى هى لزوم وقايه المعرفه والإيمان عن التزلزل والزوال ، وتحكيمها بالأدلّه اليقينيّه وهى وظيفه شرعيّه اخرى غير أصل فريضه المعرفه والإيمان ، وهى وظيفه خاصّه بأُصول الدين وضروريّاته اللازم الثبات عليها ، والواجب معرفتها مطلقاً بخلاف التفاصيل المقيّد وجوب الاعتقاد بها على حصول الحجّه ، كما أنّ النجاه ليست معلّقه عليها ، وإنّما ارتفاع الدرجات فى الإيمان مرهون بالتفاصيل . وقد عرفت إشاره الآيات العديده إلى تحقّق الإيمان بمجرّد الرجاء ، فضلاً عن الظنّ فيما إذا كان هناك إذعان وتسليم بدرجه الرجاء ، وقد صرّح الشيخ الطوسى قدس سره بذلك كما تقدّم .

هذا فضلاً عمّا نقلناه عن عدّه من أعلام الطائفه المحقّقين ، باعتباره والإستناد إليه فى تفاصيل الاعتقادات .

وأمّا الدليل السادس : فكون المعرفه الواجبه والعلم المفروض تحصيله هو خصوص التصديق اليقينىّ ، مصادره على المطلوب ، لأنّ المعرفه والعلم صادقان على كلا قسمى العلم من التصوّر والتصديق ، غايه الأمر أنّ مجرّد التصوّر من دون إذعان وانقياد – ولو بدرجه مناسبه له – لا يحقّق حدّ الإيمان والمعرفه ، فإنّ للعلم والمعرفه درجات ، وبعضها يتعلّق التكليف بأدنى ما يقترن بالتسليم والانقياد منها . هذاأوّلاً (۱) .

وثانياً : لو سُلّم إراده المعرفه الخاصّه والدرجه العاليه من الإيمان من أدلّه

۱- (۱) أقول : هذا الوجه دفع المصادره بمصادره اخرى مثلها أو أضعف منها!! فإنّ ظاهر (المعرفه) هو العلم وصدق (المعرفه) على الظنّ أو محض التصوّر مجاز لغه وعرفاً ويحتاج إلى دليل! ومع الشكّ فى سعه المفهوم يقتصر فيه على القدر المتيقّن ، كما قرّر فى علم الاُصول .

الوجوب ، لكانت مقيّده بأُصول العقائد بالضروره والاتّفاق ، إذ لم يذهب أحد إلى إطلاق وجوب تحصيل المعرفه الخاصّه فى تفاصيل العقائد . وحينئذٍ فالإطلاق إمّا مقيّد بأُصول العقائد إذا كان المراد به العلم ، وإمّا على إطلاقه إذا كان المراد به ما يشمل المعرفه الظنّيه المعتبره ، وحيث أنّ الآيه مطلقه ، يتعيّن الثانى(۱).

وبهذا يتبيّن إمكان التعبّد بالظنّ فى تفاصيل العقائد ، ولكن يبقى علينا إثبات وقوع ذلك .

وقد استدلّ عليه :

أوّلاً - بعدّه آيات :

أظهرها آيه النفر(۲) بتقريب أنّها بصدد بيان وجوب التفقّه فى الدين ، ثمّ وجوب الإنذار بما استفاده من علوم الدين ، والدين - كمجموع أحكام - شامل للأحكام الفرعيّه والاعتقاديّه وأحكام الآداب والأخلاق والسنن ، فالتفقّه يتعلّق بها أجمع .

۱- (۱) أقول : يمكن للخصم أن يختار الأوّل بقرينه أنّ الآيه نسبت العباده إلى اللّه تعالى (لِيَعْبُدُونِ) بتقدير ياء المتكلّم ووضع الكسره علامهً عليها ، وقد فسّرت العباده فى الروايات بالمعرفه ، فالمقصود هو معرفته تعالى لا معرفه سائر العقائد ، غايه الأمر أنّ أدلّه اخرى دلّت على أنّ معرفه اللّه تعالى لا تتمّ إلّابشرطها وشروطها ، فلا بدّ معها من معرفه اصول العقائد الأُخرى ، ولا دليل على إراده معرفه جميع المعارف حتّى التفاصيل بحيث يجب التعرّف عليها لا- يقيناً ولا- ظنّاً أيضاً ، فالآيه الكريمه لا- تصلح للاستدلال بها على عموم وجوب الاعتقاد لتفاصيل العقائد لأنّها ليست فى صددها ، ولا يصحّ الدليل السادس من الخصم ، كما لا يصحّ الاستدلال بها على حجّيه الظنّ فى العقائد .

۲- (۲) وهى(وَ ما كانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّهً فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَهٍ مِنْهُمْ طائِفَهٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِى الدِّينِ وَ لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ) التوبه ۹ : ۱۲۲ .

وإلى ذلك أشار بعض شرّاح الحديث ، فذكروا أنّ الفقه فى الآيات والروايات ليس مختصّاً بالفقه الإصطلاحى (الأصغر) بل هو شامل للأكبر - أى فقه العقائد - ومن ذلك يتّضح أنّ متعلّق الوجوب الكفائىّ الأوّل فى الآيه هو مطلق أحكام الدين ، وكذلك يكون متعلّق الوجوب الثانى - أى وجوب الإنذار - والثالث الاستغراقىّ يعنى وجوب الحذر وقبول الإنذار ، هو مطلق الأحكام .

وبالجمله فبعين ما تقرّب دلاله الآيه على حجّيه الخبر فى الفروع تقرّب على حجّيته فى المعارف عدا التوحيد والنبوّه عند الكلّ وعدا الأُصول الخمسه عند جماعه .

وكذا تقريب الاستدلال فى آيه الكتمان (إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ ما أَنْزَلْنا مِنَ الْبَيِّناتِ وَ الْهُدى مِنْ بَعْدِ ما بَيَّنّاهُ لِلنّاسِ فِى الْكِتابِ أُولئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللّهُ وَ يَلْعَنُهُمُ اللاّعِنُونَ) (۱) .

وكذا آيه الأذن (وَ يَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ) (۲) .

وكذا آيه (وَ ما أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِكَ إِلاّ رِجالاً نُوحِى إِلَيْهِمْ فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ) (۳) .

وآيه النبأ (إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهالَهٍ فَتُصْبِحُوا عَلى ما فَعَلْتُمْ نادِمِينَ) (۴) .

وقد يُناقش فى الاستدلال بالآيات بأنّه استدلال بالظنّ على حجّيه الظنّ

۱- (۱) البقره ۲ : ۱۵۹ .

۲- (۲) التوبه ۹ : ۶۱ .

۳- (۳) النحل ۱۶ : ۴۳ .

۴- (۴) الحجرات ۴۹ : ۶ .

فيلزم الدور .

ويندفع بأنّ مفاد هذه الآيات إثبات حجّيه خبر الواحد الذى هو ظنّ خاصّ بتوسّط حجّيه ظنّ آخر هو الظهور الذى ثبتت حجّيته بالقطع بإمضاء الشارع له ، وبذلك فلا يتمّ الدور .

مضافاً إلى أنّ الكلام ليس فى الإمكان الثبوتىّ ، بل فى الوقوع والإثبات بعد البرهنه على الإمكان الثبوتىّ على ما تقدّم .

وثانياً – من أدلّه المثبتين للتعبّد بالخبر الظنّىّ – :الروايات :

وقد أشرنا إلى بعض منها فى أجوبه المانعين .

ومنها : أيضاً صحيحه عبدالعزيز المهتدى ، قال : « قلت لأبى الحسن الرضا عليه السلام : جُعلت فداك ، إنّى لا أكاد أصل إليك أسألك عن كلّ ما أحتاج إليه من معالم دينى ، أفيونس بن عبدالرحمن ثقه آخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم دينى ؟

فقال :نعم »(۱) .

ولا ريب أنّ معالم الدين أعمّ من الفروع والمعارف .

ومنها : إطلاق روايات عديده شامل للمعارف ، مثل صحيحه عبداللّه بن أبى يعفور ، قال : « قلت لأبى عبداللّه عليه السلام : إنّه ليس كلّ ساعه ألقاك يمكن القدوم ويجىء الرجل من أصحابنا فيسألنى وليس عندى كلّ ما يسألنى عنه .

قال :

فما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفى،فإنه قد سمع أبى و كان عنده مرضيا وجيها» (۲) .

۱- (۱) جامع أحاديث الشيعه : ۱ ، باب حجّيه أخبار الثقاه ، الحديث ۲۴ .

۲- (۲) نفس المصدر : الحديث ۱۹ .

فإنّها دلّت على جواز الرجوع إلى كلّ من سمع وكان مرضيّاً وجيهاً مهما كانت المسأله ، عقائديّه أو فرعيّه .

ومثلها : ما صدر عن الإمام أبى الحسن الثالث عليه السلام وهى تكاد تكون قطعيّه الصدور ، وموردها الإخبار عن تولّد الحجّه فهى نصّ فى حجّيه خبر الواحد فى المعارف .

فقد قال عبداللّه بن جعفر الحميرى فى حديث : وقد أخبرنى أبو علىّ أحمد بن إسحاق ، عن أبى الحسن عليه السلام ، قال : « سألته وقلت : من اعامل أو عمّن آخذ وقول من أقبل ؟

فقال له :

العمرى ثقتى،فما أدى إليك عنى فعنى يؤدى،و ما قال لك عنى فعنى يقول ، فاسمع له و أطع،فإنه الثقه المأمون .

وأخبرنى أبو علىّ : أنّه سأل أبا محمّد عليه السلام عن مثل ذلك .

فقال له :

العمرى و ابنه ثقتان ، فما أديا إليك عنى فعنى يؤديان،و ما قالا لك فعنى يقولان ،فاسمع لهما و أطعهما،فإنهما الثقتان المأمونان »، فهذا قول إمامين قد مضيا فيك .

قال : فخرّ أبو عمرو ساجداً وبكى .

ثمّ قال : سل حاجتك .

فقلت له : أنت رأيت الخلف من بعد أبى محمّد عليه السلام ؟

فقال : إى واللّه . . الخ »(۱) .

الدليل الثالث : سيره العقلاء والمتشرّعه على حجّيه خبر الثقه ، فإنّها عامّه

۱- (۱) الكافى : ۱ : ۳۲۹ .

وشامله لأخباره فی تفاصیل الاعتقادات ، کما تشمل الفروع .

ویستوضح هذا الشمول بما ألفتنا إلیه فی صدر هذه المقدّمه من أنّ وجوب الاعتقاد فی التفاصیل وزانه وزان الأحکام الفرعیّه العملیّه ، بل هو منها حقیقه ، غایه الأمر أنّ إحداها أعمال جارحیّه والاُخری جانحیّه .

وممّا یشهد لوجود السیرتین دأبُ الرواه من الخاصّه والعامّه علی نقل تفاصیل الاعتقادات ، ولذلک تری هذا الکمّ الهائل من روایات المعارف .

وقد یُعترض بأنّ دأبهم علی ذلک إنّما هو لتحصّل الاستفاضه والتواتر لا اعتماداً علی خبر الواحد بما هو .

ویُجاب عنه : بأنّه وإن تمّ ذلک وصحّ إلّاأنّ نقل واحد لآخر فی سلسله الأسانید ظاهر فی اعتمادهم علی الراوی الواحد ، وإلّا لروی کلّ راوٍ عن جماعه فی سلسله السند . والسیره عکس ذلک کما هو واضح فی اعتماد المفسّرین علی الدلاله الظنّیه المعتبره فی الآیات ، بل ومطلق المتشرّعه یعتمدون علی ذلک فی إثبات تفاصیل المعارف ، بل إنّ أمّهات المباحث المغلقه فی المعارف یُتنبّه إلی وجه الحقیقه فیها بإشاره الآیات والروایات .

وهذا ما ذکرناه سابقاً فی المقام الأوّل من أنّه حتّی لو بنی علی عدم حجّیه الظنّ وعلی عدم التکلیف بالإیمان فی العقائد ، یبقی لزوم الفحص فی الآیات والروایات ثابتاً عقلاً ، إذ العقل یلزم باستیفاء الفحص فی حرکه الفکر بین المحتملات فی عملیّه استنتاج المطلوب .

فکما أنّ الباحث العقلیّ فی المعارف یتتبّع الوجوه المختلفه فی الاستدلال والنظریّات المتعدّده ، ولا یعتمد فی دائره الفحص علی حدود المعلومات والمحتملات التی لدیه ، بل یشرک عقول ومعلومات الآخرین مع عقله

ومعلوماته ، فالأحرى به عقلاً أن يبحث عن مؤدّيات الطرق إلى الوحى الذى هو نافذه على الغيب لا تصل العقول الجزئيّه إليها بالتفصيل ، فهذا وجه ثالث للزوم الفحص فيما نقل عن الوحى .

ومفاد هذا الوجه هو مفاد ما ورد من الشرع الحنيف من الحثّ على الاستشاره ومشاركه عقول الرجال وعدم الاستبداد بالرأى ، وهو مفاد ما يصطلح عليه من الرجوع إلى بنك المعلومات فى كلّ حقل من حقول العلم .

بل هناك وجه رابع غير مبنىّ أيضاً على وجود الحكم الشرعىّ فى المقام الأوّل والثانى ، وحاصله أنّ الوحى القطعىّ يقع وسطاً برهانيّاً فى القياس العقلىّ للنتيجه العقليّه البحته من دون ارتباط بالحكم الشرعىّ الاعتقادى ، لما تبيّن من برهانيّه معاجز الأنبياء والأوصياء عليهم السلام على صدق اطّلاعهم على الغيب وواقعيّات الأشياء بتوسّط الوحى بنحو أرفع من القضايا اليقينيّه البديهيّه .

وحيث كان كذلك ، فيلزم العقل بالفحص وتحصيل الطريق القطعىّ إلى الوحى ، ويتمّ استحصال ذلك عبر تراكم الدلالات والطرق الظنّيه حتّى يرتقى الاحتمال فيها إلى القطع على ما حقّق فى بحث الاستقراء من علم المنطق .

وهذا الوجه يفترق عن الثالث بأنّه مبنىّ على الحجّيه العقليّه للوحى والاستفاده منها فى التصديق والإذعان ، أمّا الثالث فقد بُنى على مجرّد استفاده أصل التصوّر المحتمل فى عمليّه الفحص .

فهذه وجوه أربعه تلزم عقلاً بالرجوع فى المعارف إلى منقولات الوحى .

ومن المناسب فى المقام التعرّض إلى ما ذكره كلّ من الفخر الرازى والمحقّق الخواجه نصيرالدين الطوسى فى تلخيص المحصّل (نقد المحصّل) فى المقدّمه الثانيه من الركن الأوّل المعقوده لأحكام النظر فى مسأله : « لا حاجه فى معرفه اللّه

تعالى إلى المعلّم(۱) ، حيث قال الفخر الرازى :

« لا حاجه فى معرفه اللّه (تعالى وتقدّس) إلى المعلّم خلافاً للملاحده .

لنا : أنّه متى حصل العلم بأنّ العالم ممكن ، وكلّ ممكن فله مؤثّر ، علمنا أنّ العالم له مؤثِّر سواء كان هناك معلّم أو لا .

واعتمد الجمهور منّا(۲) ومن المعتزله فى إبطال قولهم على أمرين :

أحدهما : أنّ حصول العلم بالشىء لو افتقر إلى معلّم لافتقر المعلّم فى كونه معلّماً إلى معلّم آخر ، ولزم التسلسل .

والثانى : أنّا لا نعلم كون المعلّم صادقاً إلّابعد العلم بأنّ اللّه تعالى صدّقه بواسطه إظهار المعجزه على يديه ، فلو توقّف العلم باللّه سبحانه على قوله ، لزم الدور .

وهذان الوجهان ضعيفان عندى .

أمّا الأوّل : فلاحتمال أن يكون عقل النبىّ والإمام أكمل من عقول سائر الخلق ، فلا جرم كان عقله مستقلّاً بإدراك الحقائق ، وعقل غيره لم يكن مستقلاً ، فكان محتاجاً إلى التعليم .

وأمّا الثانى : فلأنّ ذلك إنّما يلزم على من يقول : العقل معزول مطلقاً وقول المعلّم وحده مفيد للعلم .

۱- (۱) تلخيص المحصّل : ۵۰ .

۲- (۲) يعنى الأشاعره .

أمّا من يقول : العقل لابـدّ منه لكنّه غير كافٍ ، بل لابدّ معه من معلّم آخر يرشدنا إلى الأدلّه ويوقفنا على الجواب فى الشـبهات ، لا يلزمه ذلك .

لأنّه يقول : عقولنـا غير مسـتقلّه بمعرفه الـدلائل والجواب عن الشـبهات ، فلابـدّ من إمـام يعلّمنـا تلك الأدلّه والأجوبه ، حتّى أنّا بواسـطه تعليمه وقوّه عقولنا نعرف تلك الحقائق ، ومن جمله تلك الحقائق هو أنّه يعلّمنا ما يـدل على إمامته ، وعلى هـذا التقدير لا يلزم الدور والتسلسل .

واحتجّوا بأنّـا نرى الاختلاف مسـتمرّاً بين أهل العالم ، ولو كفى العقل لَما كان كـذلك ، ولأنّا نرى أنّ الإنسان وحـده لا يسـتقلّ بتحصيل أضعف العلوم ، بل لابدّ له من استاذ يهديه ، وذلك يدلّ على أنّ العقل غير كاف .

والجواب عنالأوّل : أنّ من أتى بالنظر على الوجه المذكور لا يعرض له ما ذكرت .

وعنالثانى : أنّه لا نزاع فى التعبير ، لكن الإمتناع ممنوع ، وإلّا لزم التسـلسل . ثمّ إنّا نطالبهم بتعيين ذلك الإمام ونبيّن أنّه من أجهل الناس . انتهى كلام الرازى .

وقد علّق عليه المحقّق الخواجه نصير الدين الطوسى رحمه الله بقوله :

« أقول : هم لاـ ينكرون اسـتلزام مقـدّمات إثبـات الصـانع لنتائجها ، لكن يقولون هـذا وحـده لا يجزى ولا تحصل به النجاه إلّاإذا اتّصل به تعلّم ، لقول النبىّ صلى الله عليه و آله و سلم :

امرت أن اقاتل الناس حتى يقولوا : لا إله

إلا الله . (۱)

وكثير من الناس كانوا يقولون بالتوحيد ، لكنّهم لما لم يأخذوا ذلك منه ما كان يقبل قولهم .

وأمثال هذه كثيره ، مثل : (قُلْ هُوَ اللّهُ أَحَدٌ) (۲) و : (

فاعلم أنه لا إله إلا الله) (۳) ، فأُمِر بهذا القول وهذا العلم ، فإن لم يقبلوا قوله كفّرهم ، مع أنّهم معترفون بوجود الصانع ، كما حكى عنهم قوله عزّ من قائل : (وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ وَ سَخَّرَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللّهُ) (۴) ، وفى أمثاله ، فلو كانت العقول كافيه لقالت العرب : نحن نثبت الصانع بعقولنا ونعرف توحيده ولا نحتاج فى ذلك إليك .

وقد اختصر مقدّمهم هذا فى كلام موجز وهو قوله : العقل يكفى أو لا ؟ فإن كان يكفى فليس لأحد من الخلق حتّى الإنبياء عليهم السلام هدايه غيره من العقلاء ، وإن لم يكف فهو اعتراف بالاحتياج إلى التعليم .

ولهم كلام كثير فى إثبات مذهبهم .

والحقّ أنّ التعليم فى المعقولات ليس بضرورىّ مع أنّه إعانه وهدايه وحثّ على استعمال العقل ، وفى المنقولات ضرورىّ ، والأنبياء ما جاءوا لتعليم الصنف الأوّل وحده ، بل له وللصنف

۱- (۱) بحار الأنوار : ۳۷ : ۱۱۳ .

۲- (۲) التوحيد : ۱ .

۳- (۳) محمّد صلى الله عليه و آله و سلم ۴۷ : ۱۹ .

۴- (۴) العنكبوت ۲۹ : ۶۱ .

الثانی؛ فإنّ العقل لا یتطرّق إلی ما یرشدون إلیه .

وأما قوله : « إنّا نطالبهم بتعیین ذلک الإمام ونبیّن أنّه من أجهل الناس » فغیر لازم علیهم؛ لأنّهم ما یدّعون أنّ إمامهم یعلّمهم علماً ، إنّما یدّعون أنّ متابعته والاعتراف بإمامته إذا صار مضافاً إلی المعارف العقلیّه وغیرها حصّل النجاه ، وإلّا فلا ، وضعف هذه الدعوی وتعرّیها عن الحجّه ظاهر غیر محتاج فیهما إلی إطناب » ، انتهی کلام الخواجه رحمه الله .

أقول : قد عرفت أنّ لزوم استعانه العقل بالوحی یمکن أن یصاغ بأربعه وجوه ولا ینحصر بالوجهین الأوّلین وإن کانا تامّین کما تقدّم(۱) .

وقد أشار الفخر الرازی إلی الوجه الثالث الذی ذکرناه فی تضعیفه للدلیل الأوّل من أدلّه المعتزله والأشاعره ، بتقریب أنّ عقل النبیّ والإمام (الوحی) أکمل من عقول سائر الخلق ، وبالتالی احتاجت عقولهم إلی الإستعانه بالتعلیم أی فی أصل إحداث التصوّر .

کما أشار هو نفسه إلی الوجه الرابع الذی قدّمناه فی تضعیفه للدلیل الثانی من أدلّه الأشاعره والمعتزله ، حیث ذکر أنّ العقل لیس بمعزول ، والمعلّم وحده غیر مفید ، بل العقل لابدّ منه کما لابدّ معه من معلّم آخر یرشدنا إلی الدلائل ویوقفنا علی الحقائق .

وأمّا جواب الرازی عن أدلّه لزوم التعلیم : بأنّ مَن أتی بالنظر وأقام الاستدلال لم یعرض له الاختلاف أو الحیره ، وأنّ امتناع استقلال الإنسان وحده ممنوع .

۱- (۱) الصفحه ۶۱ ، ۶۳ .

فیلاحظ علیه : أنّ الحقیقه لما کانت واحده فمن اختلاف أهل النظر یعلم عدم إصابه جمیعهم للحقیقه ، ولذا لا یُری فی الأنبیاء والرسل (سفراء الوحی) أیّ اختلاف فی الاُصول الأوّلیّه .

فالناظر یری أنّ الحکماء اختلفوا فی الصفات الذاتیّه الاُمّ للذات الأزلیّه کالاختلاف فی صفه العلم بین مدارس المشّاء والإشراق والحکمه المتعالیه والعرفان ، والاختلاف بین الأشاعره وغیرهم ، کما لم یتمکّن الحکماء من إثبات المعاد الجسمانیّ طیلهَ قرون متمادیه ، حتّی قال ابن سینا فی « الشفاء » :

« یجب أن یعلم أنّ المعاد منه ما هو منقول من الشرع ولا سبیل إلی إثباته إلّامن طریق الشریعه وتصدیق خبر النبوّه وهو الذی للبدن عند البعث ، وخیرات البدن وشروره معلومه لا یحتاج إلی أن تُعلم ، وقد بسطت الشریعه الحقّه التی أتانا بها نبیّنا وسیّدنا ومولانا محمّد صلی الله علیه و آله و سلم حالَ السعاده والشقاوه التی بحسب البدن . ومنه ما هو مُدرک بالعقل والقیاس البرهانیّ وقد صدّقته النبوّه وهو السعاده والشقاوه الثابتتان بالقیاس اللتان للأنفس »(۱) ، انتهی .

فهذا حال الفلاسفه إلی عصر الملّا صدرا الذی تمکّن من الالتفات إلی وجوه الاستدلال العقلیّ علی المعاد الجسمانی ، وذلک ببرکه تنبیه الوحی من آیاتٍ وروایاتٍ (۲) علی بقاء هویّه الشخص ببقاء روحه .

ومثل ما هو معروف ، من أنّ الفلسفه الیونانیه کانت تشتمل علی ثلاثمائه مسأله

۱- (۱) إلهیات الشفاء : المقاله ۹ ، الفصل ۷ .

۲- (۲) أقول : مراده (حفظه اللّه) من جعل الروایات وحیاً أنّ منبع علم الأئمّه علم النبیّ وهو صلی الله علیه و آله و سلم(وَ ما یَنْطِقُ عَنِ الْهَوی * إِنْ هُوَ إِلّا وَحْیٌ یُوحی) .

ثمّ اثرى البحث فيها - ببركه معارف الشريعه - إلى ما يربو على ثمانمائه مسأله(۱) .

فإنّ مقتضى ما أفاده رحمه الله استناد تضاعف أعداد أبواب المعرفه فى الحكمه الإسلاميّه إلى ما يقدحُه الوحى من أصل تصوّر تلك الأبواب بعد أن كانت مسدوده بالجهل المركّب ، فضلاً عن إرشادات الوحى وتنبيهاته إلى وجوه الأدلّه العقليّه التى من خلالها يتوصّل إلى إقامه الأقيسه العقليّه البحته على النتيجه .

هذا وقد ذكر الملّاصدرا وغيره من الحكماء وأصحاب التراجم أنّ عدّه من الفلاسفه الأوائل كانوا من الأنبياء عليهم السلام ، ومن هنا كان طابع المدرسه المشّائيّه ومن بعدها الإشراقيّه ثمّ مدرسه الحكمه المتعاليه - وهو الدرجه القصوى ممّا وصلت إليه الفلسفه البشريّه - على المزاوجه بين منابع المعرفه ، بين الوحى من جانب وبين ذائقه القلب فى مشاهداته وإدراكات العقل فى المعانى المفهومه من جانب آخر .

قال الملّاصدرا فى فصلٍ عَقَدَه فى طريق التوفيق بين الشريعه والحكمه فى دوام فيض البارى وحدوث العالم :

« قد أشرنا مراراً إلى أنّ الحكمه غير مخالفه للشرائع الحقّه الإلهيّه ، بل المقصود منهما شىء واحد هى معرفه الحق الأوّل وصفاته وأفعاله ، وهذه تحصل تاره بطريق الوحى والرساله فتُسمّى بالنبوّه ، وتاره بطريق السلوك والكسب فتُسمّى بالحكمه والولايه .

وإنّما يقول بمخالفتهما فى المقصود من لا معرفه (له) بتطبيق

۱- (۱) وقد يصل إلى تسعمائه مسأله .

الخطابات الشرعيّه على البراهين الحِكَميّه ، ولا يقدر على ذلك إلّا مؤيّد من عند اللّه ، كامل فى العلوم الحِكَميّه مُطّلِع على الأسرار النبويّه ، فإنّه قد يكون الإنسان بارعاً فى الحكمه البحثيّه ولا حظّ له من علم الكتاب والشريعه أو بالعكس .

فالعقل السليم إذا تأمّل تأمّلاً شافياً وتشبّث بذيل الإنصاف متبرّياً عن الميل والانحراف والعناد والاعتساف ، وتدبّر أنّ طائفه من العقول الزكيّه والنفوس المطهّره - الذين لم تتنجّس بواطنهم بأرجاس الجاهليّه ، ولم ينحرفوا عن سبيل التقديس ، ولم يأتوا بباطل ولا تدليس ، وكانوا مؤيّدين من عند اللّه بأمور غريبه فى العلم والعمل ، معجزاتٍ وخوارق للعادات من غير سحرٍ وحِيلٍ ولا غشّ ولا دغل - ثم أصرّوا على القول بحدوث هذا العالم وخرابه وبواره وانشقاق أسقافه وانهدام طاقاته وتساقط كواكبه وانكدارها ، وطىّ سماواته وبَيْدِ أرضه وانفجار بحارها وسَيَران(١) جبالها ونسفها وبالغوا فى ذلك وتشدّدوا فى الإنكار على منكريه(٢) مع أنّه لا يضرّهم القول بقِدَم العالم مع بقاء النفوس بعد الأبدان الشخصيّه وإثبات الخيرات والشرور النفسانيه فى المعاد ، ولا يُخلّ بالشريعه فى ظاهر الأمر ، فيجزم لا محاله بأنّهم ما نطقوا عن الهوى ، وأنّ ما أخبروا عن يقين حقّ واعتقاد صدق . ثمّ إذا رجعنا إلى البراهين العقليّه . . . » .

١- (١) كذا فى الأصل ، والأصحّ : « تسيير » .

٢- (٢) أى حدوث العالم .

إلى أن يقول :

« فإذن الجمع بين الحكمه والشريعه فى هذه المسأله العظيمه لا يمكن إلّابما هدانا اللّه إليه وكشف الحجاب عن وجه بصيرتنا . .

الخ »(۱) .

فإنّك تراه يزاوج فى منبع المعرفه لمدرسه الحكمه المتعاليه ، ويصرّح بأنّ قول المعصوم وسط برهانىّ ، حتّى أنّه فى مسأله حدوث العالم المادّى التى اشتهر إنكارها عن الحكماء الأوائل ، لم يعبأ بآرائهم فى قبال قول المعصوم عليه السلام المقطوع به ، وقد وصف هذه المسأله بالمسأله العظيمه فى معارف الحكمه .

وقال ابن سينا فى إلهيات الشفاء :

« واعلم أنّ أكثر ما يقرّ به الجمهور وينزع إليه ويقول به فهو حقّ ، وأنّما يدفعه هؤلاء المتشبّهه بالفلاسفه ، جهلاً منهم بعلله وأسبابه ، وقد عملنا فى هذا الباب كتاب البِرّ والإثم ، فتأمّل شرح هذه الأمور من هناك وصدّق بما يحكى من العقوبات الإلهيّه النازله على مدنٍ فاسده ، وأشخاص ظالمه ، وانظر أنّ الحقّ كيف يُنصر ؟ »(۲) .

هذا والملاحظ أنّ كثيراً من الأجيال البشريّه إلى يومنا هذا ، حتّى الكثير من عامّه المسلمين ، يذهبون إلى تجسيم ربّ العزّه سبحانه واشتقاق الخلق منه بالتوليد . ولولا بركات هدايه العتره من آل محمّد عليهم السلام لقال قاطبه المسلمين بذلك ، إذ أنّهم عليهم السلام قد تصدّوا لنفى التجسيم عنه تعالى ونفى الأين والمكان ،

۱- (۱) الأسفار الأربعه : ۷ : ۳۲۶ .

۲- (۲) إلهيّات الشفاء : ۴۳۹ ، المقاله ۱۰ .

ونفى الكيف والزمان ، كما تصدّوا لنفى التعطيل بإخراجه تعالى عن حدّ التعطيل وحدّ التشبيه(۱) .

كما إنّهم عليهم السلام تصدّوا لنفى شبهتى الجبر والتفويض ، ودفع شبهات القدريّه والمرجئه ، وأوضحوا الجادّه الحنيفيّه بقولهم عليهم السلام : «

لا جبر و لا تفويض ، و إنما هو أمر بين أمرين » (۲) .

وكذلك بيّنوا الحقائق وكشفوا الكثير من المعضلات فى معارف التوحيد ، ومنها العدل ومعارف المعاد والنبوّه والإمامه .

وبالجمله ، فالعقل وإن استقلّ بالحكم والاستدلال فى المعارف ابتداءً وانتهاءً ، إلّا أنّه فى حاجه إلى التنبيه والدلاله من وحى السماء كى يصل إلى الحقائق التى لم يكن من شأنه إدراكها بمفرده ، وإلّا لم يكن هناك فرق بين العقول المحيطه الأولى والعقول الجزئيّه فى سعه الإحاطه الوجوديه بالحقائق ، وسيأتى المزيد من بيان العلاقه بين العقل والوحى فى نهايه هذا الفصل إن شاء اللّه ، ومن ثمّ سيقع الكلام فى هذا الفصل عن ميزان الاستدلال بكلّ من طريقى الوحى (الكتاب والسنّه) وطريقى النفس العقل والقلب .

وفى ختام هذه المقدّمه لا بدّ من التنبيه على أنّه حيثُ كان كلٌّ من طريقى الوحى وطريقى النفس منبعاً للمعارف ، فيجب الإحاطه - فى كلّ مسأله معرفيّه - بكلّ هذه الطرق(۳) ، ففى طريقى الوحى يجب الإحاطه بآيات المعارف والتفاسير الوارده فى ذيلها ، وباستقصاء أبواب روايات المعارف لتحصيل المتواتر منها

۱- (۱) الكافى : ۱ : ۸۲ . معانى الأخبار : ۲۱۳ ، وغيرهما .

۲- (۲) بحار الأنوار : ۴ : ۱۹۷ .

۳- (۳) أقول : هذا التعميم لا يخلو من إشكال ، بل منع ، فلاحظ .

والمستفيض وغيرهما ، بالإضافه إلى التدرّب العميق فى فنون درايه فقه المعارف . وفى طريقى النفس لابدّ من الإلمام بالوجوه العقليّه والذوقيّه – المبرهنه – بتفاصيلها .

ص:۸۸

المقام الثانی : فی البحث عن ضابطه اصول الاعتقادات

اشاره

یُطلق الأصل فی اللغه علی معنیین :

أحدهما : أساس الشیء ، فکأنّ الشیء تابع وفرع له .

والثانی : العقل ، وهو بلحاظ ما یوزن به الشیء ویقاس به .

ویُطلق فی إصطلاح أهل الفنّ :

أوّلاً : علی القاعده التی یستفاد منها فی مقام التطبیق . کالقواعد الفقهیّه وقواعد الحِکمه العامّه ، فإنّ الاستفاده منها تطبیقیّه ، وما یستنتج منها هو صغریات لهذه القاعده ، وبهذا اللحاظ سمّیت أصلاً .

وثانیاً : علی ما یحدّد المنهَجَه والأسلوب فی البحث والاستدلال وموازینهما من قبیل علم المنطق بالنسبه إلی الفلسفه ، وعلم الاُصول بالنسبه إلی الفقه .

والمراد بالتطبیق هو مجیء المحمول - المأخوذ فی کبری الاستدلال - بعینه فی النتیجه ، ویتشکّل من قیاس حقیقیّ ، وأمّا میزان الاستدلال وقواعده ، فلا تکون هی عین النتیجه فی قیاس الاستدلال ، وإنّما یکون الاستدلال والقیاس بهیئه وصوره تلک القواعد ، ومن ثمّ لم تکن قواعد علم المنطق وعلم اصول الفقه واقعه فی محمولات أقیسه الاستنتاج والاستنباط للأحکام العقلیّه أو الشرعیّه .

فتحصّل : أنّ للأصل معنیین اصطلاحیّین منقولین من المعنیین اللغویین .

وعلی ضوء هذین المعنیین یتّضح أنّ لاُصول المعارف والاعتقادات معنیین أیضاً :

أوّلهما : القواعد العامّه المنطبقه علی جزئیّات قضایا المعارف والاعتقادات ،

وهی مبحوثه فی کلّ علم من علوم الکلام والفلسفه والعرفان ، وعلمَی التفسیر والحدیث .

ثانیهما : قواعد المنهجه وموازین الاستدلال فی المعارف والاعتقادات - أی علم منطق المعارف والاعتقادات - وهی مبحوثه فی کلّ من علمَی المنطق واُصول الفقه .

فالمنطق توزَن به صحّه الاستدلال بالأدله العقلیّه ، وعلم اصول الفقه بمنزله منطق العلوم الدینیّه أجمع ، إذ المراد بالحکم الشرعیّ - فی تعریفه وهو « العلم بالقواعد الممهّده فی إستنباط الحکم الشرعی » - هو الأعمّ من الحکم الاعتقادیّ والفرعیّ ، سواء فی مسائل المعارف أم الآداب أم الأخلاق والسنن أم مسائل الفقه .

بل إنّ التمعّن والتدقیق فی العلوم یؤکّد للباحث دخول علم المنطق فی کلّ إستدلال من أیّ علم ، لأنّ هیئه القیاس تُعرف به ، کما یدلّه علی دخول اصول الفقه فی منهجه علوم المعرفه ، دینیّه کانت أو عقلیّه ، فإنّ الملاءمه بین الحجج العقلیّه والنقلیّه والکشفیّه - وهی مسأله بحثها الملّاصدرا فی العدید من کتبه - من مسائل علم اصول الفقه ، وتعرّض لها الأصولیون بنحو مبسوط لم یلحظ فی أیّ علم آخر .

وکذا بحثوا دائره حجّیه العقل ، وهی مسأله ضروریّه فی أبحاث المعارف ، ولذا تجد علماء الکلام وأمثالهم من علماء المعارف یبحثونها فی مقدّمه أبحاثهم قبل مسائل العلم .

وقد سمعتَ قبلُ کلام إبن سینا فی البحث عن المعاد الجسمانیّ ، حیث مهّد فی مستهلّ ذلک الفصل وجه حجّیه النقل عن الشریعه فی الاستدلال علی المعاد

الجسمانیّ ، کما تقدّم کلام الملّاصدرا فی التوفیق بین الحجج(۱) .

وبذلک یتّضح أنّ لکلٍّ من علم المنطق وعلم اصول الفقه دوراً فی منهجه الاستدلال ، فالأوّل من ناحیه هیئه الاستدلال وأشکال الأقیسه والبراهین ، والثانی من جهه مواد الاستدلال ، وإن کان الأوّل یتضمّن البحث فی المواد إجمالاً ، کباب صناعه التحلیل والترکیب من علم المنطق ، کما أنّ الثانی یتضمّن البحث فی الهیئات إجمالاً ، کالبحث فی العموم والخصوص والمطلق والمقیّد .

ومن ذلک تری بعض البحوث المشترکه بین العلمَین ، کالبحث عن حجّیه التواتر والاستقراء ، وحجّیه القطع والیقین الذاتیّه والقیاس المنصوص العلّه .

هذا ، لکن المنطقیّ یبحث فی الحجّیه من حیث تولیدها الإذعان تاره عند المستدِل نفسه إذا استندت إلی مقدّمات یقینیّه کما فی البرهان ، واُخری تفید إذعاناً جازماً وإن لم تستند إلی مقدّمات یقینیّه تفید إلزام المقابل وقطع العذر علیه وهو صناعه الجدل ، وثالثه ورابعه وخامسه فی جهات اخری هی صناعه المغالطه وصناعه الخطابه وصناعه الشعر(۲) .

والاُصولیّ یبحث فی الحجّیه ذات الموادّ الیقینیّه أو المنتهیه إلی الیقین ،

۱- (۱) وهما مسألتان اصولیّتان ، کما إنّ العلّامه الطباطبائی قدس سره فی رساله الاعتباریّات وفی کتاب اسس الفلسفه والمذهب الواقعی فی فصل الاعتباریّات ، عندما بیّن أهمّیه البحث عن الاعتباریّات ، وأنّه فصل قد أغفله الفلاسفه المتقدّمون ، کانت جلّ المباحث التی ذکرها فیهما ممّا نقّحه علماء الاُصول ، أمثال المحقّق النائینی والعراقی والإصفهانی رحمهم الله .
۲- (۲) إعلم أنّ المغالطه هی الاستدلال المفید تصدیقاً جازماً یجعل المطلوب فی صوره الحقّ مع أنّه لیس بحقّ واقعاً . وصناعه الخطابه : ما یفید تصدیقاً غیر جازم لأجل إقناع الجمهور ، والشعر : ما یفید التخیّل والتعجّب ونحوهما دون التصدیق ، والغرض منه حصول الانفعالات النفسیّه .

عن الإلزام (التنجيز) وقطع العذر ، ويمتاز علم الأُصول باستيفاء البحث عن دليليّه جميع الحجج - وكلّ ما يتوقّع له الحجّيه - والبحث عن النسبه بين الأدلّه ، فرتبته تستشرف على العلوم الباحثه فى منهجه الاستدلال ، ومن ثمّ كان عباره عن ضوابط وموازين خطيره فى (نظريّه المعرفه الدينيّه) بل فى (نظريّه المعرفه) .

غايه الأمر أنّ علم الأُصول يبحث عن تلك الموازين بما هى ممهّده لتلك الأمور بلحاظ ارتباطها بالحكم الشرعىّ لا بما هى هى .

وبهذا يتّضح أنّ هناك تعاوناً وتكافلاً بين العلوم بعضها وبعض ، كما هو الحال بين علمَى المنطق وأُصول الفقه ، وبينهما وبين مدارس المعرفه الأُخرى من الفلسفه والكلام وعلم التفسير وغيرها ، وقد يتقدّم بعضها باعتبار ، ويتأخّر باعتبار آخر .

الرابطه بين علم اصول الفقه والعلوم القلبيّه

انتهينا للتوّ إلى أنّ علم الأُصول ميزان منطقىّ فى المعارف ، فهل هو كذلك بالنسبه إلى مدرسه العرفان والمشاهدات القلبيّه ؟

من المناسب هنا التعرّض لما صرّح به القيصرىّ فى مقدّمات شرحه للفصوص حيث قال :

« وكما أنّ النوم ينقسم لأضغاث أحلام وغيرها ، كذلك ما يرى فى اليقظه ينقسم إلى أمور حقيقيّه محضه واقعه فى نفس الأمر ، وإلى أمور خياليه صرفه لا حقيقه لها شيطانيّه ، وقد يخالطها الشيطان بيسير من الأمور الحقيقيّه ليضلّ الرائى ، لذلك يحتاج السالك إلى مرشد يرشده وينجيه من المهالك .

والأوّل إمّا أن يتعلّق بالحوادث أو لا . فإن كان متعلّقاً بها ، فعند

وقوعها كما شاهدها ، أو على سبيل التعبير وعدم وقوعها ، يحصل التمييز بينها وبين الخياليّه الصرفه ، وعبور الحقيقه عن صورتها الأصليّه إنّما هو للمناسبات التى بين الصور ، الظاهره هى فيها ، وبين الحقيقه ، ولظهورها فيها أسباب كلّها راجعه إلى أحوال الرائى وتفصيله يؤدّى إلى التطويل .

وأمّا إذا لم يكن كذلك ، فللفرق بينها وبين الخياليّه الصرفه موازين يعرفها أرباب الذوق والشهود بحسب مكاشفاتهم ، كما أنّ للحكماء ميزاناً يفرّق بين الصواب والخطأ ، وهو المنطق .

منها ما هو ميزان عامّ وهو القرآن والحديث المنبئ كلّ منهما عن الكشف التام المحمدى صلى الله عليه و آله و سلم .

ومنها ما هو خاصّ ، وهو ما يتعلّق بحال كلّ منهم الفايض عليه من الإسم الحاكم والصفه الغالبه عليه ، وسنومئ فى الفصل التالى بعض ما يعرف به إجمالاً » .

وقال فى الفصل السابع :

« ولمّا كان كلّ من الكشف الصورىّ والمعنوىّ على حسب استعداد السالك ومناسبات روحه وتوجّه سرّه إلى كلّ من أنواع الكشف - وكانت الإستعدادات متفاوته والمناسبات متكثّره - صارت مقامات الكشف متفاوته بحيث لا يكاد ينضبط . وأصحّ المكاشفات وأتمّها إنّما يحصل لمن يكون مزاجه الروحانىّ أقرب إلى الاعتدال التامّ ، كأرواح الأنبياء والكمّل من الأولياء عليهم السلام »(۱) ، انتهى .

۱- (۱) شرح فصوص الحكم : الفصل ۶ و ۷ من الفصول التى ذكرها فى المقدّمه .

أقول : وقد برهن فی ذیل کلامه علی أنّ المیزان للواردات القلبیّه والمکاشفات والمشاهدات - أی میزان المعرفه القلبیّه المائز بین الحقّ الحقیقیّ منه والباطل الشیطانیّ أو الخیالیّ - هو القرآن الکریم والسنّه المطهّره ، وهو کشف الأنبیاء والرسل علیهم السلام المتجلّی فی الکتب السماویّه التی بُعثوا بها ، وفی أقوالهم وفی أفعالهم . ولا یخفی أنّ ضابطه العرض علی الکتاب والسنّه منوطه بما یتوصّل إلیه البحث فی علم الاُصول .

ونظیر ذلک ما قاله السید حیدر الآملی :

« وأمّا الإلهام العامّ فیکون بسبب وغیر سبب ، ویکون حقیقیّاً وغیر حقیقیّ . فالذی یکون بالسبب ویکون حقیقیّاً ، فهو بتسویه النفس وتحلیتها وتهذیبها بالأخلاق المرضیّه والأوصاف الحمیده ، موافقاً للشرع ومطابقاً للإسلام ، لقوله تعالی : (وَ نَفْسٍ وَ ما سَوّاها * فَأَلْهَمَها فُجُورَها وَ تَقْواها) (۱) .

والذی یکون بغیر سبب ویکون غیر حقیقیّ ، فهو یکون لخواصّ النفوس واقتضاء الولاده والبلدان ، کمایحصل للبراهمه والکشایش(۲) والرهبان .

والتمییز بین هذین الإلهامین محتاج إلی میزان إلهیّ ومحکّ ربّانیّ ، وهو نظر الکامل المحقّق والإمام المعصوم والنبیّ المرسل المطّلع علی بواطن الأشیاء علی ما هی علیه ، واستعدادات الموجودات وحقائقها .

۱- (۱) الشمس ۹۱ : ۷ و ۸ .

۲- (۲) أی القساوسه .

ولهذا احتجنا بعد الأنبياء والرسول عليهم السلام إلى الإمام المرشد ، لقوله تعالى : (فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ) (١) .

لأنّ كلّ واحد ليس له قوّه التميز بين الإلهامَين ، الحقيقىّ وغير الحقيقىّ ، وبين الخاطر الإلهىّ والخاطر الشيطانىّ ، وغير ذلك .

والذكر هو القرآن أو النبىّ ، وأهله هم أهل بيته من الأئمّه المعصومين المطّلعين على أسرار القرآن وحقائقه ودقائقه . ولقوله تعالى أيضاً تأكيداً لهذا المعنى : (فَإِنْ تَنازَعْتُمْ فِى شَىْ ءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّهِ وَ الرَّسُولِ) (٢) أى إلى أهل اللّه تعالى وأهل رسوله .

والآيات الدالّه على متابعه الكامل والمرشد الذى هوالإمام المعصوم أو العلماء الورثه من خلفائهم ، كثيره ، فارجع إليها لأنّ هذا ليس موضعها .

فنرجع ونقول : وإن تحقّقتَ ، عرفتَ أيضاً أنّ الخواطر - التى قسّموها إلى أربعه أقسام : إلهىّ وملكىّ وشيطانىّ ونفسانىّ - كان سببه ذلك ، أى عدم العلم بالإلهامين المذكورين ، أعنى الحقيقىّ وغير الحقيقىّ ، لأنّها كلّها من أقسام الإلهام وتوابعه »(٣) ، انتهى .

ونقل المتّقى الهندى صاحب كتاب « كنز العمال » فى كتابه « البرهان فى علامات مهدىّ آخر الزمان » عن الحسن الشاذلىّ المالكىّ رئيس الطريقه الشاذليّه (الصوفيّه) أنّه قال :

١- (١) النحل ١۶ : ۴٣ . الأنبياء ٢١ : ٧ .

٢- (٢) النساء ۴ : ۵٩ .

٣- (٣) جامع الأسرار ومنبع الأنوار : ۴۵۵ .

« إنّ اللّه تعالى ضمِن العصمه فى جانب الكتاب والسنّه ولم يضمنها فى جانب الكشف والإلهام ، انتهى .

ونقل عن أبى القاسم القشيرىّ النيشابورىّ الأشعرىّ الشافعىّ أنّه قال :

لا ينبغى للمريد أن يعتقد فى المشايخ العصمه من الخطأ والزلل »(۱) ، انتهى .

وما ذكروه يشير إلى ما روى عن أهل البيت عليهم السلام : «

إن للقلب اذنين ينفث فيهما الملك المرشد و الشيطان المفتن » (۲) .

إشاره إلى قوله عزّ وجلّ : (عَنِ الْيَمِينِ وَ عَنِ الشِّمالِ قَعِيدٌ) (۳) ، وقوله سبحانه : (وَ أَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ) (۴) .

فتحصّل أنّ المعارف القلبيّه لابدّ من تمحيصها ووزنها بكلّ من الوحى الإلهىّ والعقل ، وقد عرفت دور علم اصول الفقه فى وضع المنهج والميزان للأدلّه .

وفى نهايه المطاف يتبيّن أنّه لا مكابره فى القول بأنّ اصول الفقه هو منطق العلوم الدينيّه من الكلام والتفسير والآداب والأخلاق وسائر المعارف الدينيّه بالإضافه إلى الفقه ، بل ومنطق المعارف مطلقاً ، كما هو حال علم المنطق المعروف ، فتكون موازين العلم الأوّل هى أحد معنيى اصول الاعتقادات واُصول المعارف .

هذا إذا اريد المعنى الأوّل للأصل ، وهو ميزان الاستدلال وضابطه منهج البحث

۱- (۱) البرهان فى علامات مهدىّ آخر الزمان : ۶۶ .

۲- (۲) الكافى : ۲ : ۲۶۶ .

۳- (۳) ق ۵۰ : ۱۸ .

۴- (۴) المجادله ۵۸ : ۲۲ .

فی الاستنتاج .

أمّا إذا اریـد المعنی الثانی – أی القواعـد التطبیقیّه العامّه فی المعارف – فقد عرفت عدم حصـرها بالقواعد العامّه الفلسـفیّه – غیر الحدسـیّه الظنّیّه – فی بحث الإلهیّات ، بل تشـمل القواعـد الکلامیّه والـذوقیّه المبرهنه ، وهی مـدرکات القلب المتنزّله بلغه عقلیّه مبرهنه أو متطابقه مع الأدلّه النقلیّه القطعیّه .

هـذا من جانب ، ومن جانب آخر – هو العمده – تشـمل قواعد معارف القرآن الکریم والأبواب الروائیّه المتعدّده ، أعنی القواعد المستقاه منهما بلغه عقلیّه وذوقیّه موزونه لا بلسانٍ بحثیّ بحتٍ !

وبعـدما اتّضـح الأصـل بـالمعنی السابق ، یتبیّن أنّ جمیع تلک القواعـد تشـکلّ اصول المعارف – بالمعنی الثانی – وتتمّ الملاءمه بینها – فی مقام الاستدلال – بعلمَی اصول الفقه والمنطق .

ص:۹۷

المقام الثالث : لمحه عن مناهج مدارس المعارف

اشاره

تنقسم مدارس المعارف إلى علوم الفلسفه والعرفان والكلام والعلوم الغريبه بالإضافه إلى مدرستى التفسير والحديث فى بُعد الأسرار والمعارف .

١ -علم الفلسفه : وقد بدأ بالفلسفه الهنديّه التى هى أعرق الفلسفات البشريّه وتمتاز بالإعتماد على الإدراكات القلبيّه والوجدانيّات والأخلاقيّات ، وهى صبغه تتميّز بها الفلسفه الهنديّه عن اليونانيّه الأرسطيّه . وفى كتاب اوپانيشادها - ومعناه السرّ الأكبر ، والمراد به (اللّه) تعالى الذى هو رمز فى كثير من الفلسفات الهنديّه - يتوفّر فيه نبذه عن أكثر الفلسفات الهنديّه .

ثمّ بعد ذلك جاءت الفلسفه الفهلويّه ، وقد امتازت بتنظير قواعد عامّه فى الوجود ونوريّته وجوانب هامّه فى الحكمه العمليّه فى الأخلاق وتدبير المدن وقد احتذت الفلسفه اليونانيّه - اللاحقه - حذوهم فى الكثير من أمثلتهم .

ثمّ تلتها الفلسفه الحرّانيّه فى الموصل والبابليّه فى بابل ، ثمّ الفلسفه الإسكندريّه ، ثمّ عقبتها الفلسفه اليونانيه ، وقد تميّزت بمسلكين : مسلك الفلسفه الإشراقيّه ومسلك الفلسفه المشّائيه . والملحوظ أنّها استفادت من الفلسفات البشريّه السابقه حتّى أنّك تجد الكثير من أمثله اليونانيّين كما فى كلمات أفلاطون وسقراط وأرسطو مأخوذه من الفلسفه الفارسيّه أو الهنديّه أو الحرّانيّه ، وارتفع نجمها فى المسلك الثانى .

أمّا الإشراقيّه فقد كانت تشدّد على المعرفه القلبيّه ، وهى تعتمد على المعارف القلبيّه المتنزّله بلسان العقل .

ثمّ جاء دور الفلسفه الإسلاميّه التى أثْرت المباحث الفلسفيّه إستقاءً من معارف الدين الإسلامىّ ، وأضافت إليها حتّى بلغت ما يقارب تسعمائه مسأله بعد أن كانت لا تزيد على ثلاثمائه مسأله .

وكانت هى الأقوى فى المسلكين المتقدّمين ، حتّى وصلت ذروتها فى منهج الفلسفه الصدرائيه ، أعنى الحكمه المتعاليه ، والتى سيأتى الكلام فى امتيازاتها - إن شاء اللّه - .

٢ -علم الكلام : وهو يعتمد على الدليل العقلىّ والنقلىّ والمواءمه بينهما ، ويعتمد غالباً على العقل العملىّ دون النظرىّ ، كما أنّه يمتاز عن الفلسفه بتقيد الأحكام المستنتجه فيه بموافقه الشرع الحنيف .

وقد نشأ هذا العلم مع نشأه الأديان السماويّه ، حيث جاء بعض ألسنتها بلسان هذا العلم ، ثمّ أخذ فى التوسّع والتطوّر وتعدّدت المناهج فيه إلى يومنا هذا كما سيأتى بسطها إن شاء اللّه .

٣ -علم العرفان : ويعتمد على المعارف والمشاهدات القلبيّه ، سواء تنزّلت بلسان قوّه العقل أو قوّه الوهم أو قوّه الخيال ، بخلاف فلسفه الإشراق فإنّها محصوره بما يتنزل بلسان العقل .

وينقسم إلى العرفان النظرىّ الباحث عن معارف التوحيد والمعاد وسائر المعارف ، والعرفان العملىّ الباحث عن تهذيب الإنسان وسيره وسلوكه إلى لقاء اللّه سبحانه .

۴ -العلوم الغريبه : كعلم الحروف والأعداد والعزائم والجفر والرمل وغيرها ، وهى وإن كانت علوماً آليّه لأغراض معيّنه ، إلّاأنّها يُتطرّق فيها أيضاً إلى تفسير كثير من الظواهر والخصوصيّات الكونيّه بنحو العموم .

۵ -المدارس المنقوله عن الوحی : ومنها مدرسه التفسیر للقرآن الکریم ، وقد امتازت بمباحث وتفاصیل فی المعارف بتبع انتشار المعارف فی الآیات والسور ، سواء بدرجه مفاد العباره ، أو نکات الإشاره أو دقائق اللطائف أو استشمام عیون الحقائق ، وقد غلبت علی المفسّرین فی ترجمه معارف الوحی لغه إحدی المدارس المتقدّمه - العقلیّه أو الذوقیّه أو الکلامیّه - .

ومنها مدرسه فقه الحدیث ، وقد اعتنت بتحریر مسائل المعارف الوارده فی الأبواب الروائیّه ، ومن ثمّ امتازت هی وسابقتها بمباحث عدیده لم تتطرّق إلیها بقیّه المدارس ، نظراً لقصور المدارس البشریّه عن الإحاطه بتفاصیل النشآت والعوالم . وهذه المدرسه هی الأُخری قد غلب علی فقهائها فی ترجمه معارف الروایه لغه إحدی المدارس المتقدّمه ، وإن لم ینتهجوا مبانی تلک المدرسه .

ثمّ إنّ الملّاصدرا فی « الحکمه المتعالیه » حاول أن یجمع بین اللغه العقلیّه والذوقیّه والنقلیّه ، أی الجمع بین کلّ مدارس المعارف المتقدّمه .

کما أنّه قد ظهرت مناهج کلامیّه جدیده ، اعتمد بعضها علی التفکیک بین لغه العقل المحدود والعقل اللامحدود ، أی بالترکیز علی المعارف القرآنیّه والاستعانه بالسنّه علی طریقه البحث العقلیّ (۱) ، وبعضها الآخر علی طریقه البحث الذوقی(۲) .

حصیله المقدّمات الثلاث

اشاره

مقتضی ما ذکرناه فی المقدّمات السابقه أنّ مصدر المعارف والحجّه علیها علی

۱- (۱) وهی مدرسه المیرزا مهدی الإصفهانی قدس سره .

۲- (۲) وهی مدرسه المحقّق الملّا هادی الطهرانی ، من تلامیذ الشیخ الأنصاری ۰ .

نحوين :

١ – قناه الوحى .

٢ – قناه النفس .

والدليل فى الأُولى هو الكتاب والسنّه .

والدليل فى الثانيه عباره عن العقل والقلب .

فتكون أدلّه المعارف أربعه ، سواء جعلنا البحث متقيّداً بحيثيه متابعه الشرع أم جعلناه باحثاً عن الحقائق بما هى هى ، كما دلّلنا على ذلك فى تلك المقدّمات ولاسيّما الأولى .

ومن هنا نوقع البحث فى هذه الأدلّه الأربعه تباعاً .

الأدلّه المعارف أربعه

الدليل الأوّل : الكتاب العزيز

وهو دليل قطعىّ يقينىّ بإعجازه للبشر طيله أربعه عشر قرناً من جهات عديده كالبلاغه والدقّه العلميّه مع كثره العلوم وتنوّعها ، من دون اضطراب ولا اختلاف (وَ لَوْ كانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً) (١) ، بالإضافه إلى إخباراته الغيبيّه ، ونبوءاته المستقبليّه وغيرها ، الأمر الذى جعله يهيمن على افق الذهن البشرى الذى لا ينفكّ عن التطوّر والتوسّع باستمرار . والقرآن الكريم ثابت بالتواتر عند جميع البشر – فضلاً عن المسلمين – عن النبىّ الأعظم صلى الله عليه و آله و سلم .

ولذلك يقع مفاده وسطاً فى القياس البرهانىّ ، وليس الحديث فى المقام عن وجوده ، إعجازه الشريف ونحوه من المباحث الأُخرى ، بل نتعرّض لخصوص

١– (١) النساء ۴ : ٨٢ .

بعض المسائل المثاره حديثاً فی ما قد يُصطلح عليه ب (علم الكلام الحديث)(۱) .

المسأله الأُولی : نظريه تفسير القرآن بالقرآن

هـذه النظريّه طُرقت أخيراً عنـد عـدّه من المفسّـرين ، الخـاصّه والعـامّه ، وقـد اعتُمـدت فی القرن الأـخير ، وهی فی قبـال النظريّه الأُخری القائله بالاقتصار فی تفسير القرآن علی المأثور والمنقول من الروايات ، وقد التزم بها جماعه من الخاصّه والعامّه .

ولابـدّ من تقييم كلتـا النظريتين بـأقوی مـا قيـل فی توجيههمـا وتقريبهمـا وقـد تبنّی بعض المتـأخّرين النظريّه الأُـولی ، بينمـا تبنّی الأخباريّون النظريّه الثانيه .

أمّا الثانيه فقد بحثت فی علم الأُصول مفصّلاً وبيّنت جهات الخلل فيها .

وأمّا النظريّه الأولی فهی - بحسب ما قررّه بعض الأكابر - :

« إنّ الطريق إلی فهم القرآن الكريم غير مسـدود ، وإنّ البيان الإلهیّ والـذكر الحكيم بنفسه هو الطريق الهادی إلی نفسه ، أی أنّه لا يحتاج فی تبيين مقاصـده إلی طريق ، فكيف يُتصوّر أن يكون الكتاب الذی عرّفه اللّه تعالی بأنّه هدی وأنّه نور وأنّه تبيان لكلّ شیء ، مفتقراً إلی هادٍ غيره ومستنيراً بنور غيره ومبيّناً بأمر غيره » .

ثمّ تعرّض لمؤدّی حديث الثقلين فقال - فی نفس الصفحه - :

۱- (۱) إن صـحّت دعوی هـذا التعبير ، لأـنّ الملحوظ فی العلم المـذكور هو حـداثه ألفـاظ المسائل لا معانيها ، كما إنّ مجموع مسـائله - فی الحقيقه - عبـاره عن ترجمـان الموروث الغربیّ من مجموع نظراته حول الـديانه المسيحيّه ، ولكن بصـياغه حـديثه متّجهـه نحـو الـدين الإسـلاميّ الحنيـف ، غير أنّ هـذه الحقيقـه لاـ تخفی علی البـاحث المنقّب فی مـا كُتب عن علاـقه الكنيسـه بالمجتمع الغربیّ .

« وإنّ معناه معنى اتّباع بيان النبيّ صلى الله عليه و آله و سلم وهو كون شأن النبيّ صلى الله عليه و آله و سلم فى هذا المقام هو التعليم فحسب بهدايه المعلّم الخبير ذهن المتعلّم وإرشاده إلى ما يصعب عليه العلم به والحصول عليه ، لا ما يمتنع فهمه من غير تعليم ، ولا معنى لإرجاع معانى الآيات إلى بيان النبيّ صلى الله عليه و آله و سلم . . .

نعم ، تعليمه تسهيل للطريق وتقريب للمقصد ، لا إيجاد للطريق وخلق للمقصد ، أى أنّه ممّا يؤدّى إليه اللفظ ولو بعد التدبّر والتأمّل والبحث .

وبعين هذا المعنى يكون معنى حجّيه الثقل الآخر ، فللقرآن الدلاله على معانيه والكشف عن المعارف الإلهيّه ، ولأهل البيت الدلاله على الطريق وهدايه الناس إلى أغراضه ومقاصده .

فالمتعيّن فى التفسير الإستمداد بالقرآن على فهمه وتفسير الآيه بالآيه وذلك بالتدرّب على الآثار المنقوله عن النبيّ وأهل بيته صلّى اللّه عليه وعليهم ، وتهيئه ذوقٍ مكتسب منها ، ثمّ الورود . . .

ومعنى قول رسول اللّه صلى الله عليه و آله و سلم :

« من فسر القرآن برأيه . . .» (۱) يفيد معنى الاختصاص والانفراد والاستقلال بأن يستقلّ فى تفسير القرآن بما عنده من الأسباب فى فهم الكلام العربيّ ، فيقيس كلامه تعالى بكلام الناس ، فإنّ قطعه من الكلام من أىّ متكلّم إذا ورد علينا لم نلبث أن نعمل فيه القواعد المعموله فى كشف المراد الكلامىّ ونحكم بذلك أنّه أراد كذا ، كما نجرى عليه فى الأقارير والشهادات

۱- (۱) وسائل الشيعه : ۲۷ : ۱۹۰ .

وغیرها .

کلّ ذلک لکون بیاننا مبنیّاً علی ما نعلمه من اللغه ونعهـده من مصادیق الکلمات حقیقه ، والبیان القرآنی غیر جارٍ هـذا المجری ، بل هو کلام موصول بعضه ببعض فی عین أنّه مفصول ینطق بعضه ببعض ویشهد بعضه علی بعض ، کما قال علیّ علیه السلام فلا یکفی مـا یتحصّـل من آیه واحـده بإعمـال القواعـد المقرّره فی العلوم المربوطه فی انکشـاف المعنی المراد منهـا دون أن یتعاهد جمیع الآیات المناسبه لها ، ویجتهد فی التدبّر فیها ، کما یظهر من قوله تعالی :

(أَ فَلا یَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ کانَ مِنْ عِنْدِ غَیْرِ اللّهِ لَوَجَدُوا فِیهِ اخْتِلافاً کَثِیراً) (۱) .

فالتفسیر بالرأی المنهیّ عنه ، أمر راجع إلی طریق الکشف دون المکشوف ، وبعباره اخری إنّما نهی علیه السلام عن تفهّم کلامه علی نحو ما یتفهّم کلام غیره ، وإن کان هذا النحو من التفهم ربّما صادف الواقع .

والدلیل علی ذلک قوله صلی الله علیه و آله و سلم فی الروایه الاُخری :

من تکلم فی القرآن برأیه فأصاب فقد أخطأ (۲) .

فإنّ الحکم بالخطأ مع فرض الإصابه لیس إلّالکون الخطأ فی الطریق ، وکذا قوله علیه السلام فی حدیث العیاشی :

إن أصاب لم یؤجر (۳) .

ویؤیّده ما کان علیه الأمر فی زمن النبیّ صلی الله علیه و آله و سلم فإنّ القرآن لم یکن

۱- (۱) النساء ۴ : ۸۲ .

۲- (۲) بحار الأنوار : ۸۹ : ۱۱۱ .

۳- (۳) وسائل الشیعه : ۲۷ : ۲۰۳ .

مؤلّفاً بعد ، ولم يكن منه إلّاسور أو آيات متفرّقه فى أيدى الناس فكان فى تفسير كلّ قطعه قطعه خطر الوقوع فى خلاف المراد ، والمحصّل أنّ المنهىّ عنه هو الاستقلال فى تفسير القرآن واعتماد المفسِّر على نفسه من غير رجوع إلى غيره ، ولازمه وجوب الاستمداد من الغير بالرجوع إليه ، وهذا الغير لا محاله إمّا هو الكتاب أو السنّه » .

واختار أنّ ذلك الغير هو خصوص الكتاب ، واستدلّ على ذلك بأمور :

«الأوّل : ليس اختلاف كلامه سبحانه مع كلام غيره فى نحو استعمال الألفاظ وسرد الجُمل وإعمال الصناعات اللفظيّه ، بل هو كلام عربىّ روعىّ فيه جميع ما يراعى فى الكلام العربىّ ، وإنّما الاختلاف من جهه المراد والمصداق الذى ينطبق عليه مفهوم الكلام ، بسبب انغماس أذهاننا فى المصاديق المادّيه فقط ، وذلك يؤدّى إلى الإخلال بالترتيب المعنوىّ الموجود فى مضامين الآيات ، وإلى معارضه بعضها ببعض ، المعبّر عنه بضرب القرآن بعضه ببعض فى قبال تصديق بعضه بعضاً .

الثانى : الآيات الآمره بالتدبّر فى القرآن ولاسيما قوله تعالى : (أَ فَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً) ، فإنّها تدل دلاله واضحه على أنّ المعارف القرآنيّه يمكن أن ينالها الباحث بالتدبّر والبحث ، ويرتفع بذلك ما يتراءى من الاختلاف بين الآيات ، ولمّا كانت الآيه فى مقام التحدّى ، فلا معنى لإرجاع فهم معانى الآيات إلى فهم الغير ، حتّى إلى بيان النبىّ صلى الله عليه و آله و سلم . فإنّ ما بيّنه إمّا يكون معنىً يوافق ظاهر الكلام ، فهو ممّا يؤدّى إليه اللفظ - ولو بعد التدبّر والتأمّل والبحث - وإمّا أن يكون معنىً لا يوافق الظاهر ، ولا أنّ الكلام يؤدّى إليه فهو ممّا لا يلائم التحدّى ولا تتمّ به الحجّه ، وهو ظاهر .

نعم ، تفاصيل الأحكام ممّا لا سبيل إلى تلقّيه من غير بيان النبيّ صلى الله عليه و آله و سلم كما أرجعها القرآن إليه صلى الله عليه و آله و سلم فى قوله تعالى : (وَ ما آتاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ ما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا) (۱) ، وما فى معناه من الآيات ، وكذا تفاصيل القصص والمعاد مثلاً .

الثالث : ما فى العديد من الآيات من تعيين وظيفته صلى الله عليه و آله و سلم فى تبيان الذكر وتعليم الكتاب ، كقوله تعالى : (وَ أَنْزَلْنا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنّاسِ ما نُزِّلَ إِلَيْهِمْ) (۲) ، وقوله تعالى : (وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتابَ وَ الْحِكْمَةَ) (۳) .

فالنبيّ صلى الله عليه و آله و سلم إنّما يعلّم الناس ويبيّن لهم ما يدلّ عليه القرآن بنفسه ، ويبيّنه اللّه سبحانه بكلامه ، ويمكن للناس الحصول عليه بالنتيجه ، لأنّه صلى الله عليه و آله و سلم إن كان يبيّن لهم معانى لا طريق إلى فهمها من كلام اللّه تعالى ، فإنّ ذلك لا ينطبق مطلقاً على مثل قوله تعالى : (كِتابٌ فُصِّلَتْ آياتُهُ قُرْآناً عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ) (۴) ، وقوله :

(وَ هذا لِسانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ) (۵) .

الرابع : النصوص المتواتره عنه صلى الله عليه و آله و سلم المتضمّنه لوصيّته بالتمسّك بالقرآن الكريم ، والأخذ به وعرض الروايات عليه ، ولا يستقيم معناها إلّامع كون جميع ما نقل عنه صلى الله عليه و آله و سلم ممّا يمكن استفادته من الكتاب ، ولو توقّف ذلك على بيانه صلى الله عليه و آله و سلم كان من الدور الباطل . مضافاً إلى أنّ نفس الروايات لا تخلو من المتشابه ، وليست كلّها محكمات ، فكيف يفسّر القرآن بالروايات والحال هذه ؟ !

الخامس : ما يقتضيه توصيفه سبحانه للكتاب - بأنّه (هُدىً) و (النُّورِ) ،

۱- (۱) الحشر ۵۹ : ۷ .

۲- (۲) النحل ۱۶ : ۴۴ .

۳- (۳) البقره ۲ : ۱۲۹ . آل عمران ۳ : ۱۶۴ . الجمعه ۶۲ : ۲ .

۴- (۴) فصّلت ۴۱ : ۳ .

۵- (۵) النحل ۱۶ : ۱۰۳ .

و (تِبياناً لِكَلِّ شَیْ ءٍ) و (بَصائِرُ) و (آياتٍ بَيِّناتٍ) (۱) ، وأنّه خطاب للجميع لا ـ لفئه دون فئه - من أنّ الكتاب غير مفتقر إلى هادٍ غيره ، وغير مستنير بنورٍ غيره ولا مبيّناً بأمرٍ غيره .

السادس : الروايات الدالّه على أنّ :

« من زعم أن كتاب الله مبهم فقد هلك و أهلك » (۲) .

وأنّ كلّ شیء يحدّث به المعصومون عليهم السلام فليُسأل عنه من كتاب اللّه ، والكثير من الروايات تستدلّ على مراد آيهٍ بآيه اخرى ، وتستشهد منه بمعنى على معنى منه آخر ، ولا ـ يستقيم ذلك إلّامع كون المعانى القرآنيّه ممّا يناله المخاطَب ويستقلّ به ذهنه عند وروده من طريقه المتعيّن له .

السابع : أنّ حجّيه السنّه منبثقه من حجّيه الكتاب ورتبه السنّه فى طول رتبه الكتاب ، لأنّ الكتاب هو المعجزه وهو الدليل على حجّيه قوله صلى الله عليه و آله و سلم ولزوم تصديقه ، والكتاب هو الآمر بطاعته والتسليم له وتحكيمه والتأسّى به ، ومن ثَمّ كان النسخ للقرآن ممنوعاً حتّى بالسنّه القطعيّه - وإن ادّعى إجماع الفريقين على الجواز - فضلاً عن السنّه الظنّيه .

كما تدلّ عليه الآيه الكريمه : (لا يَأْتِيهِ الْباطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ لا مِنْ خَلْفِهِ) (۳)فلا يبطله شیء ، وإنّما هو بنفسه ينسخ بعض آياته بالمعنى الصحيح للنسخ - من انتهاء أمد الحكم زماناً ، لا النسخ الحقيقىّ - وأمّا قوله تعالى : (وَ ما آتاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ ما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا) ، فإنّما يدلّ على جواز التخصيص لآيات القرآن

۱- (۱) فى آيات متفرّقه من القرآن الكريم .

۲- (۲) بحار الأنوار : ۸۹ : ۹۰ .

۳- (۳) فصّلت ۴۱ : ۴۲ .

وعموماته ، لا جواز نسخه بغيره .

والحاصل أنّ هذه النظريّه تتلخّص فی ما یلی :

۱ - إنّ القرآن یتکفّل ببیان نفسه ولا یحتاج فی تفسیره إلی غیره .

۲ - لا بدّ من حصول الملکه والقدره علی تفسیر القرآن بالقرآن نفسه - لا بغیره کالتفسیر بالرأی - وذلک یحصل بالتدریب والتمعّن فی روایات التفسیر .

۳ - إنّ الروایات المفسّره للآیات هی من التفسیر بالمصداق والتطبیق ، لا لتحدید عموم المعنی؛ فلا یسقط ظهور الکتاب بما فسّرته الروایه .

۴ - إنّ حجّیه السنّه من القرآن وفی طوله .

۵ - إنّه لا یجوز نسخ الکتاب إلّابه .

هذه النظریّه وإن اشتملت علی نکات ظریفه من قبیل الإشاره إلی رأی الملّاصدرا فی تفسیر المتشابه بالاعتماد علی وضع الألفاظ لروح المعانی لا لخصوص المصادیق المادّیه منها ، أی للماهیّه الأصلیّه لا للماهیه الفردیّه ، فمثلاً لفظه (العین) و(الید) لیستا موضوعتین للجارحتین الخاصّتین فقط ، بل لکلّ ما یبصر به ویبطش به ، فتطلقان علی بعض الموجودات التی لیس لها تلک الجارحتان .

ومصدر هذا الرأی ما اشیر إلیه فی روایات أهل البیت علیهم السلام الصادره فی القرن الأوّل والثانی ، أنّه تعالی بصیر بغیر آله وسمیع بغیر جارحه ، ثم أخذ بذلک العرفاء والفلاسفه وشرحها الملّاصدرا رحمه الله ببسط وتفصیل .

ومن قبیل تفسیر القرآن بالقرآن وهو ممّا بیّنه الأئمّه علیه السلام أنفسهم تعلیماً منهم لرفع المتشابه منه بالمحکم ، والمغایر لضرب القرآن بعضه ببعض - أی معارضه بعضه ببعض - بل ملاحظه التناسب والإنسجام بین آیاته ، ومن قبیل أنّ التشابه

الموصوف به بعض الآيـات إنّما هو وصف للآيات بلحاظ ذهن السامع والقارئ لا للآيات بما هى هى فى نفس الأمر ، ومن قبيل أنّ القرآن فيه تبيـان كلّ شـىء وأنّه هادٍ بكلّ أنواع الهـدايه ، وأنّه بيان للناس جميعاً ، وأنّه الجامع والشافى والكافى ، فكلّ ذلك حقّ .

ولكنّ هذه النظريّه لا تخلو من مؤاخذات عديده :

الأُولى : إنّ تمـاميه الكتاب الكريم وكماله واسـتغناءه عن غيره فى أنوار الهـدايه لا تلازم اسـتغناء البشـر عن قيّم وحافظ ومعلّم . توضـيح ذلك بمثال من علم الرياضـيّات ، فإنّه من أكثر العلوم بديهه وقبولاً عند البشـر ، وهو علم متكامل لحلّ جميع الرموز من دون اعتمـاد على علم آخر فى قضايـاه ، لكن حيث كـان مشـتملاً على نظريّـات فى قبـال البـديهيات ، فهو محتـاج إلى قيّم خـبير وحافظ مطّلع يرسم دقيق النظريّات وينظّمها ويرشد إلى اسلوب الاستفاده منها .

بـل الإحـاطه بهـذا العلـم مع بـداهته بنحـو يحقّق المعرفه بجميـع مسـائله ، خـارج عن قـدره البشـر المتعـارفه ، ولا يتـوفّر إلّافى المعصوم(۱) ، ولذلك بقيت معادلات رياضـيّه وحسابيّه غير محلوله فى ذلك العلم إلى يومنا هذا ، كالمعادلات المتضـمّنه لعدد كبير من المجهولات مع عـدد قليل من الأرقام ، مع أنّه من المقطوع به أنّ علم الرياضـيّات بنفسه حلّال لمعضـلاتها بلا حاجه إلى علم آخر ، وما ذلك إلّا لأنّ الذهن البشرىّ محدود ومتفاوت .

بل صـرّح بعض خبراء الرياضيّات فى العصر الحاضر : إنّ امّهات قواعد علم الرياضيات تنتهى إلى ستّه تقريباً ، وإنّ البشر يذعنون بها اضطراراً ، وإنّه لو أمكن

۱- (۱) كما اثر عن أمير المؤمنين عليه السلام حلّ العديد من المسائل الرياضيّه والمعادلات الغامضه بسرعه البديهه .

للعقل البشرىّ الوصول إلى خلفيّه تلك القواعـد ، فسوف يفتـح للبشـريه فتحاً عظيماً فى أسـرار العلم والكون ، ولم يتيسّـر ذلك لحـدّ الآـن ، ومـا ذلـك إلّالأـنّ العقـل البشـرىّ لاـ يصل إلى فهم كلّ شـىء بنفسه ، باعتبار تفاوت الأذهان عمقاً واستيعاباً وحفظاً وسـرعه اسـتحضار ، ويقصـر الذهن المتعارف عن بلوغ الغايه فى جميع ذلك ، وبعباره اخرى : المنهج الصـحيح لا يلازم التطبيق الصحيح والمراعاه الصائبه الدائمه ، كما فى علم المنطق ومراعاته .

الثـانيه : كون بيـانيّه القرآن داخليّه لاـ ينافى أن يكون الكاشف عنه هو المعصوم ، وأدلّ شاهـد على ذلك ما حصل من اختلاف كبير بين المفسّـرين حتّى بعض القائلين بنظريه تفسير القرآن بالقرآن ، وذلك لأنّ الوصول للدرجات العاليه من المعانى لا يتيسّر لجميع القابليّـات ، بـل بعضـها ممتنع لغير المعصوم ، ولـك أن تتمثّل بالقصـيده الشـعريه التى ينشـدها الشاعر وتجرى المسابقات الأـدبيه بين حـذّاق الأدبـاء فى قراءه نفسـيّه هـذا الشاعر عبر تطبيق قواعـد العلوم الأدبيّه ، فمع كون القصـيده عربيّه فصـيحه ، ومع الاتّفاق على القواعـد الأدبيّه ، لا يلزم تكافؤ قـدره الأذهان فى اسـتنطاق الكلام بتوسّط تلك القواعـد للوصول إلى بطون المعانى لنفسـيّه المتكلّم ، وقـد قيـل : إنّه يمكن بكلاـم المتكلّم قراءه كلّ دفائن نفسه ، لكن ذلك لا يتيسّـر لأغلب حـذّاق العلم والأدب فضلاً عن سائر الناس . ومن ثَمّ ورد فى الحديث :

« فالعباره للعوام ،و الإشاره للخواص ،و اللطائف للأولياء، و الحقائق للأنبياء» (۱) .

الثـالثه : فى الآيـات القرآنيّه ما يشـير إلى أنّ بعض درجات القرآن الكريم وكُنه بطونه لا يتيسّـر نيلها إلّاللمعصوم ، ولا تثبت للغير إلّابتوسّط المعصوم وبحسب

۱- (۱) بحار الأنوار : ۸۵ : ۲۷۸ .

قابليّه هذا الغير ، نظير قوله تعالى : (وَ ما يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَ الرّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ) (۱) ، فإنّه حصر مؤكّد ، وهو لا يقتضى نفى العلم بالمتشابه لغير المعصوم فحسب ، بل يدلّ على نفى الإحاطه التامّه لمحكمات الكتاب أيضاً .

بتقريب : أنّ الآيات السابقه وصفت الآيات المحكمات بأنّهنّ (امّ الكتاب) ومفاد هذا الوصف أنّها أساسه وأصله وأنّ باقى الآيات فرع عليها بما فيها المتشابهات ، وحيث لا تتعقّل الإحاطه التامّه بالأصل مع العجز عن تأويل المتشابه ، فنفى القدره على تأويل المتشابه لغير المعصوم دليل على عدم الإحاطه بالمحكم أيضاً .

وكذلك قوله تعالى (وَ نَزَّلْنا عَلَيْكَ الْكِتابَ تِبْياناً لِكُلِّ شَىْ ءٍ) (۲) مع أنّ أصحاب نظريّه تفسير القرآن بالقرآن يعترفون بأنهم لم يتبيّنوا كلّ شىء ، وقوله تعالى :

(بَلْ هُوَ آياتٌ بَيِّناتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ) (۳) ، وقوله تعالى : (إن علينا جمعه و قرآنه ... ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنا بَيانَهُ) (۴) ومقتضى آيتَى البيان كما تقدّم .

الرابعه : إنّ حجّيه قول الرسول صلى الله عليه و آله و سلم وفعله وتقريره ، ليس منشؤها خصوص معجزه القرآن الكريم وإن كان هو أكبر المعاجز ، فانشقاق القمر وتكلّم الشجره والحصى والذئب وغيرها من المعجزات ، كلّ واحد منها دالّ واضح وتامّ على تصديق رسالته وأمانته ، كما هو الحال فى أوائل البعثه فى أوّل صبيحه دعا فيها صلى الله عليه و آله و سلم إلى رسالته ، فإنّه احتجّ عليهم بصفات شخصه صلى الله عليه و آله و سلم من منتهى الصدق

۱- (۱) آل عمران ۳ : ۷ .

۲- (۲) النحل ۱۶ : ۸۹ .

۳- (۳) العنكبوت ۲۹ : ۴۹ .

۴- (۴) القيامه ۷۵ : ۱۷ - ۱۹ .

وغايه الأمانه والعفّه والنزاهه وعلوّ الأخلاق وطيب الأعراق .

بل إنّ فی الآيات الكريمه ما يشير إلى أنّ أحد وجوه حجّيه القرآن هو صفاته صلى الله عليه و آله و سلم كقوله تعالى : (قَدْ كانَتْ آياتِی تُتْلى عَلَيْكُمْ فَكُنْتُمْ عَلى أَعْقابِكُمْ تَنْكِصُونَ * مُسْتَكْبِرِينَ بِهِ سامِراً تَهْجُرُونَ * أَ فَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ أَمْ جاءَهُمْ ما لَمْ يَأْتِ آباءَهُمُ الْأَوَّلِينَ * أَمْ لَمْ يَعْرِفُوا رَسُولَهُمْ فَهُمْ لَهُ مُنْكِرُونَ * أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ بَلْ جاءَهُمْ بِالْحَقِّ وَ أَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كارِهُونَ) (۱)

فإنّه تعالى قد احتجّ عليهم بمعرفتهم لِشخص النبیّ وصفاته ، إذ أنكر عليهم عدم معرفتهم للنبیّ بالاستفهام التقريریّ .

ومنها قوله عزّ من قائل : (وَ إِذا تُتْلى عَلَيْهِمْ آياتُنا بَيِّناتٍ قالَ الَّذِينَ لا يَرْجُونَ لِقاءَنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هذا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ ما يَكُونُ لِی أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقاءِ نَفْسِی إِنْ أَتَّبِعُ إِلاّ ما يُوحى إِلَیَّ إِنِّی أَخافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّی عَذابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ * قُلْ لَوْ شاءَ اللّهُ ما تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَ لا أَدْراكُمْ بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُراً مِنْ قَبْلِهِ أَ فَلا تَعْقِلُونَ) (۲) .

حيث ذكرت الآيه على لسانه صلى الله عليه و آله و سلم احتجاجه على نسبه القرآن إلى اللّه عزّ وجلّ بسابقه لبثه بين ظهرانيهم عمراً طويلاً ومعرفتهم السابقه له صلى الله عليه و آله و سلم ، ولم يكن قد أتاهم به من قبل ، فليس مجيئه صلى الله عليه و آله و سلم بالقرآن إليهم نابعاً من نزوه نفسيّه أو اتّباعٍ للهوى بل هو صلى الله عليه و آله و سلم فی كلّ ذلك متبّع مسلّم لربّه ، فقد عرفوه بالصدق والأمانه والنزاهه والاستقامه ، لا يغرّه هوى ولا يغريه مال ولا جاه .

فإنّ هذه الآيات وغيرها ممّا يجده المتتبّع فی القرآن تكشف عن حجّيّه قول

۱- (۱) المؤمنون ۲۳ : ۶۶ - ۷۰ .

۲- (۲) يونس ۱۰ : ۱۵ و ۱۶ .

النبیّ صلی الله علیه و آله و سلم بنفسه ، ولیس فی طول حجّیّه القرآن الکریم ، ومن ذلک یتضح أنّ ما اتّفق علیه کلّ من الخاصّه والعامّه من إمکان نسخ القرآن بالسنّه القطعیّه ، حقّ لا غبار علیه ، ولیس فی ذلک منافاه لقوله تعالی : (لا یَأْتِیهِ الْباطِلُ مِنْ بَیْنِ یَدَیْهِ وَ لا مِنْ خَلْفِهِ) (۱) لأنّ الکتاب المجید قد أمر بالأخذ والعمل بما أتی به الرسول صلی الله علیه و آله و سلم ویکون نسخ القرآن بالسنّه القطعیّه من نسخ القرآن بالقرآن .

مضافاً إلی ما قدّمنا من أنّ أحد وجوه حجّیه القرآن هو شخص الرسول صلی الله علیه و آله و سلم وهو الآتی بالقرآن والمأمون علیه ، فإذا کان مأموناً علی تبلیغ الوحی وعزائم أمر اللّه سبحانه وحافظاً لتمام القرآن ، فکیف لا یکون مأموناً علی الإخبار عن نسخ بعض أحکامه عن اللّه عزّ وجلّ .

ولعلّه حصل الخلط لدی هذا البعض بین الإخبار عن النسخ والإنشاء له ، أو لعلّه خلط بین نسخ الحکم ونسخ التلاوه - مع أنّه لا قائل من الخاصّه بنسخ التلاوه وإنّما قال به بعض العامّه - هذا مع أنّ لازم هذه الدعوی عدم جواز تخصیص القرآن ولا تقییده بالسنّه القطعیّه ، إذ لیس النسخ بالمعنی الصحیح أسوأ حالاً من التخصیص ، والتخصیص ثابت عنده وعند الجمیع .

الخامسه : إنّ الروایات الوارده فی بیان الآیات القرآنیّه علی أقسام :

فبعضها بصدد تأویل الآیات وبیان بطونها ، وهذا الصنف لا یعنی سقوط ظهورها عن الاعتبار .

وبعضها فی صدد بیان مصداق الآیه أو أبرز موارد انطباقها ، وهذا الصنف هو الآخر لا یضرّ بالظهور ولا یمنع المعنی الکلّی للآیه عن الانطباق علی

۱- (۱) فصّلت ۴۱ : ۴۲ .

موارد اخرى .

وبعض ثالث فى صـدد تفسـير الظاهر كأن تبيّن قرينه خفيّه اشـتمل عليها ظهور الآيه ، أو تنفى معنىً معيّناً عن مفاد الآيه ، أو تبيّن خصوصـيّه فى المعنى الظاهر لا يمكن تواجدها إلّافى مصاديق معيّنه ، وهذا الصنف يتعيّن حمل ظهور الآيه على ما أفادته الروايه لأنّهم عليهم السلام أعرف بقرائن الكتاب وأساليبه . فلا ينبغى الخلط بين أقسام الروايات والحكم عليها بحكم مطلق !

نهايه المطاف

والحاصل : إنّ التكافل بين محكمات الكتاب والسـنّه لرفع التشابه فى كلّ منهما ، لا يعنى النقص فى الكتاب العزيز ولا العجز فى بيـانه؛ بل مؤدّاه لزوم القيّم والهادى والمرشـد للعقول إلى حقائق حبل اللّه المتين وصـراطه المسـتقيم وبطون الكتاب المبين ، فإنّ الأخذ بالظواهر مقدّمه للأخذ بالبطون تلو بعضها البعض .

ولاـ يمكن ذلـك إلّابهـدايه من يحيـط بتمـام حقـائق القرآن ، ظهوره وبطونه ، بـل لاـ يمكن معرفه ظـاهره إلّـالمن أحـاط بجميع محتملاته ووجوهه وأساليبه ، وعرف محكمه ومتشابهه وعامّه وخاصّه وناسـخه ومنسوخه ، فلابدّ من التمسّك بمن له ذلك العلم ، وسيأتى توضيح النسبه بين الحجج الشرعيّه – الكتاب والسنّه والعقل – إن شاء اللّه تعالى .

المسأله الثانيه : نظريه إنكار خلود الكتاب العزيز

هذه النظريّه قد تبدو حديثه وتتردّد فى العصـر الحاضـر بصـياغات متعدّده ، بعضها بطريقه الصوفيّه ، وبعضها بأُسلوب علم النفس البشرىّ ، وبعضها بلغه القانون ، وبعضها بصياغه علم الاجتماع إلّاأنّها قديمه قد تعرّض لها غير واحد

من الصوفيّه الماضين(۱) وليست نظريه جديده .

ومدّعاها : أنّ الذات الأزليّه اللامحدوده حيث أنّ فيضها عميم دائم لا محدود فلا يمكن أن يحيط بذلك الفيض ذاتُ ممكنٍ من الممكنات ، فما تلقّاه النبيّ الخاتم صلى الله عليه و آله و سلم من وحى القرآن إنّما هو بحسب قابليّته صلى الله عليه و آله و سلم لا ـ بحسب كلّ ما يمكن أن يفاض من الذات الأزليّه ، ومن هنا يبقى باب الاستفاضه والاستيحاء من الذات الأزليّه مفتوحاً كما كان قبل الرساله الخاتمه ، كما إنّ معرفه الذات الأزليّه حيث لا يمكن الإحاطه بها ولا التعرُّف على كنهها ، فما يوجد من معارف الشريعه الخاتمه إنّما هى بحسب ما توصّل إليه النبيّ صلى الله عليه و آله و سلم فى المعرفه ، لا بحسب منتهى سير المعرفه للذات الأزليّه ، كما يشير إليه قوله صلى الله عليه و آله و سلم :

« ما عرفناك حق معرفتك » (۲) .

ونظيره ما يؤثر عنه صلى الله عليه و آله و سلم بمضمون :

« رب زدنى فيك تحيرا» (۳) .

ولها صياغه اخرى : إنّ معنى النبوّه الخاتمه هو : رقيّ البشريّه عن الحاجه إلى النبوّه ، وتكامل عقول الناس إلى درجه الإكتفاء عن النبوّه بقدرتهم الذهنيّه والفكريّه فى الاستيحاء والاستلهام .

ولها صياغه ثالثه : إنّ الشريعه حيث كانت مجموعه من المعارف والقوانين الاعتباريه ، فلا يمكن أن تكون خالده دائمه ما دامت الحياه الإنسانيّه على الأرض ، لأنّ المعارف والحقائق الواقعيّه بابها مفتوح أمام الذهن البشريّ المتجدّد المتطوّر باستمرار ، وأمّا القوانين الاعتباريّه فهى متقوّمه بالاعتبار وفقاً للمصالح

۱- (۱) مثل شمس التبريزى ، وهو أستاذ الشاعر المعروف ، جلال الدين محمّد الرومى (المولوى) .

۲- (۲) بحار الأنوار : ۶۸ : ۲۳ .

۳- (۳) شرح الأسماء الحسنى لملّا هادى السبزوارى : ۱۹۸ .

والمفاسد وهى متغيّره بحسب الظروف والأحوال .

ولها صياغه رابعه : إنّ مقتضى إنفتاح التكامل البشرىّ والسماح للتجربه الإنسانيّه أن تتحرّك ، هو استمرار الشرائع وتحرّكها وعدم الوقوف على شريعه خاصّه كما جرت سيره البشريّه فى الشرائع السابقه ، ولذا فإنّ سَنّ السنن والقوانين فى عصرنا الحاضر أصبح مرهوناً بالعقول وما تستكشفه من حقائق جيلاً بعد جيل .

وينكشف خداع رونق هذه النظريّه بأُمور :

الأوّل : إنّ عناصر الفرضيّه – بالصياغه الأولى – لم تعيّن ، حيث أنّها من جانب افترضت الذات الأزليّه غير محدوده ، ومن جانب آخر جعلت الطرف الإنسانىّ عائماً غائماً غيرَ معيّن وكأنّه قابل غير محدود ، مع أنّه فى الحقيقه محدّد معيّن ، إذ المفروض إستمرار البشريّه إلى حدّ معيّن هو يوم المعاد وأُفول هذه النشأه الدنيويّه لهذه القافله التى بدأت بآدم عليه السلام وتنتهى بنفخه الصور .

فالمستفيض بالفيض الإلهىّ فى الجانب الثانى محدود من جهتين أمداً وعدداً فى هذه النشأه ، فبلحاظ هذا الظرف المحدود لا محاله يمكن افتراض فرد بشرىّ سابق للجميع فى القرب والدنوّ والاستفاضه من الذات الإلهيّه ، ومن الواضح عدم تدخّل التأخّر الزمانىّ فى ذلك ، ولا ضروره توجب أن يكون هذا الفرد الكامل هو آخر الأفراد زماناً ، فالعمده الالتفات إلى أنّ البشريّه المحدوده بهذه النشأه الدنيويّه ليست من حيث الأفراد والامتداد الزمانى قوابل لا محدوده للفيض الإلهىّ .

الثانى : إنّ هذا الإشكال لو تمّ لورد على الأسماء الإلهيّه أيضاً مثل (اللّه) الجامع ، حيث أنّ هذا الإسم وباقى الأسماء المقدّسه هى مظاهر للذات الأزليّه

وتجلّ لها ، فكيف تتلاءم أبديّه هذه الأسماء وأزليّتها مع لا محدوديّه المظاهر والتجلّيات .

والحلّ للإشكال فى كلا المقامين : أنّ الأسماء الإلهيّه ونور(۱) الحقيقه المحمّديّه صلى الله عليه و آله و سلم هى أبواب ممرّ الفيض الدائم ، ومجرى العين الأزليّه ومسلك الفيوضات الإلهيّه ، فالأسماء المتقدّمه فى توسّع فى الظهور وزياده فى التجلّيات وكذلك الحقيقه المحمّديه فى استفاضه دائمه من العين الأزليّه ، لكن هذا لا يمنع بوّابيّتها أو ينافى وساطتها فى الفيض .

وهذا مطابق لما برهن عليه فى الحكمه النظريّه من علم الفلسفه بأنّ الصوادر الأولى واسطه فى الفيض الإلهىّ ابتداءً واستدامهً ، ومن ثمّ يظهر أنّ القرآن المجيد - بما له من مدارج من حدّ ظهوره إلى درجات بطونه إنتهاءً بدرجه (الكتاب المبين) و (أمّ الكتاب) الذى يكتب فيه كلّ شىء ممّا كان ويكون فى عالم الإمكان إلى يوم القيامه - هو الوسط الخالد فى إفاضه العلوم والمعارف ، وهو بوّابه الأبواب لأنوار الذات الأزليّه .

ولذلك وُصِف القرآن ب (لا يَأْتِيهِ الْباطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ لا مِنْ خَلْفِهِ) (۲) .

وبالمهيمن (وَ أَنْزَلْنا إِلَيْكَ الْكِتابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِما بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتابِ وَ مُهَيْمِناً عَلَيْهِ) (۳) .

وبالكتاب - ومعناه الشىء الجامع لجميع الكلمات ، والكلمه مصداقها الحقيقىّ الشىء الدالّ تكويناً بذاته على مراد الفاعل لذلك الشىء ، كما أطلق على

۱- (۱) « أوّل ما خلق اللّه نور نبيّك يا جابر » فى الحديث المعروف .

۲- (۲) فصّلت ۴۱ : ۴۲ .

۳- (۳) المائده ۵ : ۴۸ .

عيسى عليه السلام أنّه كلمه اللّه سبحانه - .

وبأنّه (ذِكْرٌ لِلْعالَمِينَ) (۱) .

ووصف بأنّه (مَجِيدٌ * فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ) (۲) وذو المجد والعظمه لا يبلى ولا يندثر .

وكونه (تِبْياناً لِكُلِّ شَيْ ءٍ) (۳) .

وأنّ المحو والإثبات للمشيئه الإلهيّه موجوده فيه (يَمْحُوا اللّهُ ما يَشاءُ وَ يُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتابِ) (۴) .

وأنّه تعالى قد صرّف فيه وضرب فيه من كلّ مَثَل (وَ لَقَدْ صَرَّفْنا فِي هذَا الْقُرْآنِ لِلنّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ) (۵) و : (وَ لَقَدْ ضَرَبْنا لِلنّاسِ فِي هذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ) (۶) .

ووُصِف بأنّه (تَفْصِيلَ كُلِّ شَيْ ءٍ) (۷) .

وكذلك وصف الرسول بأنّه رحمه للعالمين(۸) .

وأنّه انزل إليه الفرقان ليكون للعالمين نذيراً(۹) .

وأنّ دينه دين الحقّ (هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدى وَ دِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى

۱- (۱) التكوير ۸۱ : ۲۷ .

۲- (۲) البروج ۸۵ : ۲۱ و ۲۲ .

۳- (۳) النحل ۱۶ : ۸۹ .

۴- (۴) الرعد ۱۳ : ۳۹ .

۵- (۵) الكهف ۱۸ : ۵۴ .

۶- (۶) الزمر ۳۹ : ۲۷ .

۷- (۷) يوسف ۱۲ : ۱۱۱ .

۸- (۸) الأنبياء ۲۱ : ۱۰۷ .

۹- (۹) الفرقان ۲۵ : ۱ .

اَلدِّينِ كُلِّهِ) (۱) ، ممّا يدلّ على أنّه الدين الأبدىّ الذى لا يبطله دين ، ولا تنسخه شريعه .

وأنّ دينه ليس إلّالكافّه الناس (وَ ما أَرْسَلْناكَ إِلاّ كَافَّةً لِلنّاسِ بَشِيراً وَ نَذِيراً) (۲) .

بالإضافه إلى أنّه خاتم النبيّين الذى ليس بعده دين ولا نبوّه (ما كانَ مُحَمَّدٌ أَبا أَحَدٍ مِنْ رِجالِكُمْ وَ لكِنْ رَسُولَ اللّهِ وَ خاتَمَ النَّبِيِّينَ) (۳) .

بل إنّ من ضرورات الإسلام أنّ النبىّ لا نبىّ بعده ولا شريعه تنسخ شريعته ، قال تعالى : (وَ إِذْ أَخَذَ اللّهُ مِيثاقَ النَّبِيِّينَ لَما آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتابٍ وَ حِكْمَهٍ ثُمَّ جاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِما مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَ لَتَنْصُرُنَّهُ قالَ أَ أَقْرَرْتُمْ وَ أَخَذْتُمْ عَلى ذلِكُمْ إِصْرِى قالُوا أَقْرَرْنا قالَ فَاشْهَدُوا وَ أَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشّاهِدِينَ فَمَنْ تَوَلّى بَعْدَ ذلِكَ فَأُولئِكَ هُمُ الْفاسِقُونَ أَ فَغَيْرَ دِينِ اللّهِ يَبْغُونَ وَ لَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِى السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ طَوْعاً وَ كَرْهاً وَ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ قُلْ آمَنّا بِاللّهِ وَ ما أُنْزِلَ عَلَيْنا وَ ما أُنْزِلَ عَلى إِبْراهِيمَ وَ إِسْماعِيلَ وَ إِسْحاقَ وَ يَعْقُوبَ وَ الْأَسْباطِ وَ ما أُوتِىَ مُوسى وَ عِيسى وَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَ نَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ وَ مَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلامِ دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَ هُوَ فِى الْآخِرَهِ مِنَ الْخاسِرِينَ) (۴) .

الثالث : إنّ الوجدان حاكم بعدم توقّف السعى البشرىّ فى أىّ مجال من المجالات حتّى فى التقنين الوضعىّ عند غير المتمسّكين بالدين وقوانينه ، فهذا الفحص والتنقيب العلمىّ تلمس كلّ فطره وجوده وتحسّ الإذعان باستمراره ،

۱- (۱) الفتح ۴۸ : ۲۸ .

۲- (۲) سبأ ۳۴ : ۲۸ .

۳- (۳) الأحزاب ۳۳ : ۴۰ .

۴- (۴) آل عمران ۳ : ۸۱ - ۸۵ .

وهذه البديهه تثبت أمرين :

١ – وجود حقيقه واقعيّه يحاول البشر الوصول إليها فى كلّ المجالات حتّى القانون الوضعىّ ، إذ لا يعقل السعى نحو اللاموجود والبحث عن اللاشىء .

٢ – عدم إحاطه البشر بتمام أطراف تلك الحقيقه والواقعيّه فى أىّ مجال من مجالات التطوّر ، لأنّه لو حصلت الإحاطه التامّه بالحقيقه لما احتيج إلى السعى ولتوقّف البحث العلمىّ ، وهو خلاف الفطره والوجدان .

وبهذا نستنتج أنّ البشريّه بعقلها المحدود الساعى حثيثاً إلى التكامل ، لا يصل فى يوم ما إلى الإحاطه بسعه الحقيقه تماماً حتّى فى مجال القانون الوضعىّ ، ولذلك نجد القوانين – غير الإلهيّه – هى دائماً فى تغيّر وتبدّيل إلّاما طابق السنن والشرائع الإلهيّه .

ومن ثَمّ تظهر الحاجه المُلحّه إلى عنايه البارى ولطف ربّ الخليقه المحيط بحقيقتها وواقعيّتها بما لها من السعه فى الأفراد والإمتداد فى الزمان لكى يرشد البشريّه إلى تلك الحقيقه ويهديها إلى تلك الواقعيّه ، ومن الإرشاد التشريع السماوىّ الكاشف عن الحقائق ، وبهذا يثبت الاحتياج الدائم إلى الشرع المقدّس وعدم استغناء العقول عنه مهما تطوّرت وتكاملت ، فإنّ سعيها دليل حاجتها لبارئها سبحانه وتعالى .

الرابع : إنّ هذا الإشكال لو تمّ لورد على الأحكام العقليّه كحسن العدل والإنصاف ، وقبح الظلم والإجحاف ، وحسن الإحسان والرأفه ، وقبح الإيذاء والقسوه ، وسائر أحكام العقل العملىّ ، وكذلك أحكام العقل النظرىّ مثل امتناع التناقض ، وأنّ الكلّ أكبر من الجزء ، مع أنّ كلّ فطره بشريّه ترى أنّ هذه الأحكام ثابته دائمه ومحيطه بكلّ الأفراد فى كلّ الظروف والتغيّرات .

ويتّضح بذلك بداهه وجود معادله قانونيّه وقضيّه حاكمه محيطه بتمام الأفراد فى جميع الظروف ، والتى لا يطّلع عليها إلّااللّه أو من علّمه اللّه سبحانه .

ومع التمحيص فى ما أسلفناه ، تظهر وساطه الحقيقه المحمّديّه صلى الله عليه و آله و سلم فى الفيض الإلهىّ ، وأنّ اختياره لختم الرسالات – الثابته ببديهه الوحى – باعتبار تكامل شريعته وجمعها لكلّ الكمالات التى يمكن للبشر التوصّل إليها إلى يوم القيامه .

ونظير هذا المقام الجامع فى الحقيقه المحمّديه إحاطه البديهيات العقليّه وشمولها لجميع الأزمان .

الخامس : إنّ الحقيقه الواضحه المبرهنه أنّ الإنسان مركّب من بدن وروح ، وأنّ لكلّ من هذين الجزءين قوى مختلفه ، وأنّ هذه التركيبه لم تتبدّل من عصر أبينا آدم عليه السلام إلى الآن ، ولن تتبدّل إلى يوم القيامه مهما تبدّلت وسائل المعيشه وتنوّعت ، ومهما اتّسعت حضاره العمران واختلفت أساليب المدنيّه .

وهناك حاجات روحيّه وطبائع خُلُقيّه وقوى نفسيّه ثابته مهما تغيّرت أنماط التعامل البشرىّ ، سواء فى داخل الأسره أم المجتمعات الضيّقه ، أم المجتمع الإنسانىّ ككلّ ، فإنّ الإنسان يحتاج – بدناً وروحاً – إلى التركيبه الاجتماعيه فى اطرها المختلفه ابتداءً من الأسره فإنّه بحاجه إلى التربيه والنموّ تحت رعايه الأبوين وحضانتهما ماديّاً وروحيّاً ، مروراً بالأقارب والعشيره ، ثمّ احتياجه إلى التكافل والتعاون مع أبناء القريه أو المدينه ، وصولاً إلى حاجاته فى المجتمع الإنسانىّ الكبير المحتاج إلى قانون عادل ونظام شامل لكلّ تفاصيل حياته ، وإلى رائد عادل مقتدر منفّذ لذلك القانون ، وغير ذلك ممّا يفصّله علماء النفس والاجتماع والحكماء وخبراء القانون .

كلّ ذلك يدلّ على وجود جهه ثابته فى البشريّه ما دامت موجوده على وجه

البسيطه . وتلك الجهه الثابته لها قانون واحد يناسبها ويلائمها ويقتدر على إيصالها إلى الكمال ، وهو ثابت لا يتغيّر بتغيّر الظروف ولا بتغيّر الزمان أو المكان ، لأنّه مقنّن للثابت لا للمتغيّر .

فالتكامل حينئذ هو بثبات هذا القانون الملائم لتلك الجهه البشريّه الثابته ، وافتراض التطوّر - أى أخذ طور آخر وراء تلك الجهه الثابته - مصادم لتلك الحقيقه الثابته ، بل التطوّر - بالمعنى الصحيح - هو أخذ المجموع البشرىّ أطوار الكمال اللامتناهى المؤدّى إليه ذلك القانون الثابت .

ثمّ وصف الصراط إلى اللّه فى مواضع عديده من الكتاب العزيز ب (المستقيم) :

(وَ أَنَّ هذا صِراطِى مُسْتَقِيماً فَاتَّبِعُوهُ وَ لا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ) (١) .

(ما مِنْ دَابَّةٍ إِلاّ هُوَ آخِذٌ بِناصِيَتِها إِنَّ رَبِّى عَلى صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ) (٢) .

(لِتُخْرِجَ النّاسَ مِنَ الظُّلُماتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلى صِراطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ) (٣) ، فإنّ المستقيم هو الثابت الذى لا انعطاف فيه ، وهو قوام الوصول فى حركه المتحرّك وسلوك السالك .

والحاصل أنّ هذه الحقيقه الثابته لا تقبل التغيير والتبدّل مهما تغيّرت الظروف أو تكاملت النفوس ، بل سرّ الكمال والتطوّر هو الخضوع لهذه الحقيقه والتحرّك على أساسها .

١- (١) الأنعام ۶ : ١٥٣ .

٢- (٢) هود ١١ : ۵۶ .

٣- (٣) إبراهيم ١۴ : ١ .

المسأله الثالثه : نظريّه المعرفه القرآنيّه والمعرفه الدينيّه ، وأنّ موروث الشريعه أفهام العلماء

تتلخّص هـذه النظريّه بدعوى أنّنا نلمس ظاهره الاختلاف وتبدّل الرأى فى العلوم الدينيّه – على مرّ العصور – فالفقه مثلاً نجد فيه العديـد من الفتاوى والقواعـد قد تبدّلت وتغيّرت ، ولازالت تتبدّل ، ولا يكاد الناظر يقف على حدٍّ ينتهى عنده اختلاف الفتوى ، والأمثله على ذلك كثيره يصعب حصرها ، ولا حاجه إلى سردها .

وكـذلك علم الكلام ، فليس أحسن حظّاً من الفقه ، فإنّ الاختلاف فيه مشـهود وواضـح فى ما بين الطوائف ، كالتجسـيم ونفيه ، وخلق القرآن وقدمه ، والجبر والتفويض والإختيار المتوسّط بينهما ، وذاتيّه الصفات الإلهيّه أو زيادتها ، ونوعيّه المعاد الجسمانىّ ، بل وقع الخلاف بين علماء الطائفه الواحده ، فقد حكى السيّد ابن طاووس فى كتابه « المحجّه » ما يقرب من خمسمائه مسأله وقع الخلاف فيها بين علمين من أعلام المتقدّمين .

وكـذلك الحـال فى علم التفسـير ، فـإنّ الملحوظ بين الفينه والفينه صـدور تفسـير يختلف عمّا سـبقه من التفاسـير . وهـذا التغاير والاختلاف بدأ منذ الصدر الأوّل وحتّى عصرنا الحاضر .

وكـذا علم الأخلاـق وتهـذيب النفس ، فإنّـك تشاهـد مشـارب وطرقاً لا تكاد تجتمع على هيئه واحـده . فسار الفقهاء على التقيّد بظواهر الشريعه والتزموا حرفيّاً بالأحكام والآداب والسنن ، وجرى الصوفيّه والعرفاء على الرياضات والقواعد السلوكيّه ونزعوا إلى البواطن .

وتشـدّد علماء الأخلاق فى أحكام العقل العملىّ واقتناء الفضائل الممـدوحه ونبـذ الرذائل المـذمومه ، كما جرى ديدن المحدّثين على توثيق الارتباط بأولياء اللّه

وأُمنائه ، والتوسّل بهم والإستشفاع بهم ، وتقويه الاتّصال بهم عليهم السلام . وبهذا يتجلّى لك الاختلاف فى مناهج السلوك والأخلاق .

وكذا علم الإستنباط وما يصطلح عليه فى العلم الحديث (اصول فقه القانون والقراءه القانونيّه) فقد وقع الخلاف الكبير فى ميزان الحجّيه والاستدلال وطريق المعرفه الدينيّه بين الأصوليين والأخباريين من الخاصّه والعامّه(١) ، مع أنّ هذا العلم متكفّل للبحث عن موازين المعرفه الدينيّه وموازين المعرفه القرآنيّه ، بل يشمل موازين المعرفه لكلّ العلوم الدينيّه ، وقد تقدّم التعبير عنه أنّه بمثابه (منطق العلوم الدينيّه) وشرحناه شرحاً وافياً(٢) .

كما وقع الخلاف بين علماء الحديث ودرايته فى كيفيّه تصحيح الحديث وضوابط الإعتماد عليه ، وضوابط اعتماد المضمون والمتن ، فنشأ اتّجاه الحشويّه فى قبال أصحاب النقد والترجيح .

أضف إلى ذلك الخلاف فى نهج المعرفه بين المتكلّمين والفلاسفه والعرفاء والصوفيّه والمحدّثين والمفسّرين .

فهذا مقدار يسير ممّا وقع فيه الخلاف المستمرّ الذى لم يمكن حسمه ولم يقِف عند حدٍّ !

والاستقراء المذكور يوصلنا إلى نتيجه هامّه بملاحظه مقدّمتين :

الأُولى : هى وقوع الخلاف فى النظر .

والثانيه : إنّ من البديهىّ وحده الحقيقه الدينيّه وعدم اختلاف الشريعه

١- (١) يسمّى أخباريّو العامّه بالظاهريّين وأهل الظاهر .
٢- (٢) فى بحث الأُصول .

الواقعيّه ، وأنّ ما هو الحقّ واحد ، وإنّ الكثره إنّما هى فى جانب الزيغ والباطل ، وإلّا لجمعت الحقيقه المتناقضين ، ووجد فى الواقع الواحد المتخالفان .

ونتيجه لهاتين المقدّمتين يلزم التسليم بأحد فرضين لا يخلو الواقع منهما :

إمّا الحكم ببطلان تكثّر الأفهام وأنّ هذا الموروث من التراث الدينىّ ليس إلّا حصاد أفهام بشريّه لا تعكس الحقيقه الدينيّه ، وإمّا الإلتزام بتغيّر الشريعه الواقعيّه وأنّها لا ثبات فيها ، بل تصاغ بحسب جهود الباحثين فى المعارف الدينيّه وبحسب ظروفهم وأفكارهم .

وعلى كلا الفرضين يظلّ الباب مفتوحاً للأنظار الجديده والأفهام العصريّه كما هو الحال فى القانون التجريبىّ الوضعىّ .

ويمكن تقريب ذلكبتقريب ثان حاصله : من المسلّم تأثرّ الباحث فى قراءه النصّ برسوبات بيئه العصر الذى يعيش فيه ، ومن ثمّ تمتزج الحقيقه التى يتوخّاها من وراء النصّ مع هذه الرسوبات ، ويتراءى من مجموع نظريّته التلوّن بالحقيقه الثابته .

كما أنّ هناك عوامل اخرى لامتزاج الحقيقه الدينيّه بغيرها ، وهى خصوصيّات وأشكال التطبيق التى لا تمتّ بصله إلى تلك الحقيقه الكلّيه العامّه ، ويؤول المقروء من النص إلى أخذ خصوصيّات المورد التطبيقىّ فى المعنى الكلّىّ .

كما أنّ هناك لوناً ثالثاً من ا لمعانى المغايره الممتزجه بالحقيقه ، وهى الناشئه من خصوصيّات الأُفق الفكرىّ للباحث نفسه ، سعةً وضيقاً وسطحيّةً وعمقاً .

مضافاً إلى الدواعى التى ينطلق الباحث فى البحث من أجلها ، كما إذا كانت لديه نظريّه مسبقه يقصد تحميلها على النصّ ولم يجرّد نفسه لاستنطاق النصّ .

وغير ذلك من العوامل التى تشوب البحث فى قراءه النصّ الدينىّ .

ويمكن تدعيم ذلكبتقريب ثالث : إنّ من الطبيعى المحتمل فى كيفيّه تولّد الضرورات الدينيّه ، افتراض المعنى المدّعى ضرورته ولزومه ، قد قرأه أحد كبار العلماء ذوى الهاله الكبيره والوجاهه والموقع ، ثمّ أخطأ فى فهم النصّ ، غير أنّ اللاحقين له - بسبب ما يمتلكه العالم السابق من موقعيّه فى نفوسهم - قد تأثّروا بذلك الفهم فى بدايه مدارجهم العلميّه ، وترسّخ ذلك فى نفوسهم حتّى أصبحوا وجوهاً وأكابر لمن يليهم ، وبقى ذلك الفهم فى أذهانهم .

هذا مع متابعه عامّه الناس لهم فى عصرهم ، فما حال من يأتى بعدهم من العلماء إلّاأن يتلقّى ذلك بالقبول ؟ ولا سيّما أنّه فى نفس البيئه ونفس المدرسه ، وبذلك يعود ذلك الفهم الخاطئ موروثاً بديهيّاً وحقيقه دينيّه ضروريّه ، حتّى أنّ من يريد أن يجيز لنفسه التفكير فى ما يخالف ذلك المعنى فى قراءه النصّ يجد نفسه معرّضاً للهجوم والمقاطعه ، وهكذا تتوارث الطبقات ذلك كضروره دينيّه ! !

ومن ثمّ ترى أنّ الملل المختلفه والطوائف المتفاوته فى الملّه الواحده توجد متواترات وضروريّات فى معتقداتها ، تمثّل الطابع العامّ لذلك المذهب ، بينما الضرورىّ المتواتر لمذهب آخر على خلاف ذلك ! مع أنّ من البديهىّ وحده الحقيقه ، فلابدّ من صحّه واحده منها بالخصوص ، أو أن نقول بصحّه كلّ المعارف الدينيّه وإن اختلفت أو تناقضت !

وبتقريب رابع : أثبت الاستقراء - بحسب التحقيقات الأدبيّه الأخيره فى اللغه - أنّ المعانى تطرأ عليها زوائد أحياناً وينقص منها بعض أجزائها أحياناً اخرى بحسب تعاقب وتفاوت الأجيال ، فكلّ جيل يتعايش مع المعنى بما يتلاءم مع حاجات عصره ، وتلك الحاجات تتحكّم فى المعنى سعهً وضيقاً وتركيباً وتفكيكاً ، ومن هنا تختلف دلاله الألفاظ على المعانى بحسب العصور والأجيال

والحاجات ، سواء فی المادّه اللفظیّه أو الهیئه الأفراديّه أو التركيبيّه .

وممّا يدلّ على ذلك اختلاف الأمثال المضروبه جيلاً بعد جيل ، واختلاف إيحاءات الكلام الواحد والجمله الواحده بحسب الزمان ، بل المحقّق الأديب يلمس ذلك جليّاً فی العصر الواحد بين أهل البقاع المختلفه ، نظير اختلاف القبائل العربيّه فی شؤون اللغه الواحده .

وهو ما قد يصطلح عليه البعض ب (النحت فی المعنى) أو التبدّلات والتقلّبات فی أطواره .

وبتقريب خامس : لا ريب أنّ الفهم والمعرفه فی النصوص والمتون الدينيّه تتأثّر بتطوّر العلوم التجريبيّه والطبيعيّه الكونيّه وتلاحق الإكتشافات الجديده التی كانت مستوره عن البشر ، وذلك :

إمّا بسبب أنّ الموضوعات الفقهيّه يختلف إدراك حقائقها باختلاف التطوّر العلمیّ . وإمّا بسبب عدم اليقين فی دلاله المتون الفقهيّه ، فيقدّم عليها القطع الحاصل من العلوم التجريبيه الصاعده فی التطوّر والتقدّم ، ولأجل ذلك تجد الكثير من التفسيرات للنصوص الدينيّه التی ابتنت على فرضيّات علميه خاطئه ، قد تبدّلت بتبدّل تلك الفرضيّات ، نظير ما حدث فی العلوم الفلسفيّه المبتنيه على فرضيّات طبيعيّه خاطئه كهيئه بطلميوس(۱) والعناصر الأربعه(۲) الأوّليّه ، وغيرهما ، فإنّ ذلك يدلّ على الارتباط والملازمه فی تطوّر الفهمين فی المعرفه الدينيّه والمعرفه الكونيّه .

۱- (۱) وهی كون الأرض مركز العالم ، وأنّ الشمس تدور حولها ، وأنّ الكواكب مخلوقات حيّه ذات شعور ، وأنّ المجرّات البعيده هی العرش أو الكرسیّ الإلهیّ .

۲- (۲) وهی نظريه أنّ العناصر الأوليّه لخلقه عالم المادّه كلّه هی : الماء والهواء والتراب والنار .

مناقشه النظريّه

هذه النظريّه بتمام صياغاتها اشتملت على مغالطه أبعدتها عن موازين قراءه النصّ وأُصوله وضوابطه .

علينا بادئ ذى بدء التنبيه إلى أنّ العلوم الإسلاميّه طوال أربعه عشر قرناً ركّزت على قراءه النصّ وتحقيق القواعد والمناهج الصحيحه لفهمه وتطبيقه ، وازدهرت بحوثها بتعميق ذلك إلى حدٍّ لم تصل إليه سائر الملل والأقوام الأُخرى ، بل إنّها اقتبست الكثير من التحقيقات التى توصّل المسلمون إليها فى علوم الأدب المختلفه ، كعلم البلاغه ، والمعانى ، والبيان ، والبديع ، وفقه اللغه ، والنحو ، والصرف ، وعلوم النقد الأدبىّ ، وغيرها من علوم الأدب ، بالإضافه إلى علم اصول الفقه(١) الزاخر بالتحقيقات المعمّقه التى قلّ نظيرها ، وكذا مباحث الألفاظ فى علم المنطق وعلوم النقد الأدبىّ . وفى خصوص النصّ القرآنى ، التفاسير التى لا تحصى ، وفى خصوص الحديث ، كتب شرح الحديث التى لا تعدّ هى الأُخرى .

فعلوم اللغه بالمعنى الوسيع ، وعلم قراءه النصّ ، ينتهجان قواعد للوصول إلى المدلول وإلى فهم المعنى الذى رمى إليه المتكلّم .

هذا من جانب ، ومن جانب آخر ، لم يتخطّ الشارع أسلوب المحاوره بما يتضمّن من قواعد متّبعه - عقلانياً - فإن كان ثمّه اختلاف فى فهم كلام الشارع ، فهو لأجل خطأ الباحث فى تطبيق تلك القواعد ، لا لخطأ نفس القواعد ، ولا لتغيّر الحقيقه بتغيّر الزمان والمكان ! فظاهره الاختلاف أدلّ على لزوم الركون إلى قواعد

١- (١) وهو ما يصطلح عليه الآن (اصول فقه القانون) ، أى ضوابط فهم النصّ القانونى ، بل ينفع فى فهم أىّ كلام آخر .

وضوابط لمعرفه الخطأ من الصواب .

هذا مع أنّ ما استعرضه القائل من اختلافات فى العلوم الدينيّه بين علماء الأديان ، بل بين علماء العلم الواحد فى المذهب الواحد ، لا يرجع دائماً إلى التناقض والتكاذب ، وإنّما يشكّل أحياناً نوعاً من التكامل فى فهم الشريعه وتتعاضد الأفهام والتحقيقات تلو بعضها البعض ، وتتراكم النتائج إلى حدّ ما وصلت إليه فى العصر الحاضر ، ولا بدّ من التفريق بين الاختلاف فى الإجمال والتفصيل ، والسطحيه والتّعمق ، والقلّه والكثره من جانب ، والتكاذب والتناقض من جانب آخر !

ويمكن تشبيه ذلك بالتطوّر والاختلاف فى علم الرياضيّات والهندسه وعلم القُوى (الميكانيك) وغيرها من العلوم الرياضيّه ، حيث أنّ الدرجه التى وصلت إليها فى العصر الحاضر من القواعد الجديده المبرهنه ، تختلف عن الدرجات القديمه ، إلّاأنّ ذلك ليس بمعنى تخطئه القواعد القديمه البرهانيّه ، بل هو اتّساع وتطوّر فى استنتاج القواعد فى العلوم الرياضيّه ، أشبه ما يكون بالبذره سُقيت بماء البحث العلمىّ ، فظهر لها ساق ، ثمّ اردفت بمزيد من التنقيب والبحوث ، فاشتدّ ساقها ، ثمّ تلاحقت البحوث فتفرّعت أغصانها وأينعت ثمارها ، ثمّ ازدادت البحوث فتكثّرت الشجره إلى أشجار ، وهكذا حتّى أصبحت جنّه واسعه !

فمسيره التحقيق تندفع إلى الأمام قدماً مستنده إلى تعاون الجهود وتعاقب الأفكار ، ولولا الحلقات الأُولى لما وصلنا إلى هذه الحلقات التى نجدها فى الواقع المعاصر ، فالمجموع القائم منها ليس فقط لا يتناقض ولا يتدافع مع السابق ، بل هو فى وجوده مرتكز على ما سبق من تحقيقات وبحوث .

نعم ، ذلك كلّه بجانب وجود نسبه معيّنه من الأفكار التصحيحيّه ، أى إنّها

تصحّح السقيم ممّا سبق من العلوم النظريّه ، كما هو الشأن فى كلّ علم بشرىّ ، ولكنّه ليس نسخاً لأصول العلم وقواعده اليقينيّه ، بل إنّ النظريّه التى يثبت خطؤها لا يتعقّل أن تكون جميع موادّها باطله ، وإلّا لما اشتبهت على أحد ! بل لابدّ أن يكون فيها نسبه من المجهود العلمىّ المساهم فى الوصول إلى النتيجه الصائبه .

وبذلك يتبيّن أنّه ليس كلّ اختلاف يساوى التناقض والتدافع ، بل منه ما يكون تطوّراً وتكاملاً ، ومنه ما يكون تشذيباً وتهذيباً لما سلف ، فهناك فرق بين الأفكار والآراء التى تتكامل فى طول بعضها البعض ، وبين الأفكار التى تتدافع فى عرض بعضها البعض ، فإنّ الأُولى لا تعنى بطلان الضابطه ولا سقم الميزان الذى اتّخذه المتقدّمون ، وإنّما تعنى التوسّع فى تطبيق تلك الضابطه والاستفاده من الثمرات والنتائج المتلاحقه .

والمتحصّل من تقييمالتقريب الأوّل لهذه النظريّه ، أنّه قد حصل الخلط فيه بين الاختلاف بمعنى التقابل والتنافر بين الآراء ، وبين الاختلاف بمعنى مطلق التعدّد بنحو الضيق والسعه والبسط والاختصار ، ولعلّ منشأ وقوع القائل فى ذلك سببان :

الأوّل : ابتعاد القائل عن الاختصاص وقصور باعه فى العلوم الإسلاميّه ، فإنّ بعضهم قد يكون تخصّصه فى فلسفه التاريخ أو السياسه أو الاقتصاد أو الأديان الأُخرى أو غير ذلك من التخصّصات المغايره لعلوم قراءه النصّ الإسلامىّ ، فإنّه لا يتوصّل إلى عمق ما توصّل إليه المتخصّصون فى هذه المسيره العريقه من أبحاث العلوم الإسلاميّه باعتبار كثره المسائل وتشعّب الأبحاث بنحو لم يشهده أىّ نصّ من النصوص الدينيّه الأُخرى ، ولم تشهد لغه من لغات العالم جهوداً كاللغه العربيّه ، حتّى أنّ الكثير من اللغات كالإنجليزيّه والفارسيّه والأُرديّه

قد اقتبست من علوم الأدب والنقد العربیّ ، والطریف أنّنا نشهد هذه الأیّام تبجّحاً وتفاخراً بالأسالیب الأدبیّه الغربیّه الحدیثه ، والتحقیق أنّها لم تنتج عُشر ما أنتجته الأبحاث فی علوم الأدب العربیّ ، کما أنّ المتتبّع فی علوم النصّ الدینی أو القانونیّ یجد البون الشاسع بین ما وصلت إلیه العلوم عندنا ، بالقیاس إلی ما توصّلوا إلیه حتّی الآن ، وکذلک علم التفسیر وعلوم شرح الحدیث التی وصلت عندنا إلی عدد هائل کمّاً وکیفاً .

الثانی : الخلطُ بین الاختلاف فی الضروریّات والاختلاف فی النظریّات ، والوهن إنّما یکون مع الاختلاف فی الضروریّات لأنّها ثوابت الشریعه ، فلا یمکن تلقّیها خطأ ولا یتطرّق الریب فی کونها جزءاً من الشریعه ، بخلاف النظریّات ، وتشابک المسائل ودقّتها هو الذی یورث مثل هذا الخلط .

أمّاالتقریب الثانی للنظریه ، فیلاحظ علیه :

أوّلاً : إنّ البشریّه فی کلّ لغه سارت علی الأخذ بموازین اللغه وقواعد الأدب فی قراءه النصوص الوارده بتلک اللغه ، وهذه الموازین ثابته متقرّره فی الأذهان لدی جمیع أفراد البشر ، ومدارج الإنتقال بین بعض هذه المعانی وبعضها الآخر – مثل الإنتقال من المعنی الذی استعمل فیه اللفظ إلی المعنی الذی یراد تفهیمه ومنه إلی المعنی الذی یراد بنحو الجدّ – لها موازین وقواعد مقرّره یمکن الاستفاده منها ، کعلم البلاغه وعلوم النقد الأدبیّ المتعدّده(۱) وکعلم اصول فقه القانون وضوابط قراءه النصّ .

۱- (۱) کالنقد الأدبیّ للأدیان ، والنقد الأدبیّ لنصوص علم الاجتماع ، أو للسیاسه ، أو للتاریخ و الحضارات ، أو للشعر ، أو غیر ذلک.

ففی جانب العمق فی علوم الحقائق العقلیّه والإنسانیّه والتجریبیّه - المؤدّی إلی العمق فی المعانی - تجد أیضاً الثبات فی وسائل إیصال المعانی والعلوم عبر قوانین الألفاظ وأسالیب استخدامها وتحدید معانیها . ولذا تری البشر فی أیّ لغه کانوا یقومون بقراءه النصوص الغابره لأبناء لغتها قبل قرون سحیقه ، بل تجد خبراء الأدب یقومون بقراءه اللغات المندثره کاللغه السریانیّه والمسماریّه واللاتینیّه وغیرها ، شریطه الإلمام بتلک اللغه وقواعدها .

نعم ، کلّ ذلک فی جانب التوصیه بالدقّه فی تلک العلوم للعثور علی القرائن الحالیّه والمقالیّه والعقلیّه ، حرصاً علی الوصول إلی الفهم الصحیح فی قراءه النصّ . فهناک ضوابط ثابته للبحث العلمیّ تفسح المجال للمتخصّص الموضوعیّ المنصف أن یقرأ النصّ ویفهمه علی حقیقته .

وثانیاً : إنّ الرسوبات - المدّعی تأثیرها فی قراءه النصّ - إمّا أن تفرض فی قراءه النصّ القانونیّ الدینیّ (۱) ، وإمّا فی نصوص المعارف الدینیّه الأُخری ، وإمّا فی نصوص التأریخ والسیره ، وإمّا فی النصوص التخصّصیّه العلمیّه ، وإمّا فی باقی النصوص .

أمّا تأثیرها فی القسم الأوّل ، فإن کان من ناحیه الموضوع للقضیّه القانونیّه المقروءه ، فهو أمر لابدّ منه ، إذ مرجعه إلی تطبیق القضیّه الکلّیّه القانونیّه علی الموضوعات المستجدّه الحدیثه ، وشمول تلک القضیّه للموضوعات (الهیاکل) العصریّه والمستقبلیّه ، فالقارئ للنصّ - بما له من تعایش ببیئته وارتباط بعصره ومعرفه بخصوصیّات ظروفه - یمکنه معرفه اندراج ذلک الموضوع (الهیکل) تحت أیّ الموضوعات ، فملاحظته للرسوبات الذهنیّه عباره اخری

۱- (۱) یعنی قراءه النصوص المبیّنه للقواعد الأُصولیّه.

عن تجسيم موضوع زمانه وتحديد موقعه من الموضوعات الكلّيّه ، لكى يجد المحمول المناسب .

إذن ، فالتفات كلّ قارئ للنصّ إلى محيط زمانه وتطبيقه على موضوعات النصّ ليس إلّالشموليّه الشريعه والدين لكلّ الظروف والعصور ، ولأنّ القرآن يجرى على وقائع الزمان مجرى الشمس ، وهو لا يؤول إلى اختلاف المعرفه الدينيّه ، بل يكشف عن أبديّه الشريعه والدين إلى يوم القيامه ، نظير ما يقال : إنّ كلّ عقد من الزمان يحتاج إلى تفسير القرآن بما يتناسب واستخراج حلول المشاكل المعاصره لأنّ فى القرآن كنوزاً لا يُلتفت إليها إلّاعند مسيس الحاجه إليها .

وأمّا إن كان تأثير الرسوبات - المدّعى - من ناحيه المحمول ، فهو لا يتصوّر أصلاً؛ لأنّ الاختلاف فى المحمول يعنى فقدان القواعد والمعايير ، والمفروض ارتهان قراءه النصّ بموازين أدبيّه محدّده ، وضوابط من علم اصول الفقه لا تتأثّر باختلاف البيئه ولا بتطوّر المعرفه ، لا فى العلوم التجريبيّه ولا غيرها .

نعم ، قد يحصل التفاوت فى تطبيق تلك الموازين ومقدار الدقّه والعمق فى مراعاتها أو بسبب الإطّلاع على القرائن العقليّه المرتبطه بموضوع الحكم ، وهو يمكن على مسلك التخطئه(۱) ، إلّاأنّ مقتضى الإذعان بمسلك التخطئه هو وحده الميزان الذى تجب مراعاته من قبل كلّ المستنبطين والقارئين للنصّ .

وأمّا إذا فرض التأثير فى نصوص المعارف الدينيّه (يعنى القسم الثانى) ، فحيث أنّ لها أسراراً وبطوناً ، يتّضح أنّه كلّما اتّسعت وتعمّقت المعرفه الكونيّه للبشر فى الحقول المختلفه ، ازداد عمق الفهم والاستيعاب لتلك المعارف ، إلّاأنّ ذلك ليس تغييراً فى حدود وقوالب المعانى المأخوذه فى تلك النصوص ،

۱- (۱) وهو المذهب المقابل للقول بالتصويب .

بل الحدود ثابته والاختلاف إنّما يكون بنحو التطوّر من الإجمال إلى التفصيل ، ومن الضيق إلى السعه ، ونحو ذلك ، من قبيل الاختلاف فى قوله تعالى (رَفَعَ السَّماواتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَها) (١) ، حيث أنّ المنفىّ فى الآيه هو الأعمده المرئيّه ، ممّا يشير إلى وجود عمود غير مرئىّ إجمالاً ، وبتطوّر العلوم التجريبيّه الحديثه ونظريّه قوى الطاقه ، اتّضح أنّ المراد بها هى هذه القوى .

وكذا قوله تعالى : (وَ أَرْسَلْنَا الرِّياحَ لَواقِحَ) (٢) فإنّه بتطوّر العلوم الحديثه فى الأحياء والنباتات ، عرف المعنى الدقيق للآيه ، وأنّ الرياح تحمل اللقاح النباتىّ من الذكر إلى الأُنثى ، وكذلك قوله تعالى : (وَ السَّماءَ بَنَيْناها بِأَيْدٍ وَ إِنّا لَمُوسِعُونَ) (٣) ، فإنّ علم الفيزياء الفلكىّ الحديث أثبت توسّع السماء ، وأنّ المجرّات فى حال انشطار وتوسّع .

وكذا التفسير الحديث لقوله تعالى : (إِنَّ اللّهَ لا يُغَيِّرُ ما بِقَوْمٍ حَتّى يُغَيِّرُوا ما بِأَنْفُسِهِمْ) (٤) بما حُرّر أخيراً فى علم النفس الاجتماعىّ من الشخصيّه الواحده للمجتمع وتأثّر المجموع بالأبعاض ، ودور الجانب التربوىّ - كالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر - فى سعاده أو شقاء المجتمع ، وكيفيّه تأثير القسر الاجتماعى على الإراده الفرديه فى الأفراد ، وغير ذلك من الأمثله التى يجدها المتتبّع فى أسرار الشريعه ، وتطوّر الفهم بتطوّر البحث العلمىّ ، فإنّ كلّ ذلك لا يعنى التبدّل والتغيّر لمتن النصّ الدينىّ ، وإنّما هو انجلاء للإجمال فى حقيقه المعنى ، لا أنّ

١- (١) الرعد ١٣ : ٢ .

٢- (٢) الحجر ١٥ : ٢٢ .

٣- (٣) الذاريات ٥١ : ٤٧ .

٤- (٤) الرعد ١٣ : ١١ .

اطُر حدود المعانی قد تبدّلت .

وأمّا الأنواع الاُخری من النصوص - غیر الدینیّه - فهی لا تعنینا فی هذا البحث .

وأمّاالتقریب الثالث فیلاحظ علیه :

أوّلاً: یجب التفریق بین التسالم والضروره ، فالأوّل هو التوافق والتبانی علی أمرٍ مّا ، ولو کان مستنده نظریّاً ، کما أنّ التسالم قد یسود مدّه مدیده ولو کانت قروناً عدیده ، ولکنّها لا تتّصل بصاحب الشریعه ، أی أنّها تکون متولّده بعد عصر النصّ بمدّه بخلاف الضروره .

وثانیاً : لابدّ من التمییز بین الضروره النابعه من الطریق ، أی کون الطریق قطعیّاً ضروریّاً ، وبین ضروره ذی الطریق ، أی المؤدّی بالطریق؛ فإنّ التواتر فی نقل أمر معیّن لا یوجب واقعیّه ولا یُثبِت حقّاً ، لاحتمال کون المؤدّی باطلاً وإن کان النقل صادقاً والرواه صادقون ، کما لو کان المؤدّی منتسباً إلی غیر من قامت الحجّه علی تصدیق فعله وقوله .

ولذا تری فی کلّ الملل والأدیان منقولات متواتره أو مستفیضه عن غیر المعصوم الذی تحترمه تلک الطائفه ، ولکن ذلک لا یستلزم ضروریّه وحقّانیّه کلّ تلک المعتقدات ، کما ینقله النصاری أو الیهود عن أفعال موسی وعیسی علیهما السلام نقلاً عمّن صاحَبَهم ، وفیها جمله من الأفعال والقصص التی لا تصدر عن مؤمن عادل ، فضلاً عن نبیّ معصوم ، وکذا ما ینقل فی بعض صحاح العامّه من أفعال نبیّنا محمّد صلی الله علیه و آله و سلم عن بعض الصحابه ، فقد یکون السند صحیحاً إلی الصحابیّ ، لا إلی نفس النبیّ صلی الله علیه و آله و سلم ، وهذا بخلاف ضروره المؤدّی الذی یقطع بصدوره من نفس النبیّ الحقّ صلی الله علیه و آله و سلم .

ومع ملاحظه ما تقدّم ، لا بدّ من التفریق بین الضروره المتّصله بعصر صاحب

الشريعه وبين ما لا تتّصل حلقاتها إليه صلى الله عليه و آله و سلم ، كما لابدّ من التفريق فى ضرورات المؤدّى بين ضروره حدّ اللفظ والدليل المنقول عن صاحب الشريعه ، وبين التفسيرات والتأويلات للدليل الصادر ضروره .

أمّاالتقريب الرابع فنحن لا ننكره إلى حدٍّ مّا كما قرّر فى كتب اللغه والعلوم الأدبيّه ، إلّاأنّ ذلك لا يعنى انقطاع البشريّه عن تراثها المأثور كلّ بحسب لغته ، بحيث يستوجب زوال ضروريّات وبديهيّات ذلك التراث ، هذا بالإضافه إلى أنّ التغيّرات الطارئه تكون معروفه المنشأ والسبب غالباً ، لا أنّها تضيع وتخفى بانعدام ذلك الجيل !

وأمّاالتقريب الخامس لهذه النظريّه ، فلابدّ أوّلاً من الالتفات إلى أنّ المعرفه الدينيّه تنقسم إلى قسمين إجمالاً :

الأوّل : ما يرتبط بالمعارف والاعتقادات .

الثانى : ما يرتبط بالأعمال والوظائف .

وثانياً لابدّ من التنبّه إلى أنّ القضيّه التى تتعلّق بها المعرفه تنقسم إلى موضوع ومحمول ، وبالنسبه إلى القضايا المرتبطه بالأعمال ، وهى اصطلاحاً (الفقه أو القانون الدينىّ) فتبدّل المعرفه الكونيّه للموضوعات لا ينسحب على معرفه المحمول فى تلك القضايا ، سواء كان حكماً شرعيّاً تكليفيّاً – من الأحكام الخمسه – أم كان حكماً وضعيّاً . نعم ، تبدّل الموضوعات يؤثّر على تجدّد أفراد جديده للموضوع أو زوال أفراد سابقه .

وأمّا بالنسبه إلى ما يرتبط بالمعارف ، فقد تقدّم فى الجواب عن التقريب الثالث أنّ قالب المعنى واللفظ الواصل عن صاحب الشريعه صلى الله عليه و آله و سلم والذى هو من

متن الشریعه وإن کان ضروریّاً ، إلّاأنّ التفسیرات أو التأویلات أو التطبیقات التی یذهب إلیها روّاد العلوم الدینیّه قد لا تکون ضروریّه ، کما فی تفسیر (سبع سماوات) حیث کان التفسیر السائد لها قائماً علی أساس نظریّه (بطلمیوس) فی الهیئه ووجود الأفلاک الجسمانیّه فی مجموعتنا الشمسیّه ، وقد ثبت فی علم الهیئه الحدیث خطأ ذلک ! مع أنّ فی تفسیر إحدی هذه الآیات عن الرضا علیه السلام أنّ کلّ ما یُری من نجوم وکواکب فهو تحت قبه السماء الدنیا(۱) ، فإنّ التفسیر الأوّل لا یعنی بطلان نظریّه (سبع سماوات) التی جاء بها الشرع ، بل ولا عدم ضروریّتها وإنّما الذی یبطل تأویلها أو تفسیرها المزبور لأنّه تفسیر نظریّ - لا ضروریّ - وتبیّن خطؤه .

إذن فتطوّر العلوم البشریّه التجریبیّه قد یوجب زیاده القدره علی تفسیر وتطبیق المعارف الدینیّه القطعیّه ، ولا یوجب بطلان نفس تلک المعارف .

هذا بالإضافه إلی أنّ الکثیر من النظریّات فی العلوم التجریبیّه الحدیثه هی محض فرضیّات حدسیّه أو ظنّیّه ، ولم یقم علیها البرهان التجریبیّ ، وإنّما هی تصوّرات صیغت متلائمه مع شواهد وآثار محسوسه من دون أن یقوم علیها البرهان .

والواقع أنّ من معجزات الدین الحنیف عدم التنافی بین الحقائق العلمیّه الیقینیّه وبین العقائد الضروریّه الإسلامیّه ، بل إنّ الأرقام والإحصائیّات العلمیّه تعزّز المفاهیم الدینیّه یوماً بعد یوم ، والأمثله علی ذلک عدیده ولسنا هنا بصدد بیانها .

۱- (۱) تفسیر القمّی : ۲ : ۳۲۸ ، تفسیر قوله تعالی :(وَ السَّماءِ ذاتِ الْحُبُکِ) حدیث الحسین بن خالد ، عن أبی الحسن الرضا علیه السلام .

الدليل الثانى : السنّه الشريفه

البحث هنا ليس فى ما أشير إليه فى علم الأُصول ، ولا فى ما تعرّضَت له البحوث المتعارفه فى كتب الكلام .

وإنّما ينصبّ على الإشكالات المستجدّه حول الفكر الدينىّ بما يسمّى (تصحيح التراث الدينىّ) فى عدّه مسائل :

المسأله الأولى : أقسام الحديث ومعرفتها

ينقسم سند الحديث الشريف إلى ثلاثه أقسام :

١ – الخبر المتواتر .

٢ – الخبر المستفيض .

٣ – خبر الواحد .

وكلّ واحد من هذه الأقسام ينقسم بدوره إلى أقسام اخرى .

١ – المتواتر : هو الخبر الـذى نقله أفراد كثيرون بحيث يمتنع اتّفـاقهم وتواطؤهم على الكـذب ، ويحصـل اليقين بمطابقته للواقع ، إمّا بسـبب كثره العدد كمّاً فقط ، أو بسـبب الملابسات الكيفيّه للناقل ، أو للخبر المنقول مع كثره العدد ، علماً أنّ تولّد اليقين من التواتر ناشـئ من قاعده رياضيّه فى حساب الاحتمالات يراعى فيها ارتفاع قوّه الاحتمال إلى حدّ اليقين التامّ بسبب العوامل الكمّيه والكيفيّه كما حرّر فى علم الأُصول وهو : ينقسم بحسب التواتر إلى لفظىّ ومعنوىّ وإجمالىّ .

والمراد من اللفظىّ هو الذى حصلت فيه ضابطه التواتر وتكرّر الخبر بلفظ واحد أو عباره واحده .

والمراد من المعنويّ هو الخبر الذى تعدّدت عباراته ، إلّاأنّ مضمونها ومؤدّاها أو بعض مضامينها واحد ، وحينئذٍ يكون المضمون المتكرّر كثيراً متواتراً ، ولابدّ من الإشاره هنا إلى أنّ أصناف اتّحاد المعنى فى الأخبار لا يتفطّن إليها كلّ ناظر أو قارئ ، بل تحتاج إلى خبره وفطنه وعمق نظر كى يلتفت إلى وحده المعانى الإلتزاميّه بين آحاد الأخبار فى المسائل المختلفه والأبواب المتباعده ، ولاسيّما المسائل النظريّه العالقه والغامضه ، فهناك كثير من الحقائق فى المعارف والأحكام الشرعيّه فى الفروع ، تجد الأدلّه العديده عليها فى طيّات الروايات ، ولم يتنبّه لها إلّا الأوحدىّ من المحقّقين .

والمقصود من الإجمالىّ هو العلم بصدور بعضٍ من مجموعه كبيره من الأخبار من دون وجود جامع مشترك بينها من جهه اللفظ ولا من جهه المعنى ، وإنّما نعلم بصدور بعضها .

وللمتواتر تقسيمات اخرى ينبغى بيانها :

منها : ما يكون نطاقه واسعاً لجميع الناس .

ومنها : ما يكون تواتره فى نطاق أهل اللغه الواحده .

ومنها : ما يكون تواتره فى نطاق أهل الدين الواحد .

ومنها : ما يكون تواتره فى نطاق أهل المذهب الواحد .

ومنها : ما يكون تواتره فى نطاق أهل الفنّ الواحد أو الحرفه الواحده ، دون سائر شرائح المجتمع .

فمثال الأوّل : تواتر وجود البلدان المعروفه ، كالقدس ومكّه وباريس ، والوقائع التأريخيّه العالميّه كالحرب العالميّه الاُولى .

ومثال الثانى : قواعد اللغه ومفرداتها عند أهلها ، كتواتر مفردات العربيّه إجمالاً

عند العرب وإن جهلها أبناء لغه اخرى .

ومثال الثالث : القرآن عند المسلمين ، وكذلك واقعه بدر واُحُد والأحزاب ، ومثل عصا موسى عند اليهود . نعم ، لابدّ من الالتفات هنا إلى أنّ التواتر فى النقل والطريق لا يلازم يقينيّه المضمون إلّامع اتّصال حلقات التواتر بشخص المعصوم عليه السلام ، كما سبق .

ومثال التواتر عند أهل الحِرَف والفنون : الخبرات المنقوله عند أهل كلّ علم ، كخصوصيّات اللغه وقواعدها العميقه ، فإنّها قد لا تكون متواتره عند أهل تلك اللغه ، ولكنّها متواتره عند علماء اللغه .

وهذا يعنى أنّ المحقّق للتواتر ليس هو كلّ أبناء اللغه ، بل هو فئه خاصّه من أبنائها وهم علماء اللغه والأدب .

نعم ، لابدّ من الإشاره إلى أنّ اليقين الحاصل من هذه الأقسام ليس على مستوى واحد ، لأنّ اليقين - كما حقّق فى محلّه - مشكّك على درجات ، وبعض هذه الأقسام يوجب اليقين بدرجه عاليه وبعضها بدرجه دانيه أو متوسّطه .

وبهذا يظهر أنّ دوائر التواتر تختلف سعه وضيقاً ، وتضيُّق دائرته لا يضرّ بتحقّقه وصدق تعريفه ما دامت ضابطته موجوده ، وكثيراً ممّا تحصل الغفله عن ذلك ، فيرى الباحث أنّ التواتر غير حاصل فى دائرته الوسيعه ، ويظنّ أنّه لا وجود له ، فهناك مثلاً ضرورات متواتره عند الفقهاء ولكنّها ليست متواتره عند باقى المتشرّعه ، كما أنّه يوجد خبر مأثور عن النبىّ صلى الله عليه و آله و سلم متواتر فى كلّ طبقاته وأسناده إلّا أنّه ليس بدائره كلّ الاُمّه الإسلاميّه ، وإن رواه العديدون من الطوائف العديده بحيث تبلغ عدّتهم التواتر ، وهذا يعنى أنّ الحامل للتواتر فى كلّ جيل ونسل قد يكون محدوداً فى دائره محدوده فى جمله من الرواه لا كلّهم ، فضلاً عن عموم

الأُمه الإسلاميّه ومع ذلك لا يختلّ التواتر ما دام الشرط محفوظاً ، وهو القطع بعدم تواطئهم على الكذب بسبب تكرّر الرواه وتعدّد مشاربهم .

ولمزيد التوضيح نُلفت الإنتباه إلى أنّ الخبر المتواتر قد يتنقّل من دائره إلى اخرى سعةً وضيقاً ، فقد يكون خبراً فى ابتداء أمره ذا دائره وسيعه جدّاً ثمّ تتضيّق تلك الدائره بسبب بعض الظروف ، ولكن ضابطه التواتر تبقى موجوده حتّى فى أضيق الدوائر ، وقد تقدّم أنّها ضابطه رياضيّه نظير العديد من الأحاديث النبويّه المتّفق على تواترها ، فإنّها حين صدورها شهدها عشرات الآلاف ، كالتى صدرت عنه صلى الله عليه و آله و سلم فى حجّه الوداع ، إلّاأنّها وصلت إلينا من خلال مئات الطرق ، فإنّها حين صدورها ذات دائره وسيعه جدّاً ثمّ بدأت بالتناقص على مرّ الزمان إلى دائره محدوده ، ولكنّها تحقّق التواتر حتّى بهذا المستوى ، بل إنّ هذا العدد يزيد على ما يحقّق التواتر بأضعاف عديده ، ومنشأ هذا التضيُّق فى الدائره عدّه عوامل :

١ – منع تدوين الحديث منذ عصر الشيخين إلى قرابه سنه ١٥٠ هجريه .

٢ – الأغراض والدواعى السياسيّه العامّه التى كانت ترمى إلى تحريف الإسلام وقلب حقائقه ، ولذلك كثر الكذّابون وقمع الصادقون من المحدّثين .

٣ – الأغراض والدواعى الخاصّه ببعض الأحاديث ، كالأحاديث الوارده فى موضوع النصّ على خلافه أمير المؤمنين عليه السلام والأئمّه من بعده عليهم السلام ، أو الأحاديث الوارده فى فضح بعض الشخصيّات التى تصدّت للحكم أو مَن يدور فى فلكه ، وغير ذلك ممّا لا ينسجم مع سياسه الأمراء والحكّام .

٤ – عدم تصدّى الكثيرين ممّن سمعوا تلك الأحاديث للروايه ، إمّا لقصور فى الحفظ ودقّه النقل ، أو للخوف من السلطه ، أو لاشتهار الموضوع وشِياعه بما لا يستدعى نقله وروايته ، وغير ذلك .

إذا اتّضح ذلك ، فلا مجال حينئذٍ للاستغراب من تفاوت سعه التواتر فى عدّه أحاديث بحسب الطبقات ، لأنّ العديد من الرواه فى بعض الطبقات ممّن لم يحملوا التواتر لتلك الأحاديث ، كانوا جاهلين بها ولم يسمعوا بها ، فإنّ خصوصيّات مسائل العلوم العربيّه ليس الحامل لتواترها جميع أهل اللغه ، بل شريحه أهل الاختصاص منهم ، وهذا الأمر موجود منذ العهود الاُولى ، وهو لا يضرّ بتواتر تلك الخصوصيّات والقواعد اللغويّه .

ولذا فإنّ ما يثار من تساؤلات حول حديث الغدير وأحاديث النصّ على الأئمّه الإثنى عشر عليهم السلام : أنّه كيفَ يجهله عدّه من الرواه فى الطبقات المختلفه مع فرض تواتره ؟ فإنّ السلطه التى حاربت وقتلت ونكّلت بمن يتولّى عليّاً أو يروى عنه حديثاً فى الفقه أو التفسير كيف يمكن أن تسمح بروايه فضائله ؟ ثمّ كيف تسمح بروايه التنصيص عليه بالخلافه والإمامه ؟ ! هذا كلّه بالنسبه إلى تحقّق التواتر من جهه العامل الكمّىّ .

وأمّا تأثير العامل الكيفىّ مع الكمّىّ فى تحقّق التواتر ، فمثاله :

سلسله أسناد الطرق من بلدان مختلفه أو من الفرق والأذواق المختلفه ولا سيّما إذا كان الرواه من أتباع مذهب لا توافق معتقداته مضمون الخبر ، ولا يخفى أنّ الإلمام بعلم الرجال والدرايه ينفع الباحث فى الكثير من هذه الخصوصيّات فى رجال السند وأذواقهم وعقائدهم وحفظهم وضبطهم وتثبّتهم وسائر صفاتهم .

ثمّ إنّه هل يتكوّن الخبر المتواتر من خصوص الأخبار الصحيحه ، أو يتولّد من ضعاف الأخبار أيضاً ؟ فهذا ما سوف نثيره فى ذيل بحث الخبر الضعيف .

٢ - الخبر المستفيض : وهو غير المقطوع بصدوره ، ولكنّه يطمئنّ بصدوره

بسبب كثره نقله كمّاً مع توفّر الجانب الكيفىّ الداعم لقوّه احتمال صدوره .

وهو أيضاً ينقسم إلى نفس الأقسام الثلاثه الأولى المتقدّمه فى التواتر : أى المستفيض اللفظى والمعنوىّ والإجمالىّ ، وينقسم أيضاً إلى درجات من الاستفاضه ، وسيأتى الكلام فى تكوّنه من الخبر الضعيف .

٣ - خبر الواحد : وهو الخبر الذى لا يحصل القطع ولا الإطمئنان بصدوره بسبب الكثره ، وينقسم إلى خبر معتبر شرعاً ، وخبر ضعيف .

وما يهمّنا بحثه الآن هو خصوص الضعيف ، حيث أنّه قد وقع كثير من اللغط والاشتباه فى تمييز هذا القسم وفى أحكامه ، حتّى ظهرت دعوات إلى غربله كتب الحديث وتنقيتها من ضعاف الأخبار ، والإبقاء على خصوص الأحاديث المعتبره فى المجاميع الروائيه .

وقد عُلّل ذلك بأنّ الأخبار الضعيفه أخبار مدسوسه مجعوله وموضوعه ! وأنّ الخبر الضعيف لا يوزن بجناح بعوضه ! أو أنّ من وصف فى تراجم الرجال (كذّاب) أو (مخلِّط) أو (لا يعتمد عليه) أو (أحاديثه منكره) ونحو ذلك ، فإنّ جميع أخباره موضوعه ومجعوله ! كما تعالت الأصوات من هنا وهناك قائله :

ما دام الخبر الضعيف لا أثر ولا شأن له ، فلا وجه لبقائه فى المجاميع الروائيه ، وغير ذلك من الطروحات .

وكلّ هذا وذاك ناجم من الخلط فى أقسام الحديث ، وقلّه الاطّلاع على أولّيات علم الدرايه والحديث ، فإنّ فى (الخبر الضعيف) اصطلاحين :

١ -ما ليس معتبراً على نحو يشمل الموضوع والمدلّس .

٢ -ما ليس معتبراً بمفرده لعدم توثيق رجال السند ، إمّا بعضهم أو كلّهم ، ولكنّه يباين الخبر الموضوع والمدلّس .

وبيان ذلك : أنّ المدلّس والموضوع والمجعول هو ما علم بوضعه أو جعله وعثر على قرائن التّدليس ، بينما الخبر الضعيف هو الخبر الذى ليس بمعتبر فى حدّ نفسه ، إلّاأنّه لا دليل ولا شواهد على وضعه أو دسّه ، بل الغالب فيه روايته من قبل الثقه عن غير الثقه أو مجهول الحال ، إذ لا أقلّ من إيداع الثقه لهذا الخبر فى كتابه ، بل إنّ أصحاب المجاميع المتقدّمه ، ولا سيّما أصحاب الكتب من الرواه كانوا لا يكتبون فى كتبهم إلّاما أمنوا فيه البعد عن شبهه الدسّ والوضع ولا يكتفون بمجرّد عدم العلم بالوضع أو الدسّ ، بل كانوا رحمهم الله علاوه على ذلك لا ينقلون فى كتبهم إلّاما قامت القرائن لديهم على صحّه مضمونه وعدم منافاته للعمومات والقواعد العامّه من القرآن والسنّه القطعيّه ونحو ذلك .

وسيأتى تفصيل الحديث فى ذلك عند التعرّض لدعوى العلم الإجمالىّ بوجود الدسّ والتحريف فى الحديث ، فمن الخطأ بمكان حسبان كلّ الروايات التى يرويها من وُصِف بالكذب ؛ موضوعه ، لأنّ الكذّاب قد يصدق ، ولابدّ من التفريق بين من يتعمّد الكذب والوضع ومن لا يهتمّ بالصدق والكذب ، بل إنّ العادل قد يكذب فى بعض الأحيان ، فلا يلزم من ثبوت الكذب مرّهً أن يكون كاذباً فى جميع أقواله ورواياته ! فضلًا عمّن لم يوصف بالكذب وإنّما كان مجهولاً أو ممدوحاً(۱) ، هذا بالإضافه إلى ما أشرنا إليه من تثبت أصحاب المجاميع .

مع أنّ العديد من الأخبار الضعاف المذكوره فى كتبنا الحديثيّه تكون سلسله سندها قد وقع فيها عدّه من الثقات أو الأجلّاء الثقات ، فكثيراً ما يكون الضعف لوجود راوٍ أو راويين أو ثلاثه لم يوثّقوا ، لا كلّ سلسله السند .

فمن المهمّ جداً التفطّن إلى نقطه بالغه الأهمّيّه وهى أنّ الخبر الضعيف - مضافاً

۱- (۱) بنحو لا يثبت التوثيق .

إلى مباينته للخبر المدسوس والموضوع - يشتمل على درجات متعدّده من احتمال الصدور ، فلا ينبغى جعله بدرجه واحده ، فمثلاً :

المرسَل وإن كان بكلّ أصنافه من الضعيف ، إلّاأنّ درجات الإرسال تختلف حيث أنّ منه : ما هو مرسل فى أغلب طبقاته (رفيع الإرسال) .

ومنه : ما هو مرسل فى طبقه أو طبقتين .

كما أنّ المرسِل قد يكون من أكابر الرواه وممّن عُرف بالضبط والدقّه والتثبت وأنّ الإرسال إنّما طرأ فى رواياته لانمحاء كتبه ، كابن أبى عُمير الفقيه الضابط النقّاد .

وكذا الحال فى المقطوع والمرفوع وأقسامهما فضلاً عن الأحاديث الحسنه والقويّه وأقسامهما إن لم نقل بحجّيتهما كما بنى على ذلك مشهور روّاد علم الرجال والفقه ، وهو الصحيح .

ومن كلّ ذلك يتّضح خلل الدعاوى السابقه ، إذ حصل لدى القائلين بها الإلتباس والخلط بين الضعيف الاصطلاحىّ والموضوع ، لعدم الاضطلاع بعلم الحديث والرجال ، كما تقدّم .

كما تتّضح خطوره هذه الدعاوى على التراث الدينىّ ! لأنّ الضعيف المصطلح له عدّه آثار شرعيّه وعلميّه مهمّه مع افتراض عدم حجّيّته فى حدّ نفسه ! نذكر من تلك الآثار :

١ - توليد التواتر منه ، ويتبيّن ذلك جليّاً من الضابطه الرياضيّه المتقدّمه للتواتر ، فعندما تتكثّر الطرق الضعيفه المتباينه الوسائط فى كلّ طبقاتها مع اختلاف أذواق ومشارب الرواه وتباعد أمكنتهم وغير ذلك من الخصوصيات الكمّيه والكيفيّه التى تزيد من قوّه احتمال الصدور إلى درجه يحصل القطع

بالصدور – فعندئذٍ – تتحقّق ضابطه التواتر ، مع أنّ كلّ فرد من الأخبار ليس حجّه فی حدّ نفسه !

وبعباره اخری : إنّ الخبر الضعيف الاصطلاحیّ فی مجاميعنا الروائيّه أشرنا إلی أنّ الأصحاب لا يكتفون فيه بعدم العلم بالوضع ، بل لا ينقلون الخبر حتّی يأمنوا ويضمنوا بُعده عن شبهه الوضع والتحريف ، فهو يتضمّن درجه من الظنّ غير المعتبر بالصدور ، ومع تراكم الاحتمالات تتصاعد ، حتّی ينعدم احتمال المخالفه للواقع .

هذا ولابدّ من التنبّه إلی أنّ التواتر لا ينحصر تولّده من الخبر الضعيف ، بل ربّما يتولّد من الأحاديث الصحيحه المتعدّده أو منها ومن الضعيفه بما يحقّق الضابطه .

ومَن يستغرب من تولّده من الضعاف المتكثّره ينبغی له الشكّ فی تولّده من الأخبار الصحيحه ، والحلّ فی المقامين ما ذكرناه من الضابطه الرياضيّه فی كيفيّه تحقّق التواتر .

٢ – تولّد الاستفاضه منه أيضاً بنفس التقريب المتقدّم فی التواتر ، وتقدّم أنّه يكون إمّا بتكرّر الضعاف أو هی مع الصحاح مع اختلاف الحجم الكمّیّ والكيفیّ باختلاف الفرضين .

وبهذا يتبيّن عمق الخطر فی تلك الدعاوی لإسقاط الضعيف ، حيث أنّها تؤدّی إلی ضياع واندراس الضرورات الدينيّه الناشئه من التواتر واندراس الأحكام المسلّمه الناشئه من الاستفاضه .

والعجب من القائلين بهذه الدعاوی كيف يتحرّجون من الخبر الصحيح مع كونه ظنّيّاً ، ولا يتحرّجون من طرح الأحكام اليقينيّه – بالتواتر – أو المتاخمه للعلم – بالإستفاضه – ؟ ! مع التنبّه إلی أنّ بعض أصناف التواتر المعنویّ يختصّ ببعض

محقّقی علماء الشریعه کما تقدّم فی التواتر المعنویّ ، فراجع .

۳ - إنّ المتسالم علیه فی مذهب أهل البیت علیهم السلام حرمه ردّ الخبر الضعیف ؛ وقد وردت روایات کثیره عنهم علیهم السلام فی إفاده ذلک(۱) ، إذ ربّما یکون الخبر صادراً عنهم واقعاً ، فتکذیبه تکذیب لهم علیهم السلام .

ولکن هذا لا یعنی حجّیه الأخبار الضعیفه ، فلا ینبغی مثل هذا التوهّم لأنّ تحریم ردّ ما یحتمل صدوره ، غیر الإلتزام بمفاده والعمل بمضمونه ، وعدم الإلتزام به لا یسوِّغ الحکم ببطلانه والردّ له ، بل یتعیّن التوقّف فیه وانتظار قیام الحجّه الشرعیّه علی حقیقه الحال .

ولعلّ سبب غفله هذا القائل عن حرمه الردّ هو اعتقاد مساواه الضعیف للموضوع ونحوه ، واللّه العالم .

۴ - ماتقدّم الحدیث عنه - فی بحث إمکان التعبّد بالظنّ فی الأحکام الاعتقادیّه - وهو أنّ أدنی فائده للخبر الضعیف ولا سیّما فی المعارف والآداب والسنن :

أن یکون منبّهاً للعقل وسبباً لتصوّر المعانی المحتمله والتی قد یغفل الباحث عنها ، فإنّ التصوّر - وإن لم یتعقّبه التصدیق - یَفتَح نافذه علی العلم .

وبعباره اخری : إنّ الروایه المنسوبه إلی المعصوم ، المحتمله الصدور لا تقلّ أهمّیه عن الأقوال المنسوبه إلی بعض العلماء والمفکّرین مع أنّهم لیسوا معصومین .

هذا مع أنّ الحکم بضعف الخبر أو اعتباره ، مختلف باختلاف المبانی

۱- (۱) وسائل الشیعه : ۲۷ : ۳۵ ، کتاب القضاء ، باب ۶ من أبواب صفات القاضی . الأُصول الستّه عشر : ۶۱ .

وبحسب الأنظار . وحسب التحقيقات والإجتهادات فى التصحيح والتضعيف ، فإنّ بعض المبانى لا تحصر التوثيق بالأصول الخمسه الرجاليه المتقدّمه(۱) ، بل يعتمد أيضاً على جمع القرائن والبحث عن حال الرواه والإطّلاع على خصوصيّاتهم من خلال وقوعهم فى الأسانيد المختلفه ، ومضمون ما يروونه ، والتنقيب عنهم فى المصادر التأريخيّه والروائيّه ، وغيرها .

وحينئذٍ فلو أغمضنا الطرف عن كلّ ما تقدّم ، فإنّ حذف الروايات الضعيفه فى تشخيصٍ معيّن يعنى تضييع التراث الدينىّ بحسب الأنظار الأُخرى التى لا تراها ضعيفه ، وقد يكون الحقّ والصواب - فى التصحيح والتضعيف - هو النظر الآخر ؛ علماً أنّ الأئمّه عليهم السلام قد نصبوا ضوابط وعلامات لمعرفه حال الخبر الضعيف ، هل هو موضوع أو لا ؟ وهى عرض تلك الروايات على محكمات الكتاب ومحكمات السنّه والعقل ، ومقتضاه الضمان العلمىّ بعدم الأخذ بالمدسوس .

وقد أحصوا فى علم الدرايه القرائن الكثيره لاستعلام الخبر الصحيح وتمييزه عن المدسوس والموضوع ، وأنهاها الدربندى إلى عشرين قرينه ، من قبيل قوّه المتن ، وعلوّ المضمون العلمىّ عن السطح العلمىّ للرواه آنذاك ، نظير حلّ مسأله الجبر والتفويض وبيان الاختيار ، بدقّه وببساطه .

وكذلك البلاغه العاليه ، والسلاسه المنطقيّه ، والمعارف العميقه الدقيقه ، ووجود المضمون متعدّداً حتّى فى كتب العامّه مع كون المضمون لا ينسجم مع مذاقهم .

۱- (۱) وهى (رجال الكشّى) و (النجاشى) و (رجال الطوسى وفهرسته) و (رجال البرقى) ،وقد يضاف إليها رجال العقيقى و مشيخه الفقيه و مشيخه التهذيبين .

وكذلك الشهره أعمّ من الروائيّه والفتوائيّه والعمليّه(۱) .

وكذلك روايه بعض الرواه المعروفين بالدقّه والضبط مثل أصحاب الإجماع .

وكذا روايه الخبر من قبل شخص لا يعتقد بمفاد الخبر ، كالواقفيّ الذى يروى إمامه الإمام المتأخّر عمّن وقف عليه ، وغيرها من القرائن .

هذا ولابدّ من الالتفات إلى أنّ هذه القرائن التى يذكرها الرجاليّون ، لا يقصدون كفايه كلّ واحده منها فى تحقّق الوثوق ، وإنّما يعنون أنّ كلّ واحده منها ذات قيمه احتماليّه ، فإذا اجتمع فى مورد واحد أكثر من قرينه ، يوجب تراكم الاحتمال حتّى يحصل الوثوق ، وهذا اسلوب متّبع فى كلّ العلوم ، ولذا فمناقشه السيّد الخوئيّ رحمه الله لها جميعها مبنيّه على توّهم اعتماد الرجاليّين على كلّ واحده منها منفرده فى تحقّق الوثوق ، وعلى هذا تكون جميع مناقشاته رحمه الله فى غير محلّها ، لأنّهم كما قلنا لا يريدون ذلك .

ويشير إلى مفاد قاعده تراكم الإحتمال ما دلّ على علائم العداله ، فقد تعرّضت لذلك بعض الروايات(۲) وذكرت عدّه علامات للعداله ، مع أنّ كلّ واحده من تلك

۱- (۱) المقصود من الشهره الروائيّه كثره نقل الروايه ، ومن الفتوائيّه كثره الفتوى بين الفقهاء ، ومن العمليّه شياع العمل بروايهٍ مّا من دون اتّفاق على تفسير مضمونها .

۲- (۲) كما فى موثّقه ابن أبى يعفور ، قال : « قلت لأبى عبداللّه عليه السلام : بما تعرف عداله الرجل عندالمسلمين حتّى تقبل شهادته لهم وعليهم؟ قال : فقال : أن تعرفوه بالستر ، والعفاف ، والكفّ عن البطن والفرج ، واليد ، واللسان ، ويعرف باجتناب الكبائر . . . إلى أن قال عليه السلام : والدالّ على ذلك كلّه ، والساتر لجميع عيوبه ، حتّى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك من عثراته وغيبته ، ويجب عليهم تولّيه ، وإظهار عدالته فى الناس المتعاهد [التعاهد] للصلوات الخمس إذا واظب عليهنّ وحافظ مواقيتهنّ » « بإحضار جماعه المسلمين ، وأن لا يتخلّف من جماعتهم ومصلّاهم إلّامن علّه ، وذلك أنّ الصلاه ستر وكفّاره للذنوب ، ولولا ذلك لم يكن لأحد أن يشهد على أحد بالصلاح . . . إلى أن قال : ومَن لزم جماعتهم حرمت عليهم غيبته ، وثبتت عدالته بينهم » الاستبصار : ۳ : ۱۲ .

العلامات لا تكفى فى تحقّق العداله ، ولكن اجتماعها أو بعضها يوجب العلم أو الاطمئنان بالعداله .

المسأله الثانيه : كيفيّه تحقيق الكتب الروائيه

من المؤسّف جدّاً أنّ (مرض) طرح الروايات الضعيفه لم يقتصر على آحاد الروايات ، بل تعدّاها ليشمل طرح كتب بأكملها لمجرّد عدم العلم بأسناد صحيحه إلى تلك الكتب ، وإذا ضاع فى الحاله الأولى أخبار آحاد ، فقد ضاع هنا تراث بأكمله .

هذا مع أنّ بعض تلك الحالات نشأت من الكسل والتوانى فى تحقيق تلك الكتب الروائيّه ، فى حين أنّ تحقيق الكتب يحتاج إلى علم خاصّ هو علم الدرايه وإن لم يذكر أعلام الفنّ له منهجاً خاصّاً إلّاأنه يمكن تصيّد المنهج والضابطه من طيّات كلامهم رحمهم الله .

ويمكن تلخيص ذلك فى النقاط التاليه :

الأُولى : مراجعه هويّه الكتاب من خلال كتب الفهارس(١) وأخذ ترجمته منها .

الثانيه : معرفه أسانيد أصحاب الفهارس إليه وكذلك أسانيد أصحاب المجاميع الروائيه المتأخّره إلى ذلك الكتاب .

١- (١) من قبيل فهرست كلّ من الطوسى والنجاشى ونجم الدين ، وكتاب الذريعه ، ومستدرك وسائل الشيعه .

الثالثه : التعرّف على درجه اشتهار الكتاب فى الطبقات المتلاحقه وهى خطوه هامّه جداً وتتمّ بتوسّط مقدّمتين :

١ – ملاحظه سلسله الإجازات ، كإجازات العلّامه الحلّى لابن زهره ، وإجازات الشهيد الثانى لتلاميذه – كالشيخ حسين بن عبدالصمد الحارثىّ – وذلك من خلال مراجعه الكتب المعدّه لذلك ، وكإجازات العلّامه المجلسىّ وطرقه إلى الكتب المستفاد منها فى « البحار » .

٢ – ملاحظه الكتب الاستدلاليّه عبر الطبقات التأريخيه المختلفه ، سواء كانت فى علم الفقه أو المعارف الاعتقاديّه ، وكذلك الكتب الروائيّه المتعاقبه زماناً فمن خلال استخراج رواياتٍ من ذلك الكتاب فى تلك الكتب ، يكون شاهداً على توفّر نسخته عند المؤلفين آنذاك .

الرابعه : ملاحظه ومراجعه الأسانيد والطرق عند أصحاب المجاميع الروائيّه المتأخّره ، لأنّ هذه الطرق هى التى اعتمدها أصحاب المجاميع فى تأليف كتبهم مثل « الوسائل » و« مستدرك الوسائل » و« الوافى » وكتب السيّد هاشم البحرانى ، فإنّها كلّها اعتمدت على أسانيد وطرق فى رواياتها .

فإنّ وصول الكتاب إلى أربعه أو ثلاثه من روّاد الحديث الكبار بطرق متّصله مسنده ، دالّ على توفّر النسخ ، خصوصاً مع اختلاف طرقهم إلى ذلك الكتاب .

وبعباره اخرى : عندما يتّصل سند الكتاب من أصحاب المجاميع المتأخّره إلى أصحاب الفهارس المتقدّمه ، كالصدوق والطوسىّ والنجاشىّ ، الذين لديهم أسانيد إلى مؤلف الكتاب ، فعندئذ تكتمل سلسله السند إلينا ويصبح من الكتب المسنده .

الخامسه : محاوله التعرّف والاطّلاع على جميع النسخ المتوفّره فى المكتبات

الخطّيه فى العصر الحاضر ، فإنّ تكثّر العدد بضميمه ملاحظه الخطوط التى عليها وتوقيعات العلماء والنسّاخ وأسمائهم ومكان وزمان الإستنساخ ، هذا التكثّر يستشرف بالمتتبع ويرشده إلى مدى استفاضه النسخ فى الطبقات المتلاحقه ، وبعباره اخرى : إنّ هذه العمليّه تنفع فى تحصيل موسوعه عن الكتب الروائيه .

السادسه : يجب التعرّف على خطّ الكتاب ومطابقه العدد الموجود فيه من الروايات مع العدد المذكور عن الكتاب فى الكتب الاُخرى ، كما يلزم المطابقه بين مضمون روايات النسخه ومضامين روايات الكتب الاُخرى المسنده .

إلى غير ذلك من الأمور التى يجب مراعاتها لتحصيل الإعتماد على النسخه المذكوره فى علم الدرايه ، بل أنّ تصحيح النسخ أصبح اليوم علماً قائماً برأسه ويعتمد على مناهج علميّه مفصّله ودقيقه ، فلاحظ الكتب المؤلّفه فى هذا الصدد ، حتّى أنّه قد كشف هنا تزوير نُسَخ ادّعى فيها القِدَم الأثرىّ وبيعتْ بالأموال الطائله ، ويضاف إلى ذلك علم جديد ناشئ أيضاً هو علم فهارس الكتب والمكتبات ، ويتعرّف من خلاله على زمن النسخه وزمن التأليف ، وكذا فهارس المكتبات فى البيئات العلميّه المختلفه مع اختلاف الأزمنه والأمكنه ، فلاحظ .

السابعه : لابدّ من تمحيص طرق المشيخه إلى الكتب الروائيّه ، والمراد من ذلك عدم الاقتصار - فى استخراج طرق الشيخ مثلاً إلى كتب الرواه المتقدّمين - على ما ذكره فى مشيخه التهذيبين ولا على ما ذكره فى الفهرست ، بل يضمّ إليهما ما يذكره فى كتبه الاُخرى ك « الأمالى » و« الغيبه » و« المصباح » وكذا ما له من طرق مشتركه مع النجاشىّ من طريق شيخ واحد ، وكذا الحال فى الصدوق ، فيلزم التتبع فى سائر كتبه وعدم الإقتصار على ما ذكره فى مشيخه الفقيه ، وكذلك الكلينى رحمه الله يلزم التتبع فى طيّات كتابه وكتاب تلميذه النعمانى ، بعد الالتفات إلى أنّ ما يذكره

فی مبدأ الطریق من رجال السند إنّما هو طریق إلی الکتاب ولیس فقط إلی هذه الروایه وکذا الحال فی غیرهم من مشایخ المتقدّمین ، بالإضافه إلی ما ذکرناه سابقاً من تحصیل طرق أصحاب المجامیع فی العصور المتأخّره وضَمّها إلی طرق المشایخ المتقدّمین .

المسأله الثالثه

ادّعی وجود علم إجمالیّ بالدسّ والوضع فی مجموع الروایات المنسوبه

للأئمه علیهم السلام ،

هذه الدعوی وقعت محلّاً للبحث قدیماً ولکنّها طرحت فی الآونه الأخیره برونق حدیث . ویستدلّ لها بشواهد عدّه :

۱ - ما فی کتاب الکشّی فی ترجمه المغیره بن سعید فی ما أسنده عن یونس ابن عبدالرحمن ، أنّه قال : « حدّثنی هشام بن الحکم أنّه سمع أبا عبداللّه علیه السلام یقول :

لا تقبلوا علینا حدیثا إلاما و افق القرآن و السنه ،أو تجدون معه شاهدا من أحادیثنا المتقدمه ، فإن المغیره بن سعید - لعنه الله - دس فی کتب أصحاب أبی أحادیث لم یحدث بها أبی، فاتقوا الله و لا تقبلوا علینا ما خالف قول ربنا تعالی و سنه نبینا صلی الله علیه و آله و سلم ،فإنا إذا حدثنا قلنا : قال الله عز و جل ، و قال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم .

قال یونس : وافیت العراق فوجدت بها قطعه من أصحاب أبی جعفر علیه السلام ووجدت أصحاب أبی عبداللّه علیه السلام متوافرین ، فسمعت منهم وأخذت کتبهم ، فعرضتها من بعد علی أبی الحسن الرضا علیه السلام فأنکر منها أحادیث کثیره أن یکون من أحادیث أبی عبداللّه علیه السلام ، وقال لی :

إن أبا الخطاب کذب علی أبی عبد الله علیه السلام ، لعن الله أبا الخطاب ،وکذلک أصحاب أبی الخطاب یدسون هذه الأحادیث إلی یومنا هذا فی کتب أصحاب أبی عبد الله علیه السلام ، فلا تقبلوا علینا خلاف القرآن ، فإنا إن تحدثنا حدثنا بموافقه القرآن و موافقه السنه ،

إنـا عن الله و عن رسوله نحـدث و لاـ نقول : قـال فلاـن و فلاـن ،فيتنـاقض كلامنـا؛ إن كلاـم آخرنـا مثل كلام أولنا و كلام أولنا مصـادق لكلاـم آخرنا؛ فإذا أتاكم من يحـدثكم بخلاف ذلك فردوه عليه و قولوا : أنت أعلم و ما جئت به ، فإن مع كل قول منا حقيقه و عليه نورا، فما لا حقيقه معه و لا نور عليه ، فذلك من قول الشيطان »(۱) .

وبنفس الإسناد عن يونس بن عبدالرحمن ، عن هشام بن الحكم أنّه سمع أبا عبداللّه عليه السلام يقول :

« كان المغيره بن سـعيد يتعمد الكذب على أبى و يأخذ كتب أصحابه، و كان أصحابه المسترون بأصحاب أبى يأخذون الكتاب من أصـحاب أبى فيدفعونها إلى المغيره،فكان يدس فيها الكفر و الزندقه و يسـندها إلى أبى،ثم يدفعها إلى أصحابه و يأمرهم أن يبثوها فى الشيعه،فكل ما كان فى كتب أصحاب أبى من الغلو فذلك ما دسه المغيره بن سعيد فى كتبهم » (۲) .

كما حدّث الكشّى أيضاً عن محمّد بن مسعود ، قال : حدّثنا ابن المغيره ، قال :

حدّثنا الفضل بن شاذان ، عن ابن أبى عمير ، عن حمّاد ، عن حريز ، عن زراره ، قال : قال - يعنى أبا عبداللّه عليه السلام - :

« إن أهل الكوفه قد نزل فيهم كذاب . أما المغيره فإنه كان يكذب على أبى - يعنى أبا جعفر عليه السلام -

قال : حدثه أن نساء آل محمد إذا حضن قضين الصلاه ، و كذب و الله عليه لعنه الله ، ما كان من ذلك شىء و لاحدثه .

و أما أبو الخطاب فكذب على ، و قال : إنى أمرته أن لا يصلى هو و أصحابه المغرب حتى يروا كوكب كذا، يقال له القندانى؛ و الله إن ذلك كوكب ما أعرفه » (۳) .

هذا بالإضافه إلى ما ذكروه فى تراجم عدّه من الرواه مثل وهب بن وهب ،

۱- (۱) اختيار معرفه الرجال : ۲ : ۴۸۹ ، الحديث ۴۰۱ .

۲- (۲) نفس المصدر : ۴۹۱ ، الحديث ۴۰۲ .

۳- (۳) نفس المصدر : ۴۹۴ ، الحديث ۴۰۶ .

الـذى قيل عنه : إنّه كـذّاب ، وكذلك السـتّه الكذّابين ، وغير ذلك من القرائن التى يمكن الإستشـهاد بها للعلم الإجمالى بوجود الدسّ والوضع . وإذا ثبت مثل هذا العلم الإجماليّ ، فلابدّ من التوقّف عن العمل بالروايات .

ويُلاحظ على هذه الدعوى :

أوّلاً : إنّ القرائن المـذكوره كلّها متضـمنّه لشواهد على تنقيه الأحاديث فى عهد أصـحاب الأئمّه عليهم السـلام ، ذلك لأنّ تلك الأحـاديث مـذيّله – غالباً – بقرائن رافعه للإشـكال ، فمثلاً نجـد فى ذيل الروايه الأولى منهجاً للرواه لإيـداع الروايات فى كتبهم ، وهو منهج لغربله الأحاديث وتمييز الصحيح منها عن السقيم .

كمـا نجـد فى الثـانيه أنّ الراوى لم يكتف بمجرّد أخـذ الكتب من أصـحابنا ، بل عرضـها على الإمام الرضا عليه السـلام وحَـذَفَ السقيم وأبقى الصحيح .

وأمّـا الثـالثه فمفادهـا أيضـاً تصـدّى الإمام عليه السـلام ومتابعته للروايات وحثّ أصـحابه على تنقيه الروايات من أحاديث الـدسّ والغلوّ !

وكذلك الرابعه بإضافه التصريح بالمسائل التى وقع فيها الدسّ والوضع ، وكذلك غيرها ، فتدبّر جيداً .

وثانياً : إنّ العديد من الكتب الروائيّه عرضت بتمامها على الأئمّه عليهم السلام مثل كتاب الفرائض لمحمّد بن قيس(١) .

وكتاب الحلبى(٢) ، وقـد عقـد فى « الوسائـل » باباً من أبواب كيفيّه القضاء لـذكر الكتب المعروضه عليهم عليهم السـلام ككتب يونس بن عبدالرحمن التى عرضت على

١- (١) الكافى : ٦ : ٣٢٤ . وسائل الشيعه : ١٨ : ٦٠ .

٢- (٢) وسائل الشيعه : ١٨ : ٦٠ .

الإمام الرضا عليه السلام(۱) .

وكذلك كتاب الفضل بن شاذان(۲) .

ومثله كتاب حريز حيث ذكر فى ترجمته أنّ كتابه عُرِض على الأئمّه عليهم السلام .

ومن هذا القبيل كتب الحسين بن سعيد الأهوازى ، وأخيه الحسن ، وهى ثلاثون كتاباً وقد تضمّنت أكثر الاُصول الأربعمائه .

ونظير ذلك كتاب ظريف(۳) الذى ذكر فى ترجمته عرض كتابه على الأئمّه عليهم السلام ، وكذلك عبدالملك بن جريح ، ومنها كتب ابن أبى عزاقر الشلمغانى حيث عرضت على النائب الثالث أبى القاسم الحسين بن روح رحمه الله .

والحاصل أنّ المتتبّع فى تراجم الكتب يرى بوضوح عرض الكثير منها على الأئمّه عليهم السلام ، ولاسيّما الإمام الرضا عليه السلام فمَن بعده من الأئمّه عليهم السلام ، واستمرّ عرض الكتب إلى الربع الأوّل من القرن الرابع ؛ فقد عرضتْ الكثير من الروايات على الإمام الحجّه فى الغيبه الصغرى ، فلاحظ ما ذكره الشيخ الطوسى فى « الغيبه » والصدوق فى « إكمال الدين » .

وثالثاً : تشدّد القمّيّين وغيرهم فى النقل والروايه ، حتّى أنّهم لا يروون عن الضعاف ، بل يرفضون ويطردون من يروى عن الضعاف ، فضلاً عمّن يروى الموضوعات . وقد قاموا بطرد عدّه من فضلاء الشيعه وأكابرهم عن قم ، لمجرّد روايتهم عن الضعاف أمثال البرقىّ مع جلالته وعلمه قدس سره .

كما طردوا سهل بن زياد ، لروايته عن الضعاف لا لعدم وثاقته .

۱- (۱) وسائل الشيعه : ۱۸ : ۷۲ ، ۷۴ و ۷۵ ، ۸۰ ، ۸۵ .

۲- (۲) نفس المصدر : ۷۲ . الكشّى : ۳۳۵ .

۳- (۳) الكافى : ۷ : ۳۲۴ . وسائل الشيعه : ۱۸ : ۶۰ .

كما أنّ عليّ بن الحسن بن فضّال لم يرو عن أبيه مع أنّه أدرك أباه وقرأ عليه كتبه ولكنّه - لشدّه تثبته - لم يروها واعتذر بأنّه عندما قرأها على أبيه كان حديث السنّ .

كما أنّ العديد من الثقات هُجرت رواياتهم ، لمجرّد عدم الإطمئنان لتثبّتهم وضبطهم ، حتّى أنّ ابن الجنيد الاسكافى تركت رواياته لمجرّد اعتماده على القياس ، مع أنّ الاعتماد عليه إنّما يكون فى الفقه والفتوى لا فى الروايه ، فتركوا رواياته مع وثاقته ، لخطئه فى الإجتهاد ، وهو كما ترى إفراط فى التثبّت .

والأشدّ من كلّ ذلك أنّ القمّيين طرحوا روايات يونس التى وصلتهم من طريق تلامذته ، إلّاإذا وصلتهم بسند آخر عن غيره أو عنه من طريق غير تلامذته ، وما ذلك إلّالاحتمال روايه تلاميذه عنه بعض فتاواه باعتقاد أنّها روايات .

ومن هذا التشدّد أيضاً ما نقله الشيخ الطوسى وغيره عن عدّه من الرواه أنّ العصابه أجمعت على تصحيح ما يصحّ عنهم ، مثل ابن أبى عمير ، والبزنطى وصفوان ، والفضل بن شاذان ، فإنّهم عرفوا بتجنّب الروايه عن الضعاف ، وكانوا ملتزمين بالمقابله والتثبّت وعدم الروايه إلّاعن الثقات ، وكان ابن أبى عمير لا يروى عن العامّه ، وذكر المجلسىّ الأوّل(۱) أنّه تتبع أحواله خمسين سنه فلم يجد فى الضبط مثله ! وهذا يدلّ على حاله فائقه من التثبّت والتشدّد آنذاك ، حتّى رُموا بالإفراط فى التشدّد فى الروايه .

رابعاً : الكمّ الهائل من كتب الفهارس والرجال ، وقد أحصى الكثير منها المحقّق الشيخ آغا بزرك الطهرانى فى « مصفّى المقال » ، ويذكر هناك أنّ السيّد ابن طاووس قدس سره وحده كَتَبَ مائه مؤلّف ونيّف فى الفهرسه والترجمه لرجال الحديث ممّا صنّفه المتقدّمون ، وأنّه بدأ ذلك برجال الأزمنه السابقه من زمان

۱- (۱) فى مقدّمه شرحه الفارسى على من لا يحضره الفقيه .

الحسن بن محبوب صاحب كتاب المشيخه ، ولا شكّ فی أنّه نوع من الغربله والتنقيه والمراقبه الدقيقه حتّی لرجال القرون الأولی ؛ فالحسن بن محبوب من أصحاب القرن الثانی ولم تقتصر التنقيه علی القرون المتأخّره .

وكذا الصدوق من خلال كتابه فهرست خاصّ به وذكره فی مقدّمه « من لا يحضره الفقيه » ، وكذلك كتاب « رجال البرقیّ » ، وهو أقدم كتاب رجاليّ وصل إلينا ، وهو دليل واضح علی الاهتمام بأحوال الرجال وتحقيق الروايات ، وهكذا سائر كتب الرجال ، بل وكتب الفهارس أيضاً لأنّها تبحث فی ترجمه الكتب وطرقها وأسانيدها ممّا يحافظ علی النصوص وناقليها .

خامساً : إنّ ديدن الأصحاب لم يكن مبنيّاً علی الروايه بالوجاده ، بل بالمقابله والسماع ، وإذا اتّفق أن وجدوا كتاباً وجاده أو أجيز لهم بالوجاده ، فإنّهم لا يستحلّون روايتها .

وبقی هذا الأسلوب عندهم إلی عهد الشهيد الثانی ، حيث نقل الميرزا النوری فی « خاتمه المستدرك » - فی إحدی الفوائد التی عقدها هناك فی فضل علم الحديث - عباره عن « ايضاح الفوائد » لفخر المحقّقين رحمه الله مضمونها : اختلاف نظر والده العلّامه الحلّی قدس سره فی تفسير حديثٍ فی دورتين من دراسه كتاب « التهذيب » سنداً ومتناً ، ومقتضی كلامه بقاء هذا الأُسلوب إلی زمانه قدس سره .

وكذا ذكر صاحب « المستدرك » أنّ نسخاً من كتاب « التهذيب » مستنسخه بتواقيع من تلاميذ الشهيد الثانی ، كتبوا فيها : إنّهم قرأوا كتاب « التهذيب » سنداً ومتناً ودلاله بإملاء الشهيد الثانی رحمه الله ، بل بقی ديدن الفقهاء علی قراءه الكتب متناً وسنداً ودلالـه إلی زمان العلّامه ، ولذا ذكر السيّد البروجردیّ قدس سره أنّ الكتب المشهوره كالكتب الأربعه مضبوطه جدّاً لأنها مدروسه متناً وسنداً وإعراباً

وليست بالوجاده .

سادساً : قيام الأصحاب فى الغيبه الصغرى وما بعدها إلى أواخر القرن الرابع بتحقيق وتنقيه الأحاديث بنحو المسح الكامل ، فالكلينى قدس سره - مثلاً - قد أجهد نفسه طوال عشرين عاماً فى تأليف كتاب « الكافى » لأجل ضبط الحديث ، مع أنّه كان قادراً على تأليفه فى سنتين أو ثلاث ، وقد صرّح هو بطول المدّه وعلّله بالضبط والدقّه فى ما رواه من الأحاديث .

ونظير ذلك ما ذكره الصدوق فى مقدمه كتابه « من لا يحضره الفقيه » وكذلك الشيخ فى مقدمّه التهذيب .

وكذا تجد نفس المضمون فى ما ذكره ابن قولويه فى كتابه « كامل الزيارات » ، وكذا علىّ بن إبراهيم القمّى فى مقدّمه تفسيره .

حتّى إنّ هذا المنوال الذى تقيّد به أصحاب الكتب الروائيه المتأخّره ، وما تقدّم من قرائن اخرى ، أوجب دعوى القطع بصدور جميع أخبار الكتب الأربعه ، كما ذهب إليه الأخباريون .

كما أدّى بالسيّد الخوئى قدس سره وغيره إلى القول بتوثيق جميع الرواه المذكورين فى أسانيد « كامل الزيارات » و« تفسير علىّ بن إبراهيم » . والإفتاء على أساس ذلك مدّه من الزمان .

كما دفع الميرزا النورىّ إلى القول بالاطمئنان بصدور جميع روايات « الكافى » ونُسِب ذلك أيضاً إلى الميرزا النائينى .

وكذلك نجد هذه الطريقه عند الطبرسى فى مقدّمه « الاحتجاج » ، وابن شعبه الحرّانىّ فى مقدّمه « تحف العقول » ، حيث قال كلّ منهما ٠ : انّه لم يخرّج رواياتِ كتابه إلّامن المشايخ الثقاه وذوى الكتب المشهوره .

سابعاً : ما ذكره الأئمّه عليهم السلام من ضابطه لتمييز الخبر الموضوع والمدسوس وهو ما تواتر عنهم عليهم السلام من لزوم العرض على الكتاب والسنّه القطعيّه وترك ما خالفهما ، لا سيّما أنّ بعض الروايات تُقيّدُ العلم الإجمالىّ ببعض المسائل فى المعارف الاعتقاديّه كالغلوّ والتجسيم أو بعض المسائل الفرعيّه المعيّنه التى خالفت فيها الفرق المنحرفه عن الإماميه كمخالفه الخطّابيه فى وقت الغروب ، ومخالفه أصحاب المغيره فى نواقض الوضوء ، وكلّها قد علم فيها الضابط من الكتاب أو السنّه القطعيّه ، ومن ثمّ أنكرنا انعقاد العلم الإجمالىّ بوجود الوضع والدسّ فى الكتب المعتبره لدى الطائفه .

ثامناً : لو غضضنا الطرف عن الأجوبه السابقه وعن واقع الحال ، وأذعنّا - جدلاً - بتحقّق العلم الإجمالىّ المدّعى ، فإنّ هناك علماً إجمالياً آخر بصدور مقدار كثير من الروايات فى نفس الدوائر المدّعى وجود علم إجمالىّ بوجود الوضع والدسّ فيها . ومقتضى الجمع بينهما هو عدم الإعتماد على الخبر الواحد والروايه الأحاديه كأماره معتبره وحجّه شرعيّه ، ولكن يجب العمل بها من باب الإحتياط ولزوم تفريغ الذمّه من التكاليف المعلومه بالإجمال ، على ما حُرّر مبسوطاً فى علم الأصول .

وفى نهايه المطاف : لابدّ من التنبيه على الضابطه العقليّه البرهانيّه التى وردت بها روايات متواتره أو مستفيضه فى ميزان القبول للروايات الوارده فى معرفه مقامات الأئمّه وهى :

« نزهونا عن مقام الربوبيه و قولوا فينا ما شئتم ، و لن تبلغوا» .

وهذه ضابطه اخرى توضّح الصحيح من السقيم فى تلك الروايات ، كما أنّ هنالك ضوابط اخرى أسّسوها عليهم السلام فى أبواب المعارف ، مثل النهى عن التشبيه والتعطيل ، والأخذ بالتنزيه فى باب التوحيد ، والأخذ بالأمر بين الأمرين فى باب

الجبر والتفويض ، وغيرها من الضوابط البرهانيّه المأثوره عنهم عليهم السلام والتى يمكن من خلالها تحقيق الحال فى سائر الروايات .

ومع وجود هذه المحكمات ، تنجلى غمّه المتشابهات . هذا تمام ما سنح بالخاطر فى باب السنّه .

الدليل الثالث : العقل

قُسّم العقل اصطلاحاً إلى قسمين: نظرىّ وعملىّ.

وقد عرِّفالعقل النظرىّ بأنّه : القوّه الإدراكيّه المجرّده التى يدرك بها المعانى المجرّده عن المادّه والمقدار ، وهى درجه من درجات وجود الإنسان .

مبادؤه الإدراكيّه

هذه القوّه لها رأس مالٍ تستعين به فى مجمل إدراكاتها كمبادئ تصوّريّه أو تصديقيّه لتحصيل الإدراكات النظريّه الأُخرى ، ويعبّر عن رأس المال هذا ب (البديهيّات أو الفطره العقليّه)(١) .

كما أنّ للإنسان (عصمه إدراكيّه) نسبيه فى حدود دائره بديهيّاته وما يقرب منها ، وأمّا المدركات النظريّه فقد تخطئ وقد تصيب ، لاسيّما إذا تكثرّت المقدّمات بينها وبين البديهيّات ، ولا خلاف فى وجود دائره العصمه فى إدراكات الإنسان فى حدودٍ مّا إلّا السوفسطائيين - القدماء منهم والمحدّثين - كالذين يذهبون الآن إلى النسبيّه المطلقه أو القائلين بنظريّه التضادّ الذاتى ونحوهما

١- (١) والمقصود بالفطره هنا ما يشمل البديهيّات الستّ جميعها لا خصوص الفطريّات .

ممّا سيأتى شرحه ومناقشته فى طيّات البحث إن شاء اللّه .

ومن هنا عبّر المحقّق الميرزا القمّى أنّ إدراك العقل نوع من أنواع الإلهام وإن لم يكن وحياً اصطلاحيّاً(۱) ، وإنّما عبّر بذلك وجعله من الأمور الغيبيه باعتبار أنّ العلم ليس من سنخ المادّيّات ، بل إنّنا من خلال العلم والإدراك للمعانى المجرّده عن المادّه والمقدار ، نكتشف تجرّد بعض مراتب وجود الإنسان .

تعاريف اخرى

عرّف العقل النظرىّ ، بأنّه قوّه درّاكه يحصل بها إدراك المدارج العلويّه - أى الواقعيه - .

وعرّف أيضاً(۲) بالقوّه التى تُدرَك بها القضايا التى لا ترتبط بعمل الفاعل المختار وإنّما ترتبط بالكلّيات الواقعيه بما هى واقعيّه ، بخلاف العقل العملىّ وقضاياه .

وهذا التميز بين العقل النظرىّ والعملىّ إنّما هو بلحاظ المدرَك لا بلحاظ المدرِك ، فإنّه قوّه واحده ، فيكون تصنيفاً وتقسيماً اعتبارياً .

وفى قبال ذلك مذهب الفارابى وفلاسفه اليونان حيث ميّزوا العقل النظرىّ بأنّه القوّه المدرِكه للقضايا ، سواء ارتبطت بعمل الفاعل المختار أم لم ترتبط ؛ والعملىّ بأنّه قوّه عَمّاله محرّكه باعثه .

وستأتى الإشاره إلى ثمرات هذين المنهجين .

۱- (۱) القوانين : ج۲ ، حجّيّه العقل .

۲- (۲) وهذا هو تعريف ابن سينا .

تكامل السير الإدراكىّ للعقل النظرىّ

لقـد بقى العقل النظرىّ قاصـراً عن إدراك العديد من المسائل النظريّه ، إمّا للعجز عن أصل تصوّرها ، أو العجز عن إقامه البرهان عليهـا تصـديقاً ، ثمّ من خلال تتابع الأبحاث وتطوّر الفكر ، توصّل إلى حلّها وإدراكها ، من قبيل مسأله المعاد الجسـمانىّ ، إذ لم يـؤثَر عـن المـدرسه المشّـائيّه ولاـ الإشـراقيّه إقـامه دليـل عقلىّ نظرىّ عليـه ، واسـتمرّ العجز عـن الـبرهنه العقليّه عليه إلى عصـور متأخّره(١) ، حتّى أنّ ابن سينا فى « إلهيّات الشفاء »(٢) قال :

« إنّ المعاد : منه ما هو منقول من الشـرع ، ولا سبيل إلى إثباته إلّا من طريق الشـريعه وتصـديق خبر النبوّه ، وهو الـذى للبدن عند البعث ؛ وخيرات البـدن وشـروره معلومه لاـ تحتـاج إلى أن تعلم ، وقـد بسـطت الشـريعه الحقّه التى أتانـا بها نبيّنا وسـيّدنا ومولانا محمّد صلى الله عليه و آله و سلم حال السعاده والشقاوه التى بحسب البدن .

ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهانىّ ، وقد صدّقته النبوّه ، وهو السـعاده والشقاوه الثابتتان بالقياس اللتان للأنفس » ، انتهى .

وبقى العجز عن البرهنه العقليّه على المعاد الجسـمانىّ حتّى وصـلت النوبه إلى الحكيم المجدِّد الملّاصدرا ، حيث استطاع أن يقيم قواعد عقليّه نظريّه محضه من خلال ما استفاده من الإشارات إلى نكات المعارف فى الآيات وروايات أهل البيت عليهم السلام .

١- (١) إلى القرن العاشر حيث برهن عليه الملّا صدرا .

٢- (٢) إلهيّات الشفاء : الفصل ٧ ، المقاله ٩ .

ومن هـذا القبيل مسأله الرجعه ، فإنّها ثابته بالروايات المتواتره ، وقـد حكى عن السـيّد نعمه اللّه الجزائرىّ أنّ الروايات الوارده فى الرجعه ستّمائه حديث ونيّف .

ثمّ أقـام عليهـا البرهان العقلىّ كلّ من الحكيم الفقيه السـيّد أبو الحسن الرفيعى(١)والعلّامه الطباطبائى(٢) فى بحـث الرجعه ، وقد استفادا ذلك من خلال الإشارات العقليّه فى الآيات والروايات .

وعلى هـذا ، فإنّ ظاهره تكامل الفكر والنشاط العقلىّ مشـهوده لا تنكر ، وإن استبشـعها البعض جموداً على دعوى أنّ ما حرّر فى العقليّات ليس وراءه شىء يمكن التوصّل إليه .

ولكن مع الالتفات إلى أنّ الحكماء مهما بلغ مقامهم وعبقريّتهم ودقّتهم وتمحيصهم ، فإنّهم أقلّ من مراتب الأنبياء ، ولا يمتنع أن يخفى عليهم الكثير من الحقائق ، ولذا عرّفوا الحكمه : أنّها معرفه الحقائق بحسب الطاقه البشريّه .

قال ابن سينا :

« ويجب أن تعلم أنّ فى نفس الأمر طريقاً إلى أن يكون الغرض من هـذا العلم تحصـيل مبدأ إلّابعد علم آخر . فإنّه سـيتّضح لك فى ما اشاره إلى أنّ لنا سبيلاً إلى إثبات المبـدأ الأوّل لا من طريق الاسـتدلال من الاُمور المحسوسه ، بل من طريق مقدّمات كلّيه عقليه توجب للوجود مبـدأً واجب الوجود ، وتمنع أن يكون متغيّراً أو متكـثّراً فى جهةٍ ، وتوجب أن يكون هو مبـدأً للكـلّ ، وأن يكون الكلّ يجب

١- (١) مجموعه رسائل ومقالات فلسفى - فارسى .

٢- (٢) الميزان فى تفسير القرآن : ٢ : ١٠۶ - ١٠٨ .

عنه ، على ترتيب الكلّ ؛ لكنّا لعجز أنفسنا لا نقوى على سلوك ذلك الطريق البرهانى الذى هو سلوك عن المبادئ إلى الثوانى ، وعن العلّه إلى المعلول إلّافى بعض جُمَل مراتب الموجودات دون التفصيل »(۱) ، انتهى .

وقد ذكر الملّاصدرا فى حاشيه الشفاء :

« إنّ المراد بذلك هو وجود طريق (لمّى) - بالإستدلال من العلّه إلى المعلول - لإستكشاف كلّ الموجودات المخلوقه ومعرفه كلّ الحقائق ، بحيث يغنى عن كلّ العلوم الطبيعيّه والتجريبيّه والرياضيّه وغيرها من العلوم ، وهو علم إلهىّ يستغنى به صاحبه عن بقيّه العلوم ، بل يفوقها .

ولكنّ ذلك العلم الإلهىّ لا يتحقّق إلّالمن ارتبط بالسماء ، كالأنبياء دون الآخرين من الفلاسفه ، فإنّ علم الفلاسفه بالإلهيّات يكون من طريق (الإنّ) - بالإستدلال من المعلول إلى العلّه - والملازمات ، وتعجز عقولهم عن إدراك ذلك الطريق اللمّى ، ولأجل ذلك لم تغنِ فلسفه الإلهيّات عن باقى العلوم »(۲) .

والحاصل : إنّ نهج الفطره العقليّه البشريّه هو التكامل والرقىّ من خلال استكشاف براهين جديده لإثبات حقائق غير معروفه أو غير مبرهن عليها سابقاً ، إنّما من المهم للغايه البحث فى صحّه البراهين المذكوره .

فظاهره التنقيب والبحث عن براهين فى المسائل العقليّه المستحدثه

۱- (۱) إلهيّات الشفاء : الفصل ۳ ، المقاله ۱ .

۲- (۲) حاشيته الحجريّه فى ذيل الشرح : الفصل ۳ ، المقال ۱ .

أو القديمه ، موافقه لصحّه وسلامه سير الفطره العقليّه .

الشريعه الحقّه وسط فى البرهان

هذه الحقيقه من مخترعات الفلسفه الإسلاميّه ، فقد برهن الفلاسفه الإسلاميّون على أنّ كلّ ما ثبت صدوره من الوحى إلى نبيّنا صلى الله عليه و آله و سلم - على سبيل القطع واليقين - فإنّه يقع وسطاً فى القياس العقلىّ البرهانىّ ويصلح الاستدلال به فى المباحث العقليّه كما صرّح بذلك الفارابى فى بعض كتبه ، وابن سينا فى إلهيّات الشفاء(١) وصرّح به الملّاصدرا مراراً .

والدليل على ذلك على سبيل الإختصار : أنّه بعد ثبوت الشريعه الحقّه بالمعجزات - وهى براهين عقليه - فكلّ ما يكون جزءاً معلوماً من هذه الشريعه ثابت قطعاً ببرهان المعجزات . وبذلك امتازت الفلسفه الإسلاميّه عن غيرها ، وصارت تشترك مع علم الكلام فى بعض الجهات ، وإن اختلفت عنه فى أنّها لا يعتمد فيها إلّاعلى المقدّمات العقليّه فى ما يعتمد فى علم الكلام عليها وعلى المقدّمات النقليّه ، وإن كانت ظنّيّه أحياناً .

وقد تسبّب ذلك فى تطوير وتوسعه الفلسفه بحيث أنّ المسائل الجديده التى بحثت وزيدت على المباحث الفلسفيّه ، تفوق فى حجمها وعمقها المسائلَ الفلسفيّه السابقه بعدّه أضعاف(٢) ، فمن هذا القبيل مسأله العدل الإلهىّ ، والنبوّه العامّه ، والنبوّه الخاصّه ، والإمامه ، وأقسام النشآت .

١- (١) وذلك فى مبحث المعاد الجسمانى ، وقد أشرنا إلى ذلك سابقاً .

٢- (٢) كان عدد المسائل الفلسفيّه قبل الإسلام حدود (٣٠٠) مسأله فى ما وصلت الآن إلى ثمانمائه مسأله ونيّف ، كما ذكر ذلك الأُستاذ الشهيد المطهّرى رحمه الله فى موارد عديده .

الإشارات العقليّه فی الآيات والروايات

يجد الباحث الكثير من هذه الإشارات فی الكتاب والسنّه الشريفه فی ضمن ردّ دعاوی الجاحدين أو المشكّكين وغيرها ، ولكن ذلك يتوقّف على وجود ملَكه علميّه فی العقليّات تتبّهه إلى هذه الإشارات وصولاً إلى البراهين والمقدّمات العقليّه ، وبالتالی يكون الإذعان بتلك المعارف برهانيّاً عقليّاً لا تعبّدياً شرعيّاً(۱) .

وبهذا نستحصل فوائد علميّه عقليّه بحته من خلال الفحص فی الآثار النقليّه المشيره إلى المواد الاستدلاليّه فی البرهان ، وهذا أمر قد يغفل عنه فی البحوث العقليّه .

تعريف العقل العملیّ

وقد عُرّف بتعريفين ينسجم كلٌّ منهما مع مذهب القائل به :

الأوّل : إنّ القوّه المدركه لقضايا العقل العملیّ ، هی نفس قوّه العقل النظریّ ولا شأن لها سوی الإدراك والاكتشاف ، غايه الأمر أنّها تاره تدرك النظريّات وأُخری تدرك العمليّات من دون أن تعمل شيئاً . فالإختلاف بينهما فی الاعتبار بلحاظ المُدرَك ، فيكون المدرَك فی قضايا العقل العملیّ هو ما ينبغی فعله أو ينبغی تركه .

الثانی : إنّه قوّه عَمّاله محرّكه للقوی العمليّه التی دونها ، فهو الواسطه بين القوّه

۱- (۱) علماً أنّه قد تقدّم سابقاً بيان أنّ ما ثبت بالبرهان العقلیّ لا يحتاج فی إثباته إلى التعبّد ،ولكنّه قد يكون تعبّديّاً بلحاظ التكليف الشرعیّ بالإذعان والإخبات والاعتقاد بتلك النتائج ، فإن هوی النفس وغيره من الأمراض النفسيّه أو الإدراكيّه قد يَجرّ إلى الجموح والعناد عن الإخبات والاعتقاد بتلك النتائج من دون الترغيب والترهيب.

المُدرِکه والقوی العملیّه ، ومفاد ذلک تعدّد القوّتین النظریّه والعملیّه .

وقد ذهب إلی القول الثانی الفارابی وقدماء الفلاسفه ومنهم الیونانیّون ، بل ذهب إلیه ابن سینا أیضاً فی بعض کتبه ، ولکنّه قال بالقول الأوّل فی أکثر أبحاثه .

والحقّ هو الثانی .

والدلیل الأوّل علی التعدّد : من کمالات الإنسان أن یکون عقله مسیطراً وحاکماً علی ما دونه من القوی ، وإذا کان کذلک فلابدّ أن یکون فاعلاً فیها ، سواء کانت القوی الدانیه إدراکیه کالخیالیّه والوهمیّه ، أو عملیّه کالشهویّه والغضبیّه .

فإذا کان من کمال القوی الدانیه سیطره العقل علیها ، فلابدّ من فرض عملٍ للعقل ، لأنّ السلطنه والسیطره لیست إدراکاً محضاً بل إدراک وعمل وتحکیم لهذا الإدراک ، وإلّا لکانت القوی الدانیه منفلته عنه عامله بما تقتضیه فطرتها ، لأنّها لیست عاقله کی تعمل بما یدرکه العقل ، فتعمل الشهویّه بالشهوات ، والغضبیّه بالغضب ، والوهمیّه بالوهم ، وهکذا ، ویحصل الهرج والمرج فی جهاز هذا الإنسان ! فلا بدّ من فرض قوّه عاقله عَمّاله تفرض سیطرتها وطاعتها علی القوی الاُخری . نعم ، سیطره العقل علی القوی الدانیه لیس دائمیاً فی جمیع الناس ، فربّما تطغی قوّه دانیه أو أکثر علی النفس البشریّه وتسیطر أحیاناً أو دائماً علی سلوک الإنسان کما ورد :

« کم من عقل أسیر عند هوی أمیر » (۱) .

ولکن لا بدّ من فرض قوّه عَمّاله تصلح للإماره والسیطره فی الإنسان السویّ والنفوس الدارجه إلی الکمال ، ولو کانت محکومهً لقوّه أو أکثر من القوی الدانیه فی النفوس المتسافله ، ولکن هذه القوّه موجوده علی کلّ حال ! وکلّما ازداد الإنسان کمالاً ازداد العقل سیطره وعملاً فی ما دونه ، حتّی تکون جمیع أفعال

۱- (۱) نهج البلاغه : ۵۰۶ .

ما دونه تحت إمره العقل وطاعته .

الـدليل الثانى : إنّ هناك قاعـده عقليه برهانيه متّبعه ومسـلّمه عند الفلاسـفه والكلاميّين تقول : « إنّ تعدّد أفعال النفس يدلّ على تعدّد مراتبها » فإذا رأينا فى النفس إدراكاً ، عرفنا أنّ فيها قوّه إدراكيه ، واذا وجدت شـهوه عرفنا أنّ فيها قوّه شهويّه ، وإذا وجدنا غضـباً عرفنا أنّ فيها قوّه غضبيّه ، وهكـذا . فتعدّد مراتب النفس ودرجاتها يعرف من خلال تعدّد أفعالها . وحيث أنّ القوى الدانيه تتأثّر بالعقل فلابدّ من وجود قوّه مؤثّره تؤدّى إلى هذا التأثير ، لأنّ الإنفعال لا يحصل بدون فعل ، ولا يحصل الفعل بدون فاعل ، وهذا الفاعل لا يمكن أن يكون من القوى الدانيه فلابدّ أنه من جهه العقل ، ولا بدّ أنّ فى العقل قوّه عمليّه تؤثّر فى القوى السافله ، وهو المطلوب .

الـدليل الثـالث : إنّ التحقيقات الفلسـفيّه الأخيره – التى حقّقها العَلمان الحكيمان الملّاصـدرا والعلّامه الطباطبائى – نقّحت الجـدل القائم بين المناطقه والفلاسفه ، فى أنّه : ما الفرق بين التصوّر والتصديق ؟ وهل الحكم جزء من القضيّه أو لا ؟

فـأثبتت هـذه التحقيقـات أنّ التصـديق ليس إلّاالصوره المـوجبه للإذعـان ، فهو تصوّر وزيـاده ، أمّـا التصوّر فهو صوره محضه لا توجب الإذعان حتّى لو كان المتصوّر هو كلّ أجزاء القضـيّه من موضوع ومحمول ونسـبه (وجود رابط) إلّاأنّه لا يستتبع الإذعان إذا لم يحصل فيه الدمج وتوحيد الصوره ، فكلاهما صوره إدراكيه ، وإنّما الفرق فى أثرهما ، فالإذعان أثر للتصديق دون التصوّر .

وأثبتت هـذه التحقيقـات أنّ الإذعان فعل من أفعال النفس ، حقيقته أنّ النفس أوّلاً تتصوّر أفراد القضـيّه ، فالحاله حاله (تصوّر) فإذا صار التصوّر موجباً للإذعان

صار تصديقاً ، وهو الصوره المدموجه الموحّده من الموضوع والمحمول ، وهذه الصوره المدموجه ليست متعدّده مركبه من صورتين ، بل هى صوره واحده بسيطه منطويه على صوره الموضوع والمحمول ، ولكن هذا الدمج الذى فى التصديق ليس مجرّد إدراك ، بل هو فعل من أفعال النفس يسمى (الحكم) وحينئذ يوجد الإذعان .

وعلى هذا ، فالتصوّر غير الدمج (الحكم) وغير الإذعان وإنّما يكون دور التصوّر لأجزاء القضيّه دور المعِدّ للدمج والإذعان ، ومعنى ذلك أنّ للنفس فعلاً وعملاً غير التصوّر والإدراك ، وهذا الفعل لمّا كان فعلاً مرتبطاً بالمعانى المجرّده(١)فلابدّ أن يكون من فاعلٍ ومتصرّفٍ مجرّد ولا يعقل أن يكون من القوى الدانيه .

والحاصل أنّ العقل كما يتصوّر أطراف القضيّه العقليّه تصوّراً محضاً ثمّ تصوّراً يستتبع الإذعان ، فإنّه هو الذى يحكم ويذعن ويصدِّق ، وبهذا يثبت وجود قوّه عقليه(٢) عَمّاله ولا ينحصر العمل بالقوى الدانيه . وعلى هذا ، فإذا كانت نفس الإنسان سليمه وقواه الدانيه سليمه غير متمرّده ، فإنّ عقله يكون حاكماً ومسيطراً ومتصرّفاً فى ما دونه من القوى ، وكما ورد :

« العقل ما عبد به الرحمن ،و اكتسب به الجنان » (٣) .

وبهذا يتّضح الفرق بين العقل النظرىّ الذى يكون دوره الإدراك للحقائق من دون عمل فى القوى الدانيه والعقل العملىّ ، فدور العقل العملىّ استيعاب ما أدركه

١- (١) لأن الدمج كما يكون فى القضايا الحسّيه والوهميّه والخياليّه يكون كذلك فى القضاياالعقليّه .

٢- (٢) أو مجرّده ، وهذا هو المهمّ .

٣- (٣) الكافى : ١ : ١١ .

النظرىّ والعمل فى القوى الدانيه بما يتناسب مع ذلك الإدراك ، وهذا هوالفارق الأوّل بينهما .

الفارق الثانى : أنّ مرتبه العقل العملىّ دون مرتبه النظرىّ فى مراتب وجود النفس ، لأنّ العقل النظرىّ أعلى من القوى الدانيه ، ولا يرتبط بها إلّاعبر العقل العملىّ ، والذى يعمل فيها مباشره هو العملىّ ، ومن هنا نعلم أنّ العملىّ إنّما يذعن بتوسّط إدراك العقل النظرىّ ، وإدراك النظرىّ أعمّ من ما يرتبط بالعمل ، وهو ما ينبغى فعله وما ينبغى تركه - أى الحسن والقبح - وما لا يرتبط بالعمل كإدراك استحاله اجتماع النقيضين واستحاله ارتفاعهما ، وأنّ الممكن متناهٍ وهكذا .

والعقل العملىّ دوره :

١ - الإذعان بتلك المدركات .

٢ - تحريك القوى الدانيه إلى ما ينبغى ، والزجر عمّا لا ينبغى .

وعليه ، فكمال العقل العملىّ فى الانصياع للعقل النظرىّ وطاعته وترتيب الأثر على مدركاته الصحيحه الصادقه . كما أن من كمال العقل النظرىّ ، الانصياع للعوالم العاليه ، لأنّه إنّما يدرك ما يدرك بتوسّط العوالم العلويّه ، فإنّ : «

العلم نور يقذفه الله فى قلب من يشاء » (١) .

لأنّ العقل النظرىّ بما هو فاقد للعلم ، وفاقد الشىء لا يعطيه ، فلابدّ أنّ العلم من إفاضه ما فوقه عليه ، ولذا يلزمه الارتباط بالعوالم العلويّه وأن يأخذ علومه منها .

ونستفيد من ذلك فائده مهمّه هى أنّ الايمان حيث أنّه ليس إدراكاً محضاً

١- (١) مصباح الشريعه : ١۶ .

بـل هو إذعـان ، والإذعـان فعل من أفعال العقل العمليّ لا النظريّ ، فإنّه يختلف فى حقيقته عن الفحص والإدراك ، لأنّ الفحص هـو اسـتعداد العقـل النظريّ وتحرّكه وبحثه لأجـل الإسـتعداد للتلقّى والإسـتلهام من العوالم العلويّه ، والإدراك هو وصول العقل النظريّ لتلك المعلومات ، بينما الإيمان هو الإذعان بتلك المدركات .

وبناء على ذلك يمكن صدور الأمر الشـرعيّ بالإيمان وبالتوحيد ونحوهما ولا يستلزم الدور ، لأنّ الإذعان غير الإدراك(١) ، فإذا توقّف الاعتقـاد والإيمان على الشـريعه ، وتوقّفت الشـريعه على وصولها وإدراكها من العقل النظريّ لم يحصل الـدور ، لأنّ نفس الشـريعه لا تتوقّف على الإذعان ، بخلاف ما إذا كان الاعتقاد هو الإدراك فإنّه يلزم الدور ، لأنّ الإدراك متوقّف على الشـريعه ، والشريعه متوقّفه على إيجاب الشريعه للزوم الاعتقاد بالتوحيد مثلاً ، وبهذا يلزم كون وجوب الاعتقاد متوقّفاً على نفسه .

ولهذا لو كان وجوب الفحص ووجوب الإدراك شرعيّاً ، للزم الدور .

وعلى ضوء ما تقدّم من تعريف العقل العمليّ والنظريّ والفوارق بينهما ، يقع الكلام فى مدركات العقل العمليّ .

١- (١) أقول : ينبغى تصوير المطلب ببيان آخر حاصـله : أنّ الامتثال يتوقّف على وجود الوجوب الشـرعيّ ، ولا يصـدر الوجوب من الحكيم إلّامع صـلاحيّته للبعث والتحريـك ، فـإذا كان الإدراك غير الاعتقاد ، صـحّ الأمر بالاعتقاد ، لأنّ امتثاله يتوقّف على إدراك الأمر به لا على نفس الاعتقاد. أمّا إذا كان الإدراك نفس الاعتقاد والإذعان ، لم يصـحّ الأمر به ، لتوقّف صدور الوجوب من الحكيم على صـلاحيّته للبعث ، ولاـ يصـلح الأـمر للبعث من دون إدراكه ، ومع إدراكه يكون الأـمر به تحصـيلاً للحاصـل. (المقرّر)

الحسن والقبح العقليّان تمهيد فى التعلّق والتجرّد

ذكر الفلاسفه وغيرهم من علماء المعارف أنّ للنفس حالتين متناوبتين (التعلّق والتجرّد) أو ما يسمّى أحياناً (الصعود والهبوط) فكلّما كان توجّهها إلى المادّه والمادّيّات ، كانت أكثر تعلّقاً وهبوطاً ، وكلّما ابتعدت عن المادّه واتّجهت إلى ما وراء عالم المادّه كانت أكثر تجرّداً وصعوداً .

وتوضيح ذلك : أنّ النفس الإنسانيه لها أفعال متنوّعه ، فهى تدرك إدراكات متفاوته وتفعل أفعالاً مختلفه . ففى جانب الإدراكات مثلاً نجد أنّها تدرك القضايا الحسّيّه والخياليّه والوهميّه والعقليّه ، بل وتدرك المعانى القلبيّه أيضاً ، فالإدراك الحسّىّ هو أدنى المراتب لأنّه أكثر قرباً للمادّه وإن كان مجرّداً عن المادّه الغليظه ولكنّه يتعلّق بالجزئىّ الحقيقىّ (المحسوس الخارجىّ) ويقاربه ، وله نسبه معه .

والإدراك الخيالى هو ثانى أدنى المراتب لأنّه فوق الإدراك الحسّىّ ودون سائر الإدراكات ، لأنّه لا يتعلّق بالجزئىّ الحقيقىّ ولكنّه يشتمل على المقدار (الطول والعرض والعمق) .

والإدراك الوهمىّ فوقهما لأنّه لا يشتمل على المقدار ، ولكنّه يرتبط بالجزئىّ فهو معنى غير محدّد بالأبعاد الثلاثه ، ولكنّه مضاف إلى الجزئيّات .

وهكذا نعرف أنّ الإدراك الخيالىّ خالٍ من الإضافه إلى الجزئيّات ، ولكنّه ذو مقدار ، والإدراك الوهمىّ بالعكس ، غير أنّ ارتباط المحدود بالمقدار بالمادّه أكثر من ارتباط المضاف إلى الجزئىّ بالمادّه ، ولذا كان الوهمىّ أرقى من الخيالىّ .

والإدراک العقلیّ یکون مجرّداً عن المادّه فی کلّ أصنافها ، حتّی عن المقدار والإضافه .

والإدراک القلبیّ یکون مجرّداً أیضاً عن المادّه ، بل یکون فوق الإدراک العقلیّ ، فإذا صقل الإنسان نفسه بمرتبه عالیه فإنّه یتوجّه بقلبه إلی ما فوق عالم العقل لیدرک بالشهود والرؤیه القلبیّه ، وهذا الإدراک القلبیّ نفسه ذو مراتب ثلاثه متفاوته بحسب آثارها ، ممّا یدلّ علی تعدّد درجاتها الوجودیه(۱) ، وبهذا تکون الدرجات الإدراکیّه سبعه ، وهی فی الحقیقه درجات وجودیّه فی الإنسان .

والإنسان فی أغلب حالاته یتعاطی بالإدراکات الحسّیّه ، غایته أنّه یدبّرها بالمعانی الوهمیّه ، أی بالإدراک الوهمیّ (۲) .

فإذا توجّه الإنسان إلی المدرکات الخیالیّه ، کان فی درجه أرقی من الحسّ وإذا بحث فی المدرکات الوهمیّه ، صعد إلی مرتبه أرقی ، وهکذا ، وإذا انخفض إلی المدرکات الحسّیه أو نزل عن مرتبته التی هو فیها ، کان فی درجه أدنی ممّا کان علیه ، ولذا قالوا : إنّ للإنسان تجرّداً وتعلّقاً ، وکلّما ازداد صقالهً وابتعاداً عن المادّه کان أکثر تجرّداً وصعوداً ، وکلّما ارتبط بالمادّه أو مارس المادّیّات ، کان أکثر تعلّقاً وهبوطاً .

وإنّما ذکرنا هذه الخصوصیّه لأنّها تنفع فی معرفه درجات النفس ، وبالتالی معرفه جانب من جوانب أکمل المراتب الإنسانیّه وهی مرتبه المعصوم علیه السلام ، کما أنّ هذه المراتب تنفع فی بحث النبوّه والمعاد أیضاً ، فلاحظ .

۱- (۱) وسیأتی مزید توضیح لهذه المراتب وشیء من الاستدلال علیها ، وإن شئت المزید فراجع الکتب المخصّصه لذلک .

۲- (۲) ولیس المراد به الاصطلاح الآخر للوهم الذی یقابل الظنّ .

تاريخ مسأله الحسن والقبح

على صعيد علم الكلام هناك مذهب ينفى عقليّه هذه المسأله ، هو مذهب الأشاعره فى ما تسالم متكلّمونا على أنّهما عقليّان بديهيّان ، وقد بنى متكلّمو الإماميّه الكثير من الأدلّه عليه .

أمّا الفلاسفه ، فهم منذ عهد ابن سينا إلى العلّامه الطباطبائى يرَون أنّ قضايا الحسن والقبح من المشهورات ، وأنّها اعتبارات عقلائيّه ليس لها واقع وراء تطابق العقلاء ، بل إنّ المعروف نسبه هذا المذهب إلى كافّه الفلاسفه ، ولكنّ الصحيح أنّ هذه النسبه من إبن سينا فَمَن بعده ، لأنّ مَن سبقه كالفارابى وفلاسفه اليونان وفارس والعراق والهند(۱) كلّهم قائلون بذاتيه الحسن والقبح وعقليّتهما .

ومنشأ الخطأ فى نسبه هذا الرأى للفلاسفه مطلقاً هو أنّ ابن سينا طرح هذه النظريّه فى ضمن عرضه لآراء المشّائين ، فإنّ غالب كتبه وضعها كترجمه لآراء اليونانيّين ، ولذلك كانت كتبه مرجعاً فى معرفه آراء الفلاسفه المتقدّمين ، وكانت هذه الكتب محلّ اعتماد من بعده ، حتّى إنّ المتأخّرين عنه أخذوا ما نقله عنهم أخذ المسلّمات ولم يراجعوا كتب اليونانيّين حتّى الكتب المترجمه الموجوده بين أيديهم ككتب أرسطو وأفلاطون وغيرهما .

وذلك لما امتاز به من جمع لمبانى المشّائين وترتيبها وتبويبها - فقد بذل فى ذلك جهداً كبيراً وهامّاً - بالإضافه لما عرف عنه من العمق والدقّه العلميّه والذكاء والعبقريّه ! ممّا جعله مرجعاً فى معرفه آراء من سلفه ، وضاعت فى ضمن ذلك

۱- (۱) ذكر الشيخ الأُستاذ (حفظه اللّه) أنّ أسبق الفلسفات على التحقيق الفلسفه الهنديّه ، ثمّ الحرّانيّه فى العراق ، ثمّ الفارسيّه ، ثمّ اليونانيّه ، وأنّ كلّاً منها استفادت من تحقيقات ما سبقها .

حقیقه آراء الفلاسفه المتقدّمین ، والظاهر أنّه عدل عن رأیهم وکتب رأیه فی هذه المسأله من دون تنبیه علی آراء الفلاسفه ، مع أنّه فی سائر المسائل کان ینبّه علی آرائهم ویصرّح بعدوله - إذا عدل عن آرائهم - ، لانّه کتب هذا الرأی فی ضمن کتبه التی کانت ترجمه لآرائهم لا فی مؤلفات آرائه ونظریّاته ، فلو کان ما ذکره فی کتاب حکمه المشرقیین ، لکان رأیاً له ، ولکنّه جعله فی ضمن أقوالهم ومبانیهم ممّا أوجب اللبس علی من تأخّر عنه وأوهم أنّ رأی الفلاسفه ذلک .

وأمّا ابن سینا نفسه ، فلماذا تبنّی هذا الرأی المخالف للفلاسفه ؟ !

الظاهر أنّه تأثّر بمغالطه أبی الحسن الأشعریّ ومن تبعه ، ممّا جعلها مغالطه ناضجه ، لأنّ إبن سینا تأخّر عن الأشعریّ بحوالی قرنین ، وکان إبن سینا علی اطّلاع تامّ بآراء المتکلّمین ، ویعتنی بمباحثهم حتّی التی لم تذکر فی الفلسفه .

فطرحه لنظریّه الأشعریّ کامله مع تمام أدلّتها وشواهدها ، یقرّب تأثّره بها .

وکیف کان ، فإنّ تلبیس آراء الفلاسفه هنا وتضییعها کان بسببه ! !

أهمّیه مسأله الحسن والقبح

حیث أنّ الکثیر من أدلّه الإمامیّه قد ابتنت علی هذه المسأله ، فقد حظیت بدرجه عالیه من الأهمّیه ، وهذه المسأله وإن بحثت وحقّقت قدیماً ولکنّها تثار الیوم بلغه جدیده وبلوره حدیثه ، مفادها : أنّها اعتبارات عقلائیّه لا واقع لها وراء تطابق العقلاء ، لأنّ الموادّ المأخوذه فی أحکام العقل العملیّ مستفاده من المشهورات - باصطلاح المناطقه - وبالتالی یکون الاستدلال بها جدلیّاً لا برهانیّاً ، کما یتولّد علی أساس ذلک إشکال آخر علی استمراریّه الشریعه وخلودها - کما یردّده الیوم بعض العلمانیین المبطّنین - بتقریب :

أنّ التشریعات أساسها عقلیّ بمقتضی قاعده « الأحکام الشرعیّه ألطاف فی

الأحكام العقليّه » يعنى أنّ العقل لو علم بملاكاتها ومصالحها لحكم بها ، فهى ألطاف مكمِّله للإنسان نفسه ولو أدركها العقل لقضى بها ، كما هو مبنى العدليّه ، وعلى هذا يتزلزل أساس الالتزام الدينى ووجوب الإطاعه للأحكام الشرعيّه ، لأنّ اعتباريه الأحكام العقليّه يجعلها تدور مدار الاعتبار ، والاعتبار أمر تحت سلطه المعتبِر وهو العقلاء ، فإذا اختلف إعتبارهم بحسب تغيّر الزمان والمكان اختلفت الشريعه ، وهو ما يعبّرون عنه ب (تغيّر الشريعه) .

وهذا الإشكال - كما سيأتى - يمكن تفنيده بعدّه طرق لا تتوقّف على كون الحسن والقبح عقليين ، مثل منهج العنايه الفلسفيّه وغيره ، وإن كان الحقّ أنّهما عقليّان ، وبالتالى يبطل الإشكال بطريق آخر أيضاً .

نظره فى كلمات ابن سينا

عرّف مشهور المتأخّرين(۱) العقل العملىّ بأنّه « ما يدرك القضايا ذات الارتباط بالعمل » أى التى ينبغى فعلها أو تركها ، وليست خاصّه بالأفعال الجارحيه ، بل تعمّ أيضاً الأفعال الجانحيه .

ولكن هذا التعريف ناقص ؛ فإنّ للعقل العملىّ عملاً آخر هو الإذعان مع أنه ليس قضيّه ينبغى فعلها أو تركها . وقد تقدّم أنّ المتأخّرين تابعوا واعتمدوا على ابن سينا .

ولكن الحق أنّ إبن سينا نفسه قد اضطربت كلماته فى هذا الموضوع ، فنراه يعرّف المشهورات بأنّها القضايا التى تطابق عليها بناء العقلاء ولا واقع لها وراء اعتبارهم ، وحيث أنّها لا واقع لها فلا يمكن إقامه البرهان عليها ولا تصلح أن

۱- (۱) أى من الفلاسفه بما فيهم ابن سينا .

تكون من موادّ القياس(۱) ، فى حين أنّه - فى قسم الطبيعيّات من نمط النفس(۲)- اعترف أنّ قضايا العقل العملىّ يمكن البرهنه عليها ، وأنّ موادّها قد تكون مشهورات وقد تكون أوّليات - أى يقينيّات - وحينئذ فيمكن الاستدلال عليها ويكون لها واقع .

وذكر فى « الشفاء » أنّها قابله للبرهنه عليها(۳) وأنّها تصير عقليّه حينئذ .

كما ذكر فى أواخر « الشفاء »(۴) : أنّ أكثر ما يقرّ به الجمهور فهو حقّ وإنّما يدفعه هؤلاء المتشبّهه بالفلاسفه جهلاً منهم بعلله وأسبابه . وهذا التعبير مناقض جدّاً لما ذكره أنّ قضايا الحسن والقبح مشهورات ، وأنّ المشهورات لا واقع لها سوى اعتبارها العقلائىّ !

وكيف كان ، فقد تأثّر المتأخّرون بمذهب ابن سينا وإيهامه أنّه مذهب الفلاسفه فذهبوا - أكثرهم - إلى اعتباريّه المشهورات ، وأنّها لا يمكن البرهنه عليها أصلاً ونسبوا ذلك إلى الفلاسفه .

نعم ، ذهب الحكيمان الكبيران اللاهيجى والسبزوارى إلى أنّ الحسن والقبح تكوينيّان . فقد أنكرا توهّم اعتباريّه الحسن والقبح عند الفلاسفه ، ونسبا إليهم تكوينيّتهما وفسّرا تمثيل الفلاسفه للمشهورات بالحسن والقبح بأنّ القضيّه الواحده قد تدخل فى أكثر من واحد من أقسام الموادّ الثمان . فمسأله الحسن والقبح - من جهه تطابق العقلاء عليهما وشيوع الإذعان بهما - تدخل فى

۱- (۱) منطق الشفاء وغيره من كتب ابن سينا المنطقيّه .

۲- (۲) الإشارات : ۲ : ۳۵۲ ، النمط الثالث .

۳- (۳) الشفاء : مجلد الطبيعيّات ، كتاب النفس ص ۳۰ .

۴- (۴) الشفاء : ۴۳۵ ، الفصل الأوّل من المقاله العاشره .

المشهورات ، ومن جهه قيام البرهان عليهما تدخل فی الواقعيّات البرهانيّه ومن جهه وضوحهما وبداهتهما لكلّ عقل سليم تدخل فی البديهيّات .

ومن هذا القبيل قضيّه التوحيد ؛ فإنّها من جهه التسالم عليها تدخل فی المقبولات ومن جهه قيام البرهان عليها تدخل فی القضايا الواقعيّه البرهانيّه ، والنظر إلی القضيّه من جهةٍ مّا وإدخالها فی صنف من الموادّ الثمان لا يعنی عدم دخولها فی مادّه اخری ، وهذه اللفته الجميله من هذين الحكيمين الجليلين مهمّه جدّاً فی تفسير الكثير من تداخل القضايا بتعدّد النظره إليها !

هذا ويمكن أن يعزی عدول ابن سينا عن مذهب الفلاسفه قبله إلی عدّه أسباب :

الأوّل : تأثّره بمسلك الأشعریّ وتصويره لدعوی اعتباريّه الحسن والقبح ، وقوّه شبهه الأشعریّ من جهه أنّ هذه المسأله لو كانت بديهيّه لما أنكرها جماعه من المتكلّمين !

وهنا لابدّ لنا من وقفه عند هذه المغالطه وملاحظه تأريخها ، فهذه المغالطه ليست من ابتكارات الأشعریّ ، بل أوّل من قال بها السوفسطائيّون ، كما صرّح بذلك سقراط ، وقام سقراط بدفعها – كما فی بعض كتبه المترجمه المطبوعه حديثاً – ومنشأ وجود السفسطه وانتشارها آنذاك شدّه الأوضاع الاقتصاديّه وطغيان الأثرياء وسعيهم وراء تحصيل مآربهم وأغراضهم المادّيه الدنيئه ، فحاولوا تضييع القيم والأخلاق وحاربوا الدين ، وأشاعوا فكره أنّ كلّ المآسی والمشاكل ناتجه من الدين ، فأسّسوا مدارس عديده لدراسه الجدل والمغالطه ونشروا نظريّه (أنّ الخُلُق مصلحه نسبيّه بحسب الأشخاص والظروف) وأنّ ما يشاع من القيم والأخلاق هو من ابتداع رجال الدين ليتسلّطوا علی الناس ، كما أنّ

الدوله ليست من شؤون الدين ، بل من شؤون المجتمع ، والمجتمع هو صاحب الحقّ والقرار فى وجود هذه الدوله أو تلك واتّخاذ هذا النظام أو ذاك ! ثمّ أنكروا تكوينيّه الحسن والقبح وبداهتهما وقالوا باعتباريّتهما من خلال التفكيك بين معانى الحسن والقبح .

وقد أجاب سقراط عن شبهاتهم بأجمعها بقوّه وبرهان قاطع ، بحيث أنّهم عرفوا أن مآربهم لا تتحقّق مع وقوفه ضدّهم ، ولذا حاولوا إغراءه والمساومه معه ليكون معهم أو على الأقل يسكت ويدع مناهضتهم ، فلم يوافق ، واستمرّ فى دفع شبهاتهم ومجابهتهم حتّى قُتل فى ذلك السبيل ، ثمّ تابع أفلاطون وأرسطو منهجه وطريقه وأكّدوا تكوينيّه الحسن والقبح . ولهذا فالمعروف فى الفلسفه اليونانيه أنّ من ينكر تكوينيّه الحسن والقبح يسمّى سفسطياً ، لبداهه هذه المسأله ! وما ذكره ابن سينا إنّما هو رأيه لا رأى الفلاسفه .

السبب الثانى : اعتماد ابن سينا على مبنى باطل فى تعريف العقل العملىّ ، فقد ذهب هناك إلى أنّ العقل العملىّ لا يختلف عن النظرىّ إلّافى الاعتبار ، وليس من شأنه إلّاالإدراك دون العمل ، وإنّما يسمّى عمليّاً بلحاظ المدرَك . فإذا أدرك العقل حكماً مرتبطاً بالعمل يسمّى عمليّاً لا أنّه يفعل شيئاً !

وهذا المبنى أيضاً يختلف عن مبنى الفلاسفه قبله ، فقد ذكر الفارابى للعقل العملىّ عين التعريف الذى ذكرناه ، وأنّ هناك فارقاً تكوينيّاً بين العقل العملىّ والنظرىّ ، وأنّ للعملىّ عمل وتأثير وليس شأنه محض الإدراك . بل نقول : إذا لم يكن العقل عَمّالاً لم يكن معنىً لطاعته وعصيانه ، وقد ثبت من الشرع الشريف أنّ العقل يطاع ويعصى ، وأنّ الثواب على طاعته ، والعقاب على معصيته(۱) .

۱- (۱) للتفصيل راجع كتاب العقل والجهل من الكافى وغيره .

ففی صحیحه محمّد بن مسلم ، عن أبی جعفر علیه السلام ، قال :

« لما خلق الله العقل استنطقه ، ثم قال له : أقبل ، فأقبل . ثم قال له : أدبر، فأدبر . ثم قال : و عزتی و جلالی، ما خلقت خلقا هو أحب إلی منک و لا أکملتک إلافی من أحب ،أما إنی إیاک آمر، وإیاک أنهی، و إیاک أعاقب ، و إیاک أثیب » (۱) .

السبب الثالث : إنّ ابن سینا ألغی البرهان العیانیّ ، مع أنّ الفلاسفه قبله مثل أرسطو والفارابی قسّموا البرهان إلی نوعین :

۱ – القیاس المنطقیّ بأنواعه وأقسامه .

۲ – البرهان العیانیّ ، ومحور هذا البرهان هو الفعل الجزئیّ الخارجیّ وإنّما سمّی عیانیّاً باعتبار حضور المبرهَن علیه بنفسه عند المستدِلّ ، وقد ألغاه ابن سینا هو ومَن جاء بعده من المناطقه والفلاسفه ! ولکن متکلّمی الإمامیه ذکروه وأصرّوا علیه اعتماداً علی مرتکزاتهم الصحیحه (رضی اللّه عنهم) .

هذا وحیث أنّ المتأخّرین لم یتعرّضوا لذکر هذا البرهان من قریب ولا بعید ، فمن المناسب إلقاء بعض الضوء علیه ، فنقول :

یتمّ تشکیل النفس لهذا البرهان وإدراکها لنتیجته فی مرحلتین :

أ- إدراک الکلّیات المبرهنه .

ب – إدراک النفس لأحوال الجزئیّات بتوسّط قوّه الفطنه ، فإذا أدرکت الفطنه حال الجزئیّ ، قامت بتطبیق الکلّیات المناسبه علی الجزئیّات ، والفطنه هی قوّه التروّی والتثبّت فی استصدار الأفعال الإرادیه عن داعٍ موافق للحکمه .

وبعباره اخری : إنّ الجنبه المشرفه علی القوی العملیّه الدانیه فی النفس هی

۱- (۱) الکافی : ۱ : ۱۰ ، الحدیث ۱ .

قوّه الفطنه ، وهی قوّه دون قوّه العقل العملیّ ، مؤتمره بأوامرها ، ووظیفتها تطبیق الکلّیات علی الجزئیّات الحقیقیّه ، وإدراک ومعرفه نفس هذه الجزئیّات .

والدلیل علی وجودها : أنّ کلّاً من قوّتی العقل النظریّ والعملیّ یتمّ لهما إدراک الکلّیات والإذعان والحکم بها وإیجاد الشوق - فی النفس - إلیها ، وکلّ ذلک لا یکفی فی تحقّق الکمال البشریّ ، ما لم توجد أداه تشخّص الجزئیّات فی مختلف حالات الإنسان وأفعاله ، وعدم تشخیصه لها یوجب التخبّط فی تطبیق الکلّیات علی الجزئیّات ، لأنّ القوّتین النظریّه والعملیّه لیس من شأنهما تشخیص الجزئیّات ، فضلاً عن تطبیق الکلّیات علیها .

کما أنّ القوی الدانیه لدی النفس لا مجال للإعتماد علیها فی سلامه التطبیق !

فیلزم وجود أداه للعقل یمیّز من خلالها سلامه هذا التطبیق وصوابه عن خطأه وکذبه ، وصدقُ التطبیق وسلامته لا تتحقّق بنحو دائم إلّالمن خلقه اللّه کاملاً معصوماً من الخطأ والزلل ، کما عبّر بذلک أرسطو .

هذا بالإضافه إلی لزوم صدق الکلّیات التی اعتمدها ، ولذا کان المعصوم معصوماً علمیّاً فی إدراک الکلّیات ، وعملیّاً فی تطبیق الجزئیّات . إذن فالتأثیر علی القوی الدانیه بحکمه یحتاج إلی صدق الکلّیات وإلی حسن التطبیق علی الجزئیّات .

ولعلّه أشیر إلی ذلک فی قوله تعالی : (وَ بِالْحَقِّ أَنْزَلْناهُ وَ بِالْحَقِّ نَزَلَ) (۱) ، حیث أنّ ظاهره حقّانیّه مرحلتین : مرحله الکلّیات من طرف الحقّ تعالی ومرحله التنفیذ ؛ أو فقل : مرحله الفاعل المنزِل ، ومرحله القابل المنزَل إلیه وهو النبیّ صلی الله علیه و آله و سلم .

۱- (۱) الأسراء ۱۷ : ۱۰۵ .

ومن هـذا القبيـل مـا جعـل فى عالم الاعتباريّات ، حيث جعلت القضايا الاعتباريّه فى مرحلتين : مرحله التشـريع والجعل ، ومرحله التنفيذ والإيصال .

وكيف كـان ، فلابـدّ من قوّه عمليّه عقلائيّه تحت سـيطره العقل العملىّ ، يسـمّيها بعضـهم (الفطنه) وآخرون (القوّه الشـهوديّه) وبعضهم (قوّه إدراك البرهان العملىّ العيانىّ) . نعم ، اختلف - المثبتون لهذه القوّه - فى محلّ هذه القوّه ، فبعضهم يجعلها عين قوّه العقل العملىّ ، وبعضهم يجعلها أداه لها .

وببيـان آخر : إنّ الوجـودات تنقسـم إلى مـادّيه وغير مـادّيه ، والمـادّيه تنقسـم إلى نفس المـادّه وإلى مـا يوجـد فيهـا كـالصوره الجوهريه . وإلى ما يتعلّق بالماده .

وأمّـا غير المادّيه فهى مثل العقل المجرّد عن المادّه ، وهى مباينه للماده ، ولكنّها تـدرك المادّه والمادّيات ، فبإمكان غير المادّى أن يدرك الجزئيّات ، وإدراك شىء لشىء لا يعنى صيروه المدرِك (بالكسر) مدرَكاً (بالفتح) ولا كون الأوّل متأثّراً بالثانى ، ولاـ جريـان أحكـام الثـانى على الأوّل ، نظير إدراك البـارى سـبحانه للجزئيّـات المـادّيه ! فلاـ مـانع من القول أنّ العقل يـدرك الجزئيّات .

وإذا اتّضـح ذلـك واتّضـح وجـود قوّه تـدرك الجزئيّـات ، يُعرف ضـروره وجود ميزان للعصـمه عن الخطـأ ، أى أنّ الحكمه فى الجزئيّات منوطه ببرهان يسـمّى البرهان العيانىّ ، وهو ميزان تعصِم مراعاتُه الفطنه من الخطأ فى إدراك الجزئيّات وتطبيق الكلّيات عليها .

والحاصل : أنّه مع عـدم إناطه إدراك الجزئيّات بالعقل النظرىّ ولا العملىّ ، يتعيّن وجود قوّهٍ عقليّه أو دونها - فوق القوى الـدانيه - قادرهٍ على التطبيق الصحيح بواسطه البرهان العيانىّ .

والفوارق بين البرهان النظرىّ - الكلاسيكىّ - والبرهان العيانىّ ، ثلاثه :

١ – إنّ البرهـان المتعـارف ، مورده النظريّـات والكلّيّات ، ولا يتعرّض للتطبيق على الجزئيّات خارجاً ، بينما البرهان العيانىّ مورده الجزئيّـات الخـارجيّه ، وإنّمـا يسـتعين بالكلّيّات المبرهنه للتطبيق على الجزئيّات . وبعباره اخرى : إنّ شـرائط البرهان النظرىّ – فى المادّه مثل أن تكون المادّه كلّيه فى كلّ طرف من أطراف القياس لا تتأتّى فى ماده البرهان العيانىّ .

٢ – إنّ البرهـان النظرىّ يحكم به العقـل النظرىّ ولاـ يتوقّف على سواه ، بينمـا البرهـان العيـانىّ تطبّقه الفطنه ، ولكنّه يتوقّف على العقل النظرىّ والعملىّ والفطنه .

٣ – إنّ البرهان النظرىّ يوجب تكامل القوّه النظريّه ، والعيانىّ يوجب تكامل القوّه العمليّه .

وبهذا يتّضح البرهان العيانىّ ، ولكن كيف كان إنكار البرهان العيانىّ منشأ لإنكار تكوينيّه الحسن والقبح وعقليّتهما ؟

الجواب : إنّ ابن سـينا لو اعترف بـأنّ الجزئيّـات يمكن تطبيقها بحكمه وبرهان للزمه الاعتراف بعقليّه الحسن والقبـح وإنّهما على وفق الحكمه ؛ إذ تبيّن أنّ تطبيق البرهـان العيـانىّ يتوقّف على مـدركات وأحكـام العقـل النظرىّ والعملىّ والفطنه ، ولمّا كان من أهمّ مدركات العقل العملىّ هو الحسن والقبح ، فلابدّ أنّها تكوينيّه عقليّه لكى تصلح أن تكون مرجعاً فى البرهان ، لأنّه لا يمكن تطبيق البرهان من قضايا مشهوره أو لا واقع لها ، بل يجب إستناده إلى قضايا عقليّه تكوينيّه .

والحاصـل أنّ البرهـان العيـانىّ – بمـا هو برهان – لا يسـتند إلّاإلى التكوينيّات والواقعيّات ، وهو يسـتند إلى مسائل الحسن والقبح جزماً ، فلابدّ أنّها تكوينيّه عقليّه لا اعتباريه ، ولذلك فقد ألغى ابن سينا هذا البرهان ولم يشر إليه بتاتاً .

أدلّه القائلين باعتباريّه الحسن والقبح

استدلّ القائلون باعتباريّتهما بأدلّه عديده ، وعلينا استعراضها وتوضيحها ، ثمّ نقدها .

الدليل الأوّل : إنّ الحسن والقبح بمعنى (المدح والذمّ) ليسا من الأعراض العينيّه المحسوسه للفعل ، فليسا موجودَين بوجود نفس الفعل ، كما أنّهما لا يُنزعان من شيء له وجود واقعيّ ، فلا يكون لهما وجود انتزاعيّ أيضاً ، أى إنّهما ليسا من الاعتبارات الفلسفيّه (المعقولات الثانيه الفلسفيّه) ولذا يتعيّن أن يكونا من الاعتبارات التخيّليّه - باصطلاح المناطقه - الجعليّه التى يضعها العقلاء .

الدليل الثانى : إنّ الوجدان حاكم بتفاوت الحسن والقبح بحسب الزمان والمكان والقوميات والطوائف والعادات ، فمثلاً نجد بعض التقاليد والعادات حسنه مطلوبه عند بعض الناس ، وفى نفس الوقت قبيحه عند قوم آخرين ، وكذلك نوع الأكل أو الملابس أو المعتقدات أو الأخلاق ، فإنّها قد تتفاوت فى الحسن والقبح من مجتمع لآخر ومن زمان لآخر .

وهذا التفاوت فى التقييم والتحسين والتقبيح خير شاهد على أنّ مسأله الحسن والقبح تابعه لاعتبار العقلاء ، والاعتبار العقلائيّ يختلف باختلاف الأنظار والمصالح والمفاسد بحسب الظروف ، ومعنى ذلك أنّ الحسن والقبح لا واقعيّه لهما وراء الاعتبار العقلائيّ .

الدليل الثالث : إنّ الإنسان لو خلّى وطبعه ولم يعرف من العقلاء جعل المحاسن والقبائح ، فإنّه لا يدركها بعقله محضاً ! فلو فرض أنّ إنساناً ولد فى أرض خاليه من البشر لَمَا وَجَد عقلَه يحكم بحسن العدل وقبح الظلم ، ممّا يدلّ على أنّهما ليسا ضروريّين عقليّين ، فإنّ عقل مثل هذا الإنسان يدرك الضروريات

كاستحاله اجتماع النقيضين ، وأنّ الكلّ أكبر من الجزء ونحو ذلك ، فلابدّ أنّ الحسن والقبح جعليّان اعتباريّان ، ولهذا تجد تجذّرهما ورسوخهما فى المجتمعات ذات العادات والتقاليد أكثر من المجتمعات التى لا تؤمن بالموروث ، أو لديها تقاليد قليله .

الدليل الرابع : - ويمكن عدّه متمّماً لما سلف - إنّ العقلاء إنّما حكموا بهما لأجل مصلحه النظام الاجتماعىّ ، فلو لم يكن مجتمع أو لم يكن للنظام أهمّيه عند العقلاء لَما جعلوهما .

الدليل الخامس : - ما ذكره المحقّق الإصفهانىّ - أنّ دعوى كونهما عقليين لا يخرج عن صورتين : إمّا أن يقال إنّ وجودهما بنحو المسبّب والسبب ، فوجود أحدهما مسبّب والفعل سبب ، فإذا وجد الفعل الملائم حصل الحسن ، وإذا وجد الفعل المنافر حصل القبح ، فالفعل الأوّل علّه والحسن معلول ، والثانى علّه والقبح معلول ، وإمّا أن يقال إنّ وجودهما من قبيل وجود الغايه وذيها ، فإذا كان وجود الغايه لازماً كان وجود ذيها لازماً أيضاً ، والحسن علّه غائيه للفعل تدعو إلى إيجاده .

أمّا إذا أرادوا الأوّل فهذه السببيّه تامّه وهى تكوينيه لا اعتباريه ولكنّها ليست بحكم العقل ، بل بحكم القوى الدانيه ، ولذا تجد الحيوان ينفعل وينزجر ممّن يؤذيه ، ويألف ويحبّ ويعطف على من أحسن إليه ، فهذا الحكم تكوينىّ ناشئ من الطبع لا بحكم العقل .

وأمّا إذا أرادوا الثانى فهو أيضاً مسلّم ، ولكنّه لا يدلّ على عقليّتهما ، بل إنّ الكثير من الغايات غايات اعتباريّه ، ومنها الحسن والقبح ، فإنّهما إنّما يرادان بلحاظ الوصول إلى مصالح المجتمع ونظامهم ، ولذلك تجد العقلاء يحثّ

بعضهم بعضاً على فعل المحاسن وترك القبائح لأجل مصلحه النظام الاجتماعى وتكامله واستثمار طاقاته على الوجه الأحسن ، ولكنّ ذلك لا يعنى كون الحسن والقبح عقليّين ، فإنّ الأحكام الاجتماعيّه الباعثه إلى ذلك النظام أحكام اعتباريّه يجعلها العقلاء لهذا الغرض ، وليست أحكاماً عقليّه .

الدليل السادس : - وقد صرّح به المحقّق الإصفهانى وغيره - أنّ مسائل الحسن والقبح لو كانت بديهيّه فهى لا تخرج عن أحد الضروريّات الستّ :

١ -الأوّليّات ، وهى التى يحكم بها العقل بمجرّد تصوّرها . وليس الحسن والقبح كذلك وإلّا لما وقع كلّ هذا الخلاف فيهما .

٢ -الفطريّات ، وهى القضايا التى قياساتها معها ، كزوجيّه الأربعه .

٣ -التجريبيّات ، وهى القضايا التى يتوصّل إليها من خلال التجربه .

٤ -الحسّيّات ، وهى القضايا التى تدرك بالحواسّ الخمس .

٥ -الحدسيّات ، وهى القضايا التى تدرك بالحدس القطعىّ ، ومن الواضح عدم كونهما من هذه الضروريات الأربعه .

٦ -الوجدانيّات ، وهى القضايا التى تدرك بالوجدان ، ولا مجال لجعل الحسن والقبح منها لأنّنا لا نجد فى وجداننا الحكم بهما .

الدليل السابع : أنّ المدح والذم أمران إنشائيّان عند العقلاء كإنشاء القصيده والخطبه فى مقام المدح أو الهجاء ، والإنشاء أمر إعتبارىّ تابع لاعتبار منشئه وليس له واقع وراء ذلك الاعتبار !

الثامن : ما تفرّد به السيّد الشهيد الصدر قدس سره : أنّه بناء على أنّ قطب المحاسِن (العدل) وقطب القبائح (الظلم) فعلينا معرفه العدل والظلم .

والعدل هو إعطاء حقّ الغير أو إعطاء كلّ ذى حقّ حقّه ؛ والظلم تجاوز حقّ

الغير . وعلى هـذا فمـدار العـدل والظلم ، الحقّ ، والحقّ أمر اعتبـاريّ ، والشـيء إذا تقوّم بشـيء اعتباريّ كان أمراً اعتباريّاً أيضاً ، وبذلك يثبت أنّ العدل والظلم اعتباريّان ، وبالتالى أنّ جميع مسائل الحسن والقبح اعتباريّه .

التـاسع : - مـا ذكره العلّامه الطباطبـائى قـدس سـره وهو شبيه بسـابقه - : أنّ الحسن والقبـح من سـنخ الإهانه والاحترام والتعظيم والتحقير ، وهى أمور اعتبـاريّه لاـ واقعيّه تكوينيّه ، فإنّهـا تتفاوت وتختلف باختلاف بناء العقلاء ولا واقعيّه لها سوى ذلك ، وعليه فيكون الحسن والقبح اعتباريين جعليين لا واقعيين عقليين .

هذه هى أدّله القائلين باعتباريّتهما .

ولكن جميع ما ذكروه من أدلّه قد توجّه لها قدماء الفلاسفه ، وأجابوا عنها بنحو كافٍ ووافٍ .

أمّاالأوّل : - وهو أنّ الحسن والقبـح يتقوّمان بالمادح والـذامّ ولا وجود لهما فى حدّ أنفسـهما - فقد أجاب عنه أرسـطو وسـقراط والفـارابى بنحـو يبطـل مغـالطه السوفسـطائيين - والأشـعرىّ الـذى قـال بمقـالتهم - حيث فكّكوا بين الكمـال والنقص من جهه ، والحسن والقبـح من جهه اخرى ، فأجابوهم من خلال تحقيق الحدّ الماهوىّ ل (الحسن والقبح) ، فعرّفوا الحسن - بمعنى المدح - بإنّه (التوصيف بالكمال) والقبح - بمعنى الذم - : (التوصيف بالنقص) .

وهـذا التعريف ثابت لهما فى كلّ اللغات ، لأنّه تعريف للمعنى لا للفظ ، فلا يختصّ بلغه دون اخرى . وهذا التعريف وحده كافٍ - بالتأمّل - فى إثبات تكوينيّه الحسن والقبح ! وذلك لوضوح أنّ التوصـيف بالكمال إنّما يكون لأجل الكمال واقعاً والتوصـيف بـالنقص لأجـل النقص الواقعىّ ، فلا تجـد عاقلاً صادقاً يمـدح شـخصاً من دون اتّصافه بالكمال إلّامع الجهل المركّب ، ولا عاقلاً صادقاً

يذمّ من دون نقص واقعیّ إلّامع الجهل المرکّب . هذاأوّلاً .

وثانیاً : إنّ المدح فی اللغه مرادف للحمد ، وحمد واجب الوجود یستحیل أن یکون اعتباریّاً ویتعیّن أن یکون تکوینیّاً واقعیّاً أی بلحاظ الکمال الواقعیّ ولا یعقل مدحه اعتباراً وجعلاً ، إذن فالمدح والذم یتقوّمان - ماهیهً - بالکمال والنقص .

وثالثاً : إنّ المدح والذمّ إذا طابقا الواقع سمّیا صادقَین ، وإذا خالفاه سمّیا کاذبَین ، فإذا مدح شخص بما لا یستحقّه کان المدح کاذباً کما فی مدح الظلمه والسلاطین بما لا یستحقّون ، بخلاف مدح الکامل أو الساعی إلی الکمال ، فإنّه صادق ، ولیس الصدق إلّامطابقه الخبر للواقع ، ولا الکذب سوی مخالفته له ممّا یدلّ علی وجود الکمال حقیقه إذا صدق المدح ، ووجود النقص حقیقه إذا صدق الذمّ ، وبهذا نعرف أنّ الحسن والقبح - حتّی بمعنی المدح والذم - تکوینیّان لا اعتباریّان .

وقد یعترض علی ذلک بأنّ الصدق والکذب لا یختصّان بالقضایا التکوینیّه ، بل یشملان القضایا الاعتباریّه الفرضیّه من جهه موافقه المعتبَر الجزئیّ للاعتبار الکلّیّ - عند العقلاء أو أیّ معتبِر - وعدم مطابقته . فإذا قلت : إنّ الإشاره الضوئیّه الخضراء علامه جواز العبور - فی قانون المرور - کان صدقاً ، لموافقته للاعتبار الکلّی العقلائیّ ، وإلّا کان کذباً .

والجواب : إنّ الصدق والکذب فی التکوینیّات مطلق غیر مشروط بفرض فارض ولا وجود مدرک عاقل ، فلو فرض تجرّد القضیّه التکوینیّه فی نفس الأمر عن ذهن أیّ عاقل بمعنی ثبوتها وتقرّرها فی نفس الأمر کمعنیً مفهومیّ وصور حصولیّه کما یقال ذلک فی الأعیان الثابته الأزلیّه ، فإنّها من شأنها أن تطابق الواقع

أو لا تطابقه ، فتصدق أو تكذب .

وهذا بخلاف القضايا الاعتباريّه التخيّليّه ، فإنّ صدقها وكذبها مشروط بلحاظ ومقايسه القضيّه بالافتراض العامّ والاعتبار العامّ عند مجموع المتطابقين على ذلك الاعتبار ، وبدون ذلك اللحاظ والمقايسه لا تصلح للاتّصاف بالصدق ولا بالكذب مع أنّ اتّصاف المدح للّه سبحانه بالصدق ، والذمّ لأمير المؤمنين عليه السلام بالكذب لا يتوقّف على هذه المقايسه ، بل هما فى حدّ أنفسهما وفى نفس الأمر ثابتان متقرّران ، سواء وجد من يلتفت إلى ذلك أو لم يوجد .

ورابعاً : ثبت فى المباحث العقليّه أنّ الوجود الخارجىّ للمخلوقات ، بنفسه مدح للخالق ، لأنّها آيات من آياته وحاكيه عن وجوده ، وكمالها حاكٍ عن كماله ، وكلّما كان المخلوق أكبر وأكمل دلّ على عظم الخالق وكماله ، وهذه الدلاله توصيف تكوينىّ بالكمال ، فهى مدح للخالق ونعت تكوينىّ له بالكمال .

وعلى هذا الأساس فإنّ ماهيّه المدح هى الحكايه عن الكمال الواقعىّ ، فتاره تكون هذه الحكايه من خلال الوجود العينىّ للمخلوق الدالّ على كمال خالقه ، واُخرى من خلال الوجود القولىّ أو الكتبىّ أو نحوهما الدالّ على الكمال .

وكذلك الذمّ تاره يكون من خلال فعل القبيح فإنّه يكشف تكوينيّاً عن نقص الفاعل ، واُخرى من خلال القول والكتابه والإشاره ممّا يدلّ ويكشف عن نقص فى المذموم .

إذن فالرابطه بين المدح والكمال وبين الذمّ والنقص هى رابطه الحاكى والمحكىّ ، ومن المعلوم أنّ العلاقه بين الحاكى والمحكىّ هى علاقه الاتّحاد فى المفهوم والتغاير فى المصداق ، أو فقل الاتّحاد فى الهويّه والاختلاف فى الوجود ، فلفظه (زيد) هى نفس الإنسان المسمّى بهذا الإسم بحسب المفهوم ،

ولكن وجود هذه اللفظه غير وجود ذلك الإنسان !

والخلط بين التفكيك فى الوجود وبين التفكيك فى الهويّه هو الذى أوقع الخصم بدعوى اعتباريّه المدح والذم ، إذ كيف يكون وجود المحكىّ تكوينيّاً ولا يكون وجود الحاكى تكوينيّاً أيضاً مع أنّ المعنى الذهنىّ لا يكون ارتباطه بالخارج وكشفه اعتباريّاً ، بل إنّ إراءه المعنى الذهنىّ لا يمكن أن تكون إلّاإراءه تكوينيّه ، كيف ومجال الاعتبار منحصر فى المحكىّ دون الحكايه والحاكى(۱) .

نعم ، لابدّ من الالتفات إلى أنّ الوجود التكوينىّ يمكن إيجاده بوجود آخر اعتبارىّ زياده على الأوّل ! بل لعلّ أغلب الموجودات التكوينيّه لها وجودات اعتباريّه أيضاً ؛ فهذا الكتاب له وجود تكوينىّ هو الذى بين يديك ، وله وجود اعتبارىّ هو الوجود اللفظى بقولك (الكتاب) ، وله وجود ثالث هو الكتبىّ إذا كتبت هذه الكلمه . ولا ريب أنّ الوجود اللفظىّ والكتبىّ لهذا الموجود الخارجىّ هو وجود اعتبارىّ له ، لا عين وجوده الخارجىّ .

وكذا كلّ ما حولك من أشياء ، لها وجود تكوينىّ ووجود اعتبارىّ بأسمائها ، بل حتّى وجود اللّه سبحانه لا ينافى الوجود الاعتبارىّ الجعلىّ للتعبير عنه سبحانه من خلال الألفاظ والكتابه والإشاره ، لأنّ البشر يحتاجون فى التفاهم إلى إحضار المعانى إمّا بوجودها التكوينىّ أو الاعتبارىّ ، ولكن الوجود الاعتبارىّ لا يعنى صيروره التكوينىّ اعتباريّاً ، بل يعنى إضافه وجود آخر له .

ولهذا فنحن لا ننكر إمكان وجود الحسن والقبح الاعتبارىّ - إذا دعت الحاجه

۱- (۱) لأنّ الحكايه دائماً بلحاظ أمر تكوينىّ ، وهو الاتّحاد فى الهويّه والمفهوم ، والحاكى أيضاً له وجود تكوينىّ ، سواء كان بالوجود التكوينىّ للكمال أو النقص ، أم اللفظىّ ، أم غير ذلك بحسب الحاكى للكمال .

إلى ذلك - كسائر الموجودات التكوينيّه ، فإنّها تصلح لإيجادها بوجود آخر إعتباريّ ، ولكنّ الذى ننكره هو دعوى انحصار وجودهما بالإعتبار لقيام الدليل على وجودهما التكوينيّ ، فمثلاً المدح بقصد الإنشاء فى قولك : سبحان اللّه أو الحمد للّه، له وجود اعتباريّ بلحاظ هذا الإنشاء والاعتبار ، ولكنّه لا ينافى النزاهه الواقعيّه والكمال الإلهيّ الذى أوجب المدح الواقعيّ بإيجاد النعمه والتصرّف بالتدبير والحكمه .

وقد تبيّن أنّ وجود المخلوق الحَسَن مدح تكوينيّ لخالقه ، وآيه من آيات كماله ومجده وعظمته ! ! فكيف يصحّ اطلاق القول بأنّ المدح والذمّ اعتباريّان لا تكوينيّان ! ؟ بل هما تكوينيّان ، وربّما يكون لهما وجود اعتباريّ أيضاً .

وأمّاالدليل الثانى - للقائلين بالاعتباريّه وهو أنّ الحسن والقبح لو كانا عقليّين لما وقع الاختلاف فيهما بحسب الزمان والمكان والمعتقدات والتقاليد - فجوابه :

أوّلاً: إنّ هذا الاختلاف لا ينافى تكوينيّه وعقليّه هذه المسأله ، فإنّ كثيراً من الخلافات تقع على القضايا الحقيقيه التكوينيه كما فى اختلاف الأطبّاء فى العديد من الأدويه ، وأنّها نافعه أو ضارّه ؟ أو أنّ نفعها أكثر من ضررها أو بالعكس ؟ مع أنّ الواقع واحد لا يتغيّر ولا يختلف ، وهو كون الدواء نافعاً أو ضاراً ولو بنسبهٍ مّا .

وكذلك إذا كان الاختلاف لأجل اختلاف الظروف ، فإنّ مرجعه فى الحقيقه إلى اختلاف الموضوع ! وبالتالى عدم الاختلاف مثل أن يقول زيد (الحائط أبيض) وأنت تقول (الباب أسود) فإنّه ليس اختلافاً حقيقه .

ومن هذا القبيل الكثير من مسائل الحسن والقبح باختلاف الظروف ، فإنّ الكذب يكون حسناً فى بعض الحالات ، بينما يكون قبيحاً فى حالات اخرى ، وهذا لا يعنى الاعتباريه ، بل اختلاف الظرف تكوينيّ ، وبتبعه يختلف الحسن

والقبح التكوينيّان .

وثانياً : إنّ الاختلاف ممكن حتّى فى البديهيّات لأنّ فى النفس البشريّه صحّه وسقم فى كلّ مراتبها ، سواء مرتبه القوى الإدراكيّه أو مرتبه القوى العمليّه ، فالشكّ وعدم الإحراز مهما قويت الأدلّه مرض فى الإدراك ، والتشكيك والرفض وعدم الإذعان مرض فى القوى العمليّه ، ولذا أجمع علماء المنطق على أنّ اللجاج والعناد إذا استمرّ فى الإنسان كان مرضاً فى عقله العملىّ ، وهو ما عبّر عنه القرآن الكريم ب (الطبع) على القلوب والصمّ والبكم - أى العقليين - والاختلاف الحاصل من ذلك لا يضرّ ببداهه البديهىّ أصلاً .

وثالثاً : إنّ بعض الاختلاف ناشئ من مراعاه المصالح المادّيه لا من الاختلاف الحقيقىّ فى النظريّه ولا فى التطبيق ، كما هو الملحوظ فى بعض الفلاسفه المادّيّين الذين يقصدون من وراء إشاعه الخلاف الوصول إلى مآربهم السياسيّه أو المادّيّه وليسوا مخالفين حقيقه ، فهم مخالفون منكرون لنظريّتنا باللسان وقلوبهم عالمه مذعنه بصحّه ما نقول ، لأنّ عقولهم أسيره للهوى والقوى الدانيه

« كم من عقل أسير تحت هوى أمير » (۱) .

ومثل هذا الاختلاف لا ينبغى أن يعدّ خلافاً لأنّ الخلاف إنّما يقع فى ما بين العقلاء الذين يعملون بعقولهم ويستنيرون بها ، لا فى ما بين العقلاء وغيرهم (أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلاّ كَالْأَنْعامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلاً) (۲) .

وأمّاالدليل الثالث : فلو سلّمنا به ، فغايه ما يدلّ عليه هو عدم كون الحسن

۱- (۱) نهج البلاغه : ۵۰۶ .

۲- (۲) الفرقان ۲۵ : ۴۴ .

والقبح أمراً بديهيّاً لا أنّه ليس حقيقيّاً ، لأنّ النظرىّ أيضاً لا يقضى به العقل ابتداءاً ككيفيّه صدور أفعال البارى عنه تعالى ، مع أنّ الحق هو حكم العقل بذلك وليس حكمه متقوّماً بحاله الإجتماع البشرىّ ، بل يقضى فى نفسه بأنّ الصدق حسن أو الكذب قبيح وهكذا .

وأمّاالدليل الرابع : فجوابه أنّ قضاء العقل بالحسن والقبح ليس متقوّماً بالمجتمع البشرىّ ، ولذلك إنّ الملائكه مع عدم وجود القوى الحيوانيّه فيهم ومع أنّ حياتهم ليست حياه اجتماعيّه مدنيّه وإنّما ارتباطهم تكوينىّ ، فإنّها تتأثّر وتتنفرّ من مظالم العباد ، والملك وجود عقلانىّ يتأثّر من الظلم ويستحسن الحسن فكذلك الإنسان يحكم بهما بعقله لا بسبب حالته الاجتماعيّه .

ولأجل ذلك عبّر سبحانه فى كتابه المجيد عن إبليس (مَذْؤُماً مَدْحُوراً) (١) ، مع أنّه لا يفترض وجود مجتمع بين اللّه تعالى وإبليس ، لكى يُذمّ إبليس من قبل ذلك المجتمع العقلائى ، أو أنّ معرفه إبليس لذلك الذمّ كان بواسطه اعتبار العقلاء ، كما لا يفترض للملائكه مجتمع عقلائىّ وإنّما هم عليهم السلام وجودات عقلائيّه ، وكلّ ما يصدر هناك فهو تكوينىّ لا غير ! ومن هذا القبيل قوله تعالى (وَ لَمّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ) (٢) ، فإنّ السكوت فى مقابل النطق وهو أمر عقلىّ ، ولم يعبّر بالسكون الذى هو مقابل الحركه لأنّها خاصّيه الحيوان ممّا يدلّ على أنّ غضبه عليه السلام وعدمه كان عقليّاً إلهيّاً لا حيوانيّاً .

كما أنّ ذلك الإنسان - المفترض - لو رأى معونه إنسان كبير لطفل عاجز لَحكم عقله بحسن ذلك ، كما أنّه لو رأى ضرب ذلك الكبير للطفل بلا سبب لحكم عقله

١- (١) الأعراف ٧ : ١٨ .

٢- (٢) الأعراف ٧ : ١٥۴ .

بقبح ذلك ، ممّا يدلّ على ثبوت الحسن والقبح فطريّاً ، سواء كان الإنسان فى مجتمع أم لم يكن .

فما ذكره ابن سينا يصادم الوجدان ! وقد قرّر الفارابى – فى منطقيّاته – وجدانيّه الحسن والقبح بما لخصّناه فى هذا الجواب .

وأمّا دليلهمالخامس – وهو ما ذكره المحقّق الإصفهانى رحمه الله – فيمكن مناقشته بأنّ هناك نوع انفعال عقليّ كالغضب عقليّاً ، بمعنى أن يكون المحرِّك للقوّه الدانيه هو العقل من قبيل غضب موسى عليه السلام ، وكما قال الأمير عليه السلام فى بعض الوقائع التى أحدثها معاويه فى بعض أطراف البلاد الإسلاميّه فسلب ونهب وأرعب نساء المسلمين وأطفالهم .

« فلو أن امرء مسلما مات من بعد هذا أسفا ما كان به ملوما» (۱) .

فإنّ هذا الغيظ والأسف – لذلك المسلم – ليس حيوانيّاً غريزيّاً بل عقلانيّ ممدوح . وتفسير عقلانيّته أنّ العقل إذا أدرك شيئاً حسناً أو قبيحاً ثمّ حرّك القوى الدانيه كان تحريكه بأماره عقليّه وسلطه تكوينيّه على تلك القوى ، فتكون الحركه حركه عقلانيّه ويكون الغضب والرضا ناشئين من تحريك العقل وبعثه .

وبعباره اخرى : إنّ المعلول والمسبّب يسند إلى علّه العلل لوجود السببيّه الحقيقيّه وكون الواسطه أو الوسائط ليست إلّاممرّاً وطريقاً إلى إيجاد المسبّب ولذا نجد القرآن الكريم قد أسند الموت تاره إلى ملك الموت ، واُخرى إلى بعض الملائكه (تَوَفَّتْهُ رُسُلُنا) (۲) ، وثالثه إلى اللّه تعالى .

ونشوء الغضب عن العقل وكذا سائر أفعال القوى الدانيه يستوجب نسبتها إلى

۱– (۱) الكافى : ۵ : ۴ .

۲– (۲) الأنعام ۶ : ۶۱ .

العقـل ، علمـاً أنّه كمال لتلك القوى ، كما أنّ من كمال العقل العملىّ تلقّى مـدركاته من العقل النظرىّ وكـذا كمال النظرىّ فى تلقّى العلوم من العوالم العليا وهكذا حتّى تصل النوبه إلى المشيئه الإلهيّه . وهذا هو تفسير ما ورد مستفيضاً :

« رضا الله رضانا أهل البيت » (۱) .

لأنّ قواهم عليهم السـلام الـدانيه مؤتمره بـأوامر عقولهم ، وعقولهم مؤتمره ومسـتنيره بالحقـائق العلويّه (بَلْ عِبـادٌ مُكْرَمُونَ * لا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَ هُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ) (۲) .

« إن الله جعل قلوب الأئمه موردا لإرادته ، فإذا شاء شيئا شاؤه » (۳) .

فليس كـلّ رضـا وكـلّ غضب حيوانيّاً ، بـل وليس كـلّ ما عـدا الحيوانىّ عقلانيّاً فحسب بل هناك رضا وغضب إلهيّان ، أفليس الجهـاد الخـالص فى سبيل اللّه ناشـئاً عن غضب ورضاً إلهيّين ، كما فى ضـربه علىّ عليه السـلام لعمرو بن عبـدودّ يوم الخنـدق ، حيث أنّه لم يقتله لغضب نفسه عندما بصق فى وجهه الشريف بل صبر هنيئه حتّى ملك نفسه ثمّ قتله لمحض الأمر الإلهىّ ، فكان فعله لأجل الغضب الإلهىّ ، وبذلك كانت ضـربه علىّ عليه السلام يوم الخندق أفضل من عباده الثقلين ، ومن هذا القبيل ما روى فى فاطمه عليها السلام من طرق العامّه والخاصّه : «

إن الله يغضب لغضبك ، ويرضى لرضاك » (۴) .

۱- (۱) شرح الأخبار : ۳ : ۱۴۶ .

۲- (۲) الأنبياء ۲۱ : ۲۶ و ۲۷ .

۳- (۳) كما فى بعض الأحاديث الشريفه . بصائر الدرجات : ۵۳۷ .

۴- (۴) المستدرك على الصحيحين : ۳ : ۱۵۳. المعجم الكبير : ۱ : ۱۰۸ . كنز العمال : ۱۲ : ۶۷۴. وفى تاريخ دمشق : ۱ : ۵۹ : « يافاطمه ، إن اللّه ليغضب لغضبك ويرضى لرضاك » . وفى الآحاد والمثانى ۵ : ۳۶۲ : « إن فاطمه بَضعه منّى ، يؤذينى ما آذاها ، ويغضبنى ما أغضبها » .

لأنّها لا تغضب ولا ترضى إلّاعن الأمر الإلهىّ .

أقول : بل يستفاد من الحديث معنى أرقى من ذلك هو : أنّ اللّه تعالى لا يعرضه الكيف النفسانىّ من غضب أو رضا أو فرح وسرور أو ألم وحزن وغير ذلك ، بل إذا وجد العقل أنّ إحدى هذه الصفات هى التى تنبغى عرضت تلك الكيفيّه على النفوس الكامله فكانت تجلّياً للرضا أو للغضب أو الفرح أو الحزن الإلهىّ وبذلك يكون رضا فاطمه عليها السلام هو رضا اللّه تعالى وغضبها غضبه ، كما ورد عن الحسين عليه السلام :

« رضا الله رضانا أهل البيت » (۱) .

فليس له تعالى رضا غير رضاهم ولا له غضب سوى غضبهم عليهم السلام .

وعلى هذا ، فحصر الرضا والغضب بالحيوانىّ ، فى غير محلّه ، بل إنّ ردّ المظلوم على الظالم قد يكون إنفعالاً حيوانيّاً وقد يكون عقلانيّاً ، وربّما يكون إلهيّاً ، ومن المسلّم فى علوم المعارف الإلهيّه أنّ غضب الكُمّلين ليس حيوانيّاً بل عقلانىّ أو إلهىّ ! فالذى ادّعاه قدس سره : أنّ السببيّه فى الظلم والعدل للحسن والقبح تكوينيّه حيوانيّه فى غير محلّه ، وكذا دعوى أنّ مسببيّه الحسن والقبح تكوينيّه حيوانيّه ، بل هى تكوينيّه عقلانيّه .

كما تبطل دعواه أنّ الغايه وهى الحسن والقبح والمغيّى أى الظلم والعدل اعتباريّان من اعتبارات العقلاء لأجل حفظ النظام وليسا تكوينيين ، وذلك لأنّ الحدّ الماهوىّ للمدح هو (التوصيف بالكمال) فيكون اعتباراً - من الاعتبارات النفس الأمريّه وهى الاعتبارات المنتزعه من التكوين - وليس اعتباراً تخيُّلياً ويكون الاعتبار المنتزع منه لغايه الوصول إلى ذلك الحدّ الماهوىّ .

كما أنّ هناك غايه اخرى هى تذكير النفس بالكمال أو النقص الذى فى الفعل

۱- (۱) شرح الأخبار : ۳ : ۱۴۶ .

فيكون نوع تكميل وتزكيه للنفس من خلال تربيتها على حُبّ الكمال والتقرّب إليه ، وبغض النقص والابتعاد عنه ! وتلقين لها بالقضايا الحقيقيّه التكوينيّه ، لأنّ خاصيّه الفاعل الإرادىّ الإراده والجزم المنبعثان عن الإذعان الإدراكىّ ، وهذا التلقينُ للنفوس ومتعلّقُه ليس اعتباريّاًتخيّليّاً ، بل تكميل تكوينىّ وتربيه للنفوس .

أمّا الجواب عنالإشكال السادس : فواضح ، لأنّه حيث أخذ فى ماهيّه المدح التوصيف بالكمال ، فالكمال الذى هو منشأ التوصيف هو أمر عينىّ ومن أعراض الفعل ، غايه الأمر الأفعال تاره تتّصف بكمال متوسّط واُخرى ابتدائىّ وثالثه نهائىّ وهذا بحث آخر .

فالتوصيف أمر نفس الأمرىّ لا اعتبارىّ ، نعم ، هو من سنخ الوجود لا من سنخ الماهيّات المقوليّه ، لأنّه توصيف بالكمال لا توصيف بمقوله خاصّه ، فمنشأ المدح وهو الكمال من سنخ الوجود لا من سنخ المقولات وهو عينىّ لا تخيّلىّ اعتبارىّ .

وحيث ظهر أنّ المدح هو التوصيف بالكمال ، والذمّ هو التوصيف بالنقص ، يظهر أنّه لا ينحصر بقسم من أقسام القضايا السّتّه ، بل هو تاره من الوجدانيّات كما فى الأخلاقيّات ، واُخرى قابل للإندراج فى عدّه من تلك المقولات ، فبعض كمالات الأفعال قد تكون محسوسه ونقائضها كذلك ، وبعضها قد تكون وجدانيّه نفسانيّه كحسن الظنّ أو سوء الظنّ أو غير ذلك ، فحيث إنّ الكمال من سنخ الوجود أى التوصيف بالكمال ، فهو قابل للاندراج فى عدّه من أقسام البديهيّات .

أمّا الجواب عنالوجه السابع : وهو أنّ الاحترام نوع إنشاء لأنّ وضع وحركه البدن باعتبار العقلاء يدلّ على الاحترام أو الإهانه ، فالتلازم بين حركه البدن والاحترام نوع من الاعتبار ، ولكن هذا الإنشاء يسمّى صادقاً إذا كان داعى المدح

هو الكمال التكوينى ، وإلّا يسمّى كذباً ودَجلاً ، حيث إنّ الاحترام منطوٍ ومتضمّن لنحوٍ من الإخبار ، فإذا لم يكن الطرف كاملاً لا يكون الاحترام توصيفاً حقيقيّاً صادقاً ، فالداعى الموجب له إن كان صادقاً حقيقيّاً يحكى عن الواقع فيكون صادقاً وإلّا كان كاذباً ، وغايه من يحترم الكبار داعيه تقديس الكمال والحثّ على الكمال ، لأنّ تقديسه للصفات الحقيقيّه العليا فى العالم ، لا لبدن العالم .

فى تلك الموارد ليس الحسن بلحاظ الإنشاء فى التعظيم ، بل بلحاظ الداعى فى التعظيم ، والفعل دلاله إنشائيّه على ذلك بلحاظ الداعى ، فهو نوع كمال تكوينىّ . مثلاً إذا خشع قلب المصلّى فى صلاته خشعت جوارحه ، فخضوع القلب الذى هو لازم خضوع العقل وهو مستلزم لخضوع الجوارح ، فهذا تقديس للكمال وحثّ نحو الكمال ؛ نعم القدسيّه للأباطيل سجن وأغلال يجب أن تكسر .

أمّا دعوى أن كلّ قدسىّ فيجب أن يصطدم معه لأنّ التقديس والتعظيم تحجير لمسير التكامل ، فدعوى زائفه ، لأنّ القدسيّه أى الخضوع والإنقياد صفه مهمّه كماليّه وبرهنت كماليّتها فى كلّ الفلسفات عدا السفسطه . نعم ، القدسيّه رهينه الحقيقه يعنى الإنقياد ، والتسليم إنّما هو للحقيقه لا لشىء آخر .

ثمّ إنّ الإنشاء وإن كان مجرّد اعتبار يوجده المنشئ ، إلّاأنّه لا يكون إلّاعن داعٍ تكوينىّ ، ولذا قسّموا الإنشاء بحسب الداعى والغرض إلى ثمانيه أقسام ، والداعى فى موارد إنشاء المدح أو الذمّ هو إظهار كمال الممدوح ونقص المذموم ، وأمّا إذا لم يكن لهذا الداعى ، كما إذا كان لأجل مجرّد التصوّر والتخيّل - كما يلاحظ فى الشعراء - فلا يصدق عليه عنوان المدح والذمّ ، فإذا كان بذلك الداعى وتطابق ما أنشأه مع الواقع أى الكمال والنقص الواقعى المتصف به ذلك الموصوف ، فإنّه يقال عن المادح أو الذامّ أنّه صادق ، وإلّا كان كاذباً ، ولذا كان الكثير من المدح والهجاء معدوداً فى قسم الكذب والزور !

نعم ، قد يبالغ المادح أو الذامّ فى مدحه أو هجائه ، وهذه المبالغه تكون على قسمين :

١ – أن يريد من هذه التفاصيل التى يذكرها إنشاء إراده جدّيه إنشائيّه بداعى إظهار الواقع ، فحينئذ تكون الزياده التى قصدها من قسم الكذب .

٢ – أن لا تكون الزياده مراده بالإراده الجدّيّه ، بل بالإراده الاستعماليّه فقط ويريد بذلك الكنايه عن مراد جدّىّ إجمالىّ ، فهو بهذه التفاصيل التى يذكرها لا يريد إظهار الواقع بها بتفاصيلها ، وإنّما يريد أنّ هذه التفاصيل تحاكى فى درجتها درجه الواقع ، فالمعنى الجدّىّ المكنّى عنه هو الدرجه الإجماليّه لا تفاصيل ما ذكره ، والمنشأ حقيقه هو هذا المعنى الكنائىّ المطابق للواقع ، فلا يكون كاذباً .

فتحصّل أنّ الإنشاء الذى يصدق عليه عنوان المدح أو الذمّ لا يكون إلّابالداعى المزبور ، بل أنّ الإنشاء مع كونه وجوداً فرضيّاً اعتباريّاً فإنّه نحو إخبار وحكايه عن الواقع .

وبعباره اخرى : إنّ وجود قسم المدح والذم فى الإنشائيّات هو حاجه إلى إفتراض اعتبارىّ مع كون المفترض إعتباراً ذا وجود تكوينىّ خارجىّ لوجوده وذهنىّ لمعناه ، وإنّما دعت الحاجه إلى افتراضه اعتباراً كما فى الكثير من الموجودات التكوينيّه التى تحتاج أحياناً إلى وجود آخر اعتبارىّ .

والجواب عن الدليلالثامن : إنّ العداله ليس أمراً اعتباريّاً بل هى أمر حقيقىّ لأنّ حدّها هو وصول كلّ موجود إلى كماله المنشود من دون إعاقه غيره له .

فالعداله الاجتماعيّه – مثلاً – هى وصول جميع أفراد المجتمع إلى كمالهم المطلوب من دون إعاقه شريحه لأُخرى ، وحينئذ فإعاقه جماعه أو فرد لكمال الغير ظلم .

والعداله الاقتصاديّه هى قدره أفراد المجتمع على الإنتفاع والوصول إلى المنابع الطبيعيّه على نحو التساوى - والمراد به تكافؤ الفرص - .

والعداله الفرديّه هى اتّزان قوى الفرد وأخذ كلّ قوّه موقعها المناسب لشأنها فى الفعل ، وكذا سائر أقسام العداله ، فإنّها أجمع ترجع إلى التعريف الأوّل . والتشريع والتقنين وإن كان مبيّناً للعداله ولكن لا بمعنى أنّه يوجدها بل هو كاشف عن الكمال والنقص التكوينيّين وعن الكمال المناسب لكلّ موجود وعن النقص كذلك ، فهو يكشف عن تكافؤ الفرص فى واقع التكوين وعن موارد ممانعه موجود لآخر عن إدراك كماله المنشود ، ومن ثمّ يعرّف الحقّ الاعتبارىّ بأنّه :

ما يكون كاشفاً عن الكمال الطبيعىّ الممكن التحصيل للموجود ، وتبيّن بذلك أنّ أساس العدل والظلم هو الكمال والنقص ، وهما تكوينيّان لا اعتباريّان .

وأمّا الجواب عن الدليلالتاسع : فقد أشير إليه من خلال الإجابات السابقه وللتفصيل راجع كتاب (العقل العملىّ) و (نظريّه الاعتبار) .

و آخر دعوانا أن الحمد للّه ربّ العالمين

القسم الثانی:الاصول القانونیّه فی التراث الدینی مصطفی الإسکندری

اشاره

ص:۲۰۳

الحمد للّه رب العالمين ،

والصلاه والسلام على سيّد المرسلين ،

وخاتم النبيّين صلى الله عليه و آله و سلم وآله الطيّبين الطاهرين ،

ولعنه اللّه على أعدائهم أجمعين .

ص:٢٠٥

نظام المعارف والأحكام وضابطه العرض على الكتاب والسنّه

اشاره

إنّه قد تكاثرت الجهود والبحوث فی الآونه الأخیره علی طرق الأحادیث وأسانیدها ، والبحث فی شرائط حجیّه الصدور صغرویّاً وکبرویّاً ، واُهمل البحث فی المضمون ودرایه فقه مضمون الحدیث ، مع أنّ درایه مضامین الحدیث بحسب محکمات الکتاب والسنّه وموافقته لهما ومخالفته ، أعظم خطورهً وأسبق رتبهً فی بحث الحجیّه عن البحث الصدوری ، وحجّیته وشرائطه .

وبعباره اخری : أنّه کَثُر الترکیز علی الدلیل ، سواء فی جهه الدلاله التصوّریه کما فی مباحث الألفاظ ، أو التصدیقیّه کما فی مباحث الحجج ، واُهمل البحث عن ذات المدلول ومتن الحکم وواقع المضمون فی نفسه ، وهذه الظاهره متفشّیه فی الآونه الأخیره فی جمله من العلوم النقلیّه ، کالفقه والتفسیر والکلام ، مع أنّ اللازم وواقع الحال هو الترکیز الجهد أوّلاً علی المضمون ، ثمّ تصل النوبه إلی البحث عن الصدور وحجّیته وشرائطه .

وهذه الظاهره السقیمه هی فی الأصل منبثقه من مسلک الحشویّه فی الحدیث ، حیث أنّه کان المهمّ لدیهم البحث فی طرق الحدیث واعتبار الکُتُب وضبط الرواه ، ولم یکونوا یُولُون أهمّیه للمضمون ، ومن ثمّ شدّد النکیر علیهم ذَوُو المنهج الفقهیّ والمنهج التحلیلیّ الکلامیّ ، وکان اسم الحشویّه رمزاً

لهذا المنهج .

والغريب أنّ المنهج الصحيح من تركيز الأهمّيه والعنايه بالمضمون ، ثمّ البحث عن الصدور ، يُرمى فى هذا العصر بالحشويّه ، واستُعير له هذا الإسم ، وهذه الظاهره والتسميه المغلوطه هى فى الحقيقه إماته للبصيره العلميّه ولمنهج الدراسه فى فقه الدين لا بمعنى تحكيم الآراء العقليّه للعقول المحدوده البشريّه على التراث المنقول وتحكيم الذوق السليقى والقرائح النفسيّه على المتون الدينيّه ، فإنّ دين اللّه لا يُصاب بالعقول ، بل المراد تحكيم المحكم من الكتاب والسنّه والعقل على المتشابه بنحو منضبط فى اصول وقواعد .

كما أنّه ليس المراد من هذا المنهج إلغاء البحث فى الصدور وشرائطه بتاتاً ، بل المراد هو التنبيه على أنّ رتبه البحث فى الصدور متأخّره عن البحث فى درايه المضمون وحجّيته فى نفسه بالمعنى الأعمّ ، وكذا التنبيه على أنّ حجّيه الصدور ليست هى تمام أجزاء الحجّيه ، بل هى جزء من مجموع أجزاء ، كالحال فى لزوم والافتقار إلى حجّيه الدلاله وحجّيه جهه الصدور لاستكمال الحجّيه .

والتنبيه على أنّ حجّيه الصدور - كجزء من مجموع الحجّيه - ليس هو الركن الركين فى مجموع الحجّيه ، بل هو الأقلّ فى الأهميّه وإن لم ينتفِ دوره ولم ينتفِ لزومه وضرورته ، حتّى أنّه قد عبّر البعض من المتقدِّمين فى بيان دور الصدور فى مجموع الحجّيه بأنّه بمثابه إحدى القرائن لتركيب الحجّيه أو واحده من القرائن التى يتألّف منها الكاشف .

وممّا ينبّه على أنّ الإقتصار فى التركيز على الصدور هو من مسلك الحشويّه المفتقد للموازين العلميّه ، هو تشدّد المذهب السلفىّ والوهابىّ على البحث السندىّ - فقط - ومتاركتهم للبحث المضمونىّ ؛ لكون منهجهم فى الأصل هو

مسلك أهل الحديث فى الاتّجاه الحشوىّ ومن ثمّ لا يُقيمون لبحث المضمون وزناً ولا يتعمّقون فى دراسه متن الحديث وعرضه التحليلىّ على الكتاب والسنّه بل هم يُشعلون نائرتهم على السند والطريق كوسيله لجحود المضمون الذى لا تستهويه نفوسهم ولا تنقاد له عقائدهم وآراؤهم ، ومن ثمّ يكيّفون الجرح والتعديل وتصحيح الحديث حسب ما يتبنّوه من آراء .

ولرفع الغطاء عن وجه البحث لابدّ من التمعُّن والتدبُّر فى عدّه نقاط نقدّمها لكم بعونه تعالى .

ص:٢٠٩

تقدّم البحث المضمونىّ على البحث الصدورىّ

إنّ البحث عن ضوابط صـحّه المضـمون والمناهج المتّبعه فيه ، والقواعد والآليّات للفحص عن صحّته وعدمه بتوسّط العرض على محكمات الكتاب وسُـنّه المعصومين القطعيّه ، لهى أهمّ من البحث فى حجّيه خبر الواحـد ، أى حجّيه صدوره ؛ لأنّ غايه ما أثاره الأُصوليّون فى ذلـك المبحث هو بحث الصـدور وشـرائطه ودلالـه الأدلّه عليه ، وهو بحث إثباتىّ أكثر منه ثبوتيّاً ، أى من شؤون الإسـتنباط الـذى هو اسـتكشاف عالم الـدلاله التصوّريه والتصـديقيه ، بينما البحث فى صـحّه المضـمون هو من البحث فى اصول وأُسس القانون – إن كانت المسأله من الفروع – أو من البحث فى اسس وأُصول المعرفه – إن كان البحث فى المسائل الاعتقاديّه – .

فالبحث فى صحّه المضمون يرجع إلى البحث فى متن الثبوت ومنظومه ذات القانون أو منظومه ذات المعارف .

ومن ثمّ كان البحث فى ضوابط صحّه المضمون من المسائل المرتبطه بأُصول القانون .

ص:٢١٠

دور معرفه صحّه المضمون فی الاستنباط

إنّ البحث فی صحّه المضمون علی ضوء النقطه السابقه یتوقّف علی عارضه فقهیّه وإحاطه بالأبواب ، وإلمام بالمنظومه الفقهیّه وترابطها ، وتوالد الأبواب والأحکام بعضها من بعض .

هذا فی ما کان المتن فی الفروع وکذلک الحال فی ما کان المتن فی الاعتقادیّات ، فتتحقّق القدره علی معرفه صحّه المضمون وضوابطه علی قوّه الملکه والدرایه بمسائل علم الفقه الأکبر والأصغر .

وهذا بخلاف البحث فی حجّیه الصدور ؛ فإنّه یتوقّف علی الإلمام بعلم الرجال ، ودرایه طرق الحدیث والطبقات ، فهو جانب تراجمیّ تاریخیّ ، ومن ثمّ لم یعدّه جمله من الأُصولیین من شرائط الفقاهه والاجتهاد وإن کان الصحیح اعتباره ، إلّاأنّه لم یعدّ الإلمام به رُکنیّ محوریّ فی ملکه الفقاهه والاجتهاد وهذا ممّا یعکس الفارق البنیوی بین البحث فی صحّه المضمون عن البحث فی صحّه الصدور .

ص:٢١١

التحليل المضمونىّ وجذوره

إنّ البرهـان الصـناعىّ على رُكنيه صـحّه المضـمون فى الحجّيه وفرعيّه حجّيه الصـدور فى منظـومه الحجّيه يُمكن أن يقرّر بـالنحو التالى :

إنّ البحث فى صـحّه المضـمون إذا قرّر فيه عدم الصحّه فى مورد معيّن ، فيلزم منه انعدام ثمره الروايه من رأس ولَغويّه البحث فى الصـدور تمامـاً وهـذا بخلاـف العكس ، فإنّه مع صـحّه المضـمون لوانتفت حجّيه الصـدور فإنّه لا تنعـدم ولا ترتفع الثمره العلميّه والشرعيّه فى الروايه .

وذلك لأنّه مع إنتفاء حجّيه الصـدور لا ينتفى احتمال الصـدور ، ويظلّ احتمال الصـدور قائماً ؛ فإذا اعتضـد بالـدرجه الأقوى من صحّه المضـمون والتى هى بمعنى الموافقه القريبه من المحكمـات والعمومات ، فإنّ هـذا يُقوّى درجه احتمال الصـدور ويسـتلزم معالجه مضـمونه بالإضافه إلى العمومات بأن يُبذل الجهد فى تحليل مضمونه ومضمون العموم والفحص عن القدره فى استخراج مضمونه من مضمون العموم .

وبالتـالى يكون المعتمـد على العموم الفوقانىّ ويكون الخبرُ المحتملُ الصـدور الصـحيحُ المضـمون ، بمثابه القرينه المنضـمّه إلى دلاله العموم ، الكاشـفه عن دلاله العموم عليه . وأين هـذا من العكس ؟ فإنّه مع مخالفه المضـمون للكتاب والسـنّه لا يبقى مجال لاحتمال الصدور .

ص:٢١٢

تحلیل المضمون بحث فی المتشابه

إنّ البحث فی حجّیه الصدور - بعد احتماله - هو بحث فی المتشابه صدوراً فیرجع فی رفع متشابهه إلی ما هو محکم صدوراً ، فإنّ البحث الصدوریّ هو بحث فی درجات الإحتمال ، بینما البحث فی صحّه المضمون هو بحث فی المتشابه معنیً فیرجع إلی المحکم معنیً .

وعلی کلا التقدیرین وکلا القسمین فی المتشابه ، فاللازم فی المتشابه ، إرجاعه إلی المحکم لا معالجته بنحو مبتور عن المحکم ، فلا یعالج مستقلّاً عن المحکم ولا یُحکم به ولا علیه بعیداً عن المحکم . فطرح الروایه الضعیفه صدوراً من دون معالجه مضمونها بتوسّط دلالات المحکمات ، خروج عن القاعده فی المتشابه .

ولک أن تُسمّی هذا ، أنّ المنهج المنطقیّ والفطریّ فی مسائل العلوم هو البحث عن المسأله فی ضمن مجموع نظام ذلک العلم ومسائله ومجموع قضایاه وأمّا المعالجه التجزیئیّه المنقطعه عن المجموعه ، فهی منهج أبتر لایعقّب الوصول إلی الحقیقه ، وهذا المیزان المنطقیّ من المنهج یُحتِّم معالجه الروایه فی صحّه مضمونها أوّلاً کی یکون تقییماً ووزناً لحجّیه الروایه فی ضمن مجموع نظام الدّین .

هذا فضلاً عن لزوم النظر المجموعیّ فی مجموع طرق الصدور وعدم معالجه السنّه وطریق الروایه بنحو منعزل عن بقیّه الطرق .

ص:۲۱۳

قاعده حرمه ردّ الأحاديث

إنّه قد ورد جمله من الأحاديث ، قد استفاد منها كلّ من الأُصوليين والأخباريّين حُرمه ردِّ الحديث الذى لم تتوفّر فيه شرائط حجّيه الصدور ؛ والروايات الدالّه على ذلك جمله متظافره من الروايات وينبغى :

أوّلاً : تحليل هذا الحكم الذى اتّفقوا عليه ، صناعيّاً .

ثمّ ذكر نُبذ من الروايات الدالّه على ذلك .

وأمّا تحليل قاعده حرمه الردِّ للأحاديث المحتمله الصدور ، فهذا الحكم له قيود وموضوع ومحمول ومتعلّق .

فأمّاموضوعه ، فهو الحديث والخبر الوارد المحتمل للصدور .

وأمّاقيوده ، فهو صحّه مضمون ذلك الحديث ، أى عدم مخالفته للكتاب والسنّه القطعيّه أو موافقته القريبه للعمومات فيهما .

ومن ذلك يتبيّن أهمّيه صحّه المضمون ، وإنّه يترتّب على صحّه المضمون بمفردها حكم شرعىّ إلزامىّ وهو حرمه الردِّ . وهذا الحكم درجه من الحجّيه ، إذ معنى المحمول فى هذه القاعده – وهى حرمه الردِّ – هو عدم الحكم على مضمونه بالبطلان ، بل التوقّف والتريُّث والتدبُّر والفحص لاستكشاف مطابقه مضمونه مع المحكمات والفحص فى الشُبهات الحكميّه ؛ ملزم .

ومن ذلك يتجلّى أنّ احتمال الصدور المنضمّ إلى صحّه المضمون أو الذى

هو وصف لصحّه المضمون يكون منجِّزاً ملزِماً للفحص وللمراعاه ، وهذا معنى أنّ لصحّه المضمون واحتمال الصدور درجه من الحجّيه وإن لم تكن بمقدار حجّيه الصدور عند توفّر شرائط صحّه الطريق والصدور .

ويتبيّن ذلك بوضوح بالإلتفات إلى ما مرّ من أنّ المضمون الصحيح المحتمل صدوره فى معرض تشكيل قرينه على مفاد المستخلص من العمومات .

وأمّا متعلّق هذه القاعده ، فهو الردّ ، والردُّ يقع على معنيين وبنحوين :

أحدهما بمعنى الحكم ، من البطلان والإنكار لمضمون الروايه .

والثانى بمعنى الإعراض وعدم الاكتراث بالمضمون .

وعلى هذا المعنى الثانى فحرمه الردِّ تقتضى لزوم الإعتناء والإهتمام فى الفحص عن صحّه مضمون الروايه .

وعلى ضوء ذلك يكون للخبر المحتمل صدوره معنىً من الحجّيه يُغاير الحجّيه المصطلحه وينطبق على معنى حرمه الردّ .

وأمّا الروايات الدالّه على ذلك ، فنشير إلى بعض منها :

١ - صحيحه أبى عبيده الحذّاء ، قال : « سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول :

والله إن أحب أصحابى إلى أورعهم و أفقههم و أكتمهم لحديثنا، و إن أسوأ هم عندى حالا و أمقتهم للذى إذا سمع الحديث ينسب إلينا و يروى عنا، فلم يقبله ، اشمأز منه و جحده و كفر من دان به و هو لا يدرى لعل الحديث من عندنا خرج و إلينا أسند، فيكون بذلك خارجا من و لا يتنا» (١) .

رواه الكلينى بطريق صحيح فى « الكافى » ، ورواه ابن إدريس فى

١- (١) وسائل الشيعه : ٢٧ : ٨٧ ، الباب ٨ من أبواب صفات القاضى ، الحديث ٣٩ .

« المستطرفات » عن كتاب مشيخه الحسن بن محبوب(۱) .

ومن البيّن أنّ موردها فی الروايه التی لم تتوفّر علی شرائط حجّيه الصدور وإلّا لما كان الراوی لا يدری أنّها صدرت منهم .

۲ – ما رواه الشيخ فی « العدّه » عن الصادق عليه السلام ، أنّه قال : «

إذا نزلت بكم حادثه لا تعلمون حكمها فی ما ورد عنا،فانظروا إلی ما رووه عن علی عليه السلام فاعملوا به » (۲) .

۳ – وفی روايه « تفسير العيّاشی » عن سدير ، قال : « قال أبو جعفر وأبو عبداللّه عليهما السلام :

لا تصدق علينا إلاما و افق كتاب الله و سنته » (۳) .

۴ – وفی عهد أمير المؤمنين عليه السلام وكتابه إلی مالك الأشتر ، الذی رواه كلّ من الشيخ والنجاشیّ بطريق معتبر ، قال عليه السلام :

واردد إلی الله و رسوله ما يضلعك من الخطوب ، و يشتبه عليك من الأمور،فقد قال الله سبحانه لقوم أحب إرشادهم :

(يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِی الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنازَعْتُمْ فِی شَیْ ءٍ فَرُدُّوهُ إِلَی اللّهِ وَ الرَّسُولِ) (۴) ،

فالراد إلی الله الآخذ بمحكم كتابه ،و الراد إلی الرسول الآخذ بالسنه الجامعه غير المتفرقه » (۵) .

وقوله عليه السلام يُشير إلی قاعده علميّه عامّه فی المعارف الاعتقاديّه وفی استنباط الحكم الشرعیّ من أنّ اللازم فيها تحكيم محكمات الكتاب والسنّه وإنّ أمره تعالی بالردّ إلی اللّه والرسول هو إشاره إلی هذا المنهج المنطقیّ من أنّ كلّ شیء

۱– (۱) الكافی : ۲ : ۲۲۳ ، الحديث ۷ . مستطرفات السرائر : ۵۹۱ .

۲– (۲) وسائل الشيعه : ۲۷ : ۹۱ ، الباب ۸ من أبواب صفات القاضی ، الحديث ۴۷ .

۳– (۳) وسائل الشيعه : ۲۷ : ۱۲۳ ، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی ، الحديث ۴۷ .

۴– (۴) النساء ۴ : ۵۹ .

۵– (۵) وسائل الشيعه : ۲۷ : ۱۲۱ ، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی ، الحديث ۳۸ .

يكون أقلّ إحكاماً فى الحجّيه والدلاله بالإضافه والقياس إلى ما هو أشد إحكاماً وإتقاناً ، فاللازم إرجاع الأدنى إلى الأعلى ؛ كما أنّ اللازم تحكيم المحكم على الأقلّ إحكاماً ، إذ الأقلّ إحكاماً يُعدّ مشتبهاً بالقياس إلى ما هو أتقن منه .

فالشىء الذى هو حجّه فى نفسه وحجّيته ذات رتبه معيّنه لا يعنى ذلك إطلاق سعه حجّيته ، بل اللازم الأخذُ فى حجّيته شرطيّه موافقته ومطابقته لما هو أمتن حجّيةً منه ، فلا يقتضى اعتبار الحجّيه له إرسالُ حجّيته عن قيديّه تحكيم الحجج العُليا عليه ؛ فنظام تسلسل الحجج بذاته يقتضى تحكيم الأعلى على الأدنى وما هو كالأصل على ما هو كالفرع .

ومن ثمّ كثُر عند المتقدِّمين فى كتبهم الكلاميّه والفقهيّه كعبائر الشيخ الطوسى فى « الخلاف » و« المبسوط » والسيّد المرتضى فى « الانتصار » وبقيّه رسائله ، واُستاذهم الشيخ المفيد وكذا الحلبيّين وابن حمزه وابن إدريس وغيرهم ، التعبير بأنّ هذا الخبر أشبه بأُصول المذهب وقواعده ، أو أنّ ذاك الخبر مخالف لأُصول المذهب وقواعده أو لضرورىّ المذهب أو لما تسالموا عليه أو نحو ذلك ، مع أنّ الموافقه والمخالفه نظريّه مستنبطه وليست ضروريّه .

وقد كثر هذا التعبير أيضاً فى كلمات المتأخِّرين فى كُتبهم الكلاميّه والفقهيّه أيضاً كالمحقّق الحلّى والعلّامه والشهيدين والكركىّ والمقدّس الأردبيلىّ وصاحب المدارك ، والملحوظ فى جمله من الطبقتين أنّ جماعه منهم لا يعملون بالخبر إلّاإذ أولد علماً ، ومع ذلك اشترطوا فى الخبر أن يكون موافقاً لأُصول وقواعد المذهب ، أى موافقاً لمحكمات الكتاب والسنّه النبويّه القطعيّه ولمحكمات سنّه المعصومين عليهم السلام أيضاً .

۵ - وفى صحيح جميل بن درّاج ، عن أبى عبداللّه عليه السلام ، قال :

« الوقوف عند

الشبهه خير من الاقتحام فی الهلکه . إن علی کل حق حقیقه ، و علی کل صواب نورا، فما و افق کتاب الله فخذوه ،و ما خالف کتاب الله فدعوه » (۱).

۶ - وفی روایه « السرائر » عن کتاب مسائل الرجال ، عن علیّ بن محمّد علیه السلام :

« ما علمتم أنه قولنا فالزموه ،و ما لم تعلموا فردوه إلینا» (۲) .

۷ - وفی روایه جابر عن أبی جعفر علیه السلام :

« انظروا أمرنا و ما جاءکم عنا، فإن وجدتموه من القرآن موافقا فخذوا به ، و إن لم تجدوه موافقا فردوه ،و إن اشتبه الأمر علیکم فقفوا عنده وردوه إلینا حتی نشرح لکم من ذلک ما شرح لنا» (۳) .

۱- (۱) وسائل الشیعه : ۲۷ : ۱۱۹ ، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی ، الحدیث ۳۵ .

۲- (۲) مستطرفات السرائر : ۵۸۵ . وسائل الشیعه : ۲۷ : ۱۲۰ ، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی ، الحدیث ۳۶ .

۳- (۳) وسائل الشیعه : ۲۷ : ۱۲۰ ، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی ، الحدیث ۳۷ .

مبنى الحجّيه فى خبر الواحد

إنّه قد اختلفت فى مبنى الحجّيه فى خبر الواحد وأبرزُ القولين فى المسأله هو :

١ – حجّيه خبر الموثوق بصدوره والمطمئنّ به .

٢ – وحجّيه خبر الثقه .

والمشهور أو الأشهر عند الفقهاء والرجاليين والمتكلّمين هو القول الأوّل ، بل قد شدّد جمله من المتقدّمين كالمفيد والمرتضى والطوسىّ النكير على حجّيه خبر الواحد لمجرّد كونه ثقه ، واشترطوا فى العمل بالخبر كونه مفيداً للعلم والإطمئنان ، وكذا ابن إدريس والحلبيّين وجمله المتقدّمين ، بل وجمله من المتأخّرين .

ومرادهم – كما استظهر – ليس هو خصوص العلم بمعنى اليقين ، بل مرادهم هو الظنّ المتاخم للعلم الذى يورِّث الإطمئنان وإنّ كثيراً من الأدلّه التى اقيمت على حجّيه الخبر هى بلحاظ الوثوق والإطمئنان بالصدور ، بل إنّ توصيف خبر الواحد بخبر الثقه يُراد من هذا الوصف ، الراوى الذى يحصل من كلامه الوثوق والإطمئنان .

ومن الواضح أنّ صرف عداله الراوى وحُسن سلوكه وصدق لسانه لا يوجب الوثوق بالصدور ، إذ حيثيّه الإشتباه والضبط والقدره العلميّه فى التلقّى والاستيعاب وقوّه الحافظه وقوّه البيان ، كلّ هذه الأُمور هى عوامل مؤثّره

ص:٢١٩

للوثوق بالصدور .

فمن ثمّ كان صفات الراوى هى أحد أسباب الوثوق لا تمامها ، وإنّ أسباب الوثوق قد تنتظم فى قوالب معيّنه فَتُضْبَط وتوصف بالحجّيه ، مع أنّ المراد ليس إنّها تمام موضوع الحجّيه ، بل جزؤه وبعض أسباب الوثوق .

وهذا بخلاف جمله من أسباب الوثوق الأُخرى التى قد لا تَنضبط فى جامع معيّن لتوصف بالحجّيه لقالبها بالخصوص ، لكنّها تأتلف وتتراكم كيفاً وكمّاً بقانون حساب الإحتمالات فينتج ضريبها الوثوق والاطمئنان ، وقانون تراكم الإحتمالات قاعده رياضيّه مسلّمه وإن لم تنضبط مؤدّاها فى امور معيّنه مُقَوْلَبه مُؤطّره .

وعلى ضوء ذلك يتّضح أنّ صفات الراوى هى أحد أسباب الوثوق ، وبعضها لا تمامها ، وإنّ صحّه المضمون فضلاً عن قوّته هو من الأسباب القويّه جدّاً لتكوّن الإطمئنان بالصدور ، كما أنّ ضعف المضمون ومنافاته لمحكمات الكتاب والسنّه هو من العوامل المهمّه لضعف الوثوق بالصدور .

وإذا اتّضح أنّ المنشأ الأصلىّ والبُنيه الأساسيّه لحجّيه الخبر هى فى الوثوق بالصدور يتبيّن أنّ الوثوق بالصدور فى الخبر فى جمله من المسائل والأبواب الخطيره ، يتوقّف على موجبات أقوى كمّاً وكيفاً فى تكوين الوثوق من مجرّد صفات الراوى ، وإنّ ما يُعرف من إطلاق حجّيه خبر الواحد إنّما يُعَوّل عليه فى دائره محدوده من تفاصيل المسائل ، وأمّا إذا ازدادت المسأله المبحوثه وحكمها خطورهً ، فإنّ ذلك يستلزم موجبات وقرائن الوثوق أكثر متناسبهً من أهمّيه المسأله والحكم .

وتوضيح ذلك :

إنّ الحجّيه لابـدّ أن تتناسب طرداً مع أهمّيه المورد والمُـدّعى ، المراد إثباته بتلك الحجّه ، وذلك لأنّ الحكمه قاضـيه ، والبرهان قـائم بـأنّ إثبـات كـلّ شـيء لابـدّ أن يتنـاسب مع حجم ثبوته ودائره أهمّيته ؛ إذ لو جُعل الأهمّ ثبوتاً أضـعف إحرازاً وجُعل الأقلّ أهمّيه أقوى إحرازاً ، لكان ذلك خلاف الحكمه ، وضـروره الإحراز نابعه من درجه أهمّيه الشـيء الذى يُراد إحرازه ، إذ الإحراز طريق للوصول والتحفّظ على واقع الشيء ، فيشتدّ التحفّظ طرداً لشدّه أهمّيه مايُراد حفظه .

ومن ثمّ يُرى أنّ أدلّه التوحيـد أكثر كمّاً وبياناً وجلاءً من أدلّه النبوّه والإمامه والمعتنقين التوحيد والمدركين لأدلّته أكثر دائره من المعتنقين للإيمان بالسفراء الإلهيّين ، أى أتباعهم فى الدائره البشريّه .

وبمقتضـى ذلـك ، فإنّ حجّيه الصـدور لخبر الواحـد بلحاظ صـفات الراوى لا تنهض بمجرّدها لإيجاد وتكوين الوثوق بالصـدور والإطمئنان فى ما كان فى المسائل ذات الأهمّيه والخطوره الشديده أى فلا يُستغنى عن البحث فى صحّه وقوّه المضمون وارتباطه بالمحكمات من الكتاب والسنّه .

الفرق بين حجّيه الصدور وحجّيه المضمون

إنّ الفرق بين حجّيه الصدور وحجّيه المضمون هو بعينه الفرق بين سنخيْ حيثيّتَيْ بابَيْ علم الاُصول ، أى باب الدلاله الأعمّ من التصوّر والتصديق من مباحث الألفاظ والحجج ، وباب علم اصول القانون ، فإنّ صحّه المضمون لاسيّما بمعنى الموافقه – لا مجرّد عدم المخالفه – ولو بنحو الوفاق البعيد مع اصول التشريع واُسس الأحكام مُؤشِّر على انحدار المضمون من تلك الاُصول التقنينيّه وبيانٌ على الارتباط العضوىّ بين المضمون وتلك الاُصول ، فهو من البحث فى متن الأحكام الشرعيّه ومنظومتها وترابطها وكيفيّه تفرّعها ، فهو من الدرايه والتفقّه للأحكام بخلاف البحث فى الصدور وشرائط حجّيته ، فهو أقرب ببحث علم الرجال والحديث ومن ثمّ عدُّوه من مقدّمات علم الفقه والإستنباط .

فالتركيز على هذا الجانب الثانى ونُضُوب وتضاؤل البحث فى الجانب الأوّل ظاهره خطيره فى الفقه وعلوم المعارف الدينيّه ، لأنّه مؤشِّر يُؤذِن بسطحيّه البحث والإعتماد على سطح الدلاله وهو من انقلاب علم الفقه وعلوم المعارف الدينيّه إلى علم الرجال والدرايه . فالتركيز على الجانب الثانى وتقليل الجهد فى الجانب الأوّل هو من التشاغل بالمقدّمات وإغفال ذى المقدّمه والغايه الأصليّه .

ص:٢٢٢

تفسير « الحجّيه »

إنّ الحجّيه الشرعيّه التى تبحث فى علم الاُصول والكلام وبقيّه علوم المعارف الدينيّه تختلف عن الحجّيه فى نظام المعرفه البشريّه ، حيث إنّها فى المعرفه البشريّه تأخذ طابع معنى فعل العقل النظرىّ أى دليل الكاشف والإراءه العلميّه المحضه .

بينما فى المعرفه الدينيّه الحجّه الشرعيّه معنى يندمج فيه كلّ من معنى الحجّيه فى العقل النظرىّ والحجّيه فى العقل العملىّ ، وبالأحرى المهمّ فيه هى الحجّيه فى العقل العملىّ وهى تبتنى وترتبط بالحجّيه فى العقل النظرىّ .

وخاصيّه الحجّيه فى العقل العملىّ ليست فقط الكشف والاستنتاج ، بل التسليم والإذعان والتصديق والإنقياد . فمن ثمّ الحجّيه فى المعرفه الدينيّه وهى الحجّيه الشرعيّه فيها جنبه الإلتزام والإنقياد والتسليم والطاعه ، وهذا الذى يخالف بينها وبين الحكمه النظريّه والبرهان الذى يعتمد على العقل النظرىّ ، بخلاف البرهان الذى فى الحكمه العمليّه ، فإنّه يطابق معنى الحجّيه الشرعيّه .

وهو الذى كان معتمداً عند الحكماء وقبل ابن سينا ، حيث خالفهم وسلك مسلك الأشعريّه فى التفرقه بين البابين وعدم الإعتماد على البرهان الآتى من العقل العملىّ ، وإلى ذلك الإشاره فى قول الصادق عليه السلام فى حديث :

قلت له : ما العقل ؟

ص:٢٢٣

قال :

ما عبد به الرحمن و اکتسب به الجنان (۱) .

وعلی ضوء ذلک لم یکن الإیمان بتوحید الذات والصفات والأفعال صِرف إدراک ، بل تسلیم وإذعان وتصدیق ، کما فی قول الصادق علیه السلام : «

الإیمان عمل کله » (۲) .

حیث إنّ الإذعان والتصدیق من العقل العملیّ فعلٌ له ، وهی عباده من العقل أیضاً ، فإنّ تفسیر العباده بالمعرفه فی قوله تعالی : (وَ ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلاّ لِیَعْبُدُونِ) (۳) کما جاء فی النصوص(۴) واعتمده أکثر المفسِّرین ، یُشیر إلی ذلک من أنّ المعرفه من العقل والروح والقلب ، لیست مجرّد إدراک صرف ، فإنّ تلک لیست معرفه إیمانیّه ، بل فی ما تضمّنت تلک المعرفه والإدراک واستتبعها إیمان وتسلیم وانقیاد وهو مایُعبّر عنه فی المنطق بالحکم فی القضیّه ، واُسس

۱- (۱) الکافی : ۱ : ۱۱ ، الحدیث ۳ .

۲- (۲) الکافی : ۱ : ۳۵ ، الحدیث ۱ .

۳- (۳) الذاریات ۵۱ : ۵۶ .

۴- (۴) ما جاء فی النصوص لیس فی ذیل هذه الآیه وکتفسیر لها ، بل الذی عثرنا علیه فی الأخبار هو عَدُّ المعرفه والعلم باللّه تعالی وأمره من أفضل العبادات ، کما روی عن الرضا علیه السلام : « لیس العباده کثره الصلاه والصوم، إنَّما العباده التفکُّر فی أمر اللّه عزّ وجلّ » . الکافی : ۲ : ۵۵ . وسائل الشیعه : ۱۵ : ۱۹۶ . بحار الأنوار : ۳ : ۲۶۱ و : ۶۸ : ۳۲۲ و : ۷۵ : ۳۳۵ وما روی عن الصادق علیه السلام : « أفضل العباده إدمان التفکّر فی اللّه وفی قدرته » . الکافی : ۲ : ۵۵ . وسائل الشیعه : ۱۵ : ۱۹۶ . وما روی عن الصادق علیه السلام : « أفضل العباده العلم باللّه والتواضع له » . بحار الأنوار : ۱ : ۲۱۵ و : ۷۵ : ۲۴۷ . مستدرک الوسائل : ۱۱ : ۳۰۰ . وما روی عن موسی بن جعفر علیه السلام : « أفضل العباده بعد المعرفه انتظار الفرج » . بحار الأنوار : ۷۵ : ۳۲۶ ، وهی کافیه فی المدّعی . (المقرّر)

العباده هی الطاعه والخضوع ، فإذا انقاد وسلّم العقل وصدّق فقد خضع وأطاع وعَبَد .

فإذا تبيّن ذلک يُعلم أنّ الإكتفاء فی تفسير الحجّيه فی علم الاُصول والكلام بالكاشف ، تفسير ناقص مبتور ، بل لابدّ أن يتضمّن معنی التسليم والإنقياد والطاعه . ولأجل ذلک لا تكون حجّيه الصدور هی تمام معنی الحجّيه ؛ لأنّ حجّيه الصدور هی تمام حقيقةِ حجّيه قول الراوی ، وهی متمحّضه فی جانب وجهه الكشف والإراءه المحضه .

ومن ثمّ فإنّ التنجيز والتعذير – وهما استحقاق العقوبه والمثوبه – لا يترتّب عليها مباشره ، لأنّه لا مولويّه حقيقةً لحجّيه قول الراوی ، وإنّما المولويّه هی لقول المعصوم وحجّيته لولايته – التی هی فی طول ولايه اللّه ورسوله – .

فحجّيه قول الراوی الثقه بمثابه مقدّمات الاستدلال من الصغری والكبری ، أی الحجّيه النظريّه ، وأمّا حجّيه قول المعصوم فهی بمنزله الحكم والتصديق بالنتيجه ، أی الحجّيه فی العقل العملیّ .

فحجّيه قول الراوی منزّله من باب العقل النظریّ والإراءه والكشف والإدراک وأمّا حجّيه قول المعصوم فهی من حجّيه قول اللّه ورسوله وهی حجّيه من باب العقل العملیّ ، أی التی فيها تصديق وطاعه وإذعان وإنقياد .

فمن ثمّ مَن يُشبِّه حجّيةَ قول المعصومين بحجّيه قول الرواه وبأنّهم رواه ، يتضمّن ذلک إنكار ولايتهم ومولويّتهم ، ومن الغريب تفسير حديث الثقلين ومرجعيّه الأئمّه فی مفاده بأنّهم مجرّد مبيِّنين للأحكام ، والحال أنّ مفاده فی صدد إمامتهم وولايتهم ، إذ التمسّک بهم ليس مجرّد استرشاد ، بل اتّباع وانقياد أيضاً ومن باب الطاعه لهم واستحقاق العقوبه علی مخالفتهم لا مجرّد البيان والتبيين .

فحجّيتهم من باب : (أَطِيعُوا اللّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِى الْأَمْرِ مِنْكَمْ) (۱) لا مجرّد من قبيل : (فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ) (۲) .

وكذا يُشير إلى ذلك قوله تعالى : (إِنَّما وَلِيُّكُمُ اللّهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكاةَ وَ هُمْ راكِعُونَ) (۳) ، وغيرها من آيات الولايه .

ومن ثمّ ورد التأكيد فى الروايات المستفيضه على لزوم التسليم لرواياتهم ، كما رواه الصدوق فى « كمال الدين » ، عن علىّ بن الحسين عليه السلام : «

إن دين الله عز و جل لا يصاب بالعقول الناقصه ، و الآراء الباطله ، و المقاييأس الفاسده ،ولا يصاب إلا بالتسليم . فمن سلم لنا سلم ، و من اقتدى بنا هدى، و من كان يعمل بالقياس و الرأى هلك ، و من وجد فى نفسه شيئا مما نقوله أو نقضى به حرجا كفر بالذى أنزل السبع المثانى و القرآن العظيم و هو لا يعلم » (۴) .

وورد فى معتبره الميثمى عن الرضا عليه السلام ، وفيها :

« لأن رسول الله لم يكن ليحرم ما أحل الله ، و لا ليحلل ما حرم الله ، و لا ليغير فرائض الله و أحكامه . كان فى ذلك كله متبعا مسلما مؤديا عن الله و ذلك قول الله : (إِنْ أَتَّبِعُ إِلاّ ما يُوحى إِلَىَّ) (۵)

فكان عليه السلام متبعا لله ، مؤديا عن الله ما أمره به من تبليغ الرساله . . كذلك قد نهى رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم عن أشياء . . .

لأنا لا نرخص فى ما لم يرخص فيه رسول الله و لا نأمر بخلاف ما أمر به رسول الله إلا لعله خوف ضروره، فأما أن نستحل ما حرم رسول الله أو نحرم ما حلائل رسول الله

۱- (۱) النساء ۴ : ۵۹ .

۲- (۲) النحل ۱۶ : ۴۳ . الأنبياء ۲۱ : ۷ .

۳- (۳) المائده ۵ : ۵۵ .

۴- (۴) كمال الدين : ۳۲۴ ، الحديث ۹ .

۵- (۵) الأنعام ۶ : ۵۰ . يونس ۱۰ : ۱۵ . الأحقاف ۴۶ : ۹ .

فلا يكون ذلك أبدا، لأنا تابعون لرسول الله ،مسلمون له كما كان رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم تابعا لأمر ربه مسلما له ، و قال الله عز و جل : (وَ ما آتاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ ما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا) (۱) .

إذا ورد عليكم عنا الخبر . . و كان الخبران صحيحين . . يجب الأخذ بأحدهما أو بهما جميعا أو بأيهما شئت و أحببت ، موسع ذلك لك من باب التسليم لرسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و الرد إليه و إلينا، و كان تارك ذلك من باب العناد و الإنكار و ترك التسليم لرسول الله صلى الله عليه و آله و سلم مشركا بالله العظيم (۲) .

وفى معتبره الحسين بن خالد عن الرضا عليه السلام ، قال :

« شيعتنا المسلمون لأمرنا، الآخذون بقولنا ، المخالفون لأعدا انا ، فمن لم يكن كذلك فليس منا » (۳) .

وفى موثقه الحسن بن الجهم ، قال : « قلت للعبد الصالح : هل يسعنا فى ما ورد علينا منكم إلّاالتسليم لكم ؟

فقال :

لا و الله ، لا يسعكم إلاالتسليم لنا» (۴) .

وفى مكاتبه الحميرى إلى صاحب الزمان عليه السلام فى الخبرين المتعارضين :

« وبأيهما أخذت من باب التسليم كان صوابا » (۵) .

وقد رواها الشيخ بسند معتبر فى « الغيبه »(۶) .

وفى روايه حجّاج بن الصباح ، قال : « قلت لأبى جعفر عليه السلام : إنّا نحدّث عنك

۱- (۱) الحشر ۵۹ : ۷ .

۲- (۲) وسائل الشيعه : ۲۷ : ۱۱۳ ، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى ، الحديث ۲۱ .

۳- (۳) وسائل الشيعه : ۲۷ : ۱۱۷ ، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى ، الحديث ۲۵ .

۴- (۴) وسائل الشيعه : ۲۷ : ۱۱۸ ، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى ، الحديث ۳۱ .

۵- (۵) وسائل الشيعه : ۲۷ : ۱۲۱ ، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى ، الحديث ۳۹ .

۶- (۶) الغيبه : ۲۳۲ .

بالحديث ، فيقول بعضنا : قولنا قولهم .

قال :

فما تريد ؟ أتريد أن تكون إماما يقتدى بك ؟ ! من رد القول إلينا فقد سلم » (۱) .

وعن عميره عن أبى عبداللّه عليه السلام ، قال :

« أمر الناس بمعرفتنا و الرد إلينا و التسليم لنا .

ثمّ قال :

وإن صاموا و صلوا و شهدوا أن لا إله إلا الله و جعلوا فى أنفسهم أن لا يردوا إلينا كانوا بذلك مشركين » (۲)

وفى موثق سدير عن أبى جعفر عليه السلام قال فى حديث :

« إنما كلف الناس ثلاثه :

معرفه الأئمه و التسليم لهم فى ما ورد عليهم و الرد إليهم فى ما اختلفوا فيه » (۳) .

وفى صحيح ابن اذينه ، عن غير واحد ، عن أحدهما عليهما السلام ، قال :

« لا يكون العبد مؤمنا حتى يعرف الله و رسوله و الأئمه عليهم السلام كلهم و إمام زمانه و يرد إليه و يسلم له » (۴) .

وغيرها من الروايات الكثيره فى تلك الأبواب .

۱- (۱) وسائل الشيعه : ۲۷ : ۱۳۰ ، الباب ۱۰ من أبواب صفات القاضى ، الحديث ۱۹ .

۲- (۲) وسائل الشيعه : ۲۷ : ۶۸ ، الباب ۷ من أبواب صفات القاضى ، الحديث ۱۹ .

۳- (۳) وسائل الشيعه : ۲۷ : ۶۷ ، الباب ۷ من أبواب صفات القاضى ، الحديث ۱۴ .

۴- (۴) وسائل الشيعه : ۲۷ : ۶۴ ، الباب المتقدّم ، الحديث ۶ .

ثمرات التحليل المضمونى

إنّ من ثمرات البحث فى المضمون وإثبات صحّته بغضّ النظر عن صحّه الصدور هو أنّ المضمون يُحدث تصوّراً واحتمالاً فى ذهن الباحث لم يكن ليتوصّل إليه لولا ورود هذا المضمون . والتصوّر كما سيأتى له درجه من الحجّيه لا بمعنى الحجّيه التصديقيّه المعهوده بل بمعنى أنّ اكتشاف الوسط البرهانىّ إنّما يَتمّ بتوسّط باب التعريفات والحدود .

والحدودُ والتعريفات وإن كانتا حقائق الأشياء بعد أن تُقرّر أو يُبرهن على وجودها ، ولكن تعريف الأشياء ولو فى مرتبه شرح الإسم أو ما الشارحه تُزيل الجهل المركّب وتوجد وتُحدِثُ أوّل درجه من العلم وهو التصوّر وتمهِّد الطريق إلى البرهان الاستدلالىّ بالإلفات إلى إدراك وتصوّر الوسط الذى يقوم عليه البرهان .

بل إنّ هناك ثمره أكبر لصحّه المضمون وهو الإقتراب من الاستدلال بالعمومات وأُصول التشريع وأُصول الحكم الشرعى ؛ فإنّ عمومات محكمات الكتاب والسنّه القطعيّه هى من اصول التشريع العامّه وهو ما يُعبّر عنه بالأدلّه الإجماليّه فى التشريع . واستفادهُ تفاصيل التشريع وتفريعاته لا يتمكّن منهما إلّا المعصوم حيث يرشد إلى كيفيّه تفرّع وتولّد تفاصيل الأحكام وتنزّلها من تلك الأُصول .

ص:٢٢٩

فبعد وقوف الباحث المستنبط عن المعارف أو الأحكام الشرعيّه على صحّه المضمون ، يتمكّن بعد التدبّر فى المضمون من استنباطه من الأصل التشريعىّ الفوقانىّ ، حيث أنّ فى كثير من الموارد التى يقرّر فيها صحّه المضمون ، تتضمّن تلك المضامين فى الغالب الإشاره إلى الوجوه والشواهد الدالّه على كيفيّه انتزاع التفصيل من أدلّه اصول التشريع والمعارف .

نعم ، غايه الأمر لا يتمّ ذلك إلّابالتدبّر الصناعىّ والعارضه الفقهيّه أو التضلُّع فى بحوث المعارف ، ومن ثمّ يتنبّه إلى أنّ البحث فى مضامين الروايات وصحّتها متضمّن لوجود علم إجمالىّ بوجود مقدّمات الاستدلال واستنباط المعارف والأحكام فيها ، وهذا العلم الإجمالىّ ملزم بالفحص والتمعّن والتدبّر فى مضامين الروايات وإن كانت من جهه الصدور ضعافاً لاسيّما بعد تقرير صحّه مضمونها .

والغريب - ولا ينتهى العَجَب - ممّن يُقيم الوزن ويكترث بأقوال الفقهاء أو بأقوال الحكماء فى المعارف بغيه الوقوف والوصول إلى مقدّمات الاستدلال وموادّه ومعطياته فى خضمِّ أقوالهم ، فيرى لنفسه الفحص فى تلك الأقوال ملزماً له لصواب الاستنتاج ، وهذا الأمر وإن كان صحيحاً منطقيّاً ، لأنّ أعقل الناس من جمع عقول الناس إلى عقله وأعلم الناس من جمع علوم الناس إلى علمه ، إلّاأنّ الكلام هو أنّه :

كيف يُسوّغ جماعه لأنفسهم الإقرار بهذا النهج صناعيّاً فى حين أنّهم ينادون - وبإصرار - على عدم الإكتراث بالروايات الضعيفه والإعراض عنها وعدم الوقوف وإطاله المكث فى التدبّر فى مضامينها ، بل يزيدون فى الطنبور نغمه وفى الطّين بلّه بدعوه تصفيه كُتُب الحديث عن الروايات الضعيفه ، وهذه الدعوه الأخيره تنطوى على محاذير مَهُوله وتهريج صناعىّ كبير ستأتى الإشاره إليها فى المقام

الثانی إلّاأنّ اللازم فی المقام الإشاره إلی هذه الغفله أو التغافل العمدیّ من الجهه الصناعیّه .

حیث أنّ صحّه مضامین الروایات - کما مرّ - فیها من الشواهد علی استنباط التفاصیل من الاُصول التشریعیّه بنحو لا تصل إلیه العقول ولا أفهام ذوی الألباب ؛ إذ المضمون الذی یبیّنه ویبرزه المعصوم وإن لم یصل إلینا بطریق صحیح إلّاأنّه - بعد تَوَشُّحِهِ لموافقه الکتاب والسنّه القطعیّه ولَمْحِهِ بعلائم الحقیقه فی المضمون وأنوار الصواب فی المعنی لوجود أنحاء التناسب القواعدیّ فی المدلول والمعنیّ مع محکمات الکتاب والسنّه - لا یقاس بمحاوله الفقهاء أو الحکماء وجهودهم فی الوصول إلی الاستنتاج والنتیجه .

فالتدافع والعَجَب لا ینقضی بین هذین القولین من قائل واحدٍ ، وهذا بعد التسلیم بعصمه أئمّه أهل البیت علیهم السلام وإنّ علمهم لدُنّیّ إحاطیّ ولیس فی هذا المنهج - وهو البحث فی صحّه المضمون فی جمله الروایات والتمعّن والتدبّر فیه والعنایه بدراسه المضمون بنحو مُرَکّز وعدم الإقتصار علی شرائط الصدور - دعوه إلی السطحیّه فی الاستدلال أو إلی مسلک الحشویّه فی التمسّک بالحدیث ، بل هذا المنهج أقرب إلی العمق منه إلی السطحیّه وأقرب إلی الصناعه والبرهان منه إلی الحشویّه .

وذلک لأنّه یدعو إلی البحث فی القواعد والاُصول والتناسب الاستدلالیّ فی ما بینها وبین التفاصیل ، ممّا یتوقّف علی ملکه علمیه وتضلّع یستلزم الإحاطه بمنظومه ومجموعه القواعد واُصول التشریع واُسس العمومات الفوقانیّه وطبقاتها ودرجاتها مبتنیاً فی تقریر المناسبات علی دلالات برهانیّه لا ذوقیّه اقتراحیّه ممّا یتطلّب عارضه فقهیّه متینه ، وتضلّع ومهاره فی أبواب المعرفه ، وبصیره

بمرام الأدلّه .

ومن ثمّ كان هـذا المنهـج أكثر جُهـداً فى إعمال الصـناعه والاسـتدلال من المنهـج الـذى يجعل من بحث الصـدور وشـرائطه هو العمده فى تقرير الحجّيه فى الاستدلال .

ص:٢٣٢

طرق استعلام صحّه المضمون

إنّ استعلام صحّه المضمون تتوقّف على ملكه علميّه مُلِمّه بالفقه فى أحكام الفروع ومُلِمّه بالمعارف فى المسائل الاعتقاديّه ، وهذا بخلاف استعلام صحّه الصدور ، فإنّه يتوقّف على الإلمام بعلم الرجال وكُتُب الحديث والدرايه ، إلّاأنّ الفارق لا يقف عند هذا الحدّ فقط .

بل إنّ صحّه المضمون ليس يكفى فيها مجرّد الفقاهه والمهاره فى المعارف ، بل تتوقّف على إحاطه بالأبواب والتفات إلى امّهات القواعد والأُصول المنحدره عنها وكيفيّه تشعّبها والالتفات إلى المناسبات فى ما بينها القائمه على روابط صناعيّه وضوابط قواعديّه .

وهذا ما أشار إليه جمله من الفقهاء من صعوبه تشخيص ما وافق كتاب اللّه والسنّه القطعيّه عمّا خالفهما ؛ وذلك لأنّ هذه الموافقه ليست على نحو الإنطباق والتفصيل ، بل هو من التوافق الذى لا يستنبط إلّابالتحليل والتبيين العميق الدقيق لمؤدّى كلّ من الأصل التشريعىّ ومراتب الأُصول الأُخرى النازله ومفاد المضمون للخبر الخاصّ ، ونظير هذه الصعوبه لاقاها الفقهاء فى معرفه الشرط فى العقود ، المخالف للكتاب والسنّه عمّا هو موافق لهما ، وكذا البحث فى النذر وأخويه والصلح الموافق لهما عمّا هو مخالف لهما .

وبعباره اخرى : إنّ تحكيم المحكمات من الكتاب والسنّه على مجموع

ص:٢٣٣

تفاصيل التشريع ، يعنى ويقتضى أنّ هناك مجموع نظام واحد يهيمن عليه مراتب اصول التشريع وهذه الهيمنه والتحكيم توجد رابطه مؤلِّفه لمجموع التشريعات والأحكام وهذا النظام المتّسق ليس خاصّـاً بالأحكام فى الفروع ، بل وحده النظام والترابط حاكمه فى باب المعارف أيضاً ؛ فإنّ لأُصول العقيده والمعارف ارتباطاً مع تفصيل المسائل الاعتقاديّه .

ومن ثمّ كان الأمر بالعرض على الكتاب والسنّه (أى عرض الأخبار على محكمات الكتاب والسنّه) ليس خاصّـاً بالروايات الوارده فى أحكام الفروع ، بل شامل للروايات الوارده فى المعارف أيضاً .

والإحاطه بضوابط هذه القواعد الحاكمه على مراتب الأحكام ومدارجها المنحدره والمنشعبه من اصول التشريع أو اصول المعارف لا ـ يُحيط بها بنحو التمام إلّاالمعصوم ، إلّاأنّ غيره يتمكّن من استكشاف جمله منها ، وما لا يُدرك كلّه لا يُترك كلّه بعد أن كان المقدار المتوصّل إليه منها هو على طبق القواعد والموازين .

وبعد درايه هذه النقاط العشر نلقى الضوء على زوايا اخرى من تلك القاعده فى ثلاثه مقامات :

المقام الأوّل : الوجوه الدالّه على لزوم مراعاه حال المضمون مقدّماً على الصدور .

المقام الثانى : فى بيان تأثير رُكنيّه المضمون على دائره الحجّيه .

المقام الثالث : فى بيان ضوابط العرض على الكتاب والسُّنّه .

المقام الأوّل :تقدّم صحّه المضمون على حجّيه الصدوروركنيّه المضمون وفرعيّه حجّيه الصدور ،والوجوه الدالّه على لزوم مراعاه حال المضمون مقدّماً على الصدور

الوجه الأوّل إنّ البحث فى المضمون بمثابه البحث فى الثبوت ، والبحث عن الصدور بمثابه البحث عن الإثبات ، ولا ريب فى تقدُّم مرتبه الثبوت على الإثبات .

ويُصاغ هذا الوجه ببيان آخر ، وهو :

إنّ البحث عن الإمكان مقدّم على البحث عن الوقوع والفعليّه ، إذ لوامتنع المضمون لأوجب محاليّه التصديق بالصدور ، فإمكان المضمون بمنزله الموضوع لحجّيه الصدور ، فكيف يبحث فى المحمول من دون إحراز الموضوع ؟

ويُصاغ ببيان ثالث أيضاً ، وهو :

إنّ التصوّر مقدّم على التصديق ، كما قُرّر فى المنطق أنّ مطلب «ما» مقدّم على مطلب «هل» ، إذ تَعقُّل التصوّر وتقرّر ذات الشىء مقدّم على الإذعان به كتقدُّم الموضوع على المحمول وتقدُّم المعروض على العرض وتقدُّم الأجزاء الذاتيّه على المركّب .

الوجه الثانی

إنّ للتصوّر مرتبه من الحجّیه وهی مقدمّه علی حجّیه التصدیق ، حیث أنّ أجزاء الحدّ لتعریف الشیء وتصوّره هی التی تقع أوساطاً فی أقیسه البرهان ، فالبرهان متقوّم تماماً بالحدود ، کما قُرّر ذلک فی علم المنطق .

فتقرّر الحدّ والتعریف للشیء هو بنفسه نمط من الثبوت والتصدیق . فالتصوّر فی الحقیقه تصدیق مَطْویّ بنحو إجمالیّ إندماجیّ ، والتصدیق إذعان بنحو تفصیلیّ منبسط ، فتقرّر أجزاء الحدّ وثبوتهاللمحدود - وهو الشیء - أمر بالغ الأهمّیه ومقدّم رتبه علی البحث عن وجود الشیء ووقوعه .

وعلی ضوء ذلک فإنّ تصوّر المضمون له مرتبه من الحجّیه مقدّماً علی حجّیه الصدور ، وهذا البحث وإن لم یتوسّع فیه فی علم الأُصول بالمقدار اللازم إلّاأنّه من الضوابط الصناعیّه البالغه فی الأهمّیه .

الوجه الثالث

ما ورد فی جمله من الروایات المستفیضه من عرض الحدیث الوارد عنهم علی الکتاب والسنّه ، فما وافق منه الکتاب والسنّه الثابته القطعیّه اخذ ، وما خالَفهما طُرح . وهذه الروایات لیست فی مقام تعارض الروایات وإنّما تشترط فی صحّه الحدیث ذلک ابتداء(۱) .

کموثّقه السکونیّ عن أبی عبداللّه علیه السلام ، قال :

« قال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم:إن علی کل حق حقیقه ، و علی کل صواب نورا ، فما و افق کتاب الله فخذوه ، و ما خالف کتاب

۱- (۱) وإن وردت طائفه اخری بهذا اللسان فی مورد التعارض .

الله فدعوه » (۱) .

وفی صحیح هشام بن الحکم ، عن أبی عبداللّه علیه السلام ، قال :

« خطب النبی صلی الله علیه و آله و سلم بمنی فقال : أیها الناس ، ما جاءکم عنی یوافق کتاب الله فأنا قلته ، و ما جاءکم یخالف کتاب الله فلم أقله » (۲) .

وفی صحیح أیّوب بن الحُرّ ، قال : « سمعت أبا عبداللّه علیه السلام یقول :

کل شیء مردود إلی الکتاب و السنه ، و کل حدیث لا یوافق کتاب الله فهو زخرف» (۳) .

ومثلها صحیح جمیل بن درّاج(۴) وغیرها من الروایات .

بل إنّ الطائفه الأُخری من الروایات الوارده فی مورد التعارض ، جمله منها لیست فی صدد الترجیح ، بل فی صدد تمییز الحجّه عن اللاحجّه وإنّ الخبر الذی یُخالف الکتاب والسنّه لیس واجداً لشرائط الحجّیه وقد أحصی صاحب « الوسائل » فی ذلک الباب ما یقرب من خمسین حدیثاً .

ویتحصّل من هذه الروایات اشتراط صحّه المضمون فی حجّیه الخبر وإنّ من شرائط حجّیه الخبر صحّه المضمون ، ومن الواضح أنّ هذا الشرط فی الحجّیه بمثابه الموضوع لحجّیه الصدور والطریق ، وإنّ حجّیه الصدور لا ثمره لها من دون صحّهِ المضمون ، وصحّهُ المضمون کما تقدّم إنّما تُحرز وتُقرّر بمحکمات الکتاب والسنّه لا بالرأی والأقیسه الظنّیه والظنون الأُخری والذوق .

ثمّ إنّ الصحّه لها مرتبتان : فمرتبه منها هی بمعنی عدم المخالفه مع الکتاب

۱- (۱) وسائل الشیعه : ۲۷ : ۱۱۰ ، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی ، الحدیث ۱۰ .

۲- (۲) وسائل الشیعه : ۲۷ : ۱۱۱ ، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی ، الحدیث ۱۵ .

۳- (۳) المصدر المتقدّم : الحدیث ۱۴ .

۴- (۴) وسائل الشیعه : ۲۷ : ۱۱۹ ، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی ، الحدیث ۳۵ .

والسنّه ، سواء بنحو المباينه أم بنحو العموم والخصوص من وجه ، كما هو الحال فى بحث الشروط فى العقود وعقد الصلح والنذر ؛ وهذه المرتبه تُعرف بالموافقه بالمعنى الأعمّ ، حيث قد ورد فى لسان دليل هذا الشرط كلٌّ من عنوان : « ما خالف الكتاب والسنّه فهو ردّ » وعنوان : « ما وافق الكتاب والسنّه فخذه » .

والمرتبه الثانيه هى الموافقه بالمعنى الأخصّ ، حيث يكون فى الكتاب والسنّه شاهد يوافق مضمون الخبر ولو من قبيل موافقه الأصل للفرع أو جنس الأجناس للنوع البعيد .

ففى بعض الروايات الوارده على هذا الشرط :

« ما جاءكم عنى يوافق كتاب الله فأنا قلته » (۱) .

وفى بعضها :

« فما و افق كتاب الله فخذوه » (۲) .

وفى بعضها :

« ما جاءك عنا فقس على كتاب الله عز و جل و أحاديثنا،فإن كان يشبههما فهو منا» (۳).أو :

« فهو حق » (۴)

وفى بعضها :

« لا تصدق علينا إلافى ما و افق الكتاب و سنه نبيه » (۵) .

وفى جمله من هذه الروايات الصحاح والمعتبره .

والمراد بالأخذ فيها وإن لم يكن بمعنى إغفال بقيّه الشرائط ، بل الأخذ بها مع توفّر بقيه الشرائط إلّاأنّ مشابهه المضمون لمفاد الكتاب والسنّه ولو بنحو العموم

۱- (۱) وسائل الشيعه : ۲۷ : ۱۱۱ ، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى ، الحديث ۱۵ .

۲- (۲) وسائل الشيعه : الباب ۹ : ۱۵ و : ۱۰ ، ۲۹ ، ۳۵ ، ۳۷ من أبواب صفات القاضى .

۳- (۳) وسائل الشيعه : ۲۷ : ۱۲۱ ، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى ، الحديث ۴۰ .

۴- (۴) وسائل الشيعه : ۲۷ : ۱۲۴ ، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى ، الحديث ۴۸ .

۵- (۵) وسائل الشيعه : ۲۷ : ۱۲۳ ، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى ، الحديث ۴۷ .

يكون بمثابه القرينه من قرائن الوثوق بالصدور .

الوجه الرابع

توقّف الجرح والتعديل على المضمون ، وبالتالى توقّف صغرى شرائط حجّيه الصدور على المضمون . وقد يبدو هذا التوقّف فى الوهله الأُولى أنّه من الدور المحال .

ولكنّ الحقيقه أنّه لا دور فى البين ، فإنّ حجّيه الصدور وصغراه متوقّف على ثبوت المضمون ولو بنحو الإحتمال وإن لم يكن بدرجه التصديق والذى يتوقّف على حجّيه الصدور هو ثبوت المضمون بدرجه الثبوت التصديقىّ ومن ثمّ مرّ أنّ صحّه المضمون شرط فى موضوع حجّيه الصدور .

أمّا بيان كيفيّه توقّف شرائط حجّيه الصدور على المضمون وصحّته فقد بنى عُلماء الرجال فى شرح أحوال الرواه على معرفه الراوى بتوسّط مضامين الروايات التى يرويها ، فإنّها تكون بمنزله العلامه والمؤشِّر على اتّجاه الراوى فى العقيده والمدرسه الكلاميّه التى ينتمى إليها . وقد يكون هذا الاستعلام حتّى فى المضامين التى تتعرّض للفروع الفقهيّه ، فإنّ معالم الإنتماء تستظهر من كلّ من الفروع والمسائل الاعتقاديّه .

ومن ثمّ كان المضمون بمثابه صغرى منطبعه عن شخصيّه الراوى ، فتراهم يعبِّرون فى ترجمه الراوى أنّه نقىّ الحديث ، أو أنّ حديثه يُعرَف ويُنكَر ، أو أنّه فيه تخليط وغُلوّ ، أو أنّه يحتمل الحديث الغريب ، أو أنّ حديثه شاذّ ، أو أنّ حديثه معروف أى أنّ مضامينه وارده فى طُرق اخرى ، أو حديثه مُنكَر ، وغيرها من أوصاف مضمون الأحاديث ؛ فيقرّروها أوصافاً للراوى نفسه للعلاقه الوثيقه بين المضمون وصفات الراوى ، بل إنّ أوصاف المضمون هى من عمده القرائن

وأمتنها فی تحدید اعتبار شخصیّه الراوی ، ومن ذلک یظهر أنّ صحّه المضمون مؤثِّره ومتقدّمه علی الجرح والتعدیل فضلاً عن حجّیه الصدور .

ومن ذلک ینجلی أمر هامّ بالغ الأهمّیه وهو أنّ تحدید المبانی الکلامیّه بالغ التأثیر علی قول الرجالیّ وأرباب الجرح والتعدیل ، کما أنّ له تأثیراً فی فتح باب العلم والاجتهاد فی علم الرجال ، وسیأتی توضیحه فی المقام الثانی .

الوجه الخامس

ما ذکره غیر واحد من الأُصولیین من تقدیم المرجّح الدلالیّ والمضمونیّ عند التعارض علی المرجّح فی الصدور وجهه الصدور ، کما ذهب إلیه الشیخ الأنصاری فی « الرسائل » وإن خالفه المیرزا حبیب اللّه الرشتی ، فذهب إلی تقدیم الجهتیّ علی کلّ من المضمون وحجّیه الصدور ، وهو علی أیِّ تقدیر یصبُّ فی المضمون أیضاً .

فتقدیم المضمون هو الظاهر من المشهور ، کما هو ظاهر الأخبار العلاجیّه للترجیح ، بل وما ذکروه قاطبتهم من تقدیم الجمع العُرفیّ علی الترجیح بأقسامه .

وهذا الترتیب وإن ذکروه فی مقام التعارض والترجیح ، إلّاأنّ الترجیح فی الواقع یرجع إلی توفّر شرائط الحجّیه فی الخبر الراجح ولو بامتیازٍ اشتُرط فی حاله مُعیّنه وهی التعارض .

الوجه السادس

إنّ حجّیه الصدور لمّا کانت جزء من أجزاء مجموع حجّیه خبر الواحد ، وحجّیهُ خبر الواحد هی حجّیه الظنّ واعتباره ؛ فهی من جهه الرتبه متأخّره عن الحجج القطعیّه ، وبالتالی فإنّ حجّیه الظنّ – ومنها خبر الواحد – متفرّعه علی

الحجج القطعيّه ومأخوذ فيها لحاظ الحجج القطعيّه . فهى بمثابه موضوع الموضوع أو من قيوده .

وهـذا ما قـد يُعبّر عنه بأنّ الحجـج الظنّيّه فى ظلّ الحجـج القطعيّه وأنّ الحجج القطعيّه لها الإشـراف على الحجج الظنّيّه والهيمنه ؛ وهى بمثابه الأُسس والأُصول القانونيّه لها ، نظير تفرُّع المسائل النظريّه على القضايا البديهيّه ، أى من عرض النظرىّ على البديهىّ .

وهذا ما يُعبّر عنه من ردّ المتشابه للمحكم وهيمنه المحكم على المتشابه وليس المراد من المتشابه ما يكون متشابهاً فى نفسه ، بل المراد ما يكون متشابهاً بالقياس إلى ما هو أمتن منه دليلاً وأحكم منه استدلالاً ، لأنّ الـذى يضـبط النظرىّ هو البـديهىّ ، والـذى يزنُ المتشابه هو المحكم .

وهـذه ضـابطه وقاعـده منطقيّه تُراعى فى الاسـتنتاج فى كـلِّ العلوم . وعلى ضوء ذلـك فلا محاله توزن الحجّيه الظنّيّه من الحجج القطعيّه وإنّه من ردّ المتشـابه إلى المحكم والبحث فى صـحّه المضـمون هو بحث فى مفاد مضـمون الخبر بعرضه على محكمات الكتاب والسـنّه القطعيّه الثابته ، ولا ريب فى لزوم ملاءمه مضـمون الخبر الظنّىّ للمحكمات ولو بمعنى عـدم مخالفته لها ؛ لأنّه مع فرض المخالفه يختلّ إمكان حجّيه الظنّ ، بخلاف ما إذا لم يخالف أو كانت هناك ملاءمه قريبه وتَناسبٌ فى المضمون .

وبذلك يتّضح أنّ حجّيه الصدور ليست هى تمام مدار الحجّيه ، بل ويظهر أنّ صحّه المضمون هو الركن الركين فى الحجّيه وإنّ البحث فى صحّه المضمون هو ردّ المتشابه إلى المحكم الذى هو قاعده ضروريّه فى العمل بالأدلّه الشرعيّه .

فإغفالها وعدم مراعاه العمل بها على الدوام يكون من التأكيد على الجهه الأضعف

من الحجّيه وترک الجهه الأقوی ، کما یظهر من ذلک إمکان الإستعاضه عن حجّیه الصدور بقرائن فی المضمون وشواهد تورث الوثوق بالصدور .

الوجه السابع

إنّ حجّیه المضمون هی غایه حجّیه الصدور ، فمَع امتناع حجّیه المضمون لا إمکان لحجّیه الصدور ؛ لأنّه لا ثمره لها . فحجّیه المضمون وإن کانت مؤخّره إثباتاً إلّاأنّها مقدّمه ثبوتاً ، نظیر تأخُّر المدلول الجدّی إثباتاً ، وتقدّمه ثبوتاً .

المقام الثانی :فی بیان تأثیر رُکنیّه المضمون علی دائره الحجّیّه الثمره الاُولی

اشاره

إنّ من الآثار المهمّه لدراسه المضـمون ودرایته والبناء علی رُکنیّه صـحّه المضـمون فی حجّیه الخبر هو التأثیر علی الحکم باعتبار الأخبار وعدمها بنحو یکون السهم الأوفر للتأثیر ، فاعتبار الخبر أو إسقاطه عن الاعتبار هو للمضمون .

وذلک بعد أن اتّضح أنّ صحّه المضمون شرط فی موضوع حجّیه الصدور .

وعلی ضوء ذلک فتحدید المحکم والقواعد الدینیّه التی تُعدّ من المحکم سواء فی المسائل الاعتقادیّه أم فی المسائل الفرعیّه أمر بالغ التأثیر فی تحدید المیزان الذی یوزن به صحّه المدلول .

ومن ثمّ تختلف الأنظار فی صحّه المضمون وفساده وأنّه مستقیم أو منکر ، شاذّ أو مألوف ، غُلوّ أو تحقیق .

فمن الغریب مـا یُشاهـد فی الآـونه الأـخیره من بعض المؤلّفـات والکُتُب التی تجعل المـدار فی اعتبار الروایات علی نوعیّه السـند وصـفته ، وتغفل جانب المضـمون تماماً ، بل تنادی بإسـقاط ما لا اعتبار بصدورهاعن کُتُب الحدیث والدعوه إلی إجراء تغییرات فی الکُتُب الحدیثیّه واسـتبدالها بمثل الصـحیح من الکافی أو مشـرعه بحار الأنوار ، وهذه الدعوه فیها جمله من الغَفَلات الخطیره علی التراث بدرجه بالغه الحساسیّه ، ویُسجّل علیها جمله من النقاط :

١ – وهى العمده ، أنّه اعتمد على محوريّه ورُكنيّه حجّيه الصدور وأغفل البحث فى صحّه المضمون ، مع أنّه ما هو ركن فى الحجّيه هو صحّه المضمون ، كما مرّ ، وحجّيه الصدور ليست إلّابمثابه أحد أجزاء الحجّيه الممكن الاستعاضه عنها بقرائن توثّق الصدور .

٢ – إنّ الجرح والتعديل فى الرجال لا تقليد فيه عند المحقّقين ، بل اللازم فيه فتح باب الإجتهاد . وإعمالُ الإجتهاد ليس بالإضافه إلى متأخّرى علم الرجال فقط ، بل يشمل قُدماءهم أيضاً كالكشىّ والشيخ والنجاشىّ والبرقىّ .

فإنّ نصوصهم فى الجرح والتعديل بعد أن لم تكن مسنده فى غالبها – عدا الكشّى – فليست حجّيتها إلّامن باب الرجوع إلى أهل الخبره أو لحصول الإنسداد وكلا الأمرين لا يتحقّق موضوعه مع كون الفقيه أو الباحث فى المعارف هو بنفسه لديه الملكه والخبره فى علم الرجال وبعد كون مواد الفحص فى المفردات الرجاليه لا تنحصر فى كتاب الرجال للنجاشى والشيخ وفهرست الشيخ ورجال البرقى ، بل كُتُب الحديث كلّها من الكُتُب الأربعه وغيرها مخزن ثَرّ لموادّ الجرح والتعديل عَبْرَ علم الطبقات وتجريد الأسانيد وتبويب مضامين الروايات التى يرويها الراوى وغيرها من المناهج الرجاليّه التى تعتمد على الاستقراء الميدانىّ للقرائن وموادّ ترجمه المفرد الرجاليه .

لأنّ علم الرجال فى الحقيقه شُعبه من علم التاريخ ، وقد تجتمع لدى الباحث المتتبّع المستقصى المتأخِّر شواهد وقصاصات وقرائن وموادّ لم يَقِف عليها المتقدِّم ولم يظفر بها ولم تجتمع لديه ، فكَم لم تُكْشَف حقائق تاريخيّه ثمّ كُشِفَت بعد ذلك بقرونٍ .

ونظير ذلك فى أمثله ونماذج فى المفردات الرجاليّه كثيره ؛ كإبراهيم بن

هاشم ، فإنّه مضت قرون على الرّجاليين لم يتبنّوا توثيقه ، ثمّ وقف المتأخّرون فى هـذه الأعصار على قرائن ودلالات داله على أنّه من أجلّاء الكبار .

وكـذلك حصل لنا مع عمر بن حنظله ، فإنّا قـد وقفنا على قرائن مُسـنده متعدّده فى كُتُب الحديث دالّه على أنّه من أتراب محمّد بن مسلم وزراره وأنّه كان بمنزله من الجلاله مقدّم لدى الشيعه فى الكوفه كمفزع يُلجأ إليه فى المسائل الفقهيّه .

والحاصل أنّ الإجتهاد مقدّم على التقليد فى علم الرجال مع القدره حتّى بالإضافه إلى تقليد النجاشىّ والشيخ والبرقىّ والكشّىّ .

٣ - إنّه كيف يُحتكم إلى رأى فى الجرح والتعديل ويُفرض على الطائفه والحال أنّ الآراء مختلفه فى الجرح والتعديل وليس من سُنن المذهب حصر المذاهب العلميّه فى مذهب معيّن .

٤ - إنّ من عمـده طرق الجرح والتعـديل هو حـال المضـامين التى يرويهـا الراوى . فمعرفه الراوى بأنّه غال أو فاسـد المـذهب أو مقصِّر أو ناصبىّ أو منتمى إلى أحد الفرق أو بقيّه صفاته وأحواله إنّما تستكشف فى الغالب بتوسّط مضامين الروايات التى يرويها الراوى .

والحكمُ على حـال تلـك المضـامين إنّمـا يتمّ بتوسّـط دراسه المضـمون ودراسهُ المضـمون - كمـا تقـدّم - تتوقّف على الإحاطه بالمبانى العلميّه فى الفقه الأكبر والأصغر .

ومنه يتبيّن أنّ هذه الدعوه لتصفيه الأحاديث بتوسّط الأسانيد فقط دعوى ذات طابع حشويّه شديده .

« قول الجارح من الرجاليين وطعنه العقائدىّ لا يُقبل إلّابعد معرفه مشربه فى المسائل الاعتقاديّه ».

ومن ذلك يتبيّن أنّ الجرح من قول الرجالىّ مهما كان مقدّماً فى علم الرجال ، كالنجاشىّ ، من دون معرفه مبانيه فى المعارف وفى جمله من الأبواب الفقهيّه لا يمكن الركون إلى قوله ، لأنّ فى أغلب الموارد يكون حكم الرجالىّ على وفق مبانيه وقناعاته وآرائه فى المعارف ، فيعبّر عن الراوى بأنّه فاسد المذهب أو ضعيف فى مذهبه ، أو أحاديثه منكره ، أو أنّه من الغُلاه ، أو غير ذلك من الطعون والأحكام التى يطلقها الرجالىّ ، فلا يمكن الإسترسال معهم فى أقوالهم ما لم يتبيّن البُنيه التحتانيّه فى دراسه المضمون ، التى على ضوئها يحكمون على المفرد الرجالىّ .

شواهد لاعتماد الرجاليّين فى الجرح والتعديل على المضمون وأنّه العمده لديهم فى ذلك

من لاحظ كُتُب الجرح والتعديل ك « ميزان الاعتدال » للذهبى ، و« الكامل فى الضعفاء » لابن عدى ، و« الضعفاء » للعقيلى ، و« لسان الميزان » لابن حجر ، و« تاريخ بغداد » للخطيب ، وغيرها من كُتُب أهل سُنّه الخلافه يظهر له بوضوح أنّ ديدَن الرجاليين وعادتهم فى الطعن والجرح والتوفيق يكون غالباً اعتماداً على مضمون الروايات التى يرويها الراوى .

فها هو الذهبى فى « ميزان الاعتدال » يحكم فى حقّ « الحسن بن محمّد بن يحيى بن الحسن بن جعفر بن عبيداللّه بن الحسين بن زين العابدين علىّ بن الشهيد الحسين العلوىّ » أنّه كاذب رافضىّ لمجرّد روايته :

« على خير البشر ،

فمن أبى فقد كفر » (۱) .

وينقل عن الخطيب فى حقّ « الحسن بن محمّد بن أشناس » أنّه رافضىّ خبيث كان يقرأ على الشيعه مثالب الصحابه(۲) .

وينقل عن ابن النجّار فى حقّ « أحمد بن علىّ الغزنوىّ » أنّه كان فاسد العقيده ينالُ من الصحابه(۳) .

وينقل عن أبى عمر بن حيويه فى حقّ « أحمد بن محمّد بن سعيد بن عقده » أنّه كان يملى مثالب الصحابه - أو قال - مثالب الشيخين فتركتُ حديثه(۴) .

وحكَم فى حقّ « أحمد بن محمّد بن السرىّ بن يحيى » أنّه رافضىّ كذّاب ؛ لأنّه كان أكثر ما يقرأ عليه المثالب ويقرأ عليه أنّ عمر رفس فاطمه حتّى أسقطت بمحسن(۵) .

وينقل ابن الجوزى فى « العلل المتناهيه » عن ابن حيّان فى حقّ « الأصبغ بن نباته » أنّه فُتن بحبّ علىّ بن أبى طالب عليه السلام فأتى بالطامّات فى الروايات فاستحقّ من أجلها الترك(۶) .

ويقول ابن عدى فى « الكامل فى الضعفاء » فى حقّ « بكر بن خنيس » أنّه يحدّث بأحاديث مناكير عن قوم لا بأس بهم ، وهو فى نفسه رجل صالح إلّاأنّ

۱- (۱) ميزان الاعتدال : ۱ : ۵۲۱ ، الرقم ۱۹۴۳ .

۲- (۲) ميزان الاعتدال : ۱ : ۵۲۱ : الرقم ۱۹۴۶ .

۳- (۳) ميزان الاعتدال : ۱ : ۱۲۲ : الرقم ۴۹۱ .

۴- (۴) ميزان الاعتدال : ۱ : ۱۳۸ .

۵- (۵) ميزان الاعتدال : ۱ : ۱۳۹ : الرقم ۵۵۲ .

۶- (۶) العلل المتناهيه : ۱ : ۲۴۷ ، الرقم ۳۹۵ .

الصالحين شبّه عليهم الحديث . . وليس هو ممّن يحتجّ بحديثه(١) .

ويقول فی حقّ « بكر بن الأسود أبی عبيده الناجی » أنّه ما أرى فی حديثه من المنكر ما يستحقّ به الكذب(٢) .

وهكذا عند الرجاليين من الشيعه ، وننظر كأنموذج إلى ما ذكره النجاشیّ فی كتابه الرجالی :

١ -الحسن بن محمّد بن يحيى بن الحسن بن جعفر المعروف بابن أخی طاهر . . روى عن المجاهيل أحاديث منكره رأيت أصحابنا يضعّفونه(٣) .

٢ -داود بن كثير الرقّی ضعيف جدّاً ، والغلاه تروى عنه . قال أحمد بن عبد الواحد : قلّ ما رأيت له حديثاً سديداً(٤) .

٣ -ربيع بن زكريّا الورّاق طعن عليه بالغلوّ ، له كتاب ، فيه تخليط (٥) .

٤ -سهيل بن زاذويه أبو محمّد القمّی ، ثقه ، جيّد الحديث ، نقیّ الروايه ، معتمد عليه(٦) .

٥ -سالم بن أبی سلمه الكندیّ السجستانیّ ، حديثه ليس بنقیّ وإن كنّا لا نعرف منه إلّاخيراً(٧) .

٦ -عبد الرحمن بن كثير الهاشمی . . كان ضعيفاً ، غمز أصحابنا عليه . .

١- (١) الكامل فی الضعفاء : ٢ : ٢٦ .

٢- (٢) الكامل فی الضعفاء : ٢ : ٢٨ .

٣- (٣) رجال النجاشی : ٦٤ ، الرقم ١٤٩ .

٤- (٤) رجال النجاشی : ١٥٦ ، الرقم ٤١٠ .

٥- (٥) رجال النجاشی : ١٦٤ ، الرقم ٤٣٤ .

٦- (٦) رجال النجاشی : ١٨٦ ، الرقم ٤٩٢ .

٧- (٧) رجال النجاشی : ١٩٠ ، الرقم ٥٠٩ .

له كتاب فدك ، وكتاب الأظلّه ، كتاب فاسد مختلط (۱) .

۷ -عبد السلام بن صالح أبو الصلت الهروىّ ، ثقه ، صحيح الحديث(۲) .

۸ -علىّ بن حسّان بن كثير الهاشمى . . ضعيف جدّاً ، ذكره بعض أصحابنا فى الغلاه ، فاسد الاعتقاد ، له كتاب تفسير الباطن ، تخليط كلّه(۳) .

۹ -علىّ بن محمّد بن شيره القاسانىّ كان فقيهاً مكثراً من الحديث . . غمز عليهأحمد بن محمّد بن عيسى وذكر أنّه سمع منه مذاهب منكره وليس فى كتبه ما يدلّ على ذلك(۴) .

۱۰ -علىّ بن أبى سهل حاتم بن أبى حاتم القزوينىّ ثقه من أصحابنا فى نفسه ، يروى عن الضعفاء ، سمع فأكثر(۵) .

الثمره الثانيه

ومن الثمرات المهمّه الأُخرى البالغه فى الأهمّيه أيضاً فى دراسه المضمون وتحليله وموازنته بمحكمات الكتاب والسنّه ، هو اكتشاف أقسام التواتر الأُخرى - أى التواتر غير اللفظىّ ، وهى أقسام التواتر المعنوىّ الذى قد يُسمّى بعضها بالتواتر الإجمالىّ -

لا سيّما وأنّ جمله من أقسام التواتر المعنوىّ لا يستكشف فى الوهله الأُولى

۱- (۱) رجال النجاشى : ۲۳۴ و ۲۳۵ ، الرقم ۶۲۱ .

۲- (۲) رجال النجاشى : ۲۴۵ ، الرقم ۶۴۳ .

۳- (۳) رجال النجاشى : ۲۵۱ ، الرقم ۶۶۰ .

۴- (۴) رجال النجاشى : ۲۵۵ ، الرقم ۶۶۹ .

۵- (۵) رجال النجاشى : ۲۶۳ ، الرقم ۶۸۸ .

من ظاهر اللفظ ، بل هی من قبیل المدالیل الإلتزامیّه بوسائط متعدّده للمدلول المطابقیّ ، فاستکشافها یتوقّف علی ملکه علمیّه محیطه بالمعانی والقواعد والترابط فی ما بینها ، فإنّ بعض المعانی الإلتزامیّه إنّما تکتشف بالاستدلال النظریّ البرهانیّ وإن لم یکن الاستدلال متوغّلاً فی النظریّه .

واکتشافُ ذلک والوقوف علیه ذو فائده مدرکیّه جمّه ، کما أنّ ذلک مؤشِّر وشاهد علی تکوّن علم إجمالیّ بوجود طوائف من التواتر المعنویّ فی جمله من الروایات الضعیفه ، فضلاً عن الروایات الحسنه والموثّقه والصحیحه ، وهذا ممّا یُنجِّز عملیّه الفحص ویمنع من الطرح .

مثلاً ما روی عنهم علیهم السلام :

نزهونا عن الربوبیه ، و ارفعوا عنا حظوظ البشریه (۱) .

و :

اجعلوا لنا ربا نؤب إلیه ، و قولوا فینا ما شئتم (۲) .

فإنّ هذا المضمون بهذه الألفاظ وما یقرب منها قد روی بما یزید علی ثمانیه طرق بحسب التتبّع الناقص فی « بصائر الدرجات » للصّفّار و« مختصر البصائر » للحلّی وفی الکشّیّ وغیرها .

إلّاأنّ هناک طوائف اخری من الروایات لیست بهذه الألفاظ ، لکنّها تدلّ بالإلتزام علی نفس هذا المعنی ؛ نظیر روایات خلقه أنوارهم وإنّها أوّل ما خلَق اللّه ، مرویّه عند الفریقین .

فإنّ هذه الطائفه بمقتضی البراهین العقلیّه دالّه علی أنّ الصوادر الأُولی حیث تکون علل متوسّطه لما بعدها ، فإنّ ذلک یقتضی عدم إحاطه مابعدها – ممّا یصدر عنها – بها لمقتضی عدم إحاطه المعلول بالعلّه وإن کانت العلّه بمعنی ما به الوجود

۱- (۱) مشارق أنوار الیقین : ۱۰۱ .

۲- (۲) مختصر البصائر : ۲۰۴ . بحار الأنوار : ۲۵ : ۲۸۳ ، الحدیث ۳۰ .

لا ما منه الوجود وبمقتضى أنّ الصادر الأوّل متوفِّر على كلّ ما أمكن أن يكون متوفِّراً من المخلوق الممكن ، فلا تحصى كمالاته لاسيّما بلحاظ أنّ خلقته فعل اللّه وفعلهُ تعالى تتجلّى فيه صفاته اللامتناهيه .

فمثل هذه المداليل الإلتزاميّه التى تتظافر فى الأدلّه لا يكتشفها إلّاالحكيم الماهر فى بحوث المعارف أو صاحب الذوق القلبىّ المبرهن ، لا بمعنى تحميل المدلول قرائح الذوق وآراء الفكر ، بل توظيف الملكه على هذه المعانى فى استكشاف معانى النصّ المترامیه ترابطاً ، كما أنّ ذلك لا يعنى أنّ ما يتوصّل إليه - على فرض صحّته وتعزّزه بالبراهين - هو منتهى افق مدلول النصوص .

ومن ذلك يتّضح أنّ استكشاف التواتر الوارد فى أبواب المعارف - بل الوارد فى أبواب الفروع أيضاً - لا يمكن بعلم الحديث والرجال والدرايه فقط ، فإنّ المستكشف بهذه العلوم الثلاثه هو التواتر اللفظىّ أو المعنوىّ القريب من مدلول الظاهر ، وأمّا بقيّه أقسام التواتر المعنوىّ ذات الشواهد النظريّه لا يستكشفها إلّا الحكيم أو المتكلِّم من أهل المعرفه أو الفقيه الملِمّ بأبواب الفروع ، المتضلِّع فى العلوم الثلاثه .

وإلى ذلك يومى قولهم بوجود قسم من الضرورات والمتسالمات التى لا يتفطّن إليها إلّاالعرف الخاصّ من الفقهاء والحكماء . فإنّ هذه الضرورات والتسالمات سواء فى أبواب المعارف أو أبواب فروع الفقه ليست ناشئه إلّامن استكشاف التواتر المعنوىّ فى أقسامه النظريّه .

وهذا ليس خاصّاً بالتواتر فقط ، بل كذلك الحال فى المستفيض بعين ما تقدّم فى المتواتر .

بل وكذا الحال فى الوثوق بالصدور من غير الثقه ، فإنّ قرائن الوثوق بالصدور

فی جمله کثیره من مواردها هی قرائن نظریّه لا یقف علیها ولا یستکشفها ولا یتفطّن إلیها إلّابصناعه الإجتهاد أو البحث الحِکَمی والکلامی .

فکیف یترک - بعد ذلک - مسیر تصحیح التراث وتقییم اعتباره إلی مجرّد البحث الرجالیّ والبحث الدرائیّ والحدیثیّ .

الثمره الثالثه

ومن الثمار المهمّه لاعتماد دراسه المضمون فی تصحیح الحدیث أنّ الفقیه أو الباحث فی المعرفه یضطرّ إلی اعتماد منهج الوفاق بین تفاصیل الأحکام واُسس التشریع فی عمومات الکتاب والسنّه وممّا فیها من اصول الأحکام والتوفیق بین الأحکام فی الأبواب المختلفه ، والجمع بینها وبین اصول وقواعد المذهب .

فإنّ استکشاف جهه التوفیق بین الأحکام وتفرُّع بعضها عن البعض الآخر ورجوع بعضها إلی بعض ، یجعل من منظومه مجموع الأحکام کُتله متّسقه ویکون من تحکیم المحکمات علی غیرها ویکون امتثالاً لأوامر العرض علی الکتاب والسنّه .

فإنّ هذا الأمر المتواتر(۱) هو أمر بالتوفیق بین تفاصیل الأحکام واُصول التشریع ، بمعنی استکشاف التنسیق فیما بینها ، وظاهر هذا الأمر أنّه من الشرائط العامّه فی ماهیّه الأحکام التفصیلیّه فضلاً عن تنجیزها ؛ إذ هذا الشرط یرجع

۱- (۱) راجع : وسائل الشیعه : ۲۷ ، کتاب القضاء ، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی ، و : ۲۲ ،کتاب الطلاق ، الباب ۲۹ من أبواب مقدّماته وشرائطه . بحار الأنوار : ۲ : ۱۶۵ : الحدیث ۲۵ و : ۲ : ۲۲۵ ، الحدیث ۲ .

فی مآله إلی وجود وحده انتظام فیما بین تفاصیل الأحکام وأُصول التشریع وقواعده ؛ إذ لیست التفاصیل مبتوره ومقطوعه الصله عن القواعد وأُصول الأحکام .

وممّا یُعَزِّز هذه الحقیقه والضابطه فی شرائط الأحکام أنّ هذا الأمر بعینه قد ورد فی قاعده الشروط :

« المؤمنون عند شروطهم » .

أو

« المسلمون عند شروطهم فی ما و افق کتاب الله عز و جل » (۱) .

أو

« إلاکل شرط خالف کتاب الله عز و جل فلا یجوز » (۲) .

أو

« إلاشرطا حرم حلالا أو أحل حراما » (۳) ، وهو بمعنی المخالفه .

أو

« إلاشرطا فیه معصیه » (۴) .

وهو حکم فقهیّ أخذ فی ماهیّته هذا الشرط ولیس هو من الطرق والأمارات الکاشفه ممّا یدلل ویشهد علی أنّ هذا الشرط والضابطه لا تقتصر شرطیّته علی التنجیز والتعذیر الذی هو حقیقه الحکم فی الطرق والإمارات ، بل یشمل ماهیّه الأحکام الواقعیّه ، إذ الشروط لا تقتصر علی أبواب المعاملات بالمعنی الأخصّ ، بل بالمعنی الأعمّ الشامل للمالیّه والسیاسیّه والایقاعات وغیرها .

هذا وقد ورد هذا الشرط والضابطه فی الصلح والنذر والیمین والعهد والطلاق أیضاً ممّا یدلّل علی أنّ المراد من الشروط هو مطلق الإلتزام والتعهّد ، سواء کان مع اللّه تعالی أم مع البشر ، وسواء کان إیقاعاً أم عقداً ، مالیّاً أم غیره .

۱- (۱) الکافی : ۵ : ۱۶۹ .

۲- (۲) الفقیه : ۳ : ۱۲۸ .

۳- (۳) التهذیب : ۷ : ۴۶۷ .

۴- (۴) المستدرک : ۱۳ : ۳۰۰ ، الباب ۵ من أبواب الخیار .

نعم ، الفارق بين ما ورد فى اعتبار هذا الشرط فى الأخبار والطرق عمّا ورد فى الشرط ونحوها ، أنّ مضمون الأخبار كما فى حديث الرضا عليه السلام إنّ هذا الشرط يرجع إلى تقرير الدلاله وتنجيز الصدور ، لأنّ الحكم على تقدير صدوره عن المعصوم يمتنع أن يخالف محكمات الكتاب والسنّه ، إذ المعصوم فى تشريعاته تابع لَدُنّيّاً للُاصول التى شرّعها اللّه ورسوله صلى الله عليه و آله و سلم وتشريعات النبىّ صلى الله عليه و آله و سلم تابعه لَدُنّيّاً أيضاً لاُصول تشريعات اللّه تبارك وتعالى .

وهذا بخلاف الشروط فى العقود والإلتزامات فى المعاملات والإيقاعات ، فإنّها من إنشاء البشر ، فلابدّ أن تنضبط بهذه الضابطه لعدم العصمه فيهم .

وعلى أىّ تقدير ، فإنّ هذه الضابطه وهذا المنهج فى اكتشاف التوفيق بين مضامين تفاصيل الأحكام واُصول التشريع لابدّ منها ، والذى يتكفّله هو دراسه المضمون وهو البحث الفقهىّ بالحمل الشائع أو الذى يصدق عليه بحث المعارف فى ما كانت فى المسائل الاعتقاديّه .

وأمّا البحث الرجالىّ فهو بحث مقدّمى إعدادىّ ، والبحث المقدّمى وإن كان لابدّ منه إلّاأنّه من غير الصحيح الإكتفاء به عن البحث الأصلىّ ، بل من غير الصحيح المساواه والمكافأه بين البحثين من حيث العمق وبذل الجهد .

المقام الثالث :فی بیان ضوابط العرض علی الکتاب والسنّه ومیزان المخالفه والموافقه لهما

اشاره

ولأجل بیان الضابطه للعرض علی الکتاب والسنّه أو معرفه ضابطه المخالفه والموافقه لهما کی لا تکون الموازنه بین مضامین تفاصیل الأحکام والمعارف فی الروایات وبین محکمات الکتاب والسنّه بتوسّط السلیقه والذوق والقریحه ، بل منضبطه بقالب صناعیّ یُعوّل علیه ویضطرّ إلی إعماله بتدبّر وإمعان ، وکأنموذج لتطبیق هذه الضابطه ، نشرع فی دراسه قاعده مهمّه وهی قاعده عدم نفوذ الشرط المخالف للکتاب والسُّنه .

عدم نفوذ الشرط المخالف للکتاب والسنّه

وهذه القاعده وإن جری تداولها فی المعاملات کضابطه فی الشروط الضمنیّه المعامليّه ، إلّاأنّ الصحیح عموم هذه القاعده لأبواب الفقه السیاسیّ والحکم ، کما أنّها ذات أهمّیه کبیره فی البحث المتداول فی هذا العصر ، وهو الثابت والمتغیّر فی الشریعه ، والذی یضفی بظلاله علی کیفیّه تغطیه الشریعه لکلّ الحوادث المستجدّه ولکلّ أصعده الحیاه الحدیثه ، کما سیتبیّن فی ما یأتی .

ولا یخفی أنّ هذه القاعده قد نبّه علیها کلّ مَن خاض فیها من الأساطین علی وَعُوره وصعوبه البحث فیها ، وأنّ ما یذکر من ضوابط فی تفسیرها غیر مطّرد

ولا منعكس ، مضافاً إلى أنّها لا تنقّح الصغريات العديده التى وقع الخلاف فيها .

وهـذا التحديـد فى الشـرط ورد أيضـاً فى الصـلح والنـذر وأخويه ، وطاعه الوالـدين وغيرها ، وسـيتبيّن الجهه المشتركه بين هـذه العناوين فى هذا التحديد .

ولأهمّيه هذه القاعده خاض فيها المحقّق النراقىّ قدس سـره فى كتابه « عوائد الأيّام » ، كما تعرّض لكلامه تلميذه الشيخ المحقّق الأنصارىّ قدس سره فى « المكاسب » وكما تعرّض لكلامه كلّ من كتب فى هذه القاعده ، ومن الموارد الفريده التى يعبّر الشيخ الأنصارىّ قدس سره عن استاذه النراقىّ قدس سره بالمشيخه فقال : بعض مشايخنا المعاصرين .

ونقل كلامه فى موضـعين ، وهو الوحيد الذى نوّه باسـمه من بين مَن نقل عنهم فى هذا المبحث ، ممّا يدل على حداثه بلوره هذا البحث عند النراقىّ قدس سره ، وهذه الصفه مطّرده فى تحقيقات النراقىّ قدس سره .

وقد تابع الشـيخ الأنصارىّ قدس سـره استاذه المحقّق فى إثارتها فى مواطنها المختلفه ، ممّا يدلّ على تأثّر الشيخ بالمحقّق النراقىّ قدس سره أكثر من بقيّه مشايخه الآخرين .

قال فى « العوائد »(۱) فى العائده ۱۵ - التى عقدها لبيان حكم الشرط فى ضمن العقد ، بعد بيان معنى الشرط وجمله من ضوابط وشرائط صحّه الشرط الضمنىّ - :

« المبحث الثـالث : فى بيـان مـا يجوز من الشـرط ومـا لا يجوز ، وجمله ما ذكروا عـدم جوازه ، ووقع التعبير ب (غير الجائز) فى عباراتهم أربعه :

الشرط المخالف للكتاب والسنّه .

والشرط الذى أحلّ حراماً أو حرّم حلالاً .

۱- (۱) عوائد الأيّام : ۱۴۳ .

والشرط المنافی لمقتضی العقد .

والشرط المؤدّی إلی جهاله أحد العوضین .

أمّا الأوّل : فعدم الإعتداد به مجمع علیه ، وفی المستفیضه تصریح به - ثمّ أشار إلی الأخبار الوارده فی المقام وقال : ثمّ المراد بشرطٍ خالف الکتاب أو السنّه : أن یشترط - أی یلتزم - أمراً مخالفاً لما ثبت من الکتاب والسنّه ، عموماً أو خصوصاً ، مناقضاً له .

والحاصل : أن یثبت حکم فی الکتاب أو السنّه ، وهو یشترط ضدّ ذلک الحکم خلافه ، أی یکون المشروط أمراً مخالفاً لما ثبت فی أحدهما ، سواء کان من الأحکام الطلبیّه أو الوضعیّه . . .

وأمّا اشتراط أن لا یتصرّف المشتری فی المبیع مدّه معلومه ، فهو لیس مخالفاً للکتاب أو السنّه ، إذ لم یثبت فیهما تصرّفه . . .

بل إنّما ثبت جواز تصرّفه ، والمخالف له عدم جواز تصرّفه . . .

نعم ، إیجاب الشارع للعمل بالشرط یستلزم عدم جواز التصرّف ، ولیس المستثنی فی الأخبار شرطاً خالف إیجابه أو وجوبه کتاب اللّه والسنّه ، بل شرط خالف الکتاب والسنّه ؛ والشرط هو عدم التصرّف . . لا نعلم أنّ التزام عدم التصرّف یخالف جواز التصرّف ما لم یثبت وجوب ما یلتزم به .

وأمّا شرط فعل شیء ثبتت حرمته من الکتاب والسنّه أو ترک شیء ثبت وجوبه أو جوازه منهما ، فهو لیس شرطاً مخالفاً للکتاب والسنّه ، إذ لم یثبت من الکتاب والسنّه فعله أو ترکه ، بل حرمه فعله أو ترکه ، ولکن یحصل التعارض حینئذ بین ما دلّ علی حرمه الفعل

أو الترك ، وبين أدلّه وجوب الوفاء بالشرط ، فيجب العمل بمقتضى التعارض » ، انتهى .

وقبل التعرُّض إلى باقى كلمات الأصحاب فى هذه القاعده ، نستعرض الروايات الوارده ثمّ نتبعه بتحرير حقيقه موضوع ومحمول القاعده .

أمّا الروايات : فهى وإن كانت على طوائف بحسب ألسنتها ، إلّاأنّه سنذكرها بحسب أبواب مواردها :

الأُولى : صحيح الحلبىّ عن أبى عبداللّه عليه السلام ، قال : « سألته عن الشرط فى الإماء لا تباع ولا توارث ولا توهب ؟

فقال :

يجوز غير الميراث،فإنها تورث،فكل شرط خالف كتاب الله فهورد» (۱) .

ومثله صحيح ابن سنان(۲) إلّاأنّ فى ذيلها فهو باطل .

الثانيه : صحيح عبداللّه بن سنان عن أبى عبداللّه عليه السلام ، قال : « سمعته يقول :

من اشترط شرطا مخالفا لكتاب الله فلا يجوز له ، و لا يجوز على الذى اشترط عليه ، والمسلمون عند شروطهم مما و افق كتاب الله عز و جل » (۳) .

وفى صحيحه الآخر عنه عليه السلام ، قال :

« المسلمون عند شروطهم إلاكل شرط خالف كتاب الله عز و جل فلا يجوز» (۴) .

ومثل الثانى صحيح الحلبى(۵) .

۱- (۱) وسائل الشيعه : ۱۸ : ۲۶۷ ، الباب ۱۵ من أبواب بيع الحيوان ، الحديث ۱ .
۲- (۲) المصدر المتقدّم : الحديث ۲ .
۳- (۳) وسائل الشيعه : ۱۸ : ۱۶ ، الباب ۶ من أبواب الخيار ، الحديث ۱ .
۴- (۴) وسائل الشيعه : ۱۸ : ۱۶ ، الباب ۶ من أبواب الخيار ، الحديث ۲ .
۵- (۵) وسائل الشيعه : ۱۸ : ۱۷ ، الباب ۶ من أبواب الخيار ، الحديث ۴ .

الثالثه : موثّق إسحاق بن عمّار عن جعفر عن أبيه عليهما السلام :

« إن على بن أبى طالب عليه السلام كان يقول : من شرط لامرأته شرطا فليف لها به ، فإن المسلمين عند شروطهم إلا شرطا حرم حلالا أو أحل حراما» (۱) .

الرابعه : معتبره منصور بن بزرج ، عن عبد صالح عليه السلام ، قال : « قلت له : إنّ رجلاً من مواليك تزوّج امرأه ثمّ طلّقها فبانت منه فأراد أن يراجعها فأبت عليه إلّاأن يجعل للّه عليه أن لا يُطلّقها ولا يتزوّج عليها ، فأعطاها ذلك ثمّ بدا له فى التزويج بعد ذلك فكيف يصنع ؟

فقال :

بئس ما صنع ، و ما كان يدريه ما يقع فى قلبه بالليل و النهار،قل له : فليف للمرأه بشرطها ، فإن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم قال : و المؤمنون عند شروطهم » (۲) .

وفى روايه العيّاشىّ ، عن ابن مسلم ، عن أبى جعفر عليه السلام ، قال :

« قضى أمير المؤمنين عليه السلام فى امرأه تزوجها رجل و شرط عليها و على أهلها إن تزوج عليها امرأه أو هجرها أو اتخذ عليها سريه فإنها طالق . فقال : شرط الله قبل شرطكم ، إن شاء و فى بشرطه و إن شاء أمسك امرأته و نكح عليها و تسرى عليها و هجرها إن أتت بسبيل ذلك ، قال اللّه تعالى فى كتابه :(فَانْكِحُوا ما طابَ لَكُمْ مِنَ النِّساءِ مَثْنى وَ ثُلاثَ وَ رُباعَ) (۳) .

وقال :(إِلّا ما مَلَكَتْ أَيْمانُكُمْ) (۴) .

وقال :(وَ اللّاتِى تَخافُونَ نُشُوزَهُنَّ) (۵) »(۶) .

۱- (۱) وسائل الشيعه : الباب ۶ من أبواب التجاره ، الحديث ۵ .

۲- (۲) وسائل الشيعه : الباب ۲۰ من أبواب المهور ، الحديث ۴ .

۳- (۳) النساء ۴ : ۳ .

۴- (۴) النساء ۴ : ۲۴ .

۵- (۵) النساء ۴ : ۳۴ .

۶- (۶) وسائل الشيعه : الباب ۲۰ من أبواب المهور ، الحديث ۶ .

الخامسه : صحيح محمّد بن قيس عن أبى جعفر عليه السلام : أنّه قضى فى رجل تزّوج امرأه وأصدقته هى واشترطت عليه أنّ بيدها الجماع والطلاق ، قال :

خالفت السنه و و ليت حقا ليست بأهله ، فقضى أن عليه الصداق و بيده الجماع و الطلاق ،ذلك السنه » (۱) .

وصحيحه الآخر عن أبى جعفر عليه السلام : « فى رجل تزوّج امرأه وشرط لها إن تزوّج عليها امرأه أو هجرها أو اتّخذ عليها سريّه فهى طالق ، فقضى فى ذلك :

إن شرط الله قبل شرطكم فإن شاء و فى لها (بما اشترط) و إن شاء أمسكها و اتخذ عليها و نكح عليها» (۲) .

ومثله صحيح عبداللّه بن سنان إلّاأنّ فيه : « أنّ رسول اللّه صلى الله عليه و آله و سلم قال :

من اشترط شرطا سوى كتاب الله فلا يجوز ذلك له و لا عليه » (۳) .

وفى روايه إبراهيم بن محرز ، قال : سأل رجل أبا عبداللّه عليه السلام وأنا عنده ، فقال :

رجل قال لامرأته : أمرك بيدك .

قال :

أنى يكون هذا، و الله يقول : (الرِّجالُ قَوّامُونَ عَلَى النِّساءِ) (۴)

ليس هذا بشىء » (۵) .

السادسه : صحيح أبى العبّاس ، عن أبى عبداللّه عليه السلام : « فى الرجل يتزوّج المرأه

۱- (۱) وسائل الشيعه : ۲۱ : ۲۸۹ ، الباب ۲۹ من أبواب المهور ، الحديث ۱ .

۲- (۲) وسائل الشيعه : ۲۱ : ۲۹۷ ، الباب ۳۸ من أبواب المهور ، الحديث ۱ .

۳- (۳) وسائل الشيعه : ۲۱ : ۲۹۷ ، الباب ۳۸ من أبواب المهور ، الحديث ۲ .

۴- (۴) النساء ۴ : ۳۴ .

۵- (۵) وسائل الشيعه : ۲۲ : ۹۴ ، الباب ۴۱ من أبواب مقدّمات الطلاق ، الحديث ۶ .

ويشترط أن لا يخرجها من بلدها .

قال :

يفى لها بذلك ، أو قال :

يلزمه ذلك »(۱) .

السابعه : صحيح الحلبىّ عن أبى عبداللّه عليه السلام أنّه ذكر :

« أن بريره كانت عند زوج لها و هى مملوكه ، فاشترتها عائشه فأعتقتها،فخيرها رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم إن شاءت تقر عند زوجها، و إن شاءت فارقته و كان مواليها الذين باعوها اشترطوا و لا ءها على عائشه . فقال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم : الو لا ء لمن أعتق » (۲) .

الثامنه : والصحيح إلى ابن أبى عمير عن عمرو صاحب الكرابيس ، عن أبى عبداللّه عليه السلام : « عن رجل كاتَب مملوكه ، واشترط عليه أنّ ميراثه له فرفع ذلك إلى علىّ عليه السلام فأبطل شرطه وقال :

شرط الله قبل شرطك » (۳) .

التاسعه : صحيح محمّد بن مسلم ، قال : « سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل كانت له ام مملوكه فلمّا حضرته الوفاه انطلق رجل من أصحابنا فاشترى امّه ، اشترط عليها أنّى أشتريك وأعتقكِ فإذا مات ابنك فلان ابن فلان فورثتيه أعطيتينى نصف ما ترثينه على أن تعطينى بذلك عهد اللّه وعهد رسوله ، فرضيت بذلك ، أعطته عهد اللّه وعهد رسوله لتفينّ له بذلك ، فاشتراها الرجل وأعتقها على ذلك الشرط ، ومات ابنها بعد ذلك فورثته ، ولم يكن له وارث غيرها .

قال : فقال أبو جعفر عليه السلام :

لقد أحسن إليها،وأجر فيها،إن هذا لفقيه ،و المسلمون عند شروطهم،وعليها أن تفى بما عاهدت الله و رسوله عليه » (۴) .

العاشره : روايه سلمه بن كهيل ، قال : « سمعت عليّاً عليه السلام يقول لشريح :

. . و اعلم

۱- (۱) وسائل الشيعه : ۲۱ : ۲۹۹ ، الباب ۴۰ من أبواب المهور ، الحديث ۱ .

۲- (۲) وسائل الشيعه : ۲۳ : ۶۵ ، كتاب العتق ، الباب ۳۷ ، الحديث ۲ .

۳- (۳) وسائل الشيعه : ۲۳ : ۱۵۸ ، الباب ۱۵ من أبواب المكاتبه ، الحديث ۱ .

۴- (۴) وسائل الشيعه : ۲۶ : ۵۵ ، الباب ۲۱ من أبواب موانع الإرث ، الحديث ۱ .

أن الصلح جائز بين المسلمين إلاصلحا حرم حلالا،أو أحل حراما» (۱) .

ونحو هذا الحديث مرسل عند الصدوق رحمه الله(۲) ومن هذا الباب ما ورد من أنّه

« لا نذر و لا يمين فى معصيه » ، وأنّه لا تجوز يمين فى تحليل حرام ولا تحريم حلال(۳) ومنه أيضاً ما ورد من أنّه

« لا طاعه لهما [للوالدين] فى معصيه الخالق ولا لغيرهما، فإنه لا طاعه لمخلوق فى معصيه الخالق » (۴) .

حقيقه البحث سواء فى طرف موضوع القاعده أو محمولها أو متعلّقها

ولنذكر المحتملات تباعاً :

الأوّل : أن يكون فى كلّ من شرط الفعل والنتيجه ، وعلى كلا التقديرين المخالفه تاره بلحاظ الشرط أى التعهّد والإلتزام ، أو بلحاظ المشروط وهو المتعلّق أو المنشأ المتعهّد به ، وهو ملكيّه الفعل فى شرط الفعل ، أو وجود النتيجه كمعنى وضعىّ فى شرط النتيجه ، وسيأتى تعيين أحد هذه المحتملات .

الثانى : إنّ البحث فى حكم الشرط والمشروط ونسبته مع الأحكام الأوليّه باعتبار كونه عنواناً ثانويّاً ، وهكذا قد يُقال الحال فى الصلح والنذر وأخويه ، وطاعه الوالدين ، وطاعه كلّ ولىّ ووالى من غير المعصومين عليهم السلام أنّها عناوين

۱- (۱) وسائل الشيعه : الباب ۱ من أبواب آداب القاضى ، الحديث ۱ .

۲- (۲) من لا يحضره الفقيه : ۳ : ۲۹ ، باب الصلح ، الحديث ۱ .

۳- (۳) وسائل الشيعه : ۲۰ : ۳۸۴ ، الحديث ۱ ، و : ۲۳ : ۲۱۷ ، الحديث ۲ ، و : ۲۲۰ ، الحديث۹ ، و : ۲۲۲ ، الحديث ۱۳ .

۴- (۴) وسائل الشيعه : ۱۶ : ۱۵۴ ، الحديث ۱۰ .

ثانويّه تلحظ نسبتها مع الأحكام الأوليه .

الثالث : إنّ البحث فى معرفه الأحكام الطبعيّه الاقتضائيه وافتراقها عن الأحكام الفعليه المطلقه الباتّه فى الأحكام الأوليه ، وإنّ الثانيه تُعارض الأحكام الثانويّه بخلاف الأُولى .

الرابع : هو بحث عن علم وكيفيّه معرفه الاُصول القانونيّه فى الشريعه ، وهو حقيقه واقع البحث فى الثابت والمتغيّر الدينىّ ، حيث أنّ الأصل القانونىّ هو الموادّ الأُولى الفوقيّه للتقنين والأحكام ، ومنها تنشعب بقيّه القوانين والأحكام بنحو هرمىّ تنزّلىّ ، نظير الموادّ الدستوريّه بالنسبه إلى المصوّبات القانونيّه للمجالس النيابيّه ، وهى بنوبتها بالنسبه إلى المقرّرات القانونيّه الوزاريه وإن كانت منظومه الأحكام والقوانين الأديانيّه لا تنحصر فى الأحكام الاجتماعيه كالدساتير بل ذلك باب من أبوابها .

الخامس : قيل أنّ هذا البحث هو فى ذكر الضابطه فى التزاحم الملاكىّ - لا الإمتثالىّ - بين الأحكام وقد صرّح الشيخ الأنصارىّ قدس سره بوحده مناط البحث مع موارد صيروره المحلّل مقدّمه بنحو العلّيّه للمحرّم ، ومن ثمّ الفرق بينه وبين موارد المصالح المرسله وسدّ الذرائع ، والفرق بينهما وبين جمله من فتاوى الأعلام فى جواز التشريع مع توقّف الإنقاذ المستقبلىّ عليه لا الحالىّ ، وكذلك تجويز ارتكاب بعض المحظورات لأجل تجنّب الضرر المستقبلىّ البعيد أو القريب لا الحالىّ الفعلىّ ، وكذلك الحال فى بعض موارد الحرج التقديرىّ المستقبلىّ .

السادس : إنّ الجهه المشتركه والسمه المتّحده فى بحث الشروط والصلح والنذر وأخويه وطاعه الوالدين ممّا قد قُيِّد بأن

« لا يخالف الكتاب و السنه » ولأنّ

« شرط الله قبل شرطكم » هو فى تحديد ولايه الفرد وسلطنته ، فلا ثبوت لها مع

مخالفتها لولايه اللّه تعالى وولايه رسوله التشريعيّه وغيرهما ، وبالتالى لا يمكن له أن يلتزم أو يتعهّد بما هو خارج عن ولايته وسلطنته .

فمورد قدره الفرد وولايته هو فى التصرّف الذى لم يمنع شرعاً ، أى فى إراده اللّه تعالى ورسوله ، وهذه الضابطه لا تختص بولايه الفرد وسلطنته وتحديد التزاماته ، سواء فى لون الشرط أو الصلح أو النذر وأخويه أو حقّ طاعته كوالد لا تختص هذه الضابطه بولايه الفرد ، بل تعم كلّ والى سواء فى الولايات العامّه ، كالنيابه العامّه عن المعصوم فى القضاء والحكم وبيان الأحكام ، أو الولايه والنيابه الخاصّه فى الأُمور الثلاثه ، أو فى الولايات المتوسّطه كالأوقاف والحسبيّات العامّه والوصايا ، فإنّ الوالى فى كلّ أقسام الولايات محدوده ولايته بعدم مخالفه التشريعات الإلهيّه من الكتاب والسنّه ، سواء سنّه النّبى صلى الله عليه و آله و سلم وسنّه أهل بيته عليهم السلام فإنّ الطاعه والولايه أوّلاً للّه تعالى ، ثمّ لرسوله ، ثمّ لأُولى الأمر من أهل بيته .

وبالتالى فهذه القاعده ليست ميزاناً للحكم فى باب الفتيا وفقه الفرد ، بل ميزانٌ للحكم فى باب الحكومه السياسيّه وفقه الدوله . ويعضد عموم القاعده أنّ عموم

« المؤمنون عند شروطهم » لا يختصّ بالشروط على النطاق الفردىّ فى المعاملات المادّيّه والإيقاعات فى الأحوال الشخصيّه ، بل يشمل الشروط فى باب العهود التى تجريها الحكومه الإسلاميّه ، الوالى مع الأطراف الأُخرى الإسلاميّه أو غيرها فى المعاملات الماليّه أو السياسيّه أو العسكريه والأمنيّه وغيرها ، فإنّ العموم شامل لذلك فى ما ثبتت ولايته للوالى ، وكذلك فى عقد الصلح ، فإنّه ليس خاصّاً بالنطاق الفردىّ بل شامل لعهود الدوله والحاكم .

ومن هنا تتبلور أهمّيه هذه القاعده وعمومها للأبواب ولمختلف أقسام شرط الصلح فى مختلف ضروب الحكم وأنّ ولايه وسلطنه الفرد أو الولاه هى محدوده بولايه اللّه ورسوله والأئمّه من أهل بيته ، أى الحكم التشريعىّ والقضائىّ

التنفيذىّ ، وسيترتّب من هذا التحرير لحقيقه البحث رفع الإبهام فى كثير من جهات دلاله الروايات المتقدِّمه .

كما أنّ البحث فى القاعده يظهر منطقه السعه للحاكم فى تخيّر الأوفق من السياسات والتدبيرات للوصول إلى الأغراض الشرعيّه مادام ذلك فى حدود الموافق للُاصول الأوّليّه ولم يخالفها .

السابع : قد ذكر بعض الأعلام أنّ مفاد البحث فى القاعده هو للتنبيه على أنّ الشرط وبقيّه العناوين المستثنى منها المخالفه ، ليست على حذو العناوين الثانويّه الأُخرى كالضرر والحرج ، وعناوين الرفع الأُخرى ممّا يتقدّم على الأحكام (العناوين الأوّليّه) مطلقاً ، لجهه أهمّيتها فى التزاحم الملاكىّ ، كما هو الضابطه فى العناوين الثانويّه ولكون عناوين الرفع رافعه للتنجيز والعزيمه دون أصل الحكم ، بينما الشرط والصلح ونحوهما موجب لتبدّل الحكم ، كما أنّ عناوين الرفع ناشئه من مصلحه التسهيل الملزمه وترخيصها ، أمّا عناوين العهد والإلتزام فناشئه من مصلحه الوفاء بالعهد المقترح المبتدأ ، أو ولايه بعض الموالى ، وقد أشار إلى وجود الفرق إجمالاً الشيخ الأنصارى قدس سره فى المقام .

الثامن : قد أشار صاحب « الكفايه » فى موضع من مباحث الألفاظ إلى أنّ العناوين الثانويه حاكمه صوره ، أى بحسب عالم الدلاله ، ومزاحمه لبّاً ، وقد يظهر ذلك من الشيخ كما فى تنافى الضررين وغيرهما ، وهو ممشى مشهور الفقهاء .

نعم ، مشهور هذا العصر البناء على أنّها حاكمه صورةً ومخصّصه لبّاً ، ولا يخفى خطوره وأهمّيه الفرق بين المسلكين فى موارد عديده ، والمسلك الأوّل هو المتعيّن كما حرّر فى محلّه .

وعلى ذلك فيكون تقدّم العنوان الثانوىّ على الأوّلىّ هو لأهمّيّته ملاكاً ،

كما تقدّمت الإشاره إلى ذلك ، وعليه فيكون محصّل الاستثناء فى المقام هو أنّ الشرط والصلح ونحوهما من العهود والإلتزامات (أى الولايات الفرديّه وغيرها) لا تزاحم الأحكام الأوّليّه الإقتضائيّه ملاكاً ، بخلاف عناوين الرفع السّته ونحوها ، لاسيّما وإنّ عناوين الرفع كما تقدّم لا تغيّر الأحكام الأوّليّه عمّا هى عليه ، كما هو مسلك مشهور طبقات الفقهاء عدا هذه الأعصار ، بل غايه الأمر ، هى ترفع تنجيزها كما هو شأن المتزاحمين بخلاف المخصّص أو الوارد ، كما هو الحال فى عنوان الشرط والصلح ، والنذر وأخويه ، وطاعه الوالدين والموالى .

وعلى ضوء ذلك فلابدّ فى الإلتزامات والعهود الداخله تحت ولايه الفرد والأفراد أن تكون غير منافيه للأحكام الأوّليّه والتى هى من ولايه اللّه تعالى ورسوله ، بل ملائمه معها من باب جمع الملاكين ، فيعود هذا النمط من العناوين الثانويّه ، كنمط عناوين الرفع ، غير مخصّص ولا وارد على الأحكام الأوّليّه ، بل مجتمع معها من دون تنافى لا فى الملاك فضلاً عن الجعل والإنشاء ، بل ولا فى الأثر وهو التحريك والبعث والتنجيز والترخيص .

ومن ثمّ ارتكز فى كلماتهم حول القاعده ، أنّ مورد الشروط والصلح ونحوهما هو فى تمييز الأحكام الطبعيّه الاقتضائيّه عن الفعليّه الباتّه وغير ذلك ممّا قيل فى ضابطه كيفيّه التعرُّف على عدم منافاه الأحكام الأوّليّه مع ولايه الفرد والأفراد والتزاماتهم وعهودهم الداخله تحت سلطنتهم كما سيأتى البحث فى ذلك .

التاسع : قد ذكر المحقّق النراقى وجماعه أنّ المخالفه فى المقام تختلف عن المخالفه فى باب التعارض ؛ فإنّ العموم والخصوص المطلق يعدّ مخالفه فى المقام بخلاف باب التعارض ؛ وكذا الحال فى الإطلاق والتقييد ، وكذلك حمل العامّ والمطلق على الخاصّ والمقيّد ، بل وكذلك كلّ وجوه الجمع العرفىّ الأُخرى

من حمل الظهور الأضعف على الأقوى على اختلاف أنواع وضروب القريتيه .

بعباره جامعه لا يرفع التنافى فى المقام بما يرفع فى باب التعارض بالتصرّف فى دلاله أحد الطرفين ، ففى المقام لا تغيّر دلاله أدلّه الأحكام عمّا هى عليه ، ولا يلاحظ التوفيق بين دلالتها ودلاله نفوذ الشروط والصلح والنذر ونحوها من الإلتزامات ، وفى الحقيقه أنّ أدلّه الأحكام الثانويّه مطلقاً سواء كانت رافعه مثبته من النمطين - اللذين تقدّمت الإشاره إليهما - لا يتصرّف بها فى دلاله الأحكام الأوّليه ، بخلاف أدلّه الأحكام الأوّليه فيما بين بعضها مع البعض .

وعلى ذلك ، فالعناوين الثانويّه بكلا النمطين حالات وأطوار للحكم الأوّلىّ من دون أن تتصرّف فى جعله . فمن ثمّ يظهر تفسير آخر للموافقه للكتاب والسنّه المأخوذه فى ألسنه بعض روايات القاعده ، المقابل لأخذ عدم المخالفه لها ؛ أنّه نفى لمطلق المخالفه ، وبالتالى تكون موافقه مع طبيعه الحكم الأوّلى ولا تنافى شؤونه .

العاشر : إنّ بطلان الإلتزام المخالف للكتاب والسنّه سواء بنحو الشرط أو الصلح ، والنذر وأخويه ، وغيرها ، مطرّد حتّى للإلتزام والعهد للّه تعالى ، فلا يصحّ النذر وأخويه مع كونه عهداً والتزاماً له تعالى ، فالإتّباع والطاعه لأحكامه تعالى مقيّده لسلطان عبيده فى ما يلتزمونه ويتعهّدونه على أنفسهم له تعالى . فالشروط مبتدأه منه تعالى عليهم لا منهم له على أنفسهم .

الحادى عشر : إنّ شأن الحكم الثانوىّ كالعناوين العذريّه الستّه ، فضلاً عن المثبته من الشرط وبقيّه الإلتزامات ، ليس هو الدوام والثبات ، بل ذلك شأن الأحكام الأوّليّه ، بل شأنها هو الطروّ الإتّفاقى المؤقّت ، والزوال من دون استمرار .

وبعباره اخرى : حيث قد عرفنا أنّ العناوين الثانويّه العذريّه مزاحمه لبّاً للأوّليّه

والتزاحم لا يكون حاله دائميّه بين الأحكام بل الحاله الطبيعيّه هى الوفاق بينها فى التدبير الفردىّ أو الاجتماعىّ ، ومن ذلك يكون الحال أجلى فى الثانويّه المثبته . نعم ، لمّا كان مورد المثبته هو - كما مرّ - الأحكام اللااقتضائيّه كما فى أكثر المباحات كان فيها البقاء الحيثىّ أطول مدّه .

فقه الروايات

اشاره

وأمّا تقريب دلاله الروايات والتى مواردها بمثابه تطبيقات لهذه القاعده ويظهر من خلالها فوائد :

فالأُولى : وهى صحيح الحلبىّ المتقدّم ، وهى مطابقه فى المورد مع صحيحه الآخر وهى الروايه السابعه المتقدّمه ، وكذا مع الروايه الثامنه .

الفائده الأُولى : الفرق بين الحقّ والحكم

وقد فرّق فى الروايه بين اشتراط عدم البيع وعدم الهبه من جانب وبين عدم الإرث - والذى عبّر عنه بالروايتين الأُخريين بعدم ولاء العتق - من جانب آخر ، والفرق بحسب الظاهر أنّ البيع والهبه تصرّف موكول فى الشرع إلى سلطنه المالك فله أن لا يقدم عليه ، ومن ثمّ له أن لا يلتزم على نفسه بعدم الإقدام عليه ، ليس مودّى الشرط - أى ذات ما وقع اشتراطه - هو تحريم التصرّف على نفسه ، وهذا بخلاف الإرث ، فإنّه حكم شرعىّ لا ينطوى تحت تصرّف المكلّف كى يتشارط على عدمه ، ومثله جعل الولاء لغير مَن اعتق .

وأمّا الثانيه : فقد جمع صحيح عبداللّه بن سنان بين التقييد بعدم المخالفه وبلزوم الموافقه ، بخلاف صحيحه الآخر وصحيح الحلبىّ ثمّه ، فإنّهما اقتصرا

على نفوذ وإمضاء كلّ شرط إلّاالمخالف .

الفائده الثانيه : فى معنى الموافقه

وقد تقدّم أنّ الأقرب فى معنى الموافقه هو الملاءمه مع الأحكام الأوّليه ، وهو يتطابق مع نفى مطلق المخالفه من رأس ، فمثلاً اشتراط عدم البيع وعدم الهبه يتوافق مع تشريع البيع والهبه وإيكالهما إلى سلطنه المالك ، فإنّ الإشتراط المزبور يتماشى مع طبيعه الجعل الشرعىّ الأوّلى فى باب البيع والهبه ، فيكون وفقاً وموافقاً له ولا يتنافى معه كى يكون مخالفاً له ولو بنحو العموم والخصوص المطلق وغيرهما من أنحاء التنافى ولو غير المستقرّ فى الأدلّه المتعارضه .

ولك أن تقول : إنّ التصرّف المأذون فيه ، سواء كان بنحو الفعل أو النتيجه الوضعيه بالإذن التكليفىّ الوضعىّ ؛ هو موافق للكتاب والسنّه ، فالترخيص فى التصرّف من الكتاب والسنّه يوجب كون الاشتراط لذلك التصرّف عملاً بالجعل الأوّلىّ فى الكتاب والسنّه .

وأمّا الثالثه : وهى موثّقه إسحاق ، فموردها يتطابق مع الرابعه وما يتلوها ، إلّا أنّ اللفظ فيها عامّ ؛ لأنّ وجه التعرّض لما يشترط الزوج على نفسه لزوجته هو دفع توهّم منافاه ذلك لقوّاميّه الرجال على النساء ، وقد تميّزت هذه الموثّقه بتقييد الشرط بعدم تحريم الحلال أو تحليل الحرام . وقد ورد هذا التعبير فى العاشره كروايه سلمه فى الصلح :

« إلا صلحا حرم حلالا ، أو أحل حراما » (۱) .

وكذا ما ورد فى اليمين من أنّها :

«لا تجوز فى تحليل حرام ، و لا تحريم حلال » (۲).

۱- (۱) وسائل الشيعه : ۲۷ : ۲۱۲ ، الحديث ۱ .

۲- (۲) وسائل الشيعه : ۲۲ : ۴۴ ، الحديث ۲ .

وقد وقع الكلام فی مفاد هذا اللسان من دلیل القاعده هل أنّه مغایر لعنوان المخالفه والموافقه وفی تفسیر التحلیل والتحریم .

وقال المحقّق النراقی :

« وأمّا الثانی - أی الشرط الذی أحلّ حراماً - فعدم الإعتداد به أیضاً منصوص علیه . . ، إنّما الإشکال فی فهم المراد منه ، حیث أنّ کلّ شرط یوجب تحریم حلال أو تحلیل حرام فإنّ اشتراط عدم الفسخ یوجب تحریم الفسخ الحلال ، وکذا اشتراط عدم إخراج الزوجه من بلدها ، واشتراط خیار الفسخ یوجب تحلیل الحرام ، فإنّ الفسخ لولا الشرط کان حراماً وهکذا .

ولذا تری أنّه قد وقع کثیر من الأصحاب فی حیص وبیص من تفسیره . فمنهم مَن حکم بإجماله ، ومنهم من فسّر تحریم الحلال وتحلیل الحرام بالتحریم الظاهریّ للحلال الواقعی والتحلیل الظاهری للحرام الواقعیّ . وقیل : المراد بالحلال والحرام فی المستثنی ما هو کذلک بأصل الشرع من دون توسّط العقد . . .

قیل : هو تعلُّق الحکم بالحلّ أو الحرمه مثلاً بفعل من الأفعال علی سبیل العموم من دون النظر إلی خصوصیّه فرد ، فتحریم الخمر معناه منع المکلّف عن شرب جمیع ما یصدق علیه هذا الکلّی وهکذا حلّیّه البیع ، فالتزوّج والتسرّی مثلاً أمر کلّی حلال والتزام ترکه مستلزم لتصریحه ، بل وکذلک جمیع أحکام الشرع من الطلبیّه والوضعیّه وغیرها ، وإنّما یتعلّق الحکم بالجزئیات باعتبار تحقق الکلّی فیها .

ص:۲۷۰

فـالمراد من تحليل الحرام وتحريم الحلال المنهيّ عنه : هو أن تحـدث قاعـده كلّيه ، ويبـدع حكماً جديـداً - إلى أن قال - وكلّ هؤلاء أخطـأوا الطريق فى فهم الحـديث مع أنّه ظـاهر - على فهمى القاصـر - غـايه الظهور كما يظهر ممّا ذكرنا فى بيان مخالف الكتاب والسنّه .

والحاصل أنّ عباره الإمام عليه السلام هكذا :

إن المسـلمين عند شـروطهم إلا شـرطا حرم حلالا أو أحل حراما.وفاعل (حرّم) و (أحلّ) هو (الشرط) ، فالمستثنى شرطٌ حرّم ذلك الشـرط الحلال أو أحلّ الحرام ، وهـذا إنّما يتحقّق مع اشتراط حرمه حلال أو حلّيّه حرام ، لا مع اشتراط عدم فعل حلال . . ولم يقل « إلّاشرطاً حرّم إيجابه حلالاً . . . » .

ويكون الشرط فى ذلك كالنذر والعهد واليمين ، فإنّه إذا نذر أحد أو عاهد أو حلف أن يكون المال المشتبه عليه حراماً شرعاً أو يحرّم ذلك على نفسه شـرعاً ، لم ينعقـد . . نعم ، لو شـرط فعل ما ثبتت مرجوحّيّته بالكتاب أو السـنّه تحريماً كراهةً ، أو ترك ما ثبت رجحـانه بهمـا وجوبـاً أو اسـتحباباً ، يحصـل التعـارض بين مـا دلّ على ذلـك من الكتاب والسـنّه ، وبين دليل وجوب الوفاء بالشـرط ، واللازم فيه الرجوع إلى مقتضـى التعارض والترجيـح . . . ، ثمّ لو جعل هـذا الشـرط أيضاً من أقسام المخالف للكتاب والسنّه كما يطلق عليه عرفاً أيضاً ؛ لم يكن بعيداً »(١) .

١- (١) عوائد الأيّام - العائده ١٥ : ١۴۶ - ١۵١ .

الفائده الثالثه : معانى التحليل والتحريم

المحصّل من الأقوال التى ذكرها فى تفسيره :

الأوّل : الشروط المبتيّه على اجتهاد أو تقليد سابق ، ثمّ تبدّل إلى خلافه ؛ وهو أقرب الوجوه للتحليل والتحريم الظاهرى .

الثانى : اشتراط ما يخالف الحرام أو الحلال بحسب التشريع الأوّلى للأشياء ، أى ما لم يجعل تحت ولايه وسلطه الفرد والأفراد كما هو الحال فى المعاملات والإيقاعات التى هى تصرّفات وأفعال اعتباريّه ؛ وهو يطابق أحد التفاسير المتقدّمه لشرط المخالف للكتاب والسنّه ، وقد تقدّم قوله .

الفائده الرابعه : الجزئيّه طابع الحكم الثانوىّ

الثالث : وهو الذى ذهب إليه المحقّق القمّى قدس سره من أنّه المنع عن المحلل على نحو الكلّيه أو فعل المحرّم كذلك ؛ ولا يخفى شدّه ظهور المخالفه من الشرط على هذا التقدير لانحصار مورد المخالفه بذلك ، لأنّ كلّيه التصرّف تصّاعد به إلى التقنين العامّ الذى هو مرتبه الجعل الشرعىّ ، بخلاف المنافاه مع موارد التطبيق والمصاديق ، ولك أن تقول : إنّ المنافاه حينئذ بنحو البينونه ، بخلاف موارد التطبيق فإنّ المنافاه بنحو التخصيص .

وبعباره ثالثه : إنّ المخالفه فى الاشتراط الكلّىّ والإلتزام العامّ والصلح بذلك تكون على درجه التشريع العامّ ، ومن ثمّ عبّر عنها بإبداع القاعده الكلّيه ، وقد ورد فى باب اليمين والنذر والعهد إبطال هذا النحو من الإلتزام ، نظير ما ورد(١)

١- (١) وسائل الشيعه : ٢٣ : ٢٤٣ ، الباب ١٩ من أبواب الأيمان .

فی سبب نزول الآیه : (لا تُحَرِّمُوا طَیِّباتِ ما أَحَلَّ اللّهُ لَکُمْ) (۱) فی مَن حلف أن لا ینام أبداً والآخر حلف أن لا یفطر النهار أبداً والثالث حلف أن لا ینکح أبداً وإنّ ذلک من تحریم الطیّبات ولا عبره به .

هـذا مضافاً إلی أنّ شأن العنوان الثانویّ سواء کان رافعاً کالعناوین العذریّه - فضـلاً عن المثبت کالشـروط والإلتزامات الأُخری - لیس هو الدوام والثبات والذی هو شأن الحکم الأوّلیّ بل الطروّ الاتّفاقی أو الحیثیّ کما مرّ بیانه .

الرابع : وهو مختاره من کون المراد من الشرط فی القاعده هو نفس الإلتزام لا الفعل المشروط .

الفائده الخامسه : حقیقه الشرط والاشتراط

لکنّ الأظهر إراده المحقّق النراقیّ قدس سره ما استظهرناه فی ما سبق من إراده المنشأ بالشرط والإلتزام ، وهو المعنی الوضعیّ ، سواء فی شـرط النتیجه أو فی شـرط الفعـل . فـإنّ المنشـأ - کما هو التحقیق - فی شـروط الفعل لیس الإلتزام بالفعل ، بل الإلتزام بتملیـک واسـتحقاق الفعـل ، فالمشـروط فی الحقیقه ذلـک المعنی الوضـعیّ ، غـایه الأمر الإلتزام یتمّ به کما فی العقود ، والفعل متعلّق له ، لا أنّ ذات الفعل یتعلّق بها الإلتزام مباشـره کما هو فی التزام الفعل فی الإجاره ، فإنّ الملتزم به بالـذات تملیک الفعل ، والفعل متعلّق متعلّق الإلتزام .

وعلی أیّ تقـدیر فقـد جعـل النراقیّ قـدس سـره أنّ مورد المخـالفه هو مـالو کان المنشأ عنوان الحرمه للحلال الشـرعیّ أو عنوان الحلّیّه للحرام الشرعیّ لا ما إذا جعل

۱- (۱) المائده ۵ : ۸۷ .

متعلّق الإلتزام والشرط عدم فعل الحلال أو فعل الحرام .

الفائده السادسه : المختار فی معنی التحلیل والتحریم

وما ذکره وإن کان من موارد المخالفه الجلیّه جدّاً ، کما هو الحال فی مختار المحقّق القمّی قدس سره إلّاأنّه لا تنحصر موارد التحلیل والتحریم والمخالفه بذلک ، قد استعمل التحریم للحلال أو التحلیل للحرام فی المنع عن فعل الحلال أو التزام فعل الحرام ، کما فی قوله تعالی : (یا أَیُّهَا النَّبِیُّ لِمَ تُحَرِّمُ ما أَحَلَّ اللّهُ لَکَ) (۱)وکان صلی الله علیه و آله و سلم قد حلف أن لا یقرب ماریه .

وبعباره اخری : إنّ التحریم لیس إلّاالمنع ، والتحلیل لیس إلّاالإطلاق والإرسال کما فی قوله تعالی : لا تُحَرِّمُوا طَیِّباتِ ما أَحَلَّ اللّهُ لَکُمْ (۲) وکان أمیر المؤمنین علیه السلام حلف أن لا ینام باللّیل أبداً إلّاما شاء اللّه ، وبلال حلف أن لا یفطر بالنهار أبداً ، وعثمان بن مظعون حلف أن لا ینکح أبداً . نعم ، ما یشکل علیه من أنّ التحریم للحلال الشرعیّ لیس بید الشارط کی یحرّم أو یحلّل ، فهو من اشتراط غیر المقدور الممتنع ، مخدوش بأنّ المراد اعتبار الشارط والمشروط علیه ذلک فی اعتبارهما البنائیّ لا فی اعتبار الشارع .

الفائده السابعه : العلاقه بین التقنین الشرعیّ والعقلائیّ

ومن هنا یجدر التنبیه والإلفات إلی ما راج أخیراً فی عدّه من الکلمات من أنّ التقیید والعمل بالقوانین الوضعیّه البشریّه العصریّه فی المجالات العدیده - کأنظمه للتدبیر فی النظام الاجتماعیّ والسیاسیّ والمالیّ والأُسریّ والفردیّ والأحوال الشخصیّه - حیث أنّه لیس تشریعاً فی الدین وإبداعاً للأحکام الشرعیّه

۱- (۱) التحریم ۶۶ : ۲ .

۲- (۲) المائده ۵ : ۸۷ .

فلا ضير فى التقيّد والإلتزام بها وإن لم تدلّ عليها التشريعات الإلهيّه ، مادام أنّ هذا التقنين ليس بعنوان وإسم ونسبه فيه إلى الشرع الحنيف .

وألحق البعض الإلزام والإلتزام العرفىّ الدارج فى بعض المعاملات غير المصحّحه من الشرع ، ألحق ذلك بالدعوى المزبوره فى الجواز بعد تبانى المتعاملين على كون ذلك فى اعتبارهما الثنائىّ لا فى الاعتبار الشرعىّ .

وهذا كلّه مخدوش بأنّ الفساد والمنع والبطلان فى اعتبار الشرع لأُمور وأشياء أو لمعاملات ليس بمعنى أن يظلّ ذلك بنحو الوجود النظرىّ الذى لا يجد له طريقاً فى عمل المكلّفين ، بل هو لغايه تقيّدهم باعتبارات ومقرّرات الشارع الإلهىّ ، وتركهم لاعتبارات ومقرّرات أنفسهم ؛ وهو معنى ما مرّ من أنّ المراد فى هذه القاعده هو تقدّم طاعه اللّه وولايته وطاعه رسوله وأُولى الأمر وولايتهم على ولايه الفرد على نفسه ، والأفراد على أنفسهم ، سواء ولايته تعالى فى صوره التشريع أو القضاء أو الحكم التدبيرىّ الجزئىّ .

فنهى الشارع ناظر إلى المنع عن بناء المكلّف والمكلّفين على فعل معيّن فى اعتبار أنفسهم ، لا الردع عن البناء عليه بعنوان أنّه من اعتبار الشارع ، وإلّا لآل الحال فى جميع النواهى الشرعيّه إلى النهى فى خصوص التشريع فى الدين ، وهو كما ترى .

هذا ، فالصحيح أنّ المنع عن الفعل والإرسال له تحريم وتحليل ، وإن لم يكن بلفظ التحريم والتحليل ، نعم الظاهر عدم صدقه بمجرّد اشتراط ترك فرد من الفعل المحلّل أو فعل فرد من المحرّم وإن صدقت المخالفه على شرط فعل فرد من المحرّم ، لكنّه ليس من تحريم الحلال أو تحليل الحرام ، بل من شرط الحرام ، بل لابدّ من كلّيه الترك أو الفعل ولو النسبيّه بنحو يكون كالمقرّر والقانون الكلّىّ .

ومن ذلك وغيره يتّضح أنّ عنوان المخالفه أعمّ من عنوان التحريم أو التحليل ، إن كان العنوانان لا يختصّان بالتكليف ، بل يعمّان الحرمه والحلّ الوضعيّين لعموم مادّه الحرمه والحلّ لكلّ من المنع التكليفيّ والوضعيّ ، سواء بلحاظ ما يضاف إليه من فعل تكوينيّ ، أو اعتباريّ معامليّ ونحوه .

وأمّا ما أفاده المحقّق النراقى قدس سره من عدم إسناد التحريم والتحليل إلى حكم الشرط وهو الإيجاب ، فهو متين ، لكنّه عند اشتراط ترك الفعل المحلّل بنحو كلّيّ أو فعل المحرم بنحو كلّيّ ولو إضافيّ ، يأخذ عنوان استحقاق ذلك ، والذى هو المنشأ وضعاً ، وهو معنى متوسّط بين الإلتزام الشرطيّ والفعل المشروط ، طابع المنع والإرسال وهو التحريم والتحليل .

وأمّا ما ذكره قدس سره من وقوع التعارض وإعمال الترجيح ، فضعيف غايته ، بعد ما عرفت من تقييد نفوذ الشرط ونحوه من الإلتزامات بعدم المخالفه وصدقها على ذلك للتعارض .

الفائده الثامنه : توقّف معرفه المخالفه والموافقه فى القاعده على الصناعه التحليليّه لحقيقه الأحكام والمباحث القانونيّه البحته

ثمّ إنّ فى روايه العيّاشى تعليل بطلان شرط الزوج للزوجه عدم التزوّج عليها أو عدم هجرها أو عدم التسرّى عليها ، بينما فى معتبره منصور بن بزرج صحّه شرط عدم التزويج عليها ، ولا يخفى أنّ ظاهر روايه العيّاشى بدواً ولفظها وإن كان هو شرط الطلاق المعلّق على فعل التزويج والهجر والتسرّى ؛ إلّاأنّ المتعارف والمتبادر من مثل هذه الشروط هو التزامان :

الأوّل : هو ترك المعلّق عليه .

والثانی : هو المعلّق فی صوره عدم الوفاء بالأوّل وأنّ الثانی هو للردع عن عدم الوفاء بالأوّل لا مجرّد الردع عنه من دون التزام بترکه ، نظیر من یتعاقد ویشترط علی الآخر أن یغرم مقداراً من المال إن لم یخط الثوب .

ویوضّح ذلک موثّق زراره فی الباب المزبور(۱) ومفادها مطابق الروایه الخامسه - الصحیح الآخر لمحمّد بن قیس ، وصحیح عبداللّه بن سنان - ولروایات اخری فی الباب المزبور(۲) ومن ثمّ حمل الشیخ معتبره ابن برزج علی الاستحباب أو التقیّه ، ورجّح جمع من الأعلام مفاد المعتبره علی بقیّه الروایات .

ذلک لأنّ مفاد الشرط الإلتزام بالفعل أو الترک المجرّد ، ولیس هو مفاداً وضعیّاً لیتنافی مع الجعل الوضعیّ الأوّلیّ ، کما أنّ المشروط لیس المنع بعنوان التحریم کی یتنافی مع الجعل التکلیفیّ الأوّلیّ ، ومن ثمّ حملوا بقیّه الروایات علی ما لو کان الشرط متعلقاً بمفاد وضعیّ أو بعنوان المنع التحریمیّ .

ویرد علی الحمل المزبور أنّ مقتضی الاشتراط کما عرفت هو ثبوت استحقاق وضعیّ للمشروط له علی المشروط علیه ، مضافاً إلی اللزوم التکلیفیّ ، وبالتالی تستحقّ علیه عدم الطلاق وعدم التزویج وعدم التسرّی علیها وعدم هجرها .

وهذا المفاد الوضعیّ ینافی الأحکام الأوّلیّه فی باب الزوج ، لأنّها لیست تکلیفیّه محضه ؛ بل مفادها حقّ الزوج فی ولایه الطلاق والهجر فی المضاجع إن أتت المرأه بسبیل ذلک ، وفی التزویج والتسرّی ولو بلحاظ التأبید فی المنع المشروط فی الأخیرین وإن کان هذا الحقّ غیر قابل للإسقاط .

۱- (۱) وسائل الشیعه : ۲۱ : ۲۷۵ ، الباب ۲۰ من أبواب المهور ، الحدیث ۲ .

۲- (۲) وسائل الشیعه : الباب ۲۰ من أبواب المهور .

وبعباره اخرى : إنّ الحكم التكليفىّ النفعىّ لطرف ، ينتزع منه ثبوت حقّ له ، وعلى هذا ففى مثل هذه الموارد التى لا يكون الحقّ قابلاً للإسقاط ولا للانتقال لا يشرع جعل الاستحقاق للغير بتوسّط الشرط .

الفائده التاسعه : عموم القاعده لكلّ إنشاء من عقد أو إيقاع

أو لكلّ التزام

بل لا يختص ذلك بالشرط ، بل يعمّ كلّ إيقاع أو عقد أو التزام واعتبار يخالف حكم الكتاب والسنّه واعتبارهما .

ففى موثّق سماعه بن مهران ، قال : « سألته : عن رجل طلّق امرأته ثلاثاً فى مجلس واحد . فقال :

إن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم رد على عبد الله بن عمر امرأته ، طلقها ثلاثا و هى حائض فأبطل رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم ذلك الطلاق ،وقال : كل شىء خالف كتاب الله و السنه رد إلى كتاب الله و السنه » (۱) .

وفى صحيح الحلبىّ مثله :

« كل شىء خالف كتاب الله و السنه رد إلى كتاب الله » (۲) .

وفى روايه اخرى :

« ما خالف كتاب الله رد إلى كتاب الله » (۳) .

وغيرها فى ذلك الباب .

الفائده العاشره : الأُصول القانونيّه معيار المخالفه والموافقه

وعلى أىّ تقدير ، فالجدير بالإنتباه أنّ فى روايه العيّاشى وغيرها تعليل فساد

۱- (۱) وسائل الشيعه : ۲۲ : ۶۴ ، الباب ۲۹ من أبواب مقدّمات الطلاق ، الحديث ۱۰ .
۲- (۲) وسائل الشيعه : ۲۲ : ۶۴ ، الباب ۲۹ من أبواب مقدّمات الطلاق ، ذيل الحديث ۹ .
۳- (۳) وسائل الشيعه : ۲۲ : ۶۹ ، الباب ۲۹ من أبواب مقدّمات الطلاق ، الحديث ۲۲ .

« بأن شرط الله قبل شرطكم ».

فأطلق على حكم اللّه بالشرط وهو كما ذكر السيّد اليزدى قدس سره فى أوّل مبحث الشروط فى تفسير معنى الشرط لغه واستعمالاً وبالنظر إلى عدّه من الروايات الوارده فى تفسير الشرط كروايات اخرى وارده فى تفسير الآيه : (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) (۱) بأنّها العهود التى للّه تعالى على خلقه وأنّ العقد ليس إلّاربط الإلتزام من الطرفين ، فهو تشارط متقابل ، وإنّ :

« المؤمنون عند شروطهم » شامل لمثل النذر أو العهد واليمين ، كما هو شامل للإلتزام بين الخلق والمكلّفين بعضهم لبعض .

فالإقرار بالشهادتين ، والإلتزام بالدين ، التزام وتعهّد بمجمل الأحكام والأوامر الشرعيّه ، وحقّ اللّه تعالى وولايته مقدّمه على كلّ حقّ وولايه لغيره بعد تأخّر تلك العهود والولايات من كلّ وجه عن عهد اللّه تعالى وولايته .

فهذا المعنى أصل مفاد القاعده كما مرّ وعلى ذلك فذكر تعليل بطلان تلك الشروط فى روايه العيّاشى بمخالفتها لمفاد الأحكام الثلاثه فى الآيات بعدما مرّ بيانه أنّ مفادها ليس الإباحه الصرفه كما مرّ أو ديمومه المنع فى التزويج والتسرّى .

بل الأكثر وضوحاً فى الدلاله على التعليل روايه إبراهيم بن محرز ، حيث علّل فساد شرط كون الطلاق بيدها ، بأنّه مخالف بجعل قوّاميّه الرجال على النساء ، فلم يعلّل عليه السلام بمخالفه الشرط لجعل الطلاق بيد الرجل ، بل علّل بمخالفه عموم فوقانىّ كأصل قانونىّ فوقىّ قد شرع منه الكثير من التشريعات المتنزّله ، وهو ليس من العمومات المتعارفه التى تتنزّل بطبعها على المصاديق ، بل تنزّلها وتطبيقها يحتاج إلى جعل وتشريع تنزّلى ، نظير الاُصول القانونيّه فى الدساتير ، فإنّها تتنزّل بتوسّط التشريعات للمجالس النيابيّه ، ولا يصحّ التمسّك بها مباشره ، بل الحال

۱- (۱) المائده ۵ : ۱ .

فی التشریعات العامّه للمجالس النیابیّه ، فإنّه لا تنفّذ ولا تمضی ولا یعمل بها من دون التشریعات الوزاریّه التی هی تنزل للتشریعات النیابیّه .

فالعمومات الفوقانیّه التی هی بمثابه اصول قانونیّه لا تتنزّل ولا تنطبق علی المصادیق إلّابتشریعات اخری متنزّله ، وهذا یرسم لنا أنّ معیار المخالفه والموافقه هو ما لا یقتصر علی التشریعات التفصیلیّه للأحکام المتنزّله بل التشریعات الإجمالیّه الاُصولیّه الفوقیّه هی روح ولبّ المخالفه والموافقه .

الفائده الحادیه عشر : السلطنه علی الشیء لا یسوّغ نفیها عن

موضوعها

وأمّا الروایه السابعه : فهی دالّه علی أنّ السلطنه والملک والحقّ ونحوها وإن کان مقتضاها اختیار صاحبها فی التصرّف ، إلّاأنّه لیس مقتضاها تسلّطه علی سلطنه ملکه فی نفیه وإزالته مع وجود موضوعه . نعم ، تمکن الإزاله بإزالته للموضوع وللسبب ، وهذا نظیر ما أفاده المحقّق الشیخ الأنصاریّ قدس سره فی مفاد :

« الناس مسلطون علی أموالهم » .

إنّ السلطنه مجعوله علی التصرّف فی الأموال لا علی نفس السلطنه ولا علی أحکام الأموال .

أمّا الروایه الثامنه والتاسعه : فالتقابل بین المشروط لیس فی کون مورد الثامنه هو شرط النتیجه ومورد التاسعه هو شرط الفعل ، بل الأهم هو کون مورد الأُولی مضادّ للحکم الشرعیّ من إرث ذوی الأرحام ، بخلاف مورد الثانیه ، فإنّه عمل بمقتضی الحکم الشرعیّ ومترتّب علیه کما لا یخفی .

ضوابط المخالفه فی الکلمات

ثمّ أنّه ینبغی التعرّض لکلمات الأعلام فی المقام .

الأوّل

ما ذهب إلیه الشیخ الأنصاریّ قدس سره من أنّ ضابطه المخالفه هو مخالفه الحکم المطلق والفعلیّ ، بخلاف مخالفه الحکم الطبعیّ الاقتضائیّ ، ثمّ خاض قدس سره فی ضابطه الحکم المطلق والحکم الطبعیّ .

فالوضعیّ فی الغالب مطلق فعلیّ ، بخلاف التکلیفیّ لا سیّما غیر الإلزامی ، ثمّ ألحق بالتکلیفیّات الأحکام الوضعیّه التی بعنوان الملک والحقّ .

وقد یخدش فی هذه الضابطه أنّ مخالفه الوضعیّات فی الملتزم به وذات المشروط ماهیّه ، ومخالفه التکلیفیّات فی الإلتزام والتعهّد ، یرجع ویؤول إلی طبیعه وسنخ الحکم الوضعیّ والتکلیفیّ ، ففی ماهیّه المشروط بما هی هی کما فی الأحکام الوضعیّه بما أنّها ماهیّه مقرّره بغضّ النظر عن فعل المکلّف والذی انیط الحکم التکلیفیّ به کما هو الحال فی الإلتزام والتعهّد .

ثمّ إنّ الشیخ قدس سره نبّه علی أنّ بعض الرخص والمباحات اقتضائیه لا تتغیّر ، وقد ذکر بعض المحقّقین أنّ ضابطه الحلّ والرخصه الاقتضائیّه هو الجواز والحلّ المترتّبه علی الحکم الوضعیّ ، دون الحلّ والإباحه المجرّده .

هـذا ، وقـد نبّه الشـيخ قدس سـره أنّ عنوان الضـرر والحرج يختلف عن بقيّه العناوين الثانويّه فيقدّمان مطلقاً بخلافها ، وقد ذكرنا وجه التفرقه فى الأُمور التى ذكرنا فى حقيقه موضوع البحث ، فلاحظ .

الثانى

ما ذهب إليه جمله من الأعلام من أنّ الإطلاق اللفظىّ للحكم الشـرعىّ هو ضابطه مخالفه الشرط ، وعدمه يزيل عنوان المخالفه ، وبعبـاره اخرى الإطلاق أو العموم اللفظىّ لحكم الشـىء ولو بلحاظ الحالات الطارئه المختلفه وتاره لحكم الشـىء من حيث هو ، إمّا لأنّه لا إطلاق له ، أو لدلاله الدليل على أنّ الحكم للشىء من حيث هو وفى حدّ نفسه أو مقيّد بعدم الطوارئ .

فعند الشكّ فى عنوان المخالفه لا يصـحّح الشرط عند فرض تعارضه مع عموم الوفاء بالشرط ومع عموم الحكم الأوّلى بل يكون عموم الوفاء موروداً .

الثالث

مـا مـال إليه المحقّق النراقىّ قـدس سـره لكنّه لم يسـتقرّ عليه ، وهو إجراء مرجّحـات التعـارض بين إطلاق وعموم الحكم الأوّلىّ وعموم الشـروط فالراجـح يقـدّم ، بخلاـف مـا إذا كـان تنـافى الشـرط بمـا هو مع الكتاب فإنّ المخالفه صادقه مطلقاً حينئـذ دون مخالفه الإلتزام للإلزاميّات .

الرابع

ما ذكره بعض من أنّ الضابطه ورود الحكم فى الكتاب وعدمه .

الخامس

ما ذهب إليه السيّد اليزدىّ قدس سره أنّ ضابطه التحريم والتحليل المفسده للشرط هو مخالفه الكتاب ، لكن لا مطلق المخالفه . نعم ، المنافى الدائم فى غير الإلزاميّات مخالف ، وكذلك المنع عن المباح بلفظ النفى ، أو المنع والتحريم عنواناً .

وأمّا فى الأحكام الإلزاميّه فالمنافاه لها ولو فى الحكم الجزئىّ مخالفه فضلاً عن الحكم الكلّى فيها ، كذلك الواجب أو فعل الحرام ، وكذلك تصدق المخالفه فى الحكم الوضعىّ إذا جعل فى الشرط لغير من جعله اللّه تعالى له ، دون ما لو كان بنحو شرط الفعل المتعلّق بالحكم الوضعىّ .

والوجه الذى يذكر فى هذا التفصيل هو أنّ الفارق بين الحكم الإطلاقىّ والطبعىّ هو فى نكته التزاحم ، حيث لا يزاحم المباح اللزوم الطارئ بخلاف اللزوم الأوّلى ، فإنّه لا يدفع باللزوم الطارئ إلّاإذا كان فى غايه القوّه كالضرر والحرج فليس الطارئ والثانوىّ على وتيره واحده فى التكليفيّات .

السادس

نبّه بعض الأعلام على أنّ المخالفه كما قد تكون بالإضافه إلى العمومات الأوّليّه كذلك قد تكون بالإضافه إلى العمومات الثانويّه ولو الظاهريّه كالاُصول العمليّه الظاهريّه .

السابع

قد تبيّن ممّا مرّ من المختار أنّ ضابطه الحكم المطلق الفعلىّ هو الحكم المتنزّل من أصل قانونىّ فوقىّ ، وأنّ العبره بذلك فى المخالفه دون سائر الأحكام التى

لا تعتضد بذلك كما هو الحال فى غير الإلزاميّات من المباحات غالباً .

وبعباره اخرى أنّ ما ذكر فى كلمات الأعلام من التفاصيل كاللوازم والعلامات الإنّيه ومنشؤها هو وجود الأُصول القانونيّه الفوقيّه وهى تأبى التخصيص بطبعها كما ذكرنا لاختلافه عن العموم المتعارف فإنّ المخصّص لابدّ أن يكون من رتبه العامّ كى يقوى على التصرّف فيه دون ما إذا اختلفت الرتبه .

الثامن

فى تحرير الأصل العملىّ بتقرير أصاله العدم فى عنوان المخالفه ولو بنحو العدم الأزلىّ . أمّا بلحاظ وجود الشرط حيث لم يكن ، فلم تكن صفه المخالفه أو بلحاظ ما قبل الشرع بلحاظ تقرّر ماهيّه نفس المشروط .

نعم ، على تقدير عدم تماميّه الأصل الموضوعىّ تصل النوبه إلى الأصل الحكمىّ ، وهى أصاله عدم نفوذ الشرط وعدم وجوب الوفاء به ، كما ذهب إلى ذلك المحقّق النائينىّ قدس سره حيث بنى على أنّ الأصل العدم الأزلىّ لا يجرى فى موارد الشكّ فى انطباق عنوان المخصّص لكون العدم المأخوذ فى العموم بسببه هو العدم النعتىّ ، وإن كان الصحيح هو جريان الأصل فى العدم الأزلىّ .

هذا ، ولكنّ جريان الأصل لا يخلو من إشكال مع إطلاق دليل الحكم الأوّلى وإن شكّ فى كونه طبعيّاً أو فعليّاً وحصول التعارض كاف فى إسقاط عموم الوفاء بالشرط ونحوه من عمومات الإلتزام الأُخرى ، نعم مع عدم الإطلاق يتمّ جريانه وإمّا مع مجرّد الشكّ فى طبعيّته نحوها ، فلا .

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ۹

المقدمة:

تأسّس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ۱۴۲۶ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلة المراكز القائمة بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثرها 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 وتقدم المؤسسة مجاناً مجموعة الكترونية من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها.

وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدة 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 النبيّ عليهم السلام

تحفيز الناس خصوصا الشباب على دراسة أدقّ 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 الكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية

إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة

الاجتناب عن الروتينية وتكرار المحاولات السابقة

العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ فى نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:
طبع الكتب والملزمات والدوريات
إقامة المسابقات فى مطالعة الكتب
إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما فى الأمكنة الدينية والسياحية
إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية
افتتاح موقع القائمية 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 كيوسک 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؛
١.JAVA
٢.ANDROID
٣.EPUB
٤.CHM
٥.PDF
٦.HTML
٧.CHM
٨.GHB
إعداد ۴ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمية ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية
١.ANDROID
٢.IOS
٣.WINDOWS PHONE
٤.WINDOWS

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتّاب وكل من قدّم لنا المساعدة فی تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزی

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده ای، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلی، الرقم ۱۲۹، الطبقة الأولی.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الالكترونی : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزی ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

هاتف المكتب فی طهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

قسم البيع ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹شؤون المستخدمين ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹.

مركز القائمية للبحوث والتحريات الكمبيوترية
اصبهان
www
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المـركز من فضلـكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاءِ من فضلكم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹