

المعتمد في الأصول
(المبادئ العامة والحجة اللفظية)

المعتمد في الأصول

(المبادئ العامة والحجة اللفظية)

الجزء الأول

المقدمة - الفصل التمهيدي - حجية ظواهر الألفاظ

الشيخ فاضل الصفار



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَصَلَاةِ اللَّهِ وَوَلَدَيْكُمْ وَأَنْبِيَائِهِمْ

وَالْمُؤْمِنِينَ مِنْ عِبَادِهِ عَلِيِّ سَيِّدِ الْخَلْقِ مُحَمَّدٍ

وَالْبَطَّالِينَ وَاللَّعْنَةَ الْإِبْدِيَّةَ عَلَيَّ

أَعْلَى أَسْمَاءِ الْيَوْمِ مِنَ الدِّينِ .



قال تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي
الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْ لَا
فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا
قَلِيلًا﴾^(١).

وفي جامع البزنطي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ﴿إنما
علينا أن نلقي إليكم الأصول وعليكم أن تفرعوا﴾^(٢)
وقريب منه عن الرضا عليه السلام^(٣).

(١) سورة النساء: الآية ٨٣.

(٢) مستطرفات السرائر: ص ٥٧٥؛ رسائل الكركي: ج ٣، ص ٤٩؛ الوسائل: ج ٢٧،

الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، ص ٦٢، ح ٣٣٢٠١.

(٣) مستطرفات السرائر: ص ٥٧٥؛ وانظر الوسائل: ج ٢٧، الباب ٦ من أبواب

صفات القاضي، ص ٦٢، ح ٣٣٢٠٢.

المُقَرَّرَةُ

وتتضمن كلمات:

الكلمة الأولى: في أهمية البحث الأصولي وتأسيسه

لا ريب أن لعلم الأصول الأثر البالغ في تكوين ملكة الاجتهاد لدى الفقيه، ولا يمكن أن تكتمل عملية الاستنباط إلا بتطبيق قواعده وضوابطه، وإلا كانت الفتوى قاصرة عن الصواب، بل فتوى بغير علم، ومن هنا ذهبنا تبعاً لجمع من الأعاضم إلى أن موضوع علم الأصول هو الحجة في الفقه، فلولا القواعد التي ينقحها الأصولي ويحقق صغراها وكبرائها لا يمكن للفقيه أن يتفقه، ولا يمكنه أن يفتي عن حجة منجزة ومعدرة، ولذا دأب علماءنا ومنذ زمان الأئمة عليهم السلام على البحث الاصولي درساً وتدريساً، ودونوا رسائل ومصنفات كثيرة جمعوا فيها قواعده، ونقحوا مباحثه، وأبانوا وجوه الاختلاف والاتفاق فيه، وما من عصر إلا وبرز فيه جمع من الفحول ممن بذلوا قصارى جهدهم في ذلك إلى يومنا هذا.

ولا يمكن أن يكون الفقيه فقيهاً من دون أن يبذل عمراً طويلاً في دراسة الأصول وتدريسه والتحقيق في مسائله وتحرير ضوابطه وإتقان قواعده، بل الملحوظ من تأريخ كبار الفقهاء دأبهم على هذا إلى آخر مراحل عمرهم المبارك، وذلك لما يرونه من الأثر البالغ لهذا العلم في الفقه والاستنباط، وفي حدوث الملكة وقوتها، ولذا اعتبره البعض ميزان الفقه، وبعضهم ميزان الفقيه الأعلام، وقال: إن الأعلام في الأصول هو الأعلام في الفقه.

وربما يجد المتبع وجود رأي يخالف ذلك لبعض أصحابنا الأخباريين، فأنكروا أهمية علم الأصول، ونسبوه إلى العامة لكن التحقيق ساقنا إلى أن خلافهم ناشئ من أحد سببين:

الأول: عدم إحاطتهم بحقيقة ما يقوله الأصوليون، فتوهوا أن القواعد الأصولية تقابل الأخبار وليست مستندة إليها، والحال هي قواعد عقلية وعقلانية يستند إليها الأصولي والفقيه لفهم الأخبار وإدراك مضامينها.

الثاني: تصور بعضهم وحدة النهج الأصولي بين العامة والخاصة، فتوهم وقوع التأثير بآرائهم والأخذ منهم، وحيث إن الأئمة عليهم السلام قد ردعوا عن الأخذ منهم قالوا بعدم اعتباره وإنه مأخوذ من العامة.

مع أن الحق الذي تضافرت عليه الأدلة وجود المباينة الكبيرة بين أصولنا وأصول العامة يعرفها كل من خاض في مباني الفريقين، وعرف أبحاثهما، إلا في بعض مباحث الألفاظ التي تتعلق بفهم مداليل الألفاظ

عند العرف العربي، وهي قضية عامة لا يختلف عليها أصولي ولا أخباري، فإن أصولنا منذ زمان النبي ﷺ كان معمولاً به لدى بعض الصحابة كما تشهد به الأخبار، إلا أنه تبلور أكثر وأجلى في زمان الأئمة عليهم السلام، ووضعوا له بعض الضوابط دونها بعض أصحابهم في رسائل خاصة، مثل كتاب (الألفاظ ومباحثها) لهشام بن الحكم المتوفى عام ١٩٩هـ^(١)، وكتاب (اختلاف الحديث ومسائله) ليونس بن عبد الرحمن المتوفى عام ٢٠٨هـ^(٢)، وكتاب (الخصوص والعموم وإبطال القياس) لابن سهل النوبختي المتوفى عام ٣١١هـ، وقد لقي الإمام العسكري عليه السلام^(٣)، وكتاب (خبر الواحد والعمل به) وكتاب (الخصوص والعموم) للحسن بن موسى النوبختي ابن أخت أبي سهل النوبختي المبرز على نظرائه في زمانه من القرن الثالث الهجري^(٤)، وقد تضافر في الأخبار الشريفة بعض الاصطلاحات الأصولية كالناسخ والمنسوخ والعام والخاص والمطلق والمقيد والأمر والنهي والإجزاء^(٥) وغيرها مما يشهد بقدوم الأصول عندنا منذ زمان الباقر والصادق والكاظم والرضا عليهم السلام، وبذلك يتضح أن لأصحابنا قصب

(١) الفهرست (للطوسي): ص ١٧٤-١٧٥، رقم ٧٦١.

(٢) الفهرست (للطوسي): ص ١٨١، رقم ٧٨٩.

(٣) الفهرست (للطوسي): ص ٤٦، رقم ١٥٠؛ رجال العلامة الحلي عليه السلام: ص ٣٩، ح ٧.

(٤) رجال النجاشي: ص ٦٣، رقم ١٤٨.

(٥) انظر الوسائل: ج ٢٧، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، ص ٤٨، ح ٣٣١٧٧؛

جامع الأحاديث: ج ١، ص ٢٠٠، ح ٣٠٢؛ المبسوط: ج ٢٨، ص ٩٩.

السبق فضلاً عن علو الكعب في علم الأصول، وأن أصولنا مستند إلى الأئمة عليهم السلام وليس كما اشتهر على بعض الألسنة من أنه من مؤسسات العامة، وأنهم أول من صنفوا فيه، كما نسبوا ذلك إلى الشافعي. على أن كتاب الشافعي (الرسالة) ليس أصولياً بل حاوياً على الكثير من المباحث الكلامية واللغوية.

كما أن لأصحابنا طول الباع في تنقيح موضوعات مسائله وتحرير قواعده طبق موازين الشرع والعقل والنهج العقلاني كما يشهد بذلك تفاوت الآراء والفتاوى بين الفريقين، فإن الذي يقارن بينهما يعرف الفرق الشاسع بين الفقه الإمامي وفقه غيرهم من حيث الدقة والعمق والقرب من الفطرة والواقع العلمي والقدرة العالية على مواكبة الزمان ومعالجة أزماته وسد حاجاته بخلاف غيره.

كما يتضح مدى بعد ما يقوله بعض الأخباريين عن الصواب، وقد تعرضنا في ثنايا المباحث إلى آرائهم، وعرضناها للتحليل والنقد، وتوصلنا في الكثير منها إلى أن الخلاف الأصولي الأخباري في جملة من المباحث الأصولية لفظي وليس بحقيقي كما يجده الباحث في بحث حجية ظواهر الكتاب ومباحث حجية القطع والخبر الواحد، والخلاف المزعوم ناشئ من قصور العبارات، أو اضطراب المتون لدى الفريقين، أو الخلل في النقل، ولدى التحقيق ومراجعة كلمات الفريقين في مصادرها الأصلية وجدنا أن ما يقوله كل فريق وينسبه إلى الآخر يفتقر إلى الدقة.

والنتيجة أن الأصوليين والأخباريين كلاهما يعملون بالقواعد الأصولية، ويستندون إليها في الاستنباط، واختلافهم في المباني لا يعني الاختلاف في الأصول، فما أكثر ما يختلف الأصوليون في المباني الأصولية ولا يخرجهم من الأصول العامة للعلم!

نعم تطور علم الأصول تطوراً كبيراً في العصور المتأخرة لاسيما في زماننا هذا، وبلغ من العمق والدقة ما يبهر العقول، ولا غرو في ذلك، فقد اشتغل في تنقيحه وترسيخ قواعده جهابذة العلماء والفقهاء على مر العصور حتى قال بعضهم إنه قد بلغ علم الأصول النهاية، وصارت أبحاث المتأخرين عبارة عن تكرار لمباحث السابقين مع بعض التمايز الذي يفرضه اختلاف الآراء والأذواق والمشارب.

الكلمة الثانية: نقد الأبحاث المتداولة

وقع البحث الأصولي المتداول بشيء من الإسهاب والاستطراد بما كاد أن يطغى على الفقه كما ذكره بعض الأعلام، أو يخرج عن غايته وهو تنقيح الحجة للفقه، والذي يراجع كتب الأصول قد يجد جملة من الملاحظات النقدية التي تستدعي التحليل والمعالجة، وهي قسمان ملاحظات خاصة ذكرناها في مواردنا وأشرنا إلى علاجها، وأخرى عامة تتعلق بعموم الأبحاث الأصولية المتداولة سنلخص المهم منها في أربع.

الملاحظة الأولى: نقص التنظيم والمنهجية؛ إذ تشهد الأبحاث الأصولية لأعلام الأصوليين بانعدام أو ضعف التبويب المنهجي وضياح الترابط الموضوعي بين مسائله، بما قد يشعر الطالب والباحث بأنه يقرأ عناوين ومصطلحات متفرقة، ولا يكاد يجد العلاقة الموضوعية بينها إلاّ الخبير المتمرس، ويستنتجها من الرموز والإشارات في الغالب، مع أن غاية البحث الأصولي هداية الطالب إلى طريقة الاستنباط من مبدئها إلى منتهاها، وهي في واقعها محطات علمية وعملية مترتبة طولياً ما لم تراعى في التطبيق لا يمكن أن تنتهي إلى النتائج الصحيحة.

ولعل أهم خطة أصولية جاراها الأصوليون هي خطة الشيخ عليه السلام في الرسائل، وخطة الآخوند عليه السلام في الكفاية، ولكنها لا يخلوان من خلل منهجي تعرضنا إليهما في موردتهما من البحث.

ولم يلحظ للمتأخرين عنها في الغالب محاولات كثيرة لمعالجة ذلك إلا في القليل النادر.

الملاحظة الثانية: الخلل الموضوعي الناشئ من الاستطرادات الكثيرة التي تبعد الأصولي والفقهاء عن غايتها في الأصول، وأحياناً تخرجه عن الموضوع، نظير بحث الطلب والإرادة في الأوامر الذي هو مبحث كلامي، والمعنى الحرفي في الوضع الذي هو بحث فلسفي وأدبي، وجملة من القواعد الفقهية التي هي علم مستقل يتوسط الأصول والفقهاء بحثت في الأصول العملية. هذا من جهة.

وفي المقابل أهملت الكثير من المباحث الهامة التي لها الأثر البالغ في عملية الاستنباط، فلم تبحث كاملاً، ولعل البعض اكتفى بالإشارة العابرة إليها مثل بحث الإجماع المحصل والسيرتين وارتكازات التشريع والتواتر والشياع والشهرة وغيرها من أبحاث يقوم عليها عمود الفقه قد لا يجد الباحث لها عيناً ولا أثراً في أبحاث الأعلام المتداولة، لاسيما المتأخرين منهم، ولو كانت فلم تأخذ ما تستحقه من البحث موضوعاً وحكماً، بل وربما نجد اختلاط البحث اللفظي بالعقلي وإدراج جملة من المسائل العقلية في مباحث الألفاظ، نظير بحث المقدمة والضد بالرغم من تصريحهم بأنها مباحث عقلية لا تناسب مباحث الألفاظ؛ لتمايز الموضوع والمرجع؛ بداهة أن الحاكم في المداليل اللفظية هو العرف والظهور لا الإدراك العقلي والملازمات.

أو أدرجت جملة من المباحث واختلفوا في أنها من مسائل الأصول أم من مبادئه وفي علاقتها بالأصول مثل الحقيقة الشرعية والصحيح والأعم والمشتق ونحوها، ومثله يقال في القطع؛ إذ نفى جماعة من المتأخرين والمعاصرين أن يكون من المسائل الأصولية، وفي عين الحال خاضوا في تفاصيل بحثه.

ومن جهة أخرى فإن البحث في المسائل العقلية ينبغي أن يتقدمه بحث سابق عليه، وهو الدليل العقلي نفسه الذي ينقح مفهومه وشروطه وملاكاته وأحكامه، وأيضاً لوحظ أنهم اتفقوا على أن العقل والإجماع من الأدلة الأربعة التي تقوم عليها الأحكام واستنباطها، ولكنهم لم يبحثوها بما يستحقانه إلا بشيء قليل لا يفي بالعرض.

والخلاصة: أن المباحث المتداولة تفتقر إلى النظم الكامل الذي يربط مسائل علم الأصول، وفي عين الحال يجمع الأفراد ويترد الأغيار.

وبالمحصلة قصر علم الأصول عن إيصال الطالب إلى الملكة عادة إلا بعناء وجهد كبيرين، كما لم يجمع الحجج التي تدخل في غايته، ولم يترد مالا أثر له في ذلك، ولعل السر في ذلك يعود لسببين:

أحدهما: اعتماد أكثر المتأخرين والمعاصرين في البحث على خارج المتون، لاسيما خارج الكفاية، فإن هذا النهج بالرغم من المزايا الإيجابية فيه إلا أنه قيد العلماء والباحثين بطريقته وخطته، وجعلهم يدورون مداره، فبحثوا ما بحثه صاحب الكفاية عليه السلام في كتابه، وأهملوا ما أهمله، كما أن صاحب الكفاية عليه السلام بحث ما بحثه صاحب الفصول في مباحث الالفاظ

والشيخ رحمته الله في الرسائل في مباحث الأمارات والأصول وأهمل ما أهمله، وهذا التقييد والاتباع الدقيق من قبل اللاحق للسابق أعاق التطوير والإبداع المنهجي، ومنع ذهن الأصولي من التوسعة والتهذيب بحسب ما تقتضيه الحاجة.

ثانيهما: اعتمادهم على التقارير دون التصنيف، وهذه ميزة فاق بها المتقدمون على الكفاية على المتأخرين عنها؛ إذ لم تكن مباحث التقارير رائجة في المحافل العلمية، بل التصنيف كما يلحظ في مثل نهاية الوصول والمعالم والفصول والقوانين، ويتميز التصنيف عن التقارير بميزتين هامتين:

الأولى: أنه بقلم مصنفه، فيكون أجدر بالتعبير عن رأي صاحبه.

والثانية: اعتماد خطة للبحث يضعها المصنف بحسب ما يراه من ترابط وتسلسل موضوعي بخلاف التقارير.

وكتابة التقارير وإن وفرت للأعلام بعض الوقت والجهد لاستعانتهم بفضل تلامذتهم في نقل أبحاثهم وآرائهم إلا أنها من جهة أخرى قد تكون انعكاساً لرأي الأستاذ عن فهمه ولسان تلميذه، وفي المحصلة ليس بالضرورة تطابق رأيه تمام المطابقة بحسب الموازين الدقيقة، لاسيما في التقارير المضمونية التي يدون التلميذ ما تلقاه وفهمه من بيان أستاذه لا النصية التي يدون الطالب عبارة أستاذه بلا تصرف منه لو كان بيان الأستاذ باللغة العربية. وأما لو كانت التقارير مترجمة إلى العربية ازداد احتمال عدم التطابق.

وربما يمكن القول إن الأعلام لو دونوا أبحاثهم بأقلامهم الشريفة ربما ارتقى البحث الأصولي إلى مستوى أفضل في الدقة والعمق، وأكمل في الخطط والمنهجية.

الملاحظة الثالثة: اقتصار الأبحاث عادة على آراء أساطين المتأخرين من الأصوليين كالشيخ والآخوند والنائيني والعراقي والأصفهاني وأمثالهم قدست أسرارهم، وقلما يتعرض إلى آراء المتقدمين عليهم واللاحقين لهم، وقد سبب هذا خللاً من جهتين:

الأولى: الغفلة عن مواكبة التطور العلمي والتأريخي للمسألة، وفك الارتباط الفكري بين الماضي والحاضر مع أن معرفة تأريخ البحث والاطلاع على مراحل وأدواره له الأثر البالغ في نضج نظرياته ونتائجها.

الثانية: تحديد الطالب، وقصر إطلاعه على آراء المتأخرين دون الإحاطة بآراء المتقدمين، ولو أراد مزيد الاطلاع لتعين عليه أن يستند إلى جهده الفردي مع أن آراء السابقين لا تقل أهمية عن آراء اللاحقين في بلورة المسائل والنتائج. هذا فضلاً عن الواجب الأخلاقي الذي يفرض الإشادة بجهود السابقين ودراسة ما قدموه في صناعة هذا العلم وتكوين أسسه ومبانيه من باب الإقرار بالفضل وشكره فضلاً عن الاستفادة منه.

وعلى هذا الأساس تتبعنا الآراء والأقوال في المسألة، فإذا عثرنا على رأي متميز للمتقدمين ذكرناه فضلاً عن المتأخرين والمعاصرين، ومن هنا يمكن القول بأن ما أدرجناه من آراء وأبحاث يشكل عمدة ما ذكره الأصوليون في المسألة من المتقدمين والمتأخرين والمعاصرين، وهذا من شأنه

أن يوفر للطالب المجال المناسب للاطلاع على تطور مسائل العلم، ويغنيه عن مراجعة الكثير من الكتب التي تفرقت فيها الآراء.

الملاحظة الرابعة: اقتراب الكثير من المباحث الأصولية من البحث الفلسفي الدقي وابتعادها عن الذهن العرفي والموازن العقلائية التي وردت الآيات والروايات وأحكام الشريعة بلسانها، وتحاكي عقولها، وتشرع لنظامها المعيشي والمعادي حتى يشعر الباحث أحياناً أنه يدرس علماً مجرداً لا علاقة له بالحياة الواقعية للبشر، ولا بالنصوص الشرعية، ويشتمل على جملة مصطلحات عميقة يصعب تطبيقها على مواردها، نظير من يدرس الرياضيات المعقدة، مع أن غاية الأصول فهم النصوص الشرعية واستنباط الأحكام والمعارف منها.

وبعض أبحاث الأعلام وكتبهم صيغت بلسان الفلاسفة واصطلاحاتهم بالرغم من مزاياها وأثرها الكبير في تطوير البحث، إلا أنها في المحصلة ابتعدت عن الغاية والغرض، وأخرجت البحث عن نهجه.

وكثيراً ما يلتفت الأفاضل إلى هذه الحقيقة، ويصرحون في دروسهم أو كتبهم بابتعاد الأصول عن الفقه، بل وعن منطوق الآيات والروايات وصيرورته بحثاً فلسفياً دقيقاً لا يمت إلى الاستنباط إلا من بعيد^(١)، ويدعون إلى معالجة هذا الاستطراد غير المقصود لكن المحاولات الجادة لإعادة الأمر إلى نصابه قليلة، بل ربما تجد العكس، وقد لوحظ أن البعض ولشدة تأثره بالتدقيقات العقلية في البحث الأصولي يدعو إلى وجوب دراسة الفلسفة

(١) انظر مثلاً: تهذيب الأصول: ج ١، ص ٦.

على مستويات عالية تقرب من التخصص فيها قبل دراسة الأصول على مستوى بحث الخارج بتصور أن فقاها الفقيه تبني على هذا النهج، وهو تصور غير سديد، بل منقوض ومحلول. أما النقض فأصحاب الأئمة عليهم السلام وفقهاء القرون السابقة، فإن الكثير منهم لم يتخصص بالفلسفة، وربما لم يدرسها فكيف كانوا يستنبطون الأحكام ويفتون. نعم كانت للمتقدمين والمتأخرين عنهم أبحاث كلامية استطرادية في الأصول ناشئة من اختلاط العلوم وعدم نضوج البحث في موضوعه وغايته آنذاك، أو لوجود الحاجة إليها، ولما تطور البحث الاصولي وتبلور موضوعه ومسائله وغرضه أخرجت منه.

ومحلول بأنه غامض؛ إذ لسائل أن يسأل ماذا يريد الداعون إلى ذلك؟ فإن أرادوا أن الفلسفة لها المدخلية في فهم مسائل الأصول وقواعده فيرد عليه أنها علمان متغايران في الموضوع والغاية وأدوات البحث، فكما لا يصح دراسة الفلسفة بعقلية الأصولي والفقيه كذلك لا يصح دراسة الأصول بعقلية الفيلسوف وموازن الفلسفة.

وإن أرادوا أن الفلسفة تشحذ ذهن الأصولي وتزيد من قوة الملكة والاستنباط ففيه:

أولاً: أن هذا لا شاهد عليه، بل تتضافر الشواهد على وجود بعض التأثير السلبي للفلسفة على الاستنباط، وضرورة الفتوى خاضعة لموازن دقيقة في الغاية؛ تبعدها عن الفهم العرفي والطرق العقلانية، والذي يتتبع

فتاوى بعض الأعلام الذين نهجوا هذا النهج يجد لهم فتاوى لا تخلو من غرابة أو شذوذ كما يعرفها أهل الفن.

ثانياً: أن الذي يقوي ذهن الأصولي قواعد المنطق وموازينه لا مسائل الفلسفة والحكمة، فإن قواعد المنطق إذا راعاها الباحث تصون ذهنه عن الخطأ في التفكير، وهذه القواعد ليست تأسيسية في المنطق، وإنما هي أمور فطرية وعقلية أولية مركوزة في النفوس والأذهان صاغها المنطقي ببيان علمي موزون.

ولذا تستند إليها جميع العلوم الاستنتاجية بما فيها الفلسفة، فإنها في تحرير أبحاثها تستند إلى القواعد المنطقية، وكذلك الأصولي والفقهاء.

والقواعد المنطقية تغاير الفلسفية تمام المغايرة، فإذا أرادوا من دراسة الفلسفة القواعد المنطقية فإنه شديد، ويرد عليه الإشكال من جهة التوسعة في الإطلاق؛ لأن الفلسفة غير المنطق موضوعاً وغاية.

وباختصار: أن الأصولي يحتاج إلى دراسة القواعد المنطقية لتصون ذهنه من الخطأ في التفكير، كما يحتاجها الفقيه والفيلسوف وغيرهم؛ لكنها غير الفلسفة، فإن قال قائل: إن ما ذكرتم ينفي حجية العقل، ويلغي الكثير من الأبحاث العقلية في الأصول والفقهاء، وقد أجمع الأصحاب على أن العقل دليل رابع من أدلة الأحكام، فالجواب لا يشك أحد من أصحابنا في حجية العقل والدليل العقلي في الأحكام والمعارف، وهذه ميزة عظيمة لأهل الحق يفوقون بها غيرهم، إلا أن العقل قسامان: عقل نظري أي دقي فلسفي،

وعقل فطري عقلائي، والذي تدور عليه الأبحاث الأصولية والفقهية هو الثاني لا الأول.

وقد دأب الأصوليون على الاستدلال بالعقل الفطري في أبحاثهم؛ لذا يرجعون فيها إلى الذهن العقلائي، وهو الذي وردت أدلة الأحكام بلسانه وميزانه.

ومن هنا سعينا - قدر الإمكان - لمعالجة هذا الخلط الحاصل بين العلمين، وحاولنا تجريد الأصول عن التدقيقات العقلية البعيدة عن النصوص الشرعية والفهم العرفي وتقريبه من الفقه، وجمعنا بين البحث العقلي الفطري والفهم العرفي ليكون البحث وافياً بالغرض في عملية الاستنباط.

وكم من عبقري وجهذ صرف عمره الشريف في هذا العلم، وخلف مصنفاً أو مصنفاً فيه، وكانت غايته إيصال الفائدة إلى الغير عاقته صعوبة اللغة وغموض البيان عن ذلك، وانتقض الغرض منه؟

وهذه قد يعدها البعض ثقافة تحكم بعض الأذهان، وهي أن تقاس علمية الكتاب وعمق العالم من غموض أسلوبه ولغته، لكنها بحسب الموازين المنطقية والنهج العلمي مغلوبة لدليلين نقضي وحلي. أما النقضي فبتعاليم الكتاب والسنة، فإنها وردت بلسان القوم وعلى قدر عقولهم - في غالبها -.

ومحلول بأن غاية العلم معرفته وإيصاله إلى الغير، وهذا لا يكون إلا إذا كان بلسان مفهوم يدركه الباحثون ويتفهمون مطالبه، فلو ورد بلغة معقدة

لا يدركها إلى الأوحدي انتقض غرض العلم، وهدرت نتاجات العلماء وأعمارهم وجهودهم التي صرفوها لأجل العلم. نعم لا ينبغي أن يفهم من ذلك أن تكون لغة العلم بسيطة ساذجة، بل لغة علمية عميقة، ولكن مفهومة يدركها من له معرفة بالعلم، وتحضرنى الكثير من الكتب الهامة سطرتهأ أيدي عظماء عباقرة ركنت، ولا يستفيد منها عالم ولا باحث، وهي نتيجة طبيعية لهذا الفهم المغلوط.

ومن هنا ينبغي أن تكون الأبحاث العلمية والأصولية منها عميقة في محتواها، أصيلة في أبحاثها، وبلغة علمية راقية وفي الوقت نفسه مفهومة لكي تحقق غايتها وغرضها.

وحيث إن تشخيص الداء يمثل نصف الحل في أي مشكلة والنصف الآخر وصف الدواء وجدنا من اللازم أن نضع الحل المناسب الذي يتلافى الإشكالات، ويكمل النواقص بمقدار قدرتنا واستطاعتنا، فجاء هذا البحث، ولعله هو الآخر يحتاج إلى تقويم وتكميل لكنه يبقى محاولة لإيجاد بحث أصولي عالي المستوى مضموناً وشكلاً.

الكلمة الثالثة: في مزايا هذا البحث

وهي عديدة والمهم منها أربع:

الأولى: التبويب والتنظيم المنطقي للأبحاث بتسلسل موضوعي متكامل، وإخراج الأبحاث غير الأصولية أو التي لا تدخل في الغرض القريب منها، وفي عين الحال إكمال المباحث التي تدخل في الغرض ولم يبحثها الأصوليون؛ ليكون البحث أصولياً خالصاً وكاملاً، وبلغه علمية ليست غامضة ولا ساذجة يفهمها ذوو الاختصاص.

الثانية: اتخاذ التعليم والتعلم وإيجاد أو تقوية ملكة الاجتهاد غاية للبحث، فإن المعهود من أبحاث الخارج عادة أنها على ثلاثة مناهج:

أحدها: المنهج الإملائي، ويبنى على بيان الأستاذ لآرائه وإملائها على التلاميذ، وفي الغالب يتسم بالاختصار وعدم الخوض في الكثير من التفاصيل؛ لأن غايته بيان رأي الأستاذ للتلاميذ وترسيخه في أذهانهم.

ثانيها: المنهج الاستعراضي، ويبنى على الخوض في تفاصيل البحث وبيان الآراء والأقوال، ثم نقد ما يستحق النقد وبيان الرأي المختار، وهذا هو الأكثر شيوعاً وتداولاً في المحافل العلمية.

ثالثها: المنهج التحليلي، ويبنى على الخوض في تفاصيل البحث مع تحليل مسائله وفروعه وربطها ببعضها، ثم السعي لتحليل الآراء والأقوال وبيان نقاط القوة والضعف فيها، ويتميز هذا النهج بوصوله إلى وجوه الاشتراك بين الأقوال الموجبة لاتفاقها؛ لذا كثيراً ما يجمع بين الأقوال

ويسعى لإيصال مسيرة البحث إلى تقريب الآراء وحل المنازعات لإيفاء كل ذي حق حقه، وبهذا النهج تظهر فائدتان:

أولاهما: تقريب الأصول من الميزان الفطري والضوابط المنطقية التي لوروعيت تمنع الاختلاف.

ثانيهما: إزالة الغرابة التي يقع فيها الباحث حينما يرى اختلاف الآراء على نحو التناقض، وبعضها يبدو غريباً أو بسيطاً في أول نظرة قد تثير عجب الباحث من أصحاب هذا القول، وإنهم على الرغم من علو كعبهم في العلم كيف يختارون هذا الرأي أو ذاك الذي تتصافر الشواهد على ضعفه، ولكن حينما يحلل الآراء والأقوال يجد أن الكثير من الاختلاف ناشئ من اختلاف اللحاظ أو قصور العبارات، ولو اتفقوا على اللحاظ وراعوا الميزان العقلي الفطري واكتملت العبارة اتفقوا.

وهذا النهج هو الأقوم في مقام التعليم والتعلم وتنمية ملكة الاستنباط عند الباحثين، وهذه الغاية تفرض مراعاة عمق البحث وعدم الارتفاع في الأسلوب وتعقيد البيان، لأجل إيصال المعلومة بأسلوب مناسب، وتركيزه على ما يحقق الغرض من البحث بطرد الأغيار وجمع الأفراد.

الثالثة: الجامعية والشمول، من وجوه أربعة:

أحدها: أنه جامع للبحث الأصولي عند المتقدمين والمتأخرين ومنتجع لآرائهم وأقوالهم، ولم يكتف باستعراض آراء بعض الأساطين من الأصوليين المتأخرين.

ثانيها: أنه يجمع الآراء المختلفة، ويتحرى عن وجوه التوافق لتقريبها وحل النزاع؛ لأنه هو الواقع الذي ينبغي بلوغه مهما أمكن.

ثالثها: أنه جمع كل ما له أثر في إيجاد الملكة أو تقويتها، أو له أثر في عملية الاستنباط من مباحث لم يتعرض لها الأصوليون، أو تعرضوا لها بإيجاز مقتضب.

ورابعها: أنه بحث الكثير من المباحث التي لم يبحثها الأصوليون السابقون أصلاً أو تفصيلاً، نظير بحث العرف وأثره في حجية الظهور، وبحث العقل والشهرة والإجماع والشيعاء والاستقراء والسيرة العقلانية وارتكاز التشريعة ونحوها.

الرابعة: التأسيس والتأصيل ومخالفته المبنائية للآراء المشهورة في جملة من المباحث بدليلين مثبت وناقض، وفي بعض الموارد أسس بعض الآراء أو القواعد الجديدة.

فمثلاً في بحث الأوامر تعاهدوا على تقسيم الواجب إلى تعبدية وتوصيلية، والذي يقتضيه التحقيق إضافة قسم ثالث هو الواجب العبادي، والمعهود في الدليل العقلي جعل ملازمة بين ما يحكم به العقل ويحكم به الشرع إذا كان العقل في سلسلة علل الأحكام، إلا أن البحث الدقيق توصل إلى العينية بين الحكمين لا الملازمة، بمعنى أن ما يحكم به العقل هو عين حكم الشرع.

وفي باب الأمارات فإن المعروف المعهود أصالة عدم حجية الظن، بينما انتهى البحث إلى العكس، وقال بأصالة الحجية، والعدم يفتقر إلى دليل.

وعلى هذا الأساس جعل الباب مفتوحاً لإضافة أمارات أخرى للاستدلال لو طابقت الطرق العقلائية، وفي باب حجية خبر الواحد فإن المعروف لاسيما بين بعض المتأخرين والمعاصرين أصالة عدم حجية الخبر حتى يثبت الاعتبار، بينما انتهى البحث إلى أصالة الاعتبار - في روايات كتبنا المعتمدة- حتى يثبت العدم إلى غير ذلك من المباحث الهامة التي قد يجدها الباحث مزايا عديدة تستدعي مراجعتها والوقوف عليها، وهذه كلها ليست لقوة في الباحث بل بفضل من الله وأوليائه الطاهرين عليهم السلام، وقد أشرنا إليها لقضاء العادة لدى المصنفين ذكرها، أو لقضاء ضرورة البحث بيان خصوصيات كل بحث في مقدماته وإن لم نرغب بالحديث عنها لولا الضرورة.

الكلمة الرابعة: تأريخ البحث وخطته

ابتدأنا البحث الأصولي على مستوى الخارج في جوار عقيلة أهل البيت عليهم السلام في الحوزة العلمية الزينية بعد الهجرة الثانية بتاريخ ٢٠ من جمادى الثانية من عام ١٤٢٢ هجرية في محضر حافل من الطلبة الأفاضل، واستمر إلى السنة التي سقط بها طاغوت العراق، واستأنفناه بعد عودتنا إلى مهدنا وموطن قلوبنا وأرواحنا كربلاء في جوار سيد الشهداء عليه صلوات الله وملائكته. ونسأل الله سبحانه بعنايته ولطفه أن يمن علينا بإتمامه. وأسميناه المعتمد في الأصول لأسباب يعرفها الباحثون من مزايا البحث. وقد قسمناه إلى أبواب ذات أبحاث وللأبحاث فصول، وللفصول مباحث ولها مطالب، وللمطالب أمور فرعية إن اقتضت الضرورة إليها. وقد سقنا البحث على طريقة المصنفين بإيجاد خطة تناسب موضوعات البحث وتسلسلها المنطقي.

وحيث إن موضوع علم الأصول على مختارنا هو الحجة في الفقه جعلنا مدار الخطة الحجة، وحيث إن الحجة ثلاثة أقسام طولية هي الحجة اللفظية، والحجة العقلية بمعناها العام أي اللبية، والحجة العملية، والحجة تتقوم بكبرى وصغرى ونتيجة. بحثنا كل حجة في باب، وقسمنا بحوثها في فصول، وابتدأنا بالحجة اللفظية، وكبرى حجية الظهور وصغرها كمباحث الأوامر والنواهي والعام والخاص والمطلق والمقيد

والمجمل والمبين والمنطوق والمفهوم لأنها أولى حجج الأحكام المستفادة من الكتاب والسنة.

وقدمنا بحث الكبرى على الصغرى لتوقف الكثير من الاستدلالات والاستنتاجات في الصغرى على ثبوت الكبرى، وبهذا خالفنا الطريقة المعهودة لدى الأصوليين الذين اتبعوا منهجية الشيخ الأنصاري رحمته، والسبب في ذلك يعود إلى وجوه ذكرناها في محلها، وكذا الكلام في الحجة اللبية إذ تأتي بعد اللفظية في الرتبة لاستناد صغرياتها على الدليل اللفظي ولكونها أمانة علمية عقلية أو عقلائية تكشف عن الحكم، ولذا قدمنا البحث في كبرائها ابتداءً من حجية العلم ثم الظن المعبر، ثم تفصيل الكلام في صغريات كل واحدة منهما، وهكذا في الحجة العملية وتأتي آخر الحجج في السلسلة، لأن العمل بها منحصر بفقدان الحجة العلمية بمعناها الأعم وغايتها رفع الحيرة في التكليف.

وقد جاء البحث بمبادئه وحججته اللفظية بكبرائها وصغراها في عشرة أجزاء هي في متناول اليد وقد انتهينا منها تدریساً في الحوزة العلمية المباركة في كربلاء المقدسة في السادس عشر من ذي القعدة عام ١٤٣١ هجرية، ونسأل الله سبحانه أن يوفقنا لإعداد الحجة اللبية للطباعة والنشر حتى يتم البحث في الحجة العملية، ولعلها يبلغان العشرة أيضاً؛ ليكون مجموع الدورة عشرين جزءاً إن شاء الله تعالى.

وما عساني إلا أن أقول ما هي إلا بضاعة مزجاة أقدمها للباحثين وأهل النظر مساهمة منا لخدمة علوم آل محمد عليهم السلام وترويجها، وقد بذلنا فيها

جهدنا لأن تكون وافية بالعرض، مكملة للنواقص، ومعالجة للمؤاخذات، فإن كانت كما أريد لها فذلك بتوفيق من الله سبحانه وعناية من أنزل بجواره وأعيش في خيره ولطفه وتسديد ولي كل مؤمن ومؤمنة حجة الله على الخلق أجمعين، وإن كانت ناقصة فأسألهم العفو والمغفرة، ومن أخواني الأفاضل وأهل البحث العذر.

الكلمة الأخيرة: وفي الختام أتقدم بالشكر الجزيل والثناء الجميل للأخوة الذين أزروني في إخراج البحث بهذه الصورة من صف وإخراج وتحقيق وضبط ومراجعة للكتاب، لاسيما الأستاذ العزيز ناظم شاكر محمود دام عزه، ولا أملك إلا الدعاء لهم بالخير والموفقية.

والحمد لله أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً، والصلاة على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين، واللعنة على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين.

١٤ من ذي الحجة الحرام ١٤٣٨ هـ

كربلاء المقدسة

فاضل الصفار

أبواب البحث

يقع بحثنا الأصولي في فصل تمهيدي وأبواب في كل
باب بحثان كبروي وصغروي ولكل بحث فصول
وللفصول مباحث ومطالب:

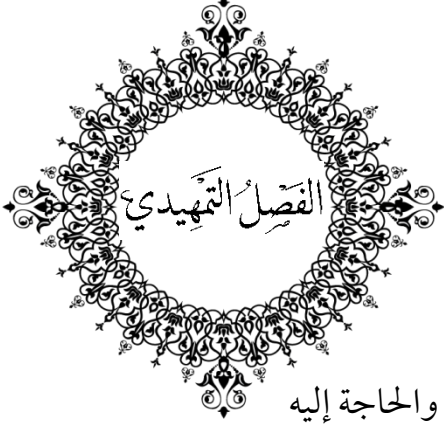
الباب الأول: الحجة اللفظية

الباب الثاني: الحجة العقلية (اللبية)

الباب الثالث: الحجة العملية

الباب الرابع: معالجة تعارض الحجج

المبادئ العامة والمقدمات



وفيه مباحث:

المبحث الأول: في تعريف عنوان البحث والحاجة إليه

المبحث الثاني: في تعريف علم الأصول وضابطته

المبحث الثالث: في موضوع علم الأصول

المبحث الرابع: في ملاك وحدة علم الأصول وتميزه

المبحث الخامس: في مناهج الأصوليين



المبحث الأول
في تعريف عنوان البحث
والحاجة إليه

أولاً: التعريف

يتكون عنوان البحث من ثلاثة مفردات هي علم أصول الفقه، ولكل منها تعريفان لغوي واصطلاحي، ولا يمكن الخوض في فصوله ومباحثه قبل معرفة مفرداته.

الأولى: العلم، هو اليقين الذي لا يدخله الاحتمال المخالف. هذا هو الأصل فيه لغة وشرعاً وعرفاً، وكثيراً ما يطلق على الاعتقاد الراجح المستفاد من سبب سواء كان يقيناً أو ظناً^(١)، لاسيما في العلوم التي تقوم بالأدلة النقلية والعرفية كالفقه والأصول، ولذا يطلق الفقهاء والأصوليون العلم على الظن القوي والاطمئنان؛ لأن العقلاء يعدونه كالعلم في وجوب العمل به وترتيب الأثر عليه، والشرع أمضى هذا النهج إما لأنه لم يؤسس طريقة خاصة به للإطاعة والمعصية بل أوكلهما إلى الطرق العقلائية، أو لأنه أمضى الطرق العقلائية؛ لأن مغايرتها موجبة لتعذر الامتثال أو العسر والخرج فيه أو الخروج من الدين.

أما الأول فلأن تأسيس الطرق الشرعية الخاصة يستدعي مزيد البيان منه، فإذا لم يصل البيان تعذر الامتثال، وهو ينتهي إلى المحال؛ لاستلزامه الخلف من وجود الامتثال بل ويلزم من وجوده عدمه، وأما الثاني فلأن ذلك يستدعي الاطلاع على طرق الشرع في الطاعة، ولا يتحقق إلا إذا تفرغ المكلفون لمعرفتها بنحو الوجوب العيني أو الكفائي، وحيث أن ما وصلنا

(١) مجمع البحرين: ج٦، ص١٢٠-١٢١، (علم)، (بتصرف).

من الشرع من طرق الإطاعة قليل فيتعين عليهم مزيد الفحص والاستقصاء للوصول إلى العلم وهو عسر و حرج، فإن لم يصلوا فإن قيل برفع اليد عن التكاليف بسبب تعذر العلم بها لزم ترك الكثير من الأحكام بما يوجب القطع بالمخالفة في الكثير منها أو إباحة العمل بالظنون الخاصة والاستحسانات، وكلاهما خروج من الدين.

وعلى هذا الأساس عبّروا عن أصول الفقه بالعلم دون اليقين؛ لأن اليقين اعتقاد جازم بخلاف العلم فإنه اعتقاد راجح؛ ولذا يجعلون الشك في مقابل اليقين بينما يجعلون الجهل في مقابل العلم، فكل يقين علم وليس كل علم يقين^(١)، كما لم يعبروا عنه بالمعرفة لأنها تتعلق بالجزئيات بخلاف العلم فإنه يتعلق بالكليات^(٢) وهناك إطلاق آخر للعلم ينطبق على ما نحن فيه هو الملكة الحاصلة من إدراك المسائل عن دليل^(٣)، وهذا الإطلاق بلحاظ العالم لا ذات العلم، ومآلهما واحد والاختلاف لحاظي أو اعتباري، وبهذا الاعتبار يكون البحث في مسائل الأصول والخوض في تفاصيلها نقضاً وإبراماً من محصلات الملكة.

الثانية: الأصول، جمع أصل، وهو ما يتبنى عليه غيره، وسمّي هذا العلم بأصول الفقه؛ لأن الفقه يبنى عليه، نظير علم الكلام سمي بأصول الدين لأن سائر العلوم الدينية تبنى عليه من حيث أن موضوعه

(١) معجم الفروق اللغوية: ص ٣٧٤، (١٥٠٩-١٥١٠).

(٢) معجم الفروق اللغوية: ص ٥٠١، (٢٠٣٤).

(٣) كشف اصطلاحات الفنون والعلوم: ج ٢، ص ١٢١٩، (العلم).

المبدأ والمعاد وما يتعلق بهما، فلولاه لم يصح البحث في فروع الدين وحدوده وأحكامه^(١).

وفي اصطلاح الفقهاء والأصوليين يطلق الأصل على معان عمدتها معنيان: أحدهما: الدليل، فيقال مثلاً الأصل في المسألة الكتاب والسنة. ثانيهما: القاعدة الكلية التي تنطبق على مواردھا.

وهذا الثاني هو المراد فيما نحن فيه ويتطابق مع المعنى اللغوي. نعم هناك إطلاق للأصل في مقابل الأمانة ويراد به القاعدة التي يرجع إليها في مقام العمل وتعيين الوظيفة الشرعية لا تعيين الحكم، إلا أن هذا ليس علة التسمية بل ما ذكرنا. وإن كان الأصل بالمعنى الأول يشمل الأصل العملي أيضاً.

الثالثة: الفقه، وهو في اللغة الفهم، وهو أدق من العلم والمعرفة؛ لدلالته على فهم الشيء وإدراك لوازمه وآثاره. يقال: فقهت الكلام أي فهمت معناه ومقاصده ورموزه وإشاراته، وسمي الفقيه فقيهاً لأنه لا يقتصر على فهم الألفاظ بل ومداليلها ومناسباتها؛ لذا يستنبط الأحكام من الدلالة اللفظية بأقسامها الثلاثة، كما يفهم مقاصد الشرع من القرائن الحالية والمقالية، ويجمع بين الأدلة بالحكومة والورود والتوفيق العرفي والتخصيص والتخصص ونحو ذلك من معالجات لا يدركها العالم بالكلام ولا العارف بالأحكام بل الفقيه، ولذا خص علم الشريعة بالفقه؛

(١) انظر مجمع البحرين: ج ٥، ص ٣٠٦، (أصل).

لأن أحكامها وحدودها لا تفهم من دلالات النصوص فقط بل من اجتهاد وإعمال نظر يتوصل فيه إلى إدراك مراد الشارع ومقاصده عبر المنطوق والمفهوم والإشارات اللفظية واللبية.

ومن هنا صرّح بعض أهل اللغة بأن الفقه أخص من العلم^(١)، وبعضهم يبيّن وجه التخصيص في استناده إلى التأمل وإعمال النظر لفهم مقتضى الكلام، ولذا لا يقال أن الله جلّ جلاله يفقه لأنه لا يوصف بالتأمل، ويوصف به كل من يستعمل التأمل لفهم المعاني^(٢)، وسمي علم الشرع فقهاً لأنه مبني على معرفة كلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ وخلفائه الأطهار عليهم السلام^(٣).

وأما في الاصطلاح فقد ذكروا للفقه تعاريف عديدة تتفق في المضمون وتتفاوت في العبارة خلاصتها أنه العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية^(٤)، وهو قسمان فقه الاجتهاد وفقه التقليد، والأول هو المقصود بالبحث هنا وهو الأصول، لرجوع الثاني إليه، ومرادهم من العلم الأعم من الوجداني والتعبدية؛ لذا يشمل القطع والظن المعبر سواء ثبت بأمانة شرعية أم بأصل عملي، وحيث أن العلم بالأحكام لا يحصل صدفة ولا عبثاً وبلا موازين ولا يصح فيه الاجتهاد الشخصي المبني على الظنون

(١) مفردات ألفاظ القرآن الكريم، ص ٦٤٢، (فقه)؛ مجمع البحرين: ج ٦، ص ٣٥٥، (فقه).

(٢) معجم الفروق اللغوية: ص ٤١٢، (١٦٥٠).

(٣) انظر معجم الفروق اللغوية: ص ٤١٢، (١٦٥٠)، (بتصرف)؛ معجم مقاييس اللغة: ص ٧٩٤، (فقه).

(٤) انظر المعالم: ص ٣٣.

الضعيفة والأقيسة والاستحسانات لمنع العقلي أو الشرعي منها كان لابد من وضع ضوابط وقواعد عقلية ونقلية علم باعتبارها وحجيتها وصحة الاستناد إليها في استنباط الأحكام ومعرفتها، وهذه القواعد والضوابط تسمى بالأصول ومتعلقها الأحكام والتفقه فيها ومن هنا جاءت تسمية هذا العلم بعلم أصول الفقه، ومرادهم الأصول التي يعتمد عليها الفقه ويبنى أحكامه.

وعلى هذا الأساس اعتبروا الاجتهاد في الأصول أو الإحاطة بقواعده وتطبيقاتها من أهم أركان الفقه والاجتهاد، بل ذهب البعض إلى أن الألفية في الأصول مساوقة للألفية في الفقه هذا ما يقال في تعريف عنوان البحث.

ثانياً: الحاجة إلى علم الأصول

للبحث في علم أصول الفقه غايتان:

الأولى: موضوعية عامة، وهي أنه علم ومعرفة، وهما شرف وكمال ذاتي ولذة روحية ومطلوب عقلي وشرعي، فإن الباري عز وجل رفع درجة العلماء فقال سبحانه: ﴿يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾^(١) وفي الأحاديث الشريفة: ﴿أن قيمة كل امرئ ما يعلم﴾^(٢) و:

(١) سورة المجادلة: الآية ١١.

(٢) تصنيف غرر الحكم: ص ٤٢، (٦٨).

﴿لطالب العلم عز الدنيا وفوز الآخرة﴾^(١) ﴿وحياة دائمة باقية﴾^(٢) ولا ينال العلم إلا بالبحث والدراسة فإنه لا علم إلا بتعلم، ولا تعلم إلا بدراسة، وفي الأحاديث الشريفة: ﴿لا يجرز العلم إلا من يطيل درسه﴾^(٣) و: ﴿لا فقه لمن لا يديم الدرس﴾^(٤) والمراد بالفقه المعنى اللغوي أي الفهم^(٥)، ومن أظهر مصاديق العلم والفقه علم الأصول.

الثانية: طريقية خاصة؛ لأن علم الأصول طريق إلى معرفة الفقه بمعنييه الأكبر والأصغر، فإن الفقه الأصغر يشتمل على الأحكام الشرعية التفصيلية المستنبطة من الكتاب والسنة وما يتفرع عنهما من قواعد وأصول وأمارات، وعملية الاستنباط تتوقف على دراسة علم الأصول وضبط قواعده وأحكامه. والفقه الأكبر الذي يشتمل على المعارف وأصول الدين فضلاً عن تعاليمه وحدوده العامة، كذلك يتوقف على معرفة القواعد الأصولية وتطبيقاتها في موارد، ولولا ذلك تعذرت عملية الاستنباط أو صارت عبثية بلا حدود ولا ضوابط بما يخرج العبد من الطاعة إلى المعصية ومن الإيمان إلى الشرك العملي، وربما الاعتقادي أحياناً.

(١) تصنيف غرر الحكم: ص ٤٣، (٩٠).

(٢) تصنيف غرر الحكم: ص ٤٧، (٢٨٠).

(٣) تصنيف غرر الحكم: ص ٤٩، (٢٦٩).

(٤) تصنيف غرر الحكم: ص ٤٩، (٢٧٤).

(٥) انظر معجم مقاييس اللغة: ص ٧٩٤، (فقه)؛ مفردات ألفاظ القرآن الكريم:

ص ٦٤٢، (فقه)؛ مجمع البحرين: ج ٦، ص ٣٥٥، (فقه).

وعلى هذا الأساس قالوا إن علم أصول الفقه آلي؛ لأنه آلة يستخدمها الفقيه لاستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها، فلا يمكن للفقيه أن يكون فقيهاً بالمعنى المصطلح ولا للمجتهد أن يكون كذلك إلا بدراسة علم الأصول وضبط قواعده مع القدرة على تطبيقها على مواردنا؛ لذا صارت دراسته من أساسيات الفقه والاجتهاد؛ بل لولاه لا تحصل ملكة الاجتهاد ولا تكتمل وعلى هذا الأساس جعل البعض تحصيل ملكة الاجتهاد الغاية الأهم من دراسة علم الأصول.

وبذلك يتضح أن دراسة علم الأصول والتخصص فيه عن اجتهاد أو خبروية عالية واجب مقدمي لتوقف الواجب عليه، وهو واجب شرعي كفائي ومستحب عيني، ووجه الاستحباب ظاهر من الغاية الأولى، وأما الوجوب فناشئ من كونه مقدمة لمعرفة الفقه والأحكام الشرعية، وبيان ذلك:

أن العبد حيث آمن بالمبدأ والمعاد واعتقد بأن العالم له إله خالق حكيم عليم منعم وأنه لم يخلق الخلق عبثاً بل لأجل غايات ومصالح تقتضيها الحكمة الإلهية، فإنه يحتمل وجود تكاليف وإلزامات للمولى الخالق في ذمته كعبد تحقق أغراض الخلق وحكمة الخالق فيه، وإذا لم يعمل بها يحتمل وقوعه في المفساد والمضار الكثيرة والكبيرة معنوياً ومادياً، وحيث إن هذا المحتمل خطير والاحتمال كبير يستقل عقله بالحكم بأمور:

أولها: وجوب دفع الأضرار الخطيرة المحتملة.

ثانيها: وجوب تحصيل المؤمن من العقوبة.

ثالثها: وجوب تحقيق غرض المولى.

رابعها: وجوب شكر المنعم الخالق^(١).

والفرق بين الأحكام الأربعة يظهر في الجهة، فإن الأول والثاني يعودان إلى العبد نفسه، لكن الأول ناظر إلى الآثار الدنيوية، والثاني إلى الآثار الأخروية، والثالث والرابع يعودان إلى جهة المولى عز وجل، لكن الثالث ناظر إلى جهة إرادة المولى والرابع إلى العبد.

ويمكن أخذ الضرر المحتمل هنا بمعناه الأوسع من الدنيوي والأخروي كما هو الظاهر من إطلاق كلام الأصحاب فيه، فيتداخل الأول والثاني. كما يمكن دخول الثالث والرابع في عنوان واحد من جهتين:

الأولى: جهة سببية حكم العقل بهما وهو الظلم الذي يستقل العقل بقبحه؛ بتقريب: أن عدم تحقيق العبد لغرض المولى مع قدرته على ذلك يعد ظلماً بحقه.

كما أن عدم شكر المنعم يعد ظلماً للمنعم، وقبحاً يستقل العقل بلزوم دفعه، وذلك لا يتم إلا عبر الفحص عن الأحكام والعمل بمقتضاها؛ كما أنه الطريق الذي يحقق غرض المولى، وبه يتم الشكر على إنعامه، وفي عين الحال يوفر للعبد الأمان من العقوبة والنجاة من الأضرار.

(١) قيّدنا المنعم بالخالق لبيان القدر المتيقن من حكومة العقل بوجوب شكر المنعم دفعاً لما قد يقال بأنه ليس كل منعم واجب الشكر؛ لاختلاف المراتب وتفاوت النعم فبعضه واجب وبعضه راجح.

الثانية: جهة دفع الضرر؛ لأن في عدم شكر المنعم أو عدم تحقيق غرضه مظنة الضرر؛ لأن العقل يحتمل انقطاع النعم الإلهية لو وقع في العصيان والتجري بسبب اللامبالاة والتقصير في حق المولى وأحكامه، فيستقل بالحكم بوجوب دفعه؛ لذا ذهب بعض المتكلمين إلى أن أساس قاعدة وجوب شكر المنعم هو وجوب دفع الضرر المحتمل.

بتقريب: أن عدم شكر النعمة كفران بها، وهو ملازم لسلبها أو احتمالها على تفصيل في علم الكلام لا يسعنا بحثه هنا.

هذا من جهة حكومة العقل والاحتمالات العقلية ثبوتاً، وأما من جهة الشرع إثباتاً فإنه بعد القطع بإرسال الأنبياء ﷺ وإنزال الكتب وتصريحها بوجود تكاليف وأحكام شرعية متعلقة بذمة العباد ينبغي عليهم امتثالها، يتبدل الاحتمال العقلي إلى اليقين في ثلاثة أمور:

الأول: قطع المكلف باشتغال ذمته بها.

الثاني: وجوب إحرازها بالفحص عنها.

الثالث: وجوب العمل بمقتضاها دفعاً للعقوبة والظلم القطعيين، وشكراً للمنعم، وتحقيقاً للأغراض المولوية.

ثم إن بعض هذه الأحكام والإلزامات الشرعية بديية ضرورية يعلم بها الكل دون حاجة إلى تكلف مؤونة الإثبات وإقامة البرهان عليها، كالبدييات العقلية من قبيل وجوب دفع الظلم والعمل بالعدل ونحوهما من المستقلات عقلاً، ووجوب الصلاة والزكاة والصيام والحج ونحوها

من البديهيات الشرعية لكونها من ضروريات الدين التي علم بثبوتها في الدين بالضرورة.

إلا أن البعض الآخر منها وهو الأكثر فإن معرفته وتشخيص موارد ثبوته من عدمه مما يتوقف على البحث والفحص عنه بواسطة الاستدلال والدراسة وسلوك الطرق التي يجرز فيها المكلف الحجية عند المولى تنجيزاً وإعذاراً، وحيث إن البحث والاستدلال له قواعد وضوابط عقلية وشرعية ينبغي دراستها ومعرفتها توصلاً إلى معرفة الأحكام والإلزامات الشرعية وتمييزها عن غيرها، ومجموع هذه القواعد والضوابط تسمى بعلم الأصول وقواعده بالقواعد الأصولية على تفصيل ستعرفه فيما بعد إن شاء الله تعالى.

ويتحصل مما تقدم: أن معرفة القواعد الأصولية تنتهي إلى تشخيص الوظيفة الفعلية للعبد وتعيينها في كل مورد بحيث يطمئن معها المكلف بأنه قد أدى حق المولى، وحقق غرضه، وشكر إنعامه، كما يطمئن بتحصيل المؤمن من العقوبة والقرب من ساحته التي ينال فيها عظيم الدرجات ومزيد الخيرات والتوفيقات العامة والخاصة في مختلف الشؤون والمجالات لذا قلنا بوجوبه المقدمي.



المبحث الثاني
في تعريف علم الأصول
وضابطته

يعتبر أصول الفقه من الحقائق العرفية الخاصة التي أسسها الأصوليون والفقهاء وليس حقيقة شرعية ولا متشرعية؛ لوضوح أنها لم تنشأ من دليل شرعي خاص، ولا من اصطلاح وضعه المشرعة من جهة تشريعهم كالصلاة والصيام، وإنما هو اصطلاح خاص قرره للعلم الجامع لمجموع الأدلة والحجج التي يستندون إليها في استنباط الأحكام الشرعية، وعلى هذا الأساس استعانوا ببعض القواعد المنطقية لتعريفه فقالوا: لدى تعريف العلم ينبغي مراعاة إحدى ضابطين هامتين فيه:

الأولى: أن يجعل جامع محمولات المسائل فيه موضوعاً لجامع موضوعات المسائل.

فمثلاً: موضوع علم النحو هو الكلمة من حيث كيفية نطق آخرها، وموضوع الصرف هو الكلمة من حيث صحة بنائها واعتلاها، وموضوع علم الطب هو البدن من حيث الصحة والسقم.

ولدى تعريف العلم يجعل الجامع المحمولى لمسائل العلم موضوعاً لجامع موضوعاتها، فيقال: في تعريف علم النحو: هو العلم بكيفية نطق الكلمة، وفي علم الصرف: هو العلم بصحة واعتلال الكلمة، وفي علم الطب: هو العلم بصحة وسقم البدن.

ونلاحظ أن الجامع لموضوعات المسائل صار محمولاً في تعريف العلم، والجامع لمحمولات المسائل صار موضوعاً، وفي تعريف الأصول إذا طبقنا هذه القاعدة تنتج لنا تعريف علم الأصول، فنقول: هو العلم بكيفية الاستنباط مما تستنبط منه الأحكام.

ويلاحظ أن كيفية الاستنباط كان محمولاً لموضوعات مسائل العلم، وما يستنبط منه الأحكام كان موضوعاً، فلدى تعريف العلم تنعكس القضية فيجعل المحمول موضوعاً والموضوع محمولاً. هذا ما أفاده سماحة السيد الأستاذ عليه السلام في الأصول^(١).

وأنت ترى أن هذا البيان مستند إلى مبنى المشهور القائم على ضرورة وجود الجامع الموضوعي لمسائل العلم، فيترتب عليه قهراً وجود الجامع المحمولى، وهو متين لو كان للعلم جامع موضوعي، وأما إذا لم يكن أو كان ولكنه مجهول كما قال به صاحب الكفاية عليه السلام^(٢) وتبعه غيره تصريحاً أو مفاداً كما قد يستفاد من تعاريفهم بالأعم كما ستعرفه فلا تنطبق عليه القاعدة، وحيث لا بد من الرجوع إلى ضابطة أخرى.

الثانية: أن نجعل ما هو ملاك لوحدة العلم محمولاً في تعريفه، والقواعد المحصلة للغرض موضوعاً له، فيتحصل منها تعريف العلم، فنقول مثلاً: علم الأصول: هو ما يبحث فيه عن القواعد الممهدة لتحصيل الحججة في الفقه.

وواضح أن غرض الأصولي هو تحصيل الحججة في مقام الفتوى والاستنباط، وحيث إن لهذا الغرض محققان اشترك الاثنان في تحديد العلم وبيان ماهيته وتعريفه.

(١) الأصول: ج ١، ص ١٣.

(٢) كفاية الأصول: ص ٩.

ولو نوقش في هذا التعريف فيمكن الأخذ بما عرّفه المحقق الأصفهاني رحمته الله، حيث قال: علم الأصول ما يبحث فيه عن القواعد الممهدة لتحصيل الحجة على الحكم الشرعي ^(١).

ولا يظهر فرق كبير بين التعريفين؛ لأن (ما) الموصولة هنا بمعنى العلم، وكلا التعريفين يشملان الدارس له وصل إلى رتبة الاجتهاد أو لم يصل، بل ويشملان الفعل والقوة، أي من خاض في دراسته بالفعل أو من لو خاض في ذلك لوصل إلى ما يريد.

كما أن أخذ (التمهيد) في التعريف يتضمن الإشارة إلى القوة والاستعداد لا الفعلية والحصول، كما أن التمهيد ينفي حصر القواعد بمباحث الأصول؛ لضرورة انضمام قواعد أخرى لدى تحصيل الحجة على الحكم، لاحتياج الأصولي إلى ضم الصغريات إلى كبرياتها والفحص عن مواردها، كما أن معرفة القواعد لا تكفي في تحصيل الحجة ما لم تكن مراعاة وتطبيقاً لها في الموارد المختلفة، كما هو الشأن في ضوابط المنطق والنحو وسائر العلوم الأخرى.

سوى أن الفرق بين التعريفين قد يكون في أخذه رحمته الله الحكم الشرعي فيه، بينما أخذنا نحن الحجة؛ إذ قد يرد على تعريفه حينئذ أنه مخالف لمبنى المتأخرين والمعاصرين من أن الحجية إنما هي التنجيز والإعذار لا جعل الحكم.

وعليه فإن القاعدة الأصولية لا تحصل الحجة على الحكم؛ لأنه من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع، لعدم دلالتها على الحكم، بينما لا يرد هذا الإشكال

(١) نهاية الدراية: ج ١، ص ١٩.

على ما ذكرنا؛ لأنه تعريف ينسجم مع مختلف المباني الأصولية، فسواء قلنا بالتنجيز والإعذار أو جعل الحكم المماثل فإن الجميع حجة في الفقه.

فضلاً عن إمكان النقض على تعريفه بشيء بمثل بعض الأصول العملية، فإنها لا تكشف عن الحكم وإنما هي وظيفة فقط، لكنها حجة، إلا أن يقال بأنه عبر بالحجة على الحكم بلحاظ أن الحجة موضوعها الحكم في الفقه؛ إذ مهمة الفقيه تحصيل الوظيفة الفعلية، والوظيفة لا تنفك عن الحكم الشرعي، ويتطابق التعريفان.

وبذلك يظهر أخصية تعريف المحقق الايرواني بشيء من المدعى أيضاً؛ لكونه أخذ فعلية الحجة لا تحصيلها أو التمهيد لها.

قال بشيء: علم الأصول هو العلم الباحث عن الحجة على الحكم الشرعي الفرعي^(١)، على أن بعض ما قد يرد على تعريف المحقق الأصفهانى بشيء يرد عليه، فتدبر جيداً.

وربما يظهر مما تقدم إمكان المناقشة في التعاريف الأخرى. أما التعريف المشهور وهو الذي كان سائداً إلى زمان صاحب الكفاية بشيء فنحاصله: العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية، كما يظهر من المعالم^(٢) والفصول^(٣) والقوانين^(٤)، فلما أورده عليه

(١) الأصول في علم الأصول: ج ١، ص ٦.

(٢) المعالم: ص ٢٢.

(٣) الفصول: ص ٣.

(٤) القوانين: ص ٣.

صاحب الكفاية رحمته الله وتبعه في ذلك جل من تأخر عنه من أنه أخص؛ لأنه لا يتناول جميع المسائل الأصولية المحررة في علم الأصول؛ لعدم شموله لمباحث الظن الانسدادي على الحكومة، وكذلك لمباحث الأصول العملية، فإن الظن الانسدادي على الحكومة لا يفيد حكماً شرعياً، بل عقلياً، والأصول العملية العقلية ليست إلا وظائف تخرج المكلف من حالة الحيرة والتردد في مقام العمل.

ولذا عدل صاحب الكفاية رحمته الله عن هذا التعريف وارتأى تعريفاً آخر فقال: إنه صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام، أو التي ينتهي إليها الفقيه في مقام العمل^(١).

وقد وسّع رحمته الله التعريف ليشمل الظن الانسدادي على الحكومة، وكذا الأصول العقلية؛ لأنها جميعاً قواعد تقع في طريق استنباط الأحكام، أو ينتهي إليها الفقيه في مقام العمل، كما أنه بدل التعبير عن العلم بالصناعة.

وربما يمكن المناقشة فيه بما أورده المحقق الأصفهاني رحمته الله والسيد الأستاذ رحمته الله، وحاصل ما أورده الأصفهاني رحمته الله -بتوضيح وإضافة-: أن هذا التعميم الذي صنعه رحمته الله يستوجب جعل علم الأصول علمين؛ لأن التعريف تضمن غرضين.

أحدهما: أنه يبحث عن القواعد التي يمكن أن تقع في طريق الاستنباط.

وثانيهما: كما يبحث عن القواعد التي ينتهي إليها الفقيه في مقام العمل.

(١) كفاية الأصول: ج ١، ص ٣.

فأحد الغرضين استنباطي والثاني وظيفي، وحينئذ يتوجب أن يوجد جامعاً مشتركاً بين الغرضين ليكون علم الأصول علماً واحداً، وهذا ما لم يبيّنه في التعريف، كما أن البقاء عليه يستوجب تعدد علم الأصول وهو ما لا يرتضيه^(١).

وحاصل ما أورده السيد الأستاذ عليه السلام: هو أن تعريفه يلزم منه تعدد محمول موضوع العلم، ولو تعدد المحمول لزم تعدد الموضوع، وحيث إن وحدة العلم بوحدة موضوعه وتعدده بتعدد موضوعه حسب قاعدة الواحد التي التزم بها المحقق الخراساني عليه السلام فيلزم منه تعدد علم الأصول^(٢).

فكما إذا قيل: النحو علم يعرف به كيفية النطق وصحة واعتلال الكلمة صار علمين، كذلك إذا قيل: الأصول علم يعرف به القواعد الاستنباطية والقواعد العملية، لكن ربما يمكن الإجابة عن الإشكالين بما أورده السيد الأستاذ عليه السلام بأن التعريف وإن كان في لفظه أخرج الظن الانسدادي على الحكومة والأصول العقلية، إلا أنه شملها بحكم الملازمة العقلية بين حكم العقل والشرع، فحينئذ تكون داخلية في التعريف بالقرينة الخارجية. لكن الجواب خلاف ظاهرهم في التعاريف، فإنهم في مقام بيان تمام التعريف لفظاً ومعنى.

هذا فضلاً عن أن هذا التعريف لا يمنع من دخول القواعد الفقهية في مباحث الأصول؛ لأنها أيضاً تقع في طريق الاستنباط، وبعضها وظائف

(١) نهاية الدراية: ج ١، ص ٤٢.

(٢) الأصول: ج ١، ص ١٤-١٥.

ينتهي إليها الفقيه في مقام العمل، كأصالة الطهارة وأصالة الصحة ونحوهما، بناء على أنها أصول عملية، وإن قيل بدخولها في الأصول حينئذ يقال لماذا حصروا الأصول بالأربعة إذًا؟

هذا وربما يورد على تعبير الكفاية عن العلم بالصناعة بأنه خلاف المفهوم عرفاً؛ لأن الصناعة في العرف تطلق على العمل ولا تطلق على العلم إلا مجازاً، ويمكن الإجابة عنه؛ لأن الكلام ليس في الفقه حتى يرجع فيه إلى المفاهيم العرفية، وإنما عن تحديد العلم اصطلاحاً، والاصطلاحات العلمية يراعى فيها التعبير الفني المنطقي لا المفهوم العرفي.

بل يمكن أن يقال: إن دلالة كلمة صناعة على وظيفة علم الأصول أدل؛ لأن الصناعة تتضمن معنى الآلية، والأصول آلة لتحصيل الحجة، بل وحتى إذا أخذناها بمعناها العرفي فهي تطلق على العمل فإنه يمكن أن يقال: إن غرض الفقيه هو تحصيل الحجة في مقام العمل، والقواعد الأصولية هي الآلة التي يتمكن بها الفقيه من استنباط الأحكام الشرعية، فتأمل.

وبذلك يظهر ما يمكن أن يقال في تعريف المحقق النائيني عليه السلام كما في تقريره، حيث عرّفه في الأجود: بأنه العلم بالقواعد التي إذا انضمت إليها صغرياتها أنتجت نتيجة فقهية^(١).

وفي الفوائد: بأنه العلم بالكبريات التي لو انضمت إليها صغرياتها يستنتج منها حكم فرعي^(٢).

(١) أجود التقريرات: ج ١، ص ٥.

(٢) فوائد الأصول: ج ١، ص ٢٩.

فإنه أولاً: لا يمنع من دخول القواعد الفقهية ولا يشمل الظن الانسدادي على الحكومة، ولا الأصول العقلية؛ لأن مدلولها ومفادها ليس الحكم الفرعي ولا النتيجة الفقهية، بل التنجيز والإعذار والمؤمنية من العقاب، وهو معنى الحجة.

وثانياً: أن الإشكال العام الذي ورد على سائر التعاريف أي عدم انطباق الضابطين اللتين ذكرناهما في تعريف العلم يرد عليه.

هذا وهناك تعاريف أخرى عديدة ذكرت في هذا المجال أعرضنا عنها إما لأنها تعاريف بالأعم ومع إمكان التعريف بالأقرب فلا تصل النوبة إليها، أو يرد عليها ما أورد على غيرها من عدم مانعيتها للأغيار كما لا يخفى على من راجع^(١).

والحق إمكان القول بعدم الحاجة الماسة إلى تعريف جامع ومانع لعلم من العلوم مادام الغرض منه معلوماً ومحددًا، خصوصاً في العلوم المركبة من المسائل الاعتبارية والحقيقية كعلم الأصول، فإن العثور على التعريف التام الخالي من الإشكال دونه خرط القتاد، خصوصاً مع عدم وجود فائدة مستوفاة من ذلك مادامت حدود العلم وغاياته معلومة، فإن التعريف يطلب لأجل توضيح الأمر المجهول أو المبهم؛ لذا اشترطوا في المعرف أن يكون أجلى، فإذا كان الأمر معروفاً فإن التعريف يكون من توضيح الواضح الذي هو قبيح.

(١) المحاضرات ومنتهى الأصول ومنتقى الأصول وبحوث الأصول وغيرها.

ولعل من هنا أعرض جمع من الأصحاب قديماً وحديثاً عن التعريف معوّلين على ما هو معروف ومسطور في الكتب الأصولية، كالعلامة الحلبي رحمته الله في مبادئ الوصول إلى علم الأصول^(١)، والسيد البروجردي رحمته الله كما في تقريراته^(٢)، والمحقق العراقي رحمته الله في المقالات^(٣)، وأعرض صاحب الكفاية رحمته الله عن كثير من التعاريف في غير موضع من الكفاية مدعياً أنها ليست حقيقية، وإنما هي شرح الاسم كسعدانة نبت^(٤)؛ إذ لا يعلم حقائق الأشياء وحدودها الواقعية إلا الله تعالى، وعلى هذا فإن الخوض في الأبحاث التي تخدم غرض الأصولي والفقهاء أولى من الوقوف طويلاً، على تعريف أمر معروف.

(١) مبادئ الوصول: ص ٥٦.

(٢) نهاية الأصول: ص ٨-١٦.

(٣) مقالات الأصول: ج ١، ص ٣١-٥٦.

(٤) انظر كفاية الأصول: ص ٢٤٣.



المبحث الثالث
في موضوع علم الأصول

اختلفت الآراء قديماً وحديثاً في تحديد موضوع علم الأصول وانقسمت على أقوال:

الأول: أن موضوعه هو الأدلة الأربعة بوصف دليليتها، وهو مختار المحقق القمي عليه السلام كما في القوانين^(١)، وأشكلوا عليه بعدم جامعته للأفراد؛ لاستلزامه خروج جملة من المسائل الأصولية عن علم الأصول، كمباحث الحجج والأمارات، ومباحث الاستلزامات العقلية والأصول العملية، ودخولها في مبادئ العلم، لأنهم في الأصول يبحثون عن دليليتها.

فلو أريد إدخالها في مسائل العلم مع البحث عن دليليتها لزم الدور؛ لتوقف البحث عن الدليلية على البحث عن الدليلية، ولأجل هذا الإشكال أعرض عنه بعضهم، وعرفه بتعريف آخر.

الثاني: أنه الأدلة الأربعة بما هي هي، فيكون البحث عن دليليتها بحثاً عن عوارض الموضوع. ذهب إلى هذا صاحب الفصول عليه السلام^(٢)، وأوردوا عليه بما أوردوا على الأول من عدم جامعته للأفراد، لاستلزامه خروج العديد من مسائل العلم عن كونها أصولية، كمباحث الحجج والأمارات والأصول العملية وحجية الإجماع المنقول والشهرة الفتوائية والتعادل والترجيح؛ لأن المفروض أن موضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية عندهم، والبحث في هذه المسائل ليس بحثاً عن العوارض الذاتية.

(١) القوانين: ص ٤.

(٢) الفصول: ص ١٣.

وبذلك يظهر عدم الفرق بين التعريف الأول والثاني إلا في مسألة حجية الظواهر القرآنية وحجية العقل، فإنها على القول الأول غير داخلة في المسائل، أما على هذا التعريف فداخلة.

الثالث: أنه جامع مقولي واحد بين موضوعات مسائله، وهو المنطبق على موضوعات مسائله المشتتة، ذهب إليه صاحب الكفاية رحمته ^(١)، وبه عدل عن تعريف المشهور، وربما يرد عليه:

أولاً: أنه مبهم وغير معلوم مفصلاً، ويتنافى مع مبناه رحمته من ضرورة وجود موضوع جامع لموضوعات المسائل، بل ويخالف القاعدة التي التزم بها؛ لأن معرفة المعلول تفصيلاً تستلزم معرفة العلة بالكشف الإتي، فإبهامه للموضوع بلا وجه.

ثانياً: أنه مع وجود القدرة على تحديد الموضوع وتبين حقيقته لا داعي إلى الإبهام، خصوصاً وإنما في مقام التعليم والتعلم، فكيف ندرس علماً لا نعرف موضوعه ذاتاً وحدوداً؟ ولذا قال الأصفهاني رحمته: إن فائدة التعيين أن يكون الطالب على بصيرة من أمره من أول الأمر، فعدم كون الجامع معلوم الاسم والعنوان مع كونه محققاً بالبرهان وإن لم يوجب عدم كون العلم بلا موضوع، أو عدم وحدة الفن، إلا أن الفائدة المترتبة من الموضوع لا تكاد توجد إلا إذا كان معلوم الاسم والعنوان، ولا يكفي العلم بوجوده بحسب البرهان ^(٢).

(١) كفاية الأصول: ص ٨.

(٢) نهاية الدراية: ج ١، ص ٣٥، (بتصرف).

والنتيجة أن قوله بلزوم وجود الموضوع مع إبهامه مما لا ينسجمان.

الرابع: الأدلة الأربعة بما لها من الخصوصية بلا موجب لانتزاع جامع بينها، ذهب إليه المحقق العراقي رحمته ^(١)، وهو قريب من تعريف القوانين والفصول، وربما يناقش من جهة السؤال عن الخصوصية، فإن أراد منها الدليلية يرد عليه ما ورد على القوانين، وإن أراد الذات فيرد عليه ما ورد على الفصول، وإن كان غير ذلك فيرد عليه ما ورد على الكفاية من الإبهام.

الخامس: ما عن السيد الخوئي رحمته كما في المحاضرات من أنه الجامع الذي ينتزع من مجموع مسائله المتباينة ^(٢)، ولعل هذا ما يظهر من مفاد كلام البجنوردي رحمته أيضاً ^(٣)، ويرد عليه ما ورد على تعريف الكفاية؛ إذ مع إمكان العلم تفصيلاً لا داعي للإبهام، فضلاً عن أن كلامه حيث كان على المبني فينبغي بيان جامع موضوعي واحد، والجامع الواحد لا ينتزع من المتباينات، إلا إذا أريد منه الجامع العنواني، لكنه يخرج عن محل البحث.

السادس: ما عرفه السيد الأستاذ رحمته في الأصول، وهو ما يستنبط منه الأحكام من حيث الاستنباط ^(٤).

وبهذه المحاولة أدخل جل مباحث الأصول في موضوعه، وميَّزه عن غيره من العلوم، إلا أن الإشكال الذي أورده على الكفاية ربما يرد عليه أيضاً؛ لأنه تعريف كلي وغير واضح الحدود.

(١) مقالات الأصول: ج ١، ص ٥٢.

(٢) المحاضرات: ج ١، ص ٣١.

(٣) منتهى الأصول: ج ١، ص ٢٧.

(٤) الأصول: ج ١، ص ٩.

هذا فضلاً عن وجود إشكال مشترك الورد على ما ذكره رحمته وعلى ما أفاده الخوئي رحمته وصاحب الكفاية رحمته من أنه تعريف بالأعم، وما دام التعريف بالأخص ممكناً لا تصل النوبة إلى التعريف بالأعم، فإن مثله مثل من يعرف الإنسان بالحيوان، مع إمكان تعريفه بالناطق، فتأمل.

السابع: ما عرّفه الميرزا النائيني رحمته كما في أجود التقريرات، وهو الأدلة بلا ملزم مقيداً بحيثية الاستنباط^(١)، ولنا أن نسأل عن مقصوده من الأدلة، فإن أراد الأدلة الأربعة كان أخص، وإن كان كل ما كان دليلاً أو يصلح أن يكون دليلاً فربما سنتفق معه، ولكن تعريفنا أقرب. هذا فضلاً عن ما ربما يسأل عن مراده من الأدلة، فإنه إن كانت بوصف الدليلية يرد عليه ما ورد على القوانين، وإن كان ذات الأدلة فيرد عليه ما ورد على الفصول.

وبذلك يظهر أيضاً أن التعريف الذي ذكر عن السيد الصدر رحمته في البحوث من أنه الأدلة المشتركة في الاستدلال الفقهي^(٢) تعريف بالأعم وإن كان من جهة أقرب من غيره، كما أنه رحمته وإن أخذ ذات الأدلة لا بوصف الدليلية حيث قال رحمته: يكون البحث في مسائل علم الأصول عن دليليتها وجواز استناد الفقيه إليها في مقام الاستنباط^(٣)، إلا أن لسائل أن يسأل عن مقصوده من الأدلة، فإن كانت الأدلة الأربعة خرجت عنه جملة من مباحث الأصول وإن كان الأعم فستعرف ما فيه.

(١) أجود التقريرات: ج ١، ص ١٥.

(٢) بحوث في علم الأصول: ج ١، ص ٥٢.

(٣) بحوث في علم الأصول: ج ١، ص ٥٢.

والحق أن موضوع الأصول هو الحجة في الفقه، اختاره جمع من الأجلة^(١)، وهو واضح تفصيلاً؛ لكونه تعريفاً بالأجلى وأقرب إلى الفقه، ويجمع مختلف المسائل الأصولية؛ لأنه يشمل الحجج اللفظية والعقلية والعملية، كما يشمل الظن الانسدادي حتى على الحكومة؛ لكون العقل حجة. هذا مضافاً إلى أنه تعريف بالمساوي أو الأقرب لا بالأعم، فيكون منسجماً مع الضابطة المنطقية للتعريف^(٢)، ولكن ربما يورد عليه بإشكالات: الإشكال الأول: أن ما أورد على تعريف القوانين والفصول يرد عليه؛ لإمكان السؤال عن المراد من الحجة في الفقه، فإن كان بوصف الحجية ورد عليه ما ورد على القوانين، وإن كان ذات الحجة ورد عليه ما ورد على الفصول، ويمكن الجواب عنه:

أولاً: قد نلتزم بالأول ولا يرد عليه ما ورد على القوانين؛ لأن عدم جامعية تعريف القوانين للأفراد نشأ من أخذه الأدلة الأربعة موضوعاً. فتخرج عن تعريفه مسائل أصولية هامة، وإذا أخذنا الحجة موضوعاً فإن الحجة تشمل جميع المسائل الأصولية، وأما إشكال الدور فلا يرد هنا؛ لإمكان أن نقول بأننا لا نعني من الحجة التلبس والاتصاف حتى يقال بأننا نبحث في الأصول عن الحجية، فجعل الحجة موضوعاً إنما يصح بعد الفراغ عن الحجية، فضلاً عن تحصيل الحاصل.

(١) الأصفهاني والبروجردى والإيرواني قدست أسرارهم؛ انظر نهاية الدراية: ج ١، ص ٤٢؛ نهاية الأصول: ج ١، ص ١٧؛ الأصول في علم الأصول: ج ١، ص ٤.

(٢) من كونه تعريفاً بالمساوي والأجلى.

كما قد يرد على تعريف القوانين من جهة الدليلية، وإنما نعني من الحجة الشأنية والاقتضاء حتى تثبت الحجية بعد البحث والدراسة، وإنما سميت حجة بمجاز المشاركة والأول، فتأمل.

ثانياً: يمكن أن نلتزم بالثاني ونقول المراد منه ذات الحجة، ولا يرد عليه ما ورد على الفصول؛ لأن الحجة جامعة لكل مسائل الأصول.

ثالثاً: قد نلتزم بما ذكرناه أولاً، ونجعل الحجة هي الموضوع، ولا ترد عليه الإشكالات المذكورة؛ إذ ليس من شروط معرفة العلم منطقياً أن نحدد موضوعه قبل الخوض في تفاصيله، لشهادة الوجدان والسيرة العملية في الدراسات بالعكس، فإن الواقع العملي يدلنا على أن موضوع العلم إنما ينتزع من مجموع موضوعات مسائله بلحاظ جامعته للأفراد، وما نعته للأغيار، وانطباقه على موضوعات مسائله، وهذا غير ممكن إلا بعد إتمام البحث والدراسة والإطلاع على كل المسائل والتفريعات، وإلا فإنه لا يمكن انتزاع جامع موضوعي واحد قبل الإطلاع على موضوعات المسائل؛ لتأخر الأمر الانتزاعي عن منشأ الانتزاع واقعاً ومفهوماً^(١).

ولعل هذا ما يظهر من تعاريف القوم أيضاً، فإن صاحب الكفاية رحمته الله أخذ الكلي المنطبق على موضوعات مسائله، ومادنا لا نعرف موضوعات المسائل كيف يمكن انتزاع الجامع المشترك؟ والسيد الخوئي رحمته الله صرح - كما في تقريراته - بأنه ما ينتزع من موضوعات مسائله المتباينة، والسيد

(١) لأنه وجود بالعرض لا بالذات.

الأستاذ عليه السلام جعله ما يستنبط منه الحكم، وهذا لا يمكن قبل معرفة العناصر المشتركة التي يستنبط منها الحكم حتى تجعل جامعاً لها.

وكيف كان، فإننا قد ندرس العلم ونطلع على مسأله أولاً ثم بعد ذلك نأخذ الجامع المشترك بين موضوعات مسأله، ونجعله موضوعاً للعلم؛ لأننا وجدناه هو المحور الأصلي للبحث والدراسة.

وعليه فإن انتزاع موضوع العلم يكون متأخراً عن موضوعات مسأله تأخر الأمر الانتزاعي عن منشأ الانتزاع، ولكن في مقام التدوين والتعليم والتعلم، وبعد الفراغ من تحصيل الموضوع قدّمه لتفرع مسائل العلم عن الموضوع الجامع، ولتقدّم الموضوع على المحمول رتبة تسهيلاً للتعليم والتعلم؛ لأن معرفة الطالب لموضوع العلم من أول الأمر من شأنه أن يساعد على فهمه وتعلمه.

وعليه فإننا نجعل موضوع الأصول هو الحجة في الفقه ولكن بعد الفراغ من دراستها وتعينها لتكون محور الدراسات الأصولية، فتأمل.

الإشكال الثاني: أن جملة من مباحث الأصول لم تثبت حجيتها كالإجماع المنقول والشهرة الفتوائية والظن على الانسداد وظواهر الكتاب عند الأخباريين ونحو ذلك، فيكون الموضوع المذكور غير طارد للأغيار؟

والجواب:

أولاً: لا كلية لما ذكر؛ لأن بعض المذكورات عند بعض وجلها أوكلها عند بعض آخر حجج، ولدى البحث العلمي ينبغي ملاحظة مختلف الآراء والمباني لتامة الحجة نقضاً وإبراماً.

ثانياً: لأن الأصولي يريد تعيين الحججة في الفقه لنفسه ولمقلديه، وهذا لا يتم إلا عبر دراسة كل ما له اقتضاء الحجية، فينظر في تمامية المقتضي فيه وانعدام الموانع، أو إمكان رفع الموانع التي ادعاها بعض - مثلاً - ليكون في مقام العمل على بينة، وهذا من ضرورات البحث العلمي، بل ومن ضرورات تحصيل ملكة الاجتهاد.

ثالثاً: قلنا: إن الحجج الأصولية موضوعات مستنبطة وعلى الأصولي تحصيلها، ولكي يكون بعيداً عن محذور القصور أو التقصير في مقام الفتوى عليه أن يفحص عن كل ما يحتمل أن يكون حجة له أو عليه، وفي غير هذه الصورة لا يحصل على المؤمن من العقوبة.

الإشكال الثالث: أن على هذا التعريف تخرج مباحث القسم الأول من الأصول برمتها، كمباحث الألفاظ والمستقلات العقلية وغير المستقلات العقلية؛ لأنها ليست حجة. مع أن مباحث الألفاظ التي دونت في الجزء الأول من الأصول تعين صغريات الحججة الأصولية، وهي من الموضوعات المستنبطة التي على الأصولي والفقيه تعيينها ومعرفة حدودها في مقام الفتوى، وإلا كيف يمكن أن نعرف الكبرى قبل أن نعرف صغرياتها؛ ولهذا جرت العادة على بحث الصغريات والكبريات معاً، بل إن صدق العالم فضلاً عن الخبير والمجتهد قد لا يتحقق ما لم يكن عالماً بالصغريات والكبريات معاً، وإلا فهل يصح أن يقال للطبيب طيب وهو لا يعرف أجزاء البدن وتشريحاته وأصنافه ومظاهره وعوارضه ويكتفي بمعرفة وصف الدواء؟ بل هل يمكنه أن يشخص الدواء من دون أن يعرف أعضاء البدن وعوارضه وخصوصياته؟ وهل يمكن للكيميائي أن يجهل العناصر

ويكتفي بمعرفة القوانين الكلية فيها؟ وهل يمكن للنحوي أن يعرف الرفع والنصب والجزم ونحوها ولا يعرف الكلمة وخصوصياتها؟ وهذا جار في الأصول والفقه أيضاً بلا فرق؛ إذ كيف يصح للأصولي أن يحكم بحجية الظواهر ولا يعرف أن الأمر ظاهر في الوجود أم لا؟ وإلا كيف توصل إلى حجية الظواهر من دون أن يستقرئ الصغريات ومنها ينتقل إلى معرفة كبرى كلية توصله إلى النتيجة؟ وكذا الحال بالنسبة للفقيه.

وعليه فإن ما يقال من أن مهمة علم الأصول هو معرفة الكبريات الكلية فقط محل تأمل، بل مخالف لسيرتهم في الأصول، وإلا لماذا بحثوا في أن الأمر ظاهر في الوجود أم لا؟ وأن المشتق حقيقة في المتلبس أم أعم؟ وأن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده أم لا؟ مع أنها صغريات لا كبريات؟

ولعل من هنا قالوا في تمييز المسألة الأصولية عن غيرها بأنها كبريات لو انضمت صغرياتها إليها لانتجت نتيجة فقهية من دون حاجة إلى ضم كبرى أصولية أخرى^(١)، مما يكشف عن أن مهمة الأصولي لا تنحصر بالبحث عن الكبريات، بل عنها وعن صغرياتها. هذا أولاً.

وثانياً: أن مباحث الألفاظ ونحوها من مباحث القسم الأول من الأصول هي أيضاً حجج؛ لأنها كبريات كلية تفيد الفقيه قاعدة عامة في مقام الفتوى، فإن قولهم: الأمر ظاهر في الوجود وإن كانت بالقياس إلى

(١) كما يظهر ذلك من المحقق النائيني رحمته الله كما في فوائد الأصول: ج ١، ص ٢٩؛ والخوانساري رحمته الله كما في المحاضرات: ج ١، ص ١٣؛ والسيد البجنوردي رحمته الله في منتهى الأصول: ج ١، ص ١٥؛ والسيد الروحاني رحمته الله كما في منتهى الأصول: ج ١، ص ٣٤-٣٥.

حجية الظواهر اللفظية صغرى لكنها بالقياس إلى الأوامر الشرعية الواردة في الكتاب والسنة كبرى كلية، ولهذا يحتج بها وعليها في صورة الموافقة أو المخالفة، وإلا فإنه بعد ثبوت ظهور الأمر في الوجوب هل يمكن للفقهاء أن يتجاوز ذلك في الفقه، ويحمل ظواهر الآيات والروايات على خلاف ذلك؟ وبهذا يظهر أن مباحث الألفاظ بعضها أو جلها من أمهات مسائل الأصول وليست من مبادئه^(١) أو مقدماته^(٢) كما ذهب إلى كل منها ذاهب؛ لأنها من مهات الأصولي والفقهاء، ومحققة لغرضه، ولأنها في نفسها حجج أيضاً.

القاعدة الفقهية والقاعدة الأصولية

الإشكال الرابع: أن هذا التعريف غير طارد للأغيار، لأنه يشترك مع القواعد الفقهية في الموضوع؛ إذ هي أيضاً حجة في الفقه، والحال أن القواعد الفقهية من شؤون الفقه والفقهاء لا الأصول والأصولي، وهذا من الإشكالات التي تحتاج إلى مزيد تأمل وتحقيق، وقد اضطربت فيه كلمات الأعلام، وللإجابة عنه نقول:

أولاً: أن هذا الإشكال على فرض وروده هنا فهو مشترك الوجود على مختلف التعاريف، فإننا إذا عرفنا موضوع الأصول: بما يستنبط منه الحكم كما عرفه سماحة السيد الأستاذ^(٣)، أو الأدلة المشتركة في الاستدلال

(١) انظر نهاية الأصول: ج ١، ص ٦٩.

(٢) انظر كفاية الأصول: ص ١٠ وما بعدها؛ فوائد الأصول: ج ١، ص ٢٩؛ انتهى

الأصول: ج ١، ص ٣١ وما بعدها.

(٣) انظر الأصول: ج ١، ص ٩.

الفقهي كما عرفه السيد الصدر رحمته الله ^(١)، أو الأدلة بما لها من الخصوصية كما عرفه العراقي رحمته الله ^(٢)، أو غير ذلك، فإنه لا يمنع من تداخل القاعدة الفقهية مع القاعدة الأصولية، فما يقوله الأعلام هناك يمكن أن نقوله نحن أيضاً.

ثانياً: أنهم ومهما قالوا في رفع التداخل بين القاعدتين فإن المنهجية السارية في الأصول منذ القديم - كما هو ظاهر من المعالم وغيره، وإن كانت تجلت أكثر منذ زمان الشيخ الأعظم رحمته الله - قائمة على مداخلة بعض القواعد الفقهية بالمسائل الأصولية، وهذا ما لوحظ في الرسائل وغيره، حيث بحثوا في جملة من القواعد الفقهية في ضمن الأصول مثل قاعدة لا ضرر والميسور واليد والقرعة والتسامح في أدلة السنن، بل وبعضهم أدخل مثل الاستصحاب في القواعد الفقهية كما ذكره الشيخ رحمته الله احتمالاً أو قولاً كما في فوائد الأصول ^(٣)، وبعضهم فصل بين الاستصحاب الحكمي فأدخله ضمن قواعد الأصول والاستصحاب الموضوعي فأدخله ضمن القواعد الفقهية ^(٤).

وهذا يؤكد القول بأن وحدة الغرض هي الأهم بجمع شتات المسائل الأصولية؛ لذا بحثوا بعض القواعد الفقهية التي دخلت في ضمن غرضهم الأصولي، وتركوا غيرها، وأرجئوها إلى الفقه، كما يؤكد عدم المانعية في تداخل

(١) بحوث في علم الأصول: ج ١، ص ٥٢.

(٢) مقالات الأصول: ج ١، ص ٥٢.

(٣) فوائد الأصول: ج ٤، ص ٣١٣.

(٤) فوائد الأصول: ج ٤، ص ٣١٢.

مسألتين في علمين إذا اشتركتا في تحقيق غرضيهما، أو دخلت في ملاكيهما كما ذكر^(١)، وعليه فإن التداخل بين قاعدتين لا يخل بموضوعيتهما في العلمين. ثالثاً: ما أجاب به المحقق النائيني رحمته الله كما في تقريراته^(٢).

وحاصله: أن القاعدة الأصولية دائماً تكون كبرى كلية تقع في قياس الاستنباط، مثل حجية الخبر والاستصحاب والإجماع وما أشبه ذلك، كما أن نتيجتها دائماً تكون حكماً كلياً، بخلاف القاعدة الفقهية فإنها وإن كانت تقع كبرى لقياس الاستنباط إلا أن النتيجة فيها تكون حكماً جزئياً يتعلق بعمل آحاد المكلفين؛ ولذا فإن نتيجة المسألة الأصولية تنفع المجتهد ولا حظ للمقلد فيها.

ومن هنا ليس للمجتهد الفتوى بمضمون النتيجة الأصولية، فلا يجوز له أن يفتي بحجية الخبر الواحد القائم على الأحكام، أو بحجية الشهرة، أو الظاهر؛ لأنها ليست من شؤون المقلدين؛ لأن تطبيق النتيجة الكبرى على المصاديق ليس بيد المقلد، بل هو وظيفة المجتهد، بينما النتيجة في القاعدة الفقهية تنفع المقلد، ويجوز للمجتهد الفتوى بها، ويترك أمر تطبيقها إلى المقلد.

ومنه يظهر أن النسبة بين القاعدة الأصولية والقاعدة الفقهية هي العموم من وجه، فيشتركان في أن كليهما تقعان كبرى كلية في قياس الاستنباط، ولكن تفترق الأصولية بنتيجتها الكلية، وتفترق الفقهية بنتيجتها الجزئية.

(١) منتقى الأصول: ج ١، ص ٣١.

(٢) فوائد الأصول: ج ٤، ص ٣٠٩.

لكن الظاهر إمكان المناقشة فيه من جهة أخصيته من المدعى؛ لأن بعض القواعد الفقهية نتیجتها كلية أيضاً، مثل لا ضرر ولا حرج، كما أن جملة منها لا يجوز للفقيه أن يفتي بها في مثل الرسالة العملية، بل وليست من شؤون المقلدين، ولهذا جرت سيرة الفقهاء في طيات كتب الفقه بل والأصول التي تعرضت للقواعد الفقهية من التدقيق والبحث في تشخيص مصاديق القاعدة ومواردها وحدود حجيتها، ولا يكتفون بإعطاء القاعدة مثل: ((لا ضرر)) أو: ((لا تعاد الصلاة)) أو: ((لا حرج)) أو: ((ما لا يضمن بصحيحه)) إلى المقلد، ويتركون التطبيق إليه، بل وجمع كبير منهم ألّف رسالات مستقلة في بعض القواعد، وما ذلك إلاّ لأن ملاك التقليد هو لزوم رجوع الجاهل إلى العالم، وهذا ما لا يختص بالأحكام الكلية، بل يحتاج إلى تطبيق القواعد والضوابط على الموضوعات الخارجية والعرفية، وذلك يتوقف على دقة النظر ومراجعة الأدلة والجمع بينها، وهو خارج عن قدرة عموم الناس، والوجدان الخارجي في سيرة الفقهاء مع مقلديهم سواء في رسائلهم العملية أو غيرها يؤكد ذلك؛ إذ لم يוכלوا المسائل إلى القواعد ويكلفون الناس بالرجوع إليها، وإنما ينصّون على الأحكام أو الفتوى بتفاصيلها وجزئياتها.

وبهذا يظهر وجه النظر في قول بعض من جوّز تفويض أمور الاستصحاب وغيره من الأصول العملية في الشبهات الموضوعية إلى المقلدين بحجة أنها قواعد فقهية، فإن مورد الأصل وإن كان ربما يفهمه العموم في عدم نقض المتيقن بسبب الشك إلاّ أن ابتلاءاته بالمعارضات أو الالتباسات الجزئية

التفصيلية الدقيقة التي قد تقترن بالأمر مما يمنع من تطبيق المقلد بنفسه ما لم يرجع إلى العالم؛ ولذا قال المحقق الأصفهاني رحمته الله: إن تطبيق القواعد الكلية على موارد موقوف على الخبرة في التطبيق ^(١).

ومن ذلك يظهر وجه النقاش في الفرق الذي ذكره السيد الخوئي رحمته الله كما في المحاضرات بين القاعدتين، حيث جعل القاعدة الأصولية إنما تقع في طريق الاستنباط من جهة التوسيط والاستنباط، بينما القاعدة الفقهية فهي من باب التطبيق، أي تطبيق مضامينها بأنفسها على مصاديقها ^(٢).

وعليه فمع أنها يشتركان في وقوعهما في طريق استفادة الأحكام الشرعية الإلهية إلا أن الأصولية منها تقع في طريقه من باب التوسيط والاستنباط، والثانية من باب التطبيق للمضمون على المورد. هذا أولاً.

وثانياً: أن القواعد الفقهية نتائجها أحكام شخصية لا محالة ^(٣)؛ لإمكان أن يقال بأن التطبيق للقاعدة الفقهية بعد الفراغ من إثبات حجيتها والنظر في مداركها، وهذا البحث توسيطي استنباطي لا تطبيقي، كما أن نتائج مثل قاعدة رفع الضرر والخرج والتسامح في أدلة السنن ونحوها كلية. نعم إلا إذا أراد من النتيجة الجزئية في مقام التطبيق، وهو لا ينفع في التصحيح؛ لأنه لولا ثبوت النتيجة الكلية في أن كل ضرر أو حرج مرفوع لا مجال لتطبيق القاعدة على كل مورد.

(١) نهاية الدراية: ج ١، ص ٤٣.

(٢) المحاضرات: ج ٢، ص ٥.

(٣) المحاضرات: ج ١، ص ١٣.

رابعاً: أن القاعدة الفقهية وإن اشتركت مع القاعدة الأصولية في الحجية الكلية إلا أنها تفترق عنها في السعة والضيق من جهات:

الأولى: أن القاعدة الفقهية تجري في الفقه فقط في مقام تعيين تكليف المكلف، بخلاف الأصولية فإنها قواعد تجري في الفقه وغير الفقه، فمثلاً: حجية ظواهر الألفاظ عند الأصولي عامة ومطلقة في كل لفظ، سواء كان وارداً في الكتاب والسنة أو في استعمالات العرف والعقلاء.

وحجية خبر الواحد لا تختص بأخبار السنة بل في كل خبر، سواء كان من السنة أو غيرها؛ ولذا عمم جمع من الأصوليين والفقهاء حجية الخبر إلى الموضوعات، وقالوا بحجية مطلق خبر الثقة^(١).

الثانية: أن بعض القواعد الأصولية مستفادة من بناء العقلاء وأدلة الفطرة كالاستصحاب مثلاً، كما استدل صاحب الكفاية^(٢) بهما عليه، وعمم العمل به حتى عند الحيوانات، وهو ما يؤكد الوجدان الخارجي^(٢). أما القاعدة الفقهية فاعتبارها في حدود اعتبار الشارع ونصه كما هو واضح من مثل لا ضرر ولا حرج؛ ولذا قالوا: إن بعضها امتنانية.

الثالثة: أن بعض القواعد الفقهية عامة مثل: لا ضرر ولا حرج، وبعضها تختص بأبواب خاصة من الفقه مثل: ((لا تعاد)) الخاصة بالصلاة، و: ((ما أمكن)) الخاصة بدم المرأة.

(١) الاجتهاد والتقليد (للسيد الخوئي^(رحمته الله)): ص ١٨٣.

(٢) انظر كفاية الأصول: ص ٣٨٧.

ومن الواضح أن السعة تتناسب مع غرض الأصولي والقاعدة الأصولية؛ لأن غاية الأصولي تحصيل القدرة على الاستنباط أو الحجة في الفقه، وعليه لا بد وأن تكون قواعده وحججه عامة وشاملة لكل الأبواب، بينما الفقيه فلأن غرضه تعيين التكليف الفعلي فلا يهمله بعد ذلك أن تكون قواعده التي يحرز بها التكليف عامة أو خاصة.

وعليه فإن القاعدة الفقهية وإن كانت من الحجج التي يستند إليها المجتهد في الفتوى إلا أنها أضيق دائرة وأخص في المورد؛ ولذا بحثها الفقهاء في ضمن القواعد الفقهية غالباً لا الأصوليون؛ لأن القواعد الفقهية أقرب إلى مهمة الفقه وغرض الفقيه من مهمة الأصول وغرض الأصولي.

هذا ولكن المتأمل في هذا قد لا يكتفي بهذا الجواب؛ لأنه إن صح في بعض القواعد فإنه لا كلية له؛ لوجود قواعد فقهية عامة وشاملة، وتحكم على كل أبواب الفقه، بل وربما تحكم حتى على القواعد الأصولية، مثل: قاعدة لا ضرر ولا حرج والأهم والمهم ونحوها، فإن حجيتها عامة وشاملة لمختلف الأبواب، بل إن قاعدتي الضرر والعسر والحرج تحكمان حتى على مثل دليل الاحتياط والبراءة؛ لذلك يصرحون بأن الاحتياط إذا ابتلي بالعسر والحرج لا يعمل به، والبراءة إذا كان فيها ضرر لا يعمل بها.

وعليه فإن ما قيل في الجواب أخص. نعم إلا أن يقال بأن مثل قاعدة لا ضرر حيث إنها تدخل في غرض الفقيه والأصولي فلتكن من المشتركات التي تدخل في علمين، وقد قلنا سابقاً: إن النسبة بين القاعدة الفقهية والأصولية هي العموم من وجه.

خامساً: قد يكون الفرق بينهما في أن نتيجة القاعدة الفقهية هي الحكم الشرعي، بينما نتيجة القاعدة الأصولية هي الحجة، والفرق كبير بين التنتيجتين، فإننا في مباحث الأصول لا نبحث عن الحكم الشرعي مباشرة أولاً وبالذات وإن كان الحكم هو الغاية التي يتوخاها الأصولي من تحصيل الحجة، لكنه ثانياً وبالعرض، بينما نبحث في القواعد الفقهية عن الحكم نفسه، وعلى هذا فإن موضوع القاعدة الأصولية هو الحجة بينما موضوع القاعدة الفقهية هو الحكم.

فمثلاً: في بحث خبر الواحد نبحث عن حجية الخبر كما نبحث عن حجية أصل البراءة، بينما في قاعدة لا ضرر نبحث عن ثبوت الحكم الضرري في ذمة المكلف أو رفعه، وفي لا حرج نبحث عن ثبوت الحكم الحرجي في ذمة المكلف أو رفعه، وكذا في ثبوت الحكم في الميسور أو رفعه بعد سقوط المعسور، وكذا في قاعدة اليد نبحث عن ضمان اليد وهكذا.

كما أنا في تفاصيل مباحث البراءة والاستصحاب ونحوها نبحث عن حدود الحجية، فنقول: إن البراءة حجة في الشبهات الموضوعية أم لا، وإن الاستصحاب حجة مع الأصل المثبت أو الأمور التدريجية أم لا، بينما في تفاصيل القاعدة الفقهية نبحث عن ثبوت الحكم وعدمه في الموارد وعدمها، وبهذا تكون القاعدة الفقهية أقرب إلى غرض الفقيه من الأصولي.

ولعل من هنا نشأت تسميتها بالقاعدة الفقهية، وهذا لا يتنافى مع حاجة الأصولي إليها في بعض الموارد والمناسبات؛ لدخولها في الغرض، كما لا يتنافى مع حاجة الفقيه إلى المسألة الأصولية، وبذلك يظهر وجه الفرق

بين القاعدتين، ويرتفع التداخل، ولعل المتتبع لكلمات بعض الأعلام يجد هناك إشارات - ولو من بعيد - إلى هذا الفرق الذي ذكرناه^(١).

وكيف كان، فإنه على فرض عدم تمامية الجواب الذي ذكرناه فإنه قد يكون بالإضافة إلى غيره مما يفيد الاطمئنان بالفرق ولو الارتكازي، سواء وجدنا له ضابطة شاملة أم لا، وهذا ما ينسجم مع ديدن الفقهاء، حيث بحثوا القواعد الفقهية ضمن مباحث الفقه دون الأصول إلا ما ندر وإن كان الأفضل أن تجعل بحثاً مستقلاً مستوفياً لأهميتها الكبيرة في مختلف أبواب الفقه.

ولو نقض على ما ذكرناه بمثل قاعدة لا ضرر ولا حرج بأنا نبحت عن حجيتها أولاً وليس عن الحكم أمكن القول بأنها حينئذ تكون من موارد الاجتماع بين القاعدة الفقهية والقاعدة الأصولية؛ لما تقدم من أن النسبة بين القاعدتين هي العموم من وجه، وحينئذ لا يضر به شيء، والله سبحانه العالم.

(١) انظر فوائد الأصول: ج ٤، ص ٣١٠؛ ومنتقى الأصول: ج ١، ص ٣٨-٣٩، كما ولعل إدخال الشيخ رحمته الله الاستصحاب ضمن القواعد الفقهية مستدلاً له بأنه فيه استصحاب للحكم يشير إلى ذلك أيضاً، كما أن تفريق السيد الخوئي رحمته الله بأن القاعدة الفقهية يستفاد منها التطبيق فيه إشارة إلى ذلك؛ لأن التطبيق في مقام العمل ينطبق على الحكم.



المبحث الرابع
في ملاك وحدة علم الأصول
وتميّزه

قد يقال: إن كل علم لا بد له من موضوع واحد يوحد مسأله وأبحاثه ويميزه عن غيره من العلوم الأخرى، وهذه الضابطة لا تنطبق في علم الأصول؛ لأن مسأله متباينة في موضوعاتها، وفي عين الحال هو علم واحد ومتميّز عن غيره.

والجواب: أولاً: لا نسلم كلية القاعدة المذكورة وأن ملاك وحدة العلم بوحدة موضوعه.

ثانياً: يمكن القول بأن ملاك وحدة العلم وتمييزه عن غيره هو وحدة الغرض.

وتقرير ذلك: أن الغرض المطلوب من العلم يصلح أن يكون الجامع لشتات مسأله، كما يصلح أن يكون المائز بينه وبين غيره من العلوم، فلا وجه لجعل وحدة العلم منحصرة بوحدة موضوعه، فإن رتبة الغرض متقدمة على رتبة الموضوع ذهنياً وإرادة، لما عرفته من أن الغرض أول ما ينقذ في الذهن ويراد الوصول إليه. نعم هذا لا يمنع من أن يكون ملاك الوحدة في بعض العلوم بالجامع الموضوعي، وعليه فإن ملاك وحدة علم الأصول بوحدة غرضه، وهذا ما يظهر من المحقق الخراساني رحمته الله في الكفاية^(١)، والمحقق الأصفهاني رحمته الله في نهاية الدراية^(٢)، والعراقي رحمته الله في المقالات^(٣)، والإيرواني رحمته الله في الأصول^(٤)، والسيد البجنوردي رحمته الله في

(١) كفاية الأصول: ص ٧-٨.

(٢) نهاية الدراية: ج ١، ص ٣٣-٣٤.

(٣) مقالات الأصول: ج ١، ص ٣٩.

(٤) الأصول في علم الأصول: ج ١، ص ٢-٧.

المنتهى^(١)، وسماحة السيد الأستاذ رحمته الله في الأصول^(٢).

وبعد ذلك هل يجب قيام وحدة موضوعية جامعة لموضوعات المسائل؟ ذهب القدماء وتبعهم في ذلك جماعة من المتأخرين والمعاصرين^(٣) إلى الإيجاب، واستدل صاحب الكفاية رحمته الله بأن وحدة الغرض تكشف عن وجود جامع موضوعي واحد أثر في ذلك الغرض؛ لقاعدة الواحد المعروفة^(٤) وإلا لزم أن يصدر كل شيء عن كل شيء وهو باطل؛ لمخالفته للوجدان، وللزوم الترجيح بلا مرجح؛ إذ الواقع الخارجي يكذب صدور كل شيء عن كل شيء كما أنه يدل على الملازمة الحقيقية بينهما بلا تخلف، ولولا هذه الوحدة المتلازمة والسنخية الثابتة بينهما لتخلف - مثلاً - معلول النار أحياناً، أو صدر من غيرها أحياناً.

(١) منتهى الأصول: ج ١، ص ٢٠.

(٢) الأصول: ج ١، ص ٥.

(٣) كفاية الأصول: ص ٧-٨؛ نهاية الأصول: ص ٩؛ الأصول: ج ١، ص ٥.

(٤) فمثلاً الغرض من علم الأصول هو تحصيل الحجّة في الفقه كما ذكرنا، أو القدرة على الاستنباط، ومن علم النحو صون اللسان عن الخطأ في المقال، ومن علم المنطق صون الفكر من الخطأ في التفكير، وهكذا.

نلاحظ أن هذا الغرض الواحد ينشأ من مجموعة قضايا متباينة في الموضوعات والمحمولات، ودونت في علم واحد، ووضع عليها اسم خاص يتميز عن غيره من العلوم، وهو أمر مستحيل؛ لاستلزامه تأثير الكثير بما هو كثير في الواحد بما هو واحد، وهو يتنافى مع قاعدة الواحد، فيكشف ذلك إننا عن لا بديه وجود جامع ذاتي واحد هو الذي أثر في ذلك الغرض كما عليه جمهور الحكماء. انظر قواعد العقائد (لنصير الدين الطوسي رحمته الله): ص ٨٥.

كما أنه إذا أنكرنا الملازمة والسنخية لا يبقى مرجح لصدور الحرارة من النار دون الثلج مثلاً، فيلزم الترجيح بلا مرجح.

ومن هنا تكشف وحدة الغرض عن وجود وحدة موضوعية بين المسائل هي الجامع لشتاتها وإن كنا قد لا نعرفها، أو لا نتمكن من تحديدها تحديداً دقيقاً كما يظهر من الآخوند رحمته الله^(١)، وقد وسع السيد الأستاذ رحمته الله في مفاد القاعدة لتجري في الواحد الاعتباري أيضاً؛ وتشمل ما نحن فيه، مستدلاً بذات الدليل في الواحد الحقيقي، حيث قال: وعليه فوحدة الغرض توجب وحدة المؤثر في ذلك الغرض ولو في الاعتباريين، كما هو محل الكلام^(٢).

وعليه فإن المؤثر الواحد في الغرض الواحد في مباحث العلم هي المسائل، ووحدة المسائل توجب أمرين هما:

وجود جامع بينهما اشترك في تحقيق الغرض هو الجامع لموضوعات المسائل، وجامع آخر لمحمولات تلك المسائل؛ إذ بدون الجامعين المذكورين لا تتحقق وحدة اعتبارية، وقد عرفت لا بدية وجودها عقلاً ووجداناً.

والجامع لموضوعات المسائل يقع موضوعاً للعلم كالكلمة في النحو مثلاً، والجامع لمحمولات المسائل يقع محمولاً ككيفية تلفظ آخر الكلمة فيه.

ولعل الوجدان يؤكد هذه الحقيقة في الجملة، فإننا إذا راجعنا العلوم المدونة مع قطع النظر عن المدونين والأغراض الباعثة على التدوين نجد

(١) كفاية الأصول: ص ٨.

(٢) الأصول: ج ١، ص ٥.

وجود جامع مشترك واحد هو الذي تدور عليه مباحث العلم موضوعاً كالكلمة في النحو، ومحمولاً كحالاتها الإعرابية من حيث البناء والإعراب. لكن الظاهر إمكان المناقشة في لابدية وجود الجامع الموضوعي لا إنكار أصل الوجود؛ لأن العلوم تختلف وجداناً، فبعضها مما يمكن إيجاد جامع موضوعي واحد يشترك في كل مباحثه بلا تخلف كعلم النجوم والكيمياء وعلوم الأرض، فإن موضوعاتها قد تكون واحدة تجمع شتات مسائلها على الرغم من اختلاف أغراضها، فإن الساحر والكاهن يدرس النجوم من حيث تأثيراتها المعنوية بينما الفلكي يدرس ظواهرها المادية الطبيعية، وثالث يدرس حالاتها الفيزيائية، وهكذا... وبعضها الآخر مما يشترك في وحدة المحمول بلا أن تكون له وحدة موضوعية كعلم الفقه؛ لأن الفقه يشترك في جامع محمولي واحد هو الحكم الشرعي بأنحاء، وليس المعيار فيه وحدة الموضوع؛ إذ لا خلاف في تعدد موضوعات مسائل الفقه.

ولا يقال: إن موضوعه فعل المكلف وهو واحد؛ لإمكان أن يقال بوجود جملة من الأحكام الشرعية لا ترجع إلى فعل المكلف كالإرث والضمانات، والأحكام الوضعية الأخرى كالطهارة والنجاسة ونحوها، فإنها تترتب حتى على غير المكلفين كالمجانين والأطفال والحيوانات.

فتحصل: أن علم الفقه له وحدة غرضية ووحدة محمولية وليس له وحدة موضوعية جامعة، وبعض العلوم وحدته بالغرض خاصة وهي تكفي في وحدته كعلم المنطق مثلاً، فإن الغرض الحاصل من مسأله هو صيانة الفكر من الخطأ في الاستنتاج أو التفكير، وهذا يكفي لجمع شتات مسائل المنطق.

ولا يبعد أن يكون علم الأصول أيضاً من هذا القبيل، فإنه إذا كان غرض الأصولي تحصيل الحجة في الفقه أو تحصيل ملكة الاستنباط للأحكام الشرعية عن أدلتها يكفيه هذا الغرض في جمع شتات المسائل المختلفة والمتعددة في موضوعاتها؛ لكونها تحقق الغرض المطلوب، وبعد وحدة الغرض لا يهم إن كان هناك جامع موضوعي أيضاً أم لا، أو كان هناك جامع محمولي أم لا.

ولعل من هنا ذهب المحقق العراقي رحمته الله وتبعه السيدان البجنوردي رحمته الله ^(١) والخوئي رحمته الله ^(٢) وبعض آخر من الأصوليين إلى تقسيم العلوم إلى ما لا يكون امتيازها إلا بالغرض، وما لا يكون امتيازها إلا بالموضوع، وقال: لا مجال لجري جميع العلوم على منوال واحد فيما به الامتياز ^(٣)، ثم علق على القول بلابدية الوحدة الموضوعية، والميز فيها بأنهم خلطوا بين العلوم العقلية - حيث بنوا أصحابها امتياز علومهم على موضوعاتها- والعلوم الأدبية

(١) منتهى الأصول: ج ١، ص ٢٠.

(٢) أجود التقريرات: ج ١، ص ٦-٧.

(٣) مقالات الأصول: ج ٢، ص ٣٩.

والنقلية، وغفلوا عن نكتة نظرهم، وأجروا مثل هذه القاعدة فوقعوا في
حيص وبيص^(١).

ومن ذلك يظهر أيضاً أنه لا يهم أن تكون محمولات مسائل العلم
أعراضاً ذاتية أو غريبة، كما لا يهم أن يكون محمول العلم عرضاً ذاتياً أو
غريباً؛ إذ مادام الغرض هو المعيار وهو المطلوب في مباحث العلم فينبغي
تحصيل كل ما يحقق هذا الغرض، سواء كان من العرض الذاتي أو من
العرض الغريب كما صرح به السيد الأستاذ عليه السلام في الأصول^(٢).

مناقشة قاعدة الواحد

وأما قاعدة الواحد المذكورة فيمكن المناقشة فيها من جهات: بعضها
مبنائية وبعضها بنائية.

الأولى: ما أجاب به جمع من أن هذه القاعدة على فرض صحتها فإنما تجري
في الأمور الحقيقية التكوينية لا الاعتبارية كما تجري في الفاعل بالجبر كالنار
والثلج لا الفاعل بالإرادة، وما نحن فيه خارج عن ذلك موضوعاً؛ لأن المسائل
الأصولية في غالبها اعتباريات، والغرض الحاصل منها إرادي لا جبري.

فإن الغرض المتوخى من دراسة الأصول هو تحصيل الحججة للفقهاء، أو
تحصيل القدرة على الاستنباط، وهذا لا يتحقق قهراً على المسائل الأصولية ما
لم يكن للإنسان فيها تحقيق ودراسة وتمحيص وربط بين المسائل والغرض،
فترتب الغرض الأصولي على مسائله اختياري، ولكنه بالوسائل الاختيارية.

(١) مقالات الأصول: ج ٢، ص ٣٩.

(٢) الأصول: ج ١، ص ٦.

الثانية: أنها خارجة موضوعاً عما نحن فيه؛ لأنها تصح في الواحد الشخصي البسيط لا النوعي المركب، كالحرارة الصادرة من الاحتكاك والنار والحركة، فإنها وإن كانت واحدة لكن اختلاف جهتها أوجب التركيب، فإن شتات المسائل الأصولية بينها جامع نوعي لا جامع شخصي، والقاعدة لا تجري في الجامع النوعي لتركبه من جهات عدة، كما أن الغرض الحاصل منها جامع مركب من مجموع أغراض المسائل، فإن كل مسألة من مسائل الأصول تعطي الأصولي فائدة، وتلبي له بعض الغرض، كمباحث الأوامر فإنها تفيد فائدة تغاير مباحث النواهي، وهذه تغاير مباحث الضد، وهي جميعاً تغاير مباحث القطع والأمارات وهكذا...

فإن كل مسألة تحقق فائدة وتلبي بعض الغرض، ومن مجموع المسائل المختلفة يتحقق الغرض الجامع لفوائدها، وحسبها ذكرت من القاعدة لا تنطبق هنا؛ لأن الغرض الأصولي ليس أمراً بسيطاً صدر عن الكثير، بل هو أمر مركب صدر عن الكثير، وهذا لا ضير فيه.

الثالثة: ما أجاب به المحققان الأصفهاني^(١) والعراقي^(٢) من أنها لو صحت فإنها تجري في الجامع الحقيقي الماهوي لا الجامع العنواني، وما نحن فيه من قبيل الثاني لا الأول؛ بداهة أن مثل صون اللسان عن الخطأ في المقال -في علم النحو مثلاً- ليس واحداً بالحقيقة والذات، بل بالعنوان، فلا يكشف عن جهة وحدة ذاتية حقيقية.

(١) نهاية الدراية: ج ١، ص ٣٤.

(٢) مقالات الأصول: ج ١، ص ٣٦.

الرابعة: أن القاعدة تنطبق في القضايا التي بينها عليّة ومعلولية وسببية ومسببية؛ لأنها تتوقف على الصدور ولا تنطبق على القضايا التي بينها نسبة إضافة إلى ما تقوم به الإضافة كما ذكره العراقي رحمته ^(١) باعتبار أن المسائل الأصولية مقياس للاتصاف بصحة الاستنباط وعدمها، وليست عللاً للصحة.

والغرض الأصولي أمر إضافي يحصل من معرفة مسائل العلم وليس معلولاً لها أو من قبيل الشرط والمشروط، حيث إن المريد للتكلم مثلاً على طبق قانون النحو لا يتمكن منه إلا بمعرفته له، فتكون معرفة القانون شرطاً في تأثير الإرادة في التكلم على طبق القانون، أو من قبيل اقتضاء المقتضي لمقتضاه، كإقتضاء الغاية لما تقتضيه، فإن الصلاة مثلاً تقتضي وجوبها باعتبار ما فيها من الغاية الداعية إلى الوجوب كالمصلحة الواقعية أو الغرضية؛ لأنها تنهى عن الفحشاء والمنكر مثلاً.

وعليه لا يكون الوجوب أثراً للصلاة ومسبباً عنها، بل هي تقتضي الوجوب، فلا يكشف الوجوب في الصلاة والصيام عن وحدتها؛ لأن الوجوب أمر جعلي ينشأ من اعتبار الشارع، وليس معلولاً لهما حتى يحقق ما ذكر وهذا ما يظهر من كلام الأصفيهانى رحمته ^(٢).

فتحصل: أنه حتى إذا سلّمنا صحة القاعدة فإنها لا تنطبق على ما نحن فيه؛ لعدم وجود عليّة ومعلولية بين مسائل العلم وبين الغرض، بل بينهما نحو إضافة أو شرطية أو اقتضاء، والقاعدة لا تشمل هذه الموارد.

(١) مقالات الأصول: ج ١، ص ٣٥.

(٢) انظر نهاية الدراية: ج ١، ص ٣٤-٣٥.

الخامسة: أن بعض مسائل العلوم مما تتباين مع بعضها لكونها من مقولات متعددة، وقد ثبت في المعقول أن الحقائق المتباينة مما لا مجال لانتزاع جامع ماهوي واحد بينها وإن أمكن انتزاع جامع وجودي لها.

فإن بعض مسائل الفقه مثلاً تتكون من مقولات مختلفة، كالدم والماء والمني من مقولة الجوهر، بينما الصلاة والصيام والحج من مقولة العرض؛ لأنها حقائق جعلية اعتبارية، سواء قلنا: إن مثل هذا الاعتبار من مقولة الفعل أو كيف النفساني.

بل إن المسألة الواحدة في الفقه قد تتكون من مقولات مختلفة كالصلاة والحج مثلاً، فإن بعض أجزاء الصلاة من مقولة الوضع، كالقيام والقعود والركوع والسجود، وبعضها من مقولة الفعل كالقراءة، وبعضها من مقولة كيف النفساني كالنية، مع أن هذه المقولات المتباينة حقيقة تشترك في غرض واحد وأثر واحد هو القربة والطاعة.

وقد برهن في محله أنه لا يعقل وجود جامع ذاتي بين المقولات المختلفة؛ لأنها أجناس عاليات تتباين بتمام الذات، مع أنهم اتفقوا على أن آثارها الاعتبارية واحدة، وعلم الأصول كذلك، فإن بعض مسائله من مقولة كيف النفسي كبعض الاعتبارات العقلائية والأدلة اللبية ونحوها، وبعضها من مقولة الفعل كبعض الأدلة اللفظية، وبعضها من مقولة الإضافة كالملازمات، ومع تباين المقولات لا يبقى مجال للجامع الموضوعي، فلم يبق ملاك للوحدة إلا الغرض وهو المطلوب.

ولعل هذا الجواب يظهر من كلمات المحقق الأصفهاني^(١) والسيد
البحرودي^(٢) والسيد الخوئي^(٣) أيضاً كما في تقريراته^(٤).

ومن هذا ربما يظهر أنه لا كلية لما ذكره السيد الأستاذ^(٥) من أن الواحد
الاعتباري لا يصدر إلا من الواحد الاعتباري، وأن وحدة الغرض توجب
وحدة المؤثر في ذلك الغرض ولو في الاعتباريين^(٤)؛ لأن موضوعات
الأصول ليست كلها اعتبارية، بل بعضها أمور حقيقية واقعية كالأحكام
العقلية، وقد ثبت في محله أن الحكم العقلي مما لا تناله يد الجعل اعتباراً أو
نفياً، كما أن قاطعته بالأشياء وباعثته باعثة حقيقية تحرك إرادة المكلف و
تدفعه لإيقاع العمل.

وعلى هذا يكون ما ذكره^(٦) أخص، مضافاً إلى أننا لا نسلّم أن الغرض
أمر اعتباري يغير الحقيقي؛ لأنه إن أراد^(٦) منه الاعتباري في مقابل الأمور
التكوينية الخارجية بلحاظ أنه أمر ذهني أو نفسي فالأمور الذهنية أو
النفسية حقائق واقعية، والذهن رتبة ضعيفة من مراتب الوجود الخارجي،
وكذا النفسي، وإن أراد أن الغرض أمر جعلي اعتباري يوجد بالاعتبار
ويعدم به أيضاً كالأمر الاعتبارية الخاصة ففيه أن الاعتبار أيضاً من
المقولات الحقيقية التي ترجع إلى الكيف النفساني أو الفعل، ولذا عرّفه^(٦)
بأنه: أول ما ينقدح في الذهن، ويطلب الوصول إليه.

(١) نهاية الدراية: ج ١، ص ٣٤.

(٢) منتهى الأصول: ج ١، ص ٢٢.

(٣) المحاضرات: ج ١، ص ٢٠.

(٤) الأصول: ج ١، ص ٥.

وكيف كان، فإنه يتلخص مما تقدم أمران:

أحدهما: عدم الحاجة إلى وجود جامع موضوعي لمسائل العلم؛ إذ يكفي في وحدة العلوم وحدة أغراضها؛ لأن وحدة الموضوع أو تعدده لا تضر بشيء، والقاعدة المذكورة خارجة تخصصاً عما نحن فيه.

ثانيهما: أن العلم عبارة عن المسائل الدخيلة في غرض واحد، سواء كان بينها جامع موضوعي أو لم يكن، ويساعده الاعتبار العرفي أيضاً، فإنه حينما يقال درست علم الأصول أو هذا كتاب في علم الأصول لا يراد منه الإدراك الذهني أو العلم المنقسم إلى التصور والتصديق، وإنما المراد منه نفس المسائل المجموعة في وحدة غرضية أو موضوعية واحدة، بحيث إذا درسها الطالب وأتقن ضوابطها ورعاها حين العمل يحصل على الغرض المتوخى منها.

ونستنتج مما تقدم أموراً:

الأول: أن صحة تدوين أي علم أو تحصيل الغرض المتوخى من دراسته لا تتوقف على وجود موضوع واحد له؛ لأن العلم عبارة عن المسائل الدخيلة في الغرض الواحد، ولا يتحقق ذلك الغرض إلا بدراستها والبحث عنها.

الثاني: أنه لا منافاة بين ما ذكرناه من عدم الدليل على لزوم وجود جامع موضوعي واحد لمسائل العلم المختلفة وبين أن يكون لبعض العلوم موضوع واحد يجمع شتات مسأله، فإن ما ذكرناه إنما لنفي الحصر بضرورة وحدة الموضوع، وإن العلم لا يكون علماً بدونه، أو لا يكون علماً واحداً.

الثالث: أن الاستقراء والوجدان يدلان على أن تمايز العلوم مع بعضها كما قد يكون بالموضوع كالنحو والفقهاء قد يكون بالعرض كالأصول، كما قد يكون بهما معاً كالأصول والمنطق والنحو، وقد يكون بالمحمول أيضاً كالنحو والصرف والطب والصيدلة.



المبحث الخامس
في مناهج الأصوليين

وهو من المباحث الهامة لدى دراسة كل علم من العلوم، وقد أصبح في الجامعات العلمية من أهم أسس البحث العلمي، لثلاثة أسباب:

الأول: أن به يتحدد الترابط الموضوعي بين أبحاث العلم ومسائله.

الثاني: أن به يظهر التسلسل المنطقي للأبحاث الموصلة إلى الغاية من دراسة العلم وتمييز ما هو من المبادئ والمقدمات عما هو من المباحث.

الثالث: أن به يظهر مدى جامعية العلم لمسائله التي تحقق غرضه، وطارديته للأبحاث الدخيلة التي لا تخدم الغرض.

ومن هنا تعرض الأصوليون إلى جملة من المناهج في دراسة مباحث علم الأصول:

المنهج الأول: هو ما تعارف عند القدماء، وحاصله تقسيم الأصول إلى مباحث أربعة هي:

١- المقدمة، وبحثوا فيها الوضع والاستعمال والصحيح والأعم والحقيقة الشرعية والمشتق ونحوها.

٢- مباحث الألفاظ، وبحثوا فيها الأوامر والنواهي، والعام والخاص، والمطلق والمقيد، والمفهوم والمنطوق ونحوها.

٣- مباحث الدليل، وقسموه إلى سمعي وهو الكتاب والسنة والإجماع، وبحثوا في حجية ظواهرها وكيفية ثبوتها وما يتعلق بذلك من التعارض والتعادل والترجيح وأنواع الإجماع وكيفية حجيته ونحو ذلك، وعقلي وبحثوا فيه الحسن والقبح العقليين والملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع والاستصحاب والقياس ونحو ذلك.

٤- الخاتمة، وبحثوا فيها التعادل والترجيح.

ولعل هذا ما يلحظ في كتب المتقدمين إلى صاحب المعالم رحمته ومن بعده ^(١)، لكن المتأخرين وجدوا ثغرات منهجية على هذا التقسيم، فغيروا التبويب تخلصاً من الإشكالات التي أوردت عليه، وحيث إن بيان الإشكالات لا يدخل في غرضنا نرجئه إلى محله.

المنهج الثاني: وهو الذي أسسه المحقق الأنصاري رحمته كما يظهر من فرائده ^(٢)، وتبعه فيه جمع من الأصوليين، ولازال هذا التقسيم هو المعروف عند المعاصرين ^(٣)، ويعتمد بشكل كبير لاسيما في مباحث الحجج والأدلة العقلية على حالات المكلف النفسية من القطع والظن والشك؛ إذ جعل لكل حالة أحكامها ومباحثها، لكن أشكلوا عليه بعدة إشكالات من أبرزها أنه أغفل كثيراً من المباحث الأصولية الهامة التي تدخل في معرفة الوظيفة الشرعية العملية، ولا علاقة لها بالعلم والظن والشك، كالملازمات العقلية ومباحث التواتر ونحوها.

والذي يستفاد من تقسيم بعض الأعلام المعاصرين أنه مشى على منهجية الشيخ رحمته لكن مع بعض التطوير والإضافة، كما يظهر ذلك من

(١) انظر العدة في أصول الفقه: ج ١، ص ٩-١١؛ نهاية الوصول: ج ١، ص ٦٩؛ المعالم: ص ٣٧-٣٨؛ هداية المسترشدين: ج ١، ص ٩٦-٩٧.

(٢) انظر فرائد الأصول: ج ١، ص ٢٥-٢٦.

(٣) انظر حقائق الأصول: ج ٢، ص ٥؛ منتهى الأصول: ج ٢، ص ٧-٨؛ بحوث في علم الأصول: ج ١، ص ٥٣؛ تهذيب الأصول: ج ٢، ص ٦.

المحاضرات^(١)، حيث قسم المباحث الأصولية بحسب طريقتيها العلمية إلى الحكم والوظيفة، فقال باختصار:

إن هذه القواعد والمبادئ على أقسام:

القسم الأول: ما يوصل إلى معرفة الحكم الشرعي بعلم وجداني وبنحو البت والجزم، وهي مباحث الاستلزمات العقلية، كمبحث مقدمة الواجب، ومبحث الضد، ومبحث اجتماع الأمر والنهي، فإنه بعد القول بثبوت الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته يترتب عليه العلم الوجداني بوجوب المقدمة عند وجوب ذبيها بعد ضم الصغرى إلى هذه الكبرى.

القسم الثاني: ما يوصل إلى الحكم الشرعي التكليفي أو الوضعي بعلم جعلي تعبدية، وهي مباحث الحجج والأمارات، وهو على ضربين:

الضرب الأول: ما يكون البحث فيه عن الصغرى بعد إحراز الكبرى والفراغ منها، وهي مباحث الألفاظ بأجمعها، فإن كبرى هذه المباحث وهي حجية الظهور محرزة ومفروغ عنها وثابتة من جهة بناء العقلاء وقيام السيرة القطعية عليها.

الضرب الثاني: ما يكون البحث فيه عن الكبرى، وهي مباحث الحجج بعد إحراز الصغرى والفراغ عنها، كمبحث حجية خبر الواحد والإجماعات المنقولة والشهرات وظواهر الكتاب، ويدخل فيه مبحث الظن الانسدادي بناء على الكشف، ومبحث التعادل والترجيح؛ لأن البحث فيه في الحقيقة بحث عن حجية أحد الخبرين المتعارضين في هذا الحال.

القسم الثالث: ما يبحث عن الوظيفة العملية الشرعية للمكلفين في حال العجز عن معرفة الحكم الواقعي واليأس عن الظفر بأي دليل اجتهادي من عموم أو إطلاق بعد الفحص بالمقدار الواجب، وما هي وظيفة العبودية في مقام الامتثال، وهي مباحث الأصول العملية الشرعية كالاستصحاب والبراءة والاشتغال.

القسم الرابع: ما يبحث عن الوظيفة العملية العقلية في مرحلة الامتثال في فرض فقدان ما يؤدي إلى الوظيفة الشرعية من دليل اجتهادي أو أصل عملي شرعي، وهي مباحث الأصول العملية العقلية كالبراءة والاحتياط العقلين، ويدخل فيه مبحث الظن الانسدادي بناء على الحكومة.

وبعد هذا التقسيم قال: من هنا ظهرت فائدة علم الأصول، وهي تعيين الوظيفة في مقام العمل الذي هو موجب لحصول الأمن من العقاب. وحيث إن المكلف الملتفت إلى ثبوت الأحكام في الشريعة يحتمل العقاب وجداناً فلا محالة يلزمه العقل بتحصيل مؤمن منه، وحيث إن طريقه منحصر بالبحث عن المسائل الأصولية فإذاً يجب الاهتمام بها.

وبما أن البحث عنها ينحصر بالمجتهدين دون غيرهم فيجب عليهم تنقيحها وتعيين الوظيفة منها في مقام العمل لأنفسهم ولمقلديهم حتى يحصل لهما الأمن، لكن أشكلوا عليه كما في بعض التقارير^(١) بأن هذا التصنيف إن كان مجرد اختيار معين للمسائل الأصولية فلا بأس، وإن كان على أساس ملاحظة نكتة فنية يقتضي هذا الترتيب بين المسائل الأصولية

(١) بحوث في علم الأصول: ج ١، ص ٥٦.

فإن كانت النكته هي الطولية والترتب بين الأقسام في عملية الاستنباط فلا يمكن الانتهاء إلى قسم منها إلا حين فقد القسم الأسبق فيه:
أولاً: عدم الطولية بين القسمين الأولين.

ثانياً: ثبوت الطولية داخل المجموعة الثانية والثالثة، فإن الحجج والأمارات وكذلك الأصول العملية الشرعية ليست كلها من مرتبة واحدة، بل بعضها مقدم على بعض في عملية الاستنباط، فالعلم التعبدي الحاصل من دلالة دليل قطعي السند مقدم على الحاصل من دلالة دليل ظني، والوظيفة الشرعية المقررة بالاستصحاب مقدمة على الوظيفة المقررة بالبراءة.

ثالثاً: تأخر مرتبة المجموعة الرابعة عن الثالثة لا يكون صحيحاً على جميع المباني الأصولية في قاعدة الاشتغال العقلية، فإن من جملة المسالك عليّة العلم الإجمالي للموافقة القطعية التي تعني أن حكم العقل بالاشتغال تنجيزي وحاكم على إطلاق دليل البراءة الشرعية وإن كانت النكته هي الطولية بين الأقسام من حيث مراتب الإثبات ودرجاته، وإن ذلك تارة يكون بالعلم الوجداني، وأخرى بالعلم التعبدي، وثالثة بالأصل الشرعي، ورابعة بالوظيفة العقلية، فهذا إنما يتجه على مباني مدرسة المحقق النائيني عليه السلام في تفسير الأمارات والأصول وإرجاع الفرق بينهما إلى سنخ المجعول، وأنه على نحو الكاشفية أو متممها.

وأما على مبني التنجيز والإعذار أو مبني تقديم الأمانة على الأصل من باب قوة الاحتمال وأهمية المحتمل بعد التزاحم بين الملاكات الواقعية فلا يصح التصنيف المذكور.

هذا مضافاً إلى أن المقياس إذا ربط بسنخ المجعول وألسته فيمكن افتراض الأصل المحرز كالأستصحاب قسماً برأسه بين الأمارات والأصول غير المحرزة.

وربما يمكن الإجابة عن بعض هذه الإشكالات.

أما على الإشكال الأول فيمكن القول بأن الطولية موجودة بين القسمين الأولين بلحاظ الذات والاعتبار، فإن الأول ذاتي والثاني عرضي وذلك للتقدم الرتبي بينهما وإن كانا بلحاظ المؤمنية من العقوبة سواء، وحيث إننا في مقام رسم المنهج ينبغي تقديم ما حقه التقديم وتأخير ما حقه التأخير ولو بلحاظ الذات، وتظهر الثمرة في حال التعارض، فإن العلم الوجداني يتقدم على العلم التعبدي عند التعارض.

وأما الإشكال الثاني فالظاهر أن فيه خلطاً بين موارد العلم القطعي والعلم التعبدي، وكذا بين موارد البراءة والأستصحاب وبين جعل الاعتبار لكليهما بنحو كلي وعام.

فإن مما لا إشكال فيه تقدم الأستصحاب على البراءة مورداً؛ لأن الأستصحاب عمل بالعلم السابق والبراءة عمل في مورد عدم العلم، إلاّ أنّهما من حيث كلي الجعل والاعتبار سواء، وقد جعلها الشارع حجة في تعيين الوظيفة العملية في مقام فقدان الدليل، ولو كان الاختلاف الموردي يخل بالتصنيف لم يبق مجال له؛ لبداهة رجوع الكثير من الفروع إلى أصول كلية مع اختلافها مورداً، كمباحث الألفاظ مثلاً، فقد جمعوا

فيها مباحث العام والخاص والمطلق والمقيد، مع أنهم اتفقوا على تقدم العام على المطلق؛ لأن دلالته وضعية بينما دلالة المطلق على الإطلاق بواسطة مقدمات الحكمة.

فهل هذا يوجب فصلهما في مقام التصنيف، وكذا في الخبر الواحد والخبر المتواتر، فمع أن الثاني قطعي والأول ظني إلاّ أنهما معاً يحسبان على الأصل العام في المباحث، وهو مباحث السنّة، وهكذا.

وأما الإشكال الثالث وكذا الإشكال على مراتب الإثبات ودرجاته فهو مبنائي يخرج عن غرض المناقشة هنا.

نعم، ربما يمكن الإيراد على التصنيف المتقدم بأنه بَيِّنٌ لم يمش طبق التصنيف الذي رسمه في الأصول - كما في تقريراته - فإنه جعل بحث الملازمات العقلية فيما يوصل إلى الحكم الشرعي وجداناً^(١)، لكنه بحثها في مباحث الألفاظ بعد الوضع والأوامر والنواهي، وصرّح بأن مباحث الألفاظ كلها تدخل في القسم الثاني^(٢)، كما أنه لم يقسم هذا المبحث إلى الكبرى والصغرى كما صنع في القسم الثاني، مع أن مباحث حجية القطع كبرى لهذه الصغريات.

كما أنه صرح في القسم الثاني بأن مباحث الألفاظ إنما تبحث لأنها صغرى حجية الظهور ونحوه، ولم يتعرض إلى وجه المناسبة، وفي عين الحال قال أن القاعدة في علم الأصول هي وقوع نتائجها كبرى كلية في قياس الاستنباط.

(١) انظر المحاضرات: ج ٤٣، ص ١.

(٢) انظر المحاضرات: ج ٤٣، ص ١.

وعليه فإن شأن الأصول البحث في الكبريات لا في الصغريات، فما هو الوجه في إدخال الصغريات في المباحث الكبرى؟ هذا مضافاً إلى أنه حصر العلة في المباحث الأصولية بالمؤمنية من العقوبة^(١)، مع أنها أعم؛ إذ قد تكون الحاجة إليه للمؤمنية، وقد تكون لتحقيق الأغراض أو لشكر المنعم.

المنهج الثالث: التقسيم بلحاظ نوع الدليلية، وهو أن يلاحظ في التقسيم نوع الدليل من حيث كونه لفظياً أو عقلياً أو تعبيرياً، وعلى هذا الأساس تصنف المسائل الأصولية كما يلي:

١- مباحث الألفاظ، ويتضمن البحث عن الدليلية اللفظية وكل ما يرجع إلى تشخيص الظهورات اللغوية أو العرفية، وبذلك تندرج فيه كل البحوث اللغوية الأصولية، والبحث عن الظهورات الحالية والسياقية التي يمكن أن تكون كاشفة عن الحكم الشرعي ولو لم يتجلى في لفظ كما في دلالة فعل المعصوم عليه السلام، أو تقريره على الحكم الشرعي.

٢- مباحث الاستلزام العقلي، ويتضمن البحث عن الدليلية العقلية البرهانية غير الاستقرائية، ويندرج في هذا القسم البحث عن كل قاعدة عقلية برهانية يمكن أن يستنبط منها حكم شرعي، وهي على قسمين:

أحدهما: غير المستقلات العقلية، ويبحث فيها عن القواعد العقلية التي يستنبط منها الحكم الشرعي بعد ضم مقدمة شرعية إليها، وهو يشمل كل أبحاث العلاقات والاقضاءات التي يدركها العقل بين حكيمين، أو بين

(١) المحاضرات (موسوعة الإمام الخوئي): ج ٤٣، ص ٤.

حكم وموضوعه أو متعلقه، كإقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده، وإقتضاء النهي عن العبادة والمعاملة للفساد ونحوها.

ثانيهما: المستقلات العقلية، ويراد بها القاعدة العقلية التي يمكن على أساسها أن يستنبط حكم شرعي بلا توسط مقدمة شرعية، وهي المعبر عنها بقاعدة الملازمة بين ما يحكم به العقل وما يحكم به الشرع.

٣- مباحث الدليل الاستقرائي، ويتضمن البحث عن الإجماع والسيرورة والتواتر التي تكون دليتيها قائمة على أساس حساب الاحتمالات والاستقراء.

٤- الحجج الشرعية، وتتضمن البحث عن الأدلة التي تثبت دليتيها بجعل شرعي، وهي تشتمل على قسمين من الأدلة.
أحدهما: الأمارات.

وثانيهما: الأصول العملية.

٥- الأصول العملية العقلية، وهي القواعد التي يقررها العقل تجاه الحكم الشرعي في موارد الشك البدوي، أو المقرون بالعلم الإجمالي بالمتباينين، أو الأقل والأكثر، فيشمل هذا كل مسائل الاشتغال زائداً على بحث قاعدتي البراءة والتخيير العقليين.

٦- خاتمة، وتتضمن التعارض الواقع بين الأدلة المذكورة على أقسامها وأحكام التعارض المذكور.

وقبل كل ذلك توضع مقدمة تشتمل على أمرين:

أحدهما: البحث عن حجية القطع.

ثانيهما: البحث عن حقيقة الحكم وما يتصور له من أقسام^(١).

وعلى الرغم من تمامية التقسيم في بعض جوانبه إلا أنه يمكن المؤاخذه عليه بجعل حجية القطع مقدمة للمباحث، مع أنها ترجع لكبرى حجية العقل.. كما أنه جعل حقيقة الحكم وأقسامه مقدمة مع أنها تدخل في الدليل اللفظي؛ لأن نوعية الحكم مستفادة من ظهور الدليل كما ستعرف.

هذا مضافاً إلى أنه جعل الدليل الاستقرائي مستقلاً عن الحجج الجعلية الأمارية مع عدم وجود فرق فارق بين القسمين.

وكيف كان، فهناك منهجية رابعة ربما لا تسلم من بعض الإشكالات إلا أنها من حيث المجموع تعد ألصق بالفقه، وأقرب إليه من غيرها، كما أنها تتساير مع المنهجية العامة للأصول التي جرت عليها مباحث الأعلام قديماً وحديثاً.

منهجنا في البحث

المنهج الرابع: التقسيم بلحاظ الغرض؛ لأن الغرض أول ما ينقذح في الذهن ويطلب الوصول إليه، كما عبر عنه علماء المعقول بأنه أول الفكر وآخر العمل^(٢).

والذي جرت عليه سيرة العقلاء أنهم لا يبتدئون بعمل شيء أو دراسة شيء إلا بعد وجود غرض يكون هو المعيار في تعيين طريقة العمل ورسم

(١) بحوث في علم الأصول: ج ١، ص ٥٧-٥٩.

(٢) شرح الرضي: ص ٦٧؛ المدرس الأفضل: ج ١، ص ٣٠٨.

الخطة التي تحدد كيفية الوصول إليه، وما لم يكن غرض فإن أعمالهم واهتماماتهم تخرج عن الطرق العقلانية الممدوحة^(١)، والشارع الحكيم خالق العقل وسيد العقلاء لا يختلف عن طريقتهم هذه في تشريعاته وأحكامه؛ ولذا جعل الغرضية أول شيء يخاطب الإنسان بها ويدعوه إلى العمل لها.

ولعل أول خطاب خاطب رسول ﷺ به الناس ودعاهم إلى التوحيد كان خطاباً غرضياً، حيث قال لهم: ﴿قولوا لا إله إلا الله تفلحوا﴾^(٢) ليرشدهم إلى أن الدعوة إلى التوحيد تنتهي إلى الفلاح الذي هو مطلوب الجميع.

كما بين تبارك وتعالى الغرض من إنزال القرآن في أوائل الآيات والسور، حيث قال سبحانه: ﴿الم * ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾^(٣) وطلب من الناس الاستجابة لله سبحانه والرسول ﷺ؛ لأن في الاستجابة لهما تحقيق السعادات التي يطلبها كل إنسان عاقل، حيث قال سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِهٰذَا الرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾^(٤).

والتشريعات الإلهية أيضاً خضعت لهذا القانون العام؛ إذ ما من آية من الآيات الشريفة التي جاءت لتشريع الأحكام إلا وذكرت الغاية بعد تشريع الحكم، فمثلاً في الصلاة يقول سبحانه: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ

(١) بل إن الغرضية أمر فطري لدى الأطفال والحيوانات أيضاً؛ لأن تصرفاتهم وتصرفاتها غرضها جذب لذة أو دفع ألم.

(٢) البحار: ج ١٨، ص ٢٠٢، ح ٣٢؛ المناقب: ج ١، ص ٥١؛ مستدرک الحاكم: ج ١، ص ١٥.

(٣) سورة البقرة: الآيتان ١-٢.

(٤) سورة الأنفال: الآية ٢٤.

وَالْمُنْكَرِ^(١) وفي تشريع الصيام يقول سبحانه: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ^(٢) وفي تشريع الحج يقول سبحانه: ﴿لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ^(٣) وفي تشريع الخمس والزكاة يقول سبحانه: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ^(٤) وفي القصاص يقول: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ^(٥) وهكذا.

بل يرى بعض أهل البلاغة بان مقاصد القرآن وأغراضه جمعت في سورة الحمد، وهي أول المصحف، بل قالوا في علوم القرآن: مَنْ عَلِمَ تَفْسِيرَ الْفَاتِحَةِ كَانَ كَمَنْ عَلِمَ تَفْسِيرَ جَمِيعِ الْكُتُبِ الْمُنزَلَةِ^(٦)، وهي - على ما قيل - مائة وأربعة كتب.

وقد وجهوا ذلك بأن العلوم التي احتواها القرآن وقامت بها الأديان ستة:

علم الأصول: ومداره على معرفة الله تعالى وصفاته، والإشارة إليه بـ ﴿رَبِّ الْعَالَمِينَ * الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ ومعرفة النبوات والإشارة إليه بـ ﴿الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ ومعرفة المعاد والإشارة إليه بـ ﴿مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ وعلم العبادات والإشارة إليه بـ ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾. وعلم السلوك وهو حمل النفس على الآداب الشرعية والانقياد لرب البرية، والإشارة إليه بـ ﴿إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ *اهدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾.

(١) سورة العنكبوت: الآية ٤٥.

(٢) سورة البقرة: الآية ١٨٣.

(٣) سورة الحج: ٢٨.

(٤) سورة الحشر: الآية ٧.

(٥) سورة البقرة: الآية ١٧٩.

(٦) الإتقان في علوم القرآن: ج ٢، ص ٢٨٤، الرقم ٥٢١٧.

وعلم القصص: وهو الاطلاع على أخبار الأمم السالفة و القرون الماضية؛
ليعلم المطلع على ذلك سعادة من أطاع الله وشقاوة من عصاه، والإشارة إليه
بقوله: ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾.

فنبه في الفاتحة على جميع مقاصد القرآن، وفيه جميع مقاصد الكتب المنزلة^(١).
وهذه المنهجية هي السائدة في الدراسات الحديثة في الجامعات العلمية؛
إذ يعينون الغرض من كل علم قبل دراسته إرشاداً للطالب، وإيضالاً إلى
أغراضه في الطريق الأفضل والجهد الأقل، وفي الوقت نفسه يحددون
للمدارسين خطة العمل وكيفية الدراسة من المبدأ إلى المنتهى.

ومن هنا نقول: إن الغرض من دراسة علم الأصول هو تحصيل الحجة
في الفقه، ونعني بالحجة هنا معناها اللغوي لا المنطقي، أي الواسطة في
ثبوت الأكبر للأصغر، وما يصح الاحتجاج بها، سواء أفادت علماً بمدلولها
أم لا، وإنما سميت حجة لسبيين:

الأول: أنها تحجج، أي تقصد في تحقيق الأغراض.

الثاني: الإحتجاج بها عند الخصومة كما في لسان العرب^(٢) وغيره^(٣)

وعن الخليل: الحجة اسم لوجه يظفر به على الخصوم. سميت حجة لأنها
تغلب على من قامت عليه وألزمته حقاً^(٤).

(١) المدرس الأفضل: ج ١، ص ٣٣٩-٣٤٠.

(٢) لسان العرب: ج ٢، ص ٢٢٦، (حجج).

(٣) انظر مفردات الراغب: ص ٢١٩، (حجج)؛ مجمع البحرين: ج ٢، ص ٢٨٥، (حجج).

(٤) ميزان الأصول (للسمرقندي): ج ١، ص ١٨٠.

ومن الواضح أن الحجة تتضمن التسليم بها بين الطرفين، وإلا تخرج عن الحجية بينهما، كما أن غرض الفقيه من دراسة علم الأصول هو تحصيل الحجة في مقام الاستنباط؛ لتكون له حجة أمام الباري عز وجل إذا أخطأ، كما يحتاج بها المولى على المخالفين لمقتضاها، وذلك لأننا بعد إيماننا بالمبدأ والمعاد وعلمنا بوجود أحكام شرعية للمولى أمرنا بها يحصل عندنا علم إجمالي بوجود حجج في البين سوف يحتاج بها علينا، كما نحتاج عنده بها لدى المحاسبة، فوجود أصل الحجة مسلم عندنا، لكن الذي يشتهه علينا مصاديقها ومواردها.

ومن الواضح أن هذه المصاديق والموارد من الموضوعات المستنبطة التي تحتاج إلى فحص وإعمال نظر واستخراج من بطون التعاليم التي جعلها الله سبحانه للبشر، وهذا لا يتم إلا عبر الدراسة والبحث والتمحيص، وهو من مختصات أهل الخبرة والفن، وذلك لا يتحقق إلا بدراسة علم الأصول. فيتحصل مما تقدم أمور:

الأول: أن دراسة علم الأصول واجب على المكلفين؛ لأنه طريق إحراز الحجة في مقام العمل بالتكاليف الشرعية، وإحراز الحجة من الواجبات العقلية المسلمة؛ لأن في عدمها احتمال الضرر وعدم المؤمنية من العقوبة والتخلف عن أغراض المولى وعدم شكر المنعم.

نعم، وجوبه من قبيل الواجب الكفائي الذي يجزي عن العموم قيام البعض به، وهو المعارف والمعمول به من دراسة وتدریس العلماء والفقهاء له.

الثاني: أن موضوع علم الأصول هو الحجة في الفقه، وغايته تحصيل هذه الحجة في مقام الاستنباط، وهذا ما قد يتفق مع ما ذهب إليه المحقق الأصفهاني رحمته الله في نهاية الدراية^(١)، والسيد البروجردي رحمته الله كما في تقريراته^(٢)، والمحقق الإيرواني رحمته الله في الأصول^(٣)، من حيث الأصل وإن اختلف من حيث التفصيل.

الثالث: أن رتبة علم الأصول متأخرة عن علم الكلام تأخر المعلول عن العلة، مضافاً إلى شرفية موضوع علم الكلام وغايته؛ لأنه لولا الاعتقاد بالخالق وكتبه ورسله وتشريعاته لم يبق داع وغرض لدراسة هذا العلم، كما أنه متأخر عن الفقه؛ لأن الفقه يتقدم عليه في الغاية والشرف؛ إذ يدرس الأصول لأجل الفقه، والغاية أشرف من ذي الغاية. نعم يتقدم الأصول على الفقه من حيث المقدمة.

الرابع: أن معيار وحدة مباحث هذا العلم إنما تكون بالعرض والغاية سواء كانت هذه المباحث من الصغريات كمباحث الألفاظ أو من الكبريات، وما قيل أو يقال في الخدشة فيه مدفوع كما ستعرفه.

الخامس: أن سائر مسائل هذا العلم تدخل في مباحثه لا مقدماته؛ لإسهامها بشكل مباشر أو غير مباشر في تحصيل الحجة في الفقه. نعم

(١) نهاية الدراية: ج ١، ص ٤٢.

(٢) نهاية الأصول: ج ١، ص ١٧.

(٣) الأصول في علم الأصول: ج ١، ص ٢-٤، وقد عرّفه: بأنه الحجة على الحكم الشرعي الفرعي.

بعضها يدخل في ضمن المباحث كصغريات مثل مباحث الألفاظ والتعادل والترجيح، وبعضها يدخل في ضمنها ككبريات مثل: مباحث الأمارات والأصول ونحوها.

أقسام الحجة

وتوضيح ذلك أن الحجة بحسب الاستقراء على ثلاثة أصناف هي:

١- الحجة اللفظية.

٢- الحجة اللبية.

٣- الحجة العملية.

وهذه الحجج الثلاثة يحتج بها في مقام التنجيز والإعذار وإن اختلفت في الرتبة من حيث إفادتها للعلم أو الظن أو الوظيفة، وكذا في السعة كاللفظية والضيق كاللبية.

والبحث عن هذه الحجج يتطلب من الباحث دراسة صغرياتها؛ لأنها موضوعات مستنبطة ينبغي تعيينها موضوعاً حتى يبحث في حجيتها وعدمها.

ومن هنا قسموا مباحث الأصول إلى قسمين:

الأول: يبحث عن الألفاظ ودلالاتها؛ لأنها الأدوات والوسائل التي تتعين فيها الحجة موضوعاً، وإنما أسميناها حجة هنا بمجاز الأول والمشاركة، فلا يرد علينا إشكال الدور، ولذلك بحثوا في الدليل اللفظي من حيث الوضع والاستعمال الحقيقي والمجازي والمشتق والصحيح والأعم

والأوامر والنواهي ونحوها لمعرفة كيفية بيانات الشارع وخطاباته الشرعية في الآيات والروايات ودلالات الخطاب ومقاصده.

كما بحثوا في الملازمات العقلية بنحوها أي المستقلات وغير المستقلات في القسم الأول من الأصول، وذلك لاشتراك اللفظ والعقل في تحديد موضوعاتها، ولعلمهم أطلقوا على الجميع مباحث الألفاظ للغلبة باعتبار أن أكثر مباحث القسم الأول من الأصول هي مباحث لفظية، أو بلحاظ أن دخول المقدمة اللفظية منضمة إلى الحكم العقلي تنتج النتيجة فيها، وحيث إن حكم العقل فيها تابع للأدلة اللفظية في الغالب كمباحث الضد ومقدمة الواجب والإجزاء والترتب والنهي عن العبادة والمعاملة ونحوها، سموا الجميع بمباحث الألفاظ.

وأما الجزء الثاني من الأصول فبحثوا فيه عن كبريات هذه الصغريات، وذلك لتعيين الحجة من غيرها، وحيث إن ما يهم الفقيه تحصيل العلم بالحجة وعدمه ابتدؤوا بسلسلة الحجج من العلمية الوجدانية إلى العلمية التعبدية إلى الحجة العملية التي تعين الوظيفة فقط؛ لأن الوجدان البشري له حالات ثلاث هي:

١- القطع بقسميه التفصيلي والإجمالي؛ لحكم الوجدان بعدم جواز مخالفته، وإلاّ خسر المحاجة وبطلت أعاذيره.

٢- الظن، وهذا وإن كان قد يحكم الوجدان بحجية بعضه إجمالاً وذلك لإحراز أغراض المولى أو دفع الأضرار أو شكر المنعم، إلاّ أنه بشكل عام مما يحتاج إلى جعل واعتبار من الشارع، وهذا ما أسموه بمباحث

الأمارات التي جعلها الشارع علامات على أحكامه، وجعلها حجة على العباد بنحو الطريقية، كما هو مبنى جمع، أو بنحو التنجيز والإعذار عند آخرين.

٣- الشك، وحيث إنه لا دافعية فيه للمكلف على العمل؛ لأن موضوعه الحيرة والتردد، فقد وضع الشارع ضوابط للعمل عند حصوله، وذلك لكيلا يبقى العبد مكتوف اليد تجاه الأحكام، ولا يقع التشريع لغوياً، وبالتالي المشرع في تناقض؛ لأن الشارع إنما شرع الأحكام لأجل العمل بها، ومع علمه بأن المكلف عاجز عن الوصول إليها أو إلى أدلتها أحياناً فإنه يجب عقلاً أن يعين له الوظيفة في مقام العمل، وإلا كان مخللاً بغرضه؛ لذلك جعل لنا ضوابط أربع بحسب الاستقراء للعمل عند الشك، وهي ما تسمى بالأصول العملية، ولكل واحد منها موضوعه وشروطه، فالبراءة تجري حين الشك في أصل التكليف، والاحتياط يجري حين الشك في المكلف به، والتخير يجري حين الدوران بين تكليفين متضادين يتعذر على العبد الإتيان بهما معاً، والاستصحاب يجري في التكاليف المشكوكة حكماً أو موضوعاً مع وجود حالة سابقة لها ملتفت إليها.

وحيث إن الأدلة قد تكون متعارضة بسبب قصور الطرق أو قصور العبد عن الوصول إلى الحق منها فقد جعل الشارع ضوابط لحل التعارض لنفس الملاكات التي جعل لأجلها الأصول العملية، وهو ما يسمى بمباحث التعادل والترجيح، وبهذا يمكن جمع سائر مباحث الأصول في

وحدة واحدة، ونصح ما جرت عليه سيرة الأعلام من تقسيم مباحث الأصول بهذه الكيفية المعهودة في الرسائل والكفاية وما بعدهما، كما يندفع الإشكال الذي يذكر كثيراً عن فائدة مباحث الألفاظ ووجه علاقتها بعلم الأصول، ودخول العديد من المباحث الأدبية واللغوية فيها.

لأن من الواضح أن كل علم يراد دراسته يهدف إلى دراسة الأحكام المتعلقة بمسائله، لكن حيث إن الحكم لا يمكن معرفته ما لم يعرف الموضوع اقتضى الأمر البحث عن الموضوع أولاً، ثم البحث عن الحكم، وهذا ما نلاحظه في دراسة مختلف العلوم.

فمثلاً: علم الطب يدرس شؤون البدن البشري من حيث الصحة والاعتلال، وعلم النحو يدرس الحالات الإعرابية للكلمة، والفيزياء يدرس الظواهر الطبيعية، والكيمياء يدرس العناصر وروابطها الخاصة، وهكذا.

فإنه قبل معرفة حيثية الصحة والاعتلال في الأول لابد من معرفة البدن وتشريحه وخصائصاته حتى يتمكن الدارس من فهم الطب، ولهذا جعلوا التشريح عنصراً هاماً في دراسة الطب مع أنه موضوع.

وكذا في أول النحو يبحثون الكلمة وأقسامها، ثم يدخلون في الإعراب والبناء؛ ولذا قال ابن مالك:

كلامنا لفظ مفيد كاستقم واسم وفعل ثم حرف الكلم^(١)

مع أن الكلمة موضوع لا حكم، وهكذا سائر العلوم والمباحث.

فتحصل من هذا: أنه لابد من دراسة مباحث الألفاظ في علم الأصول،

(١) شرح ابن عقيل: ج ١، ص ١٣.

من أجل تعيين صغريات الحجة التي يبحث عنها الفقيه في الفقه، وحيث إن الكثير من هذه المباحث موضوعات مستنبطة تدخل في غرض الفقيه وجب عليه تحصيلها، وبذلك تدخل أكثر المسائل الأصولية في الأصول بلا حاجة إلى جعل بعضها مبادئ وبعضها مبادئ كما صنعه جمع^(١).

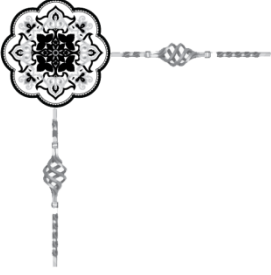
وحيث إن العلوم التي ترتبط بالحجج كالأصول والفقه اعتبارية في الغالب ويكفي فيها الجامع الغرضي لا يبقى مورد للإشكال بعدم جامعية الأفراد وطاردية الأغيار.

ويتلخص مما تقدم: أن منهجنا في البحث يدور على الحجة في الفقه، وحيث إن الحجة على أقسام ثلاثة لفظية ولبية وعملية فقد نظمنا الخطة في أبواب كل باب يتضمن مباحث حجة من الحجج الثلاث من حيث صغراها وكبراهها، وألحقنا في نهاية البحث باباً خاصاً يتعلق بمعالجة التعارض الواقع بين الحجج من حيث الجمع الدلالي إن أمكن أو الترجيح، ونبدأ البحث بالحجة اللفظية ثم العقلية ثم العملية لسببين:

الأول: لأن الأحكام تؤخذ من الكتاب والسنة، ويدلان على الأحكام بالدلالة اللفظية المباشرة كالدلالة المطابقية والتضمنية أو غير المباشرة كالدلالة التلازمية.

الثاني: لرجوع الحجتين اللبية والعملية إلى الدلالة اللفظية؛ لأن حجيتها متوقفة على الاعتبار الشرعي التقريري أو السكوتي لها، أو لدخول الدلالة اللفظية في صغرياتها أو كبرياتها كما ستعرف.

(١) انظر الأصول في علم الأصول: ج ١، ص ٥-٦.



الباب الأول

في الحجة اللفظية

وحيث إنها تتقوّم بكبرى وصغرى فإن الكلام فيها يتضمن بحثين:

البحث الأول: في الكبرى

ويدور عن حجية ظواهر الألفاظ.

البحث الثاني: في الصغرى

ويتعلّق بفهم دلالة الألفاظ وإحراز ظهورها في المعاني لأجل

الاحتجاج وترتيب الأثر عليها شرعاً وعقلاً.



البحث الأول

في كبرى الحجة اللفظية

ويدور عن حجية ظواهر الألفاظ، وفيه تمهيد وفصلان:

الفصل الأول: في معنى الظهور وحجيته ومبادئه العامة

الفصل الثاني: في مناشئ الظهور وطرق تحصيله



تمهيد:

إن أصول البحث المنهجي تقتضي تقديم البحث الكبروي على الصغروي لسببين:

الأول: أنها متقدمة على سائر مباحث الألفاظ في الغاية، فإن تحصيل الكبريات الكلية مهمة الأصولي والفقيه لتوقف استنباط الأحكام عليها، فلا بد من تنقيحها أولاً ثم البحث في تطبيقاتها.

الثاني: أنها متقدمة في السبب، فإن سائر مباحث الألفاظ تستند إليها في الحجية والاعتبار، ولولاها تصبح بلا أثر أو مصادرة؛ بداهة أن ثمرة البحث في ظهور الأمر بالوجوب والنهي بالتحريم وثمره العام وتخصيصه، والمطلق وتقييده، وكذا ظهور الجمل الشرطية والوصفية ونحوها في المفهوم لا يعطي أثره مالم تثبت حجية ظواهر الألفاظ، فما لم يتحرر البحث في حجية الظواهر لا يجدي إثبات شيء من صغريات مباحث الألفاظ، أو يكون جدواه معلّقة على ثبوت الكبرى؛ وهذه المنهجية متبعة في سائر العلوم إذ تنقح القواعد العامة أولاً. ثم يبحث في تطبيقاتها على مصاديقها، ولو لوحظ وقوع البحث في بعض المصاديق والصغريات فلأجل الوصول إلى القواعد المشتركة فيها وإحراز الكبريات الكلية من باب الاستقراء، وهذا ما يقتضيه التسلسل الموضوعي للبحث، فإن تحرير الكبرى يعطي الباحث القدرة على تحصيل النتائج المتوخاة من دراسة العلم؛ لأنها قواعد تنطبق على مواردنا، ولذا يستغنى عن البحث في الصغريات؛ لأنه من

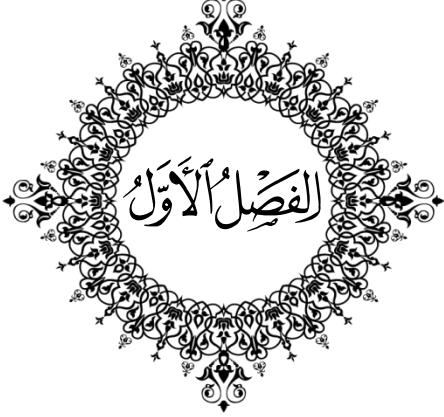
تحصيل الحاصل وبيان الواضح. نعم قد يبحثها لتحصيل ثلاث غايات:
الأولى: لأجل تقوية ملكة الإجتهد بتطبيق الكبريات على صغرياتها.
الثانية: لأجل حصر مسائل العلم بموضوعه وغاياته وتمييزه عن سائر العلوم.

الثالثة: لأجل تسهيل التعليم وتعريف المتعلمين بمسائل العلم صغرياً ونتائجه كبرياً.

لهذه الأسباب والدواعي لزم تقديم البحث في كبريات الحجج الأصولية قبل البحث في صغرياتها، وأولها الحجة اللفظية، والبحث فيها يقع في فصلين:

في معنى الظهور وحجيته

ومبادئه العامة



وفيه مباحث:

المبحث الأول: في معنى الظهور

المبحث الثاني: في حجية الظهور معناها وأدلتها .. مراتبها وشرائطها

المبحث الثالث: في حدود حجية الظهور واختلاف الأقوال فيها



المبحث الأول في معنى الظهور

ويشتمل على مطالب:

المطلب الأول: في أهمية الظهور ومعناه وخصوصيته وأقسامه

المطلب الثاني: في أقسام الدلالة الظهورية ومنشئها

المطلب الثالث: في أصالة الظهور

المطلب الرابع: في أقسام الظهور

المطلب الأول: في أهمية الظهور ومعناه وخصوصيته وأقسامه

والبحث فيه يقع في أمور:

الأمر الأول: في أهمية الظهور

لا شك في أن عمدة أدلة الأحكام هي الكتاب والسنة، ودلالتهما على معانيها دلالة لفظية تعتمد على فهم مداليل الألفاظ وكيفية استعمالها عند العرب.

قال تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾^(١) وقال تعالى: ﴿وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ﴾^(٢) أي ظاهر بين في لغته^(٣) مأخوذ من العرب، وهو الإبانة والإفصاح^(٤)، وقال عز وجل: ﴿كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾^(٥) حيث وصفه سبحانه بأنه كتاب مفصل، ولغته عربية مبينة. ووصف سبحانه نبيه المرسل بهذا الكتاب أنه منهم، وأنه يتكلم بلسان قومه؛ إذ قال سبحانه: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾^(٦) ولسان القوم لغتهم، وقد أوضح أن الغاية من مطابقة لسان النبي ﷺ

(١) سورة الزخرف: الآية ٣.

(٢) سورة النحل: الآية ١٠٣.

(٣) مجمع البيان: ج ٦، ص ٢٠١، تفسير الآية المزبورة.

(٤) معجم مقاييس اللغة: ص ٧٣٩، (عرب)؛ مفردات الراغب: ص ٥٥٧، (عرب)؛

مجمع البحرين: ج ٢، ص ١١٨، (عرب).

(٥) سورة فصلت: الآية ٣.

(٦) سورة إبراهيم: الآية ٤.

للسان قومه هو التعليم والتبيين لهم؛ ليكون أقرب إلى الفهم، وأقطع للعدر^(١)، وحكمة الإرسال هو الإنذار باللسان الواضح؛ إذ قال سبحانه: ﴿لَتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾^(٢). ومن هنا جعل الأصوليون الدليل اللفظي مبحثين:

الأول: يتعلق بفهم مداليل الألفاظ من أجل إحراز ظهورها، فتكون صغرى الحجة عندهم محرزة، وقد تعاهدوا بحثه قبل البحث في كبرى الحجة اللفظية، وحرروا الكلام عن مدلول الأمر وأنه ظاهر في الوجود أم لا، ومدلول النهي، ومدلول العام والمطلق، والمنطوق والمفهوم، وهكذا سائر مباحث الألفاظ.

والثاني: يتعلق بحجية هذه الظواهر في مقام العمل، فتكون كبرى الحجة عندهم محرزة لتتم عناصر الحجية في مقام الاستنباط. وهذا ما سيدور عليه البحث هنا.

وقد عرفت أن المنهجية العلمية تقتضي تقديم البحث الكبروي على الصغروي لتقدمه عليه في الغاية والسبب، إلا أن أكثر الأصوليين لاسيما المتأخرين عن الشيخ عليه السلام إلى يومنا هذا اتبعوا منهجيته، فقدموا البحث في صغريات مباحث الألفاظ أولاً، وأدرجوا البحث في كبراهها في مباحث الأمارات، ولهذا التصنيف مزاياه ومبرراته، ولكن يؤاخذ عليه:

أولاً: أنه قدم ماحقه التأخير، فخرج عن مقتضيات النهج المنطقي للبحث.

(١) مجمع البيان: ج ٦، ص ٥٨، تفسير الآية المزبورة.

(٢) سورة الشعراء: الآيتان ١٩٤-١٩٥.

وثانياً: أنه فصل بين ركني الحجة وفك الترابط الموضوعي بينهما بما ربما أعاق فهم العلاقة بين الصغرى والكبرى عند بعض المحصلين وأخل بنظم المباحث.

هذا فضلاً عما ذكرناه من دواعي التقديم في تمهيد الفصل.

وكيف كان، فإن البحث عن حجية الظواهر من عمدة المباحث الأصولية التي تدور عليها رحي الاستنباط؛ إذ لولاها لتعذر الاستدلال بالكتاب والسنة. ولا شك أن الاعتماد على ظواهر الألفاظ في مقام الحوار والتفاهم والاحتجاج من الأمور التي قامت عليها السيرة العقلائية، وهو من الأصول التي قام عليها نظام الناس في سائر شؤونهم الدينية والدينية في البيع والشراء والنكاح والطلاق والأوقاف والأقارير والأنظمة الإدارية والقوانين والأنظمة القضائية والعلاقات العامة في مختلف مجالات الحياة الإنسانية كلها قائمة على المحاورات وتبادل المعلومات والاحتجاج والتخاصم استناداً إلى ظواهر الألفاظ، ولولاه لم يستقر حجر على حجر من أنظمة العباد في معادهم ومعاشهم، وهذا مما لا خلاف فيه، وإنما الخلاف في ثلاث مسائل:

الأولى: أن السيرة العقلائية القائمة على العمل بالظواهر هل اعتبرها الشرع أيضاً فتكون ظواهر ألفاظ الشرع في الكتاب والسنة كظواهر ألفاظ العقلاء حجة ولا يجوز مخالفتها أم للشرع طريقة أخرى في محاوراته؟

الثانية: لو كان الشرع مطابقاً للطريقة العقلائية في حجية مداليل الألفاظ، فهل هذه الحجية مطلقة أم اشترط فيها شروطاً وضيقت من دائرتها؟

والثالثة: إذا أحرزنا حجة ظواهر الكتاب والسنة فكيف يمكن أن نحرز إرادة هذا الظهور؟ فقد واجهت نصوص الكتاب والسنة مشكلتين:

المشكلة الأولى: تصريح الكتاب والسنة بأنها تضمننا كلاماً مجملاً ومتشابهاً وعماماً وخاصاً وناسخاً ومنسوخاً، ونهيا عن اتباع غير الظاهر؛ إذ قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾^(١) وهذه مشكلة تعترض ألفاظ الكتاب، وتمنع العمل بها، ولا يمكن حل ذلك إلا بالرجوع إلى محكمات الكتاب وإلى العالمين بتأويله وهم النبي والعترة عليهم السلام، ومنه قد يتفرع إشكال آخر وهو اختلال عموم حجة الكتاب واختصاصها بالعالمين به، وكلا الإشكاليين يردان على ألفاظ السنة المباركة أيضاً، لتصريح الائمة عليهم السلام بأن في أخبارهم محكماً كمحكم القرآن ومتشابهاً كمتشابهة القرآن، فردوا متشابهها إلى محكمها، ولا تتبعوا متشابهها دون محكمها فتصلوا^(٢)، وفي خبر إبراهيم الكرخي: ﴿ولا يكون الرجل منكم فقيهاً حتى يعرف معاريض كلامنا﴾^(٣) أي رموز كلامهم وإشارات وأسراره^(٤).

(١) سورة آل عمران: الآية ٧.

(٢) الوسائل: ج ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ص ١١٥، ح ٣٣٣٥٥.

(٣) معاني الأخبار: ص ٢، ح ٣؛ البحار: ج ٢، ص ١٨٤، ح ٥.

(٤) في اللغة التعريض بالكلام أي خلاف التصريح، وهو الإيحاء والتلويح ولا تبين فيه، ومعاريض الكلام التورية عن الشيء بالشيء، انظر مجمع البحرين: ج ٤، ص ٢١٢-٢١٦، (عرض)؛ ومنه عرض الشيء بالضم أي هو عريض متسع لتباعد حواشيه، والمعاني الثلاثة تنطبق على معنى الحديث، ولا مانع من الجمع فتدل على أن كلامهم عليهم السلام فيه مجمل وتورية وإطلاقات وعمومات لا يدركها إلا العالمون بها.

وفي خبر داود بن فرقد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ﴿أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا. إن الكلمة لتصرف على وجوه، فلو شاء إنسان لصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب﴾^(١) ودلالته تزيد من معضلة الاستنباط؛ لأنه دال على لزوم إحراز التطابق بين قصد المتكلم وإرادته الجدية والاستعمالية، فلا يكفي في الخطاب الشرعي إحراز الظهور وحده، بل لابد من إحراز إرادة الشرع له.

وفي خبر زيد الزراد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال أبو جعفر عليه السلام: ﴿يا بني! اعرف منازل الشيعة على قدر روايتهم ومعرفتهم، فإن المعرفة هي الدراية للرواية، وبالدرایات للروایات يعلو المؤمن إلى أقصى درجات الايمان. إني نظرت في كتاب لعلي عليه السلام فوجدت في الكتاب: إن قيمة كل أمرئ وقدره معرفته. إن ال تبارك وتعالى له يحاسب الناس على قدر ما آتاهم من العقول في دار الدنيا﴾^(٢) والدراية بقريظة عطف المعرفة على الرواية هي معرفة المعاني والمضامين.

وفي خبر عبد الأعلى قال: دخلت أنا وعلي بن حنظلة على أبي عبد الله عليه السلام فسأله علي بن حنظلة عن مسألة فأجاب فيها، فقال علي: فإن كان كذا وكذا؟ فأجابه فيها بوجه آخر. وإن كان كذا وكذا؟ فأجابه بوجه آخر حتى أجابه فيها بأربعة وجوه، فالتفت إلي علي بن حنظلة وقال: يا أبا محمد!

(١) الوسائل: ج ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ص ١١٧، ح ٣٣٣٦٠.

(٢) معاني الأخبار: ص ١، ح ٢، وفيه: (عن بريد الرزاز بدل زيد الزراد)؛ خاتمة

المستدرک: ج ١، ص ٤٧؛ البحار: ج ١، ص ١٠٦، ح ٢؛ ج ٢، ص ١٨٤، ح ٤.

قد أحكمناه، فسمعه أبو عبد الله عليه السلام فقال: ﴿ لا تقل هكذا يا أبا الحسن، فإنك رجل ورع. إن من الأشياء أشياء ضيقة وليس تجري إلا على وجه واحد، منها وقت الجمعة ليس لوقتها إلا واحد حين تزول الشمس، ومن الأشياء أشياء موسعة تجري على وجوه كثيرة وهذا منها، والله إن له عندي سبعين وجهاً ﴾^(١) إلى غير ذلك من الأخبار الكثيرة^(٢).

ويتحصل من مضامينها أن ظواهر الأخبار لا تكشف دائماً عن إرادة الشرع لها، ففي بعض الأحيان لا يراد الظهور بل ما يخالفه، وتحصيل المراد الواقعي متعذر أحياناً بسبب اختفاء القرائن المتصلة بسبب تقطيع الأخبار من قبل الرواة أو المصنفين فيها.

أو أن الرواة نقلوا المعاني لا الألفاظ، أو اختفاء القرائن المنفصلة بسبب الانطماس أو إهمال ذكرها؛ لكونها قرائن حالية يفهمها المخاطبون فقط ولم ينقلوها، بل وابتلاء الأخبار بظروف التقية ونحوها التي منعت الائمة عليهم السلام من بيان تمام المراد، ونحو ذلك من موانع التي قد تمنع من حجية ظواهر الأخبار أو تخصصها بالعالمين.

المشكلة الثانية: اختلاف الفقهاء في فهم مداليل الألفاظ، بما قد يوجب الشك في ظهورها، فمثلاً قد يستظهر فقيه من دليل وجوب غسل الثوب النجس اعتبار العصر في تحقق معنى الغسل، وربما يستظهر فقيه آخر عدمه،

(١) بصائر الدرجات: ص ٣٤٨، ح ٢، وفيه: (فقال رجل بدل فقال علي)؛ البحار:

ج ٢، ص ١٩٧، ح ٥٠.

(٢) معاني الأخبار: ص ١، ح ٣.

وقد يستظهر فقيه من قوله: ﴿لا ضرر ولا ضرار﴾^(١) أن الضرار هو الضرر، وقد يستظهر آخر أنه الإضرار، وبهذا تعقدت عملية الاستنباط واتسعت؛ لأنه أوجب على الفقيه الإحاطة بموارد استعمالات الألفاظ عند العرب، وفهم مداليل المفردات والجمل التركيبية، ومعرفة الأخبار وظروف صدورها، وملاحظة القرائن الحالية والمقالية المحتفة، والأشباه والنظائر ونحوها.

ويتحصل: أن منشأ الكثير من الاختلاف في الفتوى لم تكن الأخبار، بل فهم مداليلها. الأمر الذي أوجب على الأصوليين وضع الضابطة التي يرجع إليها لفهم هذه المداليل.

الأمر الثاني: في معنى الظهور

الظهور في اللغة: انكشاف الشيء وبروزه، ولذلك سمي نصف النهار بالظهر؛ لأنه أظهر أوقاته وأضوؤها^(٢)، ويقال للظفر بالشيء والاطلاع عليه ظهور باعتبار غلبته وعلوه. يقال: ظهر على الشيء إذ غلبه وعلاه^(٣)، ومنه قوله تعالى: ﴿لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ﴾^(٤) أي بالبروز والغلبة، وفي المفردات ظهر الشيء أصله: أن يحصل شيء على ظهر الأرض فلا يخفى، وبطن إذا حصل في بطنان الأرض فيخفى، ثم صار مستعملاً في كل بارز

(١) الفقيه: ج ٣، ص ١٠٣، الهامش؛ التهذيب: ج ٧، ص ١٤٧، ح ٦٥١.

(٢) معجم مقاييس اللغة: ص ٦١٨، (ظهر).

(٣) لسان العرب: ج ٤، ص ٥٢٦، (ظهر)؛ مجمع البحرين: ج ٣، ص ٣٩٠، (ظهر).

(٤) سورة التوبة: الآية ٣٣.

مبصر بالبصر والبصيرة^(١)، وعلى هذا المعنى ورد المصطلح، فإن الظهور عند الأصوليين هو غلبة معنى أو أحد معاني اللفظ على غيره بسبب وضوحه وانكشافه للسامع ونحوه، وينشأ من سببين:

أحدهما: الوضع اللغوي نظير ظهور الحيوان المفترس من لفظ الأسد في مقابل الرجل الشجاع، فإنه مستفاد من الوضع لا القرائن.

وثانيهما: الاستعمال العرفي الغالب الذي يوجب انصراف اللفظ إليه، نظير ظهور العذرة من لفظ الغائط عرفاً بسبب غلبة الاستعمال فيها، وصار له وضعاً تعينياً فيه، أن الغائط في اللغة هو المطمئن من الأرض^(٢)، حتى بات إرادة المطمئن من الأرض يفتقر إلى قرينة، ويقابل الظهور النص، وهو المعنى الذي لا ينقح في ذهن السامع غيره، ولا يحتمل في مقابله معنى آخر.

والمجمل الذي يحتمل فيه أكثر من معنى من دون غلبة أو رجحان لأحدها على غيره، وهذا مما كلام فيه، وإنما الكلام في أن الظهور هل هو وصف للدال أم للمدلول أم للدلالة؟

ويظهر من كلمات بعضهم أنه من أوصاف الدال، إذ عرّفه بما دل على معنى بالوضع الأصلي أو العرفي، ويحتمل غيره احتمالاً مرجوحاً^(٣)،

(١) مفردات الراغب: ص ٥٤١، (ظهر).

(٢) العين: ج ٢، ص ٩٦، (عذر)؛ ج ٤، ص ٤٣٥، (عوط)؛ غريب الحديث: ج ١، ص ١٥٦.

(٣) الأحكام (للأمدي): ج ٣، ص ٣٦؛ كشف اصطلاحات الفنون والعلوم: ج ٢، ص ١١٤٥.

والموصول يشير إلى اللفظ، وهذا التعريف أتم من تعريفه بما لا يفتقر في إفادته لمعناه إلى غيره^(١)؛ لأنه أعم؛ إذ ينطبق على النص أيضاً؛ بدهة أنه لا يفتقر في إفادته لمعناه إلى غيره، وأكثر اصحابنا على هذا القول على ما يظهر من كلماتهم^(٢).

وذهب جمع إلى أنه من أوصاف الدلالة؛ إذ عرفوه بما يعرف المراد منه بنفس السماع من غير تأمل^(٣)، كقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(٤) وهو ناظر إلى الدلالة التصديقية للكلام، فالظهور عنده يترتب من عنصريين هما اللفظ بوصف أنه كاشف عن مراد المتكلم، ويرد عليه أنه يشمل اللفظ المجمل في معناه إذا علم المراد منه كالقرء إذا عرف أن المراد منه الحيض مثلاً.

ولعل من هنا ذهب بعضهم إلى أنه من أوصاف الدلالة لكن من حيث النتيجة؛ إذ عرفه بأنه ما دل على معنى دلالة ظنية، وبها ميزه عن النص؛ لأن دلالته قطعية^(٥)، كما ميزه عن المجمل؛ لأن دلالته مشكوكة، وإطلاقه يشمل كل دلالة ظنية سواء نشأت من الوضع أو من الاستعمال، ويرد عليه أنه تعريف بلازم المعنى لا بحقيقته.

(١) المعتمد: ج ١، ص ٢٩٥؛ المحصول: ج ١، ص ٤٦٢؛ نهاية الوصول: ج ٢، ص ٤٨٧.

(٢) انظر هداية المسترشدين: ج ٢، ص ٣١٩؛ فرائد الأصول: ج ١، ص ١٣٦؛ كفاية الأصول: ج ٢، ص ٢٩٠؛ أجود التقريرات: ج ٣، ص ١٥٥.

(٣) كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: ج ٢، ص ١١٤٥؛ نهاية الوصول: ج ٢، ص ٤٨٨.

ص ٤٨٨

(٤) سورة البقرة: الآية ٢٧٥.

(٥) انظر المستصفي: ج ٢، ص ٤٨؛ نهاية الوصول: ج ٢، ص ٤٨٨.

والحق أن الظهور من أوصاف المدلول أي المعنى، وهو المتبادر من لفظ الظهور، وتؤيده صحة الحمل وعدم صحة السلب، وصحة نسبه إلى اللفظ بنحو الصفة، فيقال المعنى الظاهر من اللفظ أو الإضافة، فيقال ظاهر الكلام كذا بخلاف نسبة الظهور إلى اللفظ فإنه لا بد وأن يكون باعتبار المعنى؛ إذ لا معنى لوصف اللفظ بالظاهر؛ لأنه من باب تحصيل الحاصل، أو نسبة الشيء إلى نفسه؛ لوضوح أن اللفظ هو الكلام^(١). والكلام ظاهر من حيث ألفاظه ومتقوم بالمعنى؛ إذ لا يصدق الكلام إلا على ما كان متضمناً للمعنى، ولولا المعنى لا يمكن ان يكتسب الكلام صفة من حيث الظهور أو الإجمال أو الإهمال.

فالظاهر هو الذي انكشف معناه واتضح لعموم السامعين من أهل اللسان بمجرد السماع، ولذا يحتجون به ويتفاهمون، نظير معنى الماء والتراب والشمس والحب والبغض وغيرها الظاهرة في ألفاظها بحيث يفهمها كل سامع من أهل اللغة والعارفين بها.

وأما الأقوال الأخرى فهي من لوازم الظهور لا نفسه، فإن البحث في الظهور يدور عن أمرين هما: ظهور اللفظ في المعنى وكون هذا الظهور مراداً للمتكلم أم لا، ومرجع الأول إلى الأوضاع اللغوية والعرفية للكلام، والثاني إلى أصالة التطابق العقلائية بين الإرادة الجدية والاستعمالية ما لم ينصب قرينة على الخلاف.

(١) مفردات الراغب: ص ٧٤٣، (لفظ)؛ معجم مقاييس اللغة: ص ٩٢٣، (لفظ)؛ مجمع البحرين: ج ٤، ص ٢٩٠، (لفظ).

فحقيقة الظهور الأول، وأما الثاني فيتعلق بحجته؛ إذ بعد الفراغ من إحراز ظهور اللفظ في المعنى يبحث عن حجته في مقام التنجيز والإعذار، وأنه مراد للمتكلم أم لا، كما أن نتيجة الظهور هو حصول الظن الغالب في نفس السامع بأنه المعنى المراد؛ إذ لو لا ذلك لم يبق فرق بينه وبين النص.

فيتحصل: أن الظهور في جوهره من أوصاف المعنى إلا أن الملازمة بينه وبين اللفظ الدال عليه تصحح نسبته إلى اللفظ أيضاً؛ إذ يكفي في صحة الإضافة أدنى نسبة.

فيقال المعنى الفلاني ظاهر من اللفظ أي بارز ومنكشف، وهذا يتوافق مع الغرض العقلائي في الكلام؛ لأن غاية الكلام هو تفهيم المعاني والألفاظ مبرزات لها.

وعليه يمكن تعريف الظهور بأنه المعنى البارز من اللفظ الذي يخطر لدى ذهن السامع ويترجح على غيره عند إلقاء اللفظ، وبهذا التعريف يتبين أن الظاهر هو الحد الوسط بين النص والإجمال من حيث البروز ومن حيث الدلالة.

الأمر الثالث: الظهور الشخصي والنوعي

ينقسم الظهور بلحاظ السامع إلى قسمين:

الأول: الظهور الذاتي، ويعبر عنه بالظهور الشخصي، ويراد به معنى اللفظ الذي يترجح على غيره عند سامع خاص؛ لوجود قرائن أو معهودات أو مركزات خاصة توجب له ذلك، كما لو استظهر أحدهم من لفظ (القمر) وجه من يجبه، ومن لفظ (السيف) الخطيب المفوه مثلاً، وهو

كثير الوقوع في الاستعمالات الشخصية والكنيات الخاصة ونحوها، وهذا لا حجية له إلا على أهله، ولا يمكن أن يكون ضابطة عامة يستند إليها في فهم مداليل الألفاظ؛ لعدم قيام سيرة عقلائية على اعتباره بنحو عام.

الثاني: الظهور النوعي، ويراد به معنى اللفظ الذي يترجح على غيره من المعاني عند نوع السامعين من أهل اللغة بحيث يفهمه العموم، ويرتبون عليه الأثر، وينشأ من ضوابط عقلائية ثابتة كاللغة والاستعمالات العامة ونحوها، نظير استظهار جميع من يعرف لغة العرب من لفظ (الشمس) الكوكب الخاص، فلو فهم أحد غير ذلك من دون قرينة منصوبة عليه عدّوه شاذاً وخارجاً عن الأساليب العقلائية للحوار.

وهذا الظهور هو الحجة المعتمدة في مقام التنجيز والإعذار لقيام السيرة العقلائية عليه، وعليه وردت الخطابات الشرعية في الكتاب والسنة.

واختلاف الفقهاء أو الأصوليين في ظهور بعض المعاني مختص بهذا الظهور، سوى أن كل فقيه يرى أن ظهوره الشخصي مرآة تعكس الظهور النوعي فيتوصل من المعنى الحاصل عنده لدى استماع اللفظ إلى أنه يحصل عند نوع السامعين من أهل اللغة لو التفتوا إليه؛ لأن دلالة اللفظ على معناه ثابتة لا تختلف من شخص لآخر، ولذا يتمسك به في مقام الاحتجاج والمحاورة.

والخلاصة: أن مدار الاحتجاج والتنجيز والإعذار هو الظهور النوعي، ويتوصل إليه الفقيه عبر وجدانه والمركز في ذهنه عن فهم معاني الألفاظ، بما أنها مرآة تعكس الفهم العرفي العام.

الأمر الرابع: في الخصوصية الأصولية للظهور

إن البحث عن حجية الظواهر من المسائل الأصولية لانطباق ضابقتها عليه، وهي أن تقع نتيجتها كبرى كلية في قياس الاستنباط، أو أن تكون حجة في الفقه، ولا شك في أن انضمام صغرى الظهور نظير ظهور الأمر في الوجوب وظهور العام في العموم ونحوه إلى كبرى حجية الظهور يعطي نتيجة فقهية، إلا أن البحث هنا لا يقتصر على الكبرى فقط، بل يتناول جملة من صغرياتها نظير منشأ الظهور وأدلته وشروطه وطرق إحرازه كالعرف وقول اللغوي ونحو ذلك، وهذه مسائل تعد من مبادئ حجية الظهور، إلا أننا سنبحثها هنا لسببين:

الأول: أنها مهمة في تنقيح موضوع كبرى حجية الظهور؛ إذ لا بد وأن نعرف الظهور الذي يصح الاعتماد عليه في مقام التنجيز والإعذار، وتمييزه عن غيره من الظهورات الفاقدة للاعتبار، كما لا بد من دراسة الطرق الصحيحة التي يمكن اللجوء إليها لأجل إحرار ذلك، فحتى يكون الظهور حجة لا بد من إحراره موضوعاً، وهذه مسألة مهمة تقتضيها موضوعية البحث، وهي سارية الأثر في سائر الحجج كالإجماع والشهرة وخبر الواحد ونحوها؛ إذ لا يمكن الاكتفاء ببحث أصل الحجية من دون تنقيح موضوع الحجة؛ بدهاة أن الحجة بمنزلة الحكم، ولا يمكن معرفة الحكم دون معرفة الموضوع الذي تعلق به، ويتحصل أن الضرورة العلمية تستدعي البحث في بعض صغريات الظهور ومبادئه لتوقف معرفة حجيته عليها.

الثاني: عدم تعرض الأعلام إليها لا في مبادئ علم الأصول ولا في الصغريات ولا في الكبريات، وهو خلل لا يمكن إهماله، لاسيما في مقام التعليم والتعلم؛ إذ كيف يمكن للباحث أن يدرك المسائل الأصولية ونتاجها دون معرفة تفاصيل ما يدخل في صناعتها أو تبين موضوعاتها.

نعم هناك جملة من المبادئ التي تدخل في صناعة الحجة الأصولية لم يبحثها الاصوليون أيضاً، نظير التوثيقات الرجالية والمبادئ النحوية اللذين يدخلان في صناعة الحجة من حيث السند والدلالة؛ لانهما بحثا في علوم مستقلة كعلمي الرجال والنحو بما لا تبقى حاجة إلى بحثها في علم الأصول، بخلاف مسائل الظهور وتفصيله، فإنها لم تبحث في علم مستقل، وحيث إن إهمالها يشكل فراغاً واضحاً في إدراك حقائق هذا العلم للعالم والمتعلم استدعى الأمر بحثها هنا.

وبذلك يتضح أن ما أفاده السيد الخوئي رحمته الله كما في تقريراته من أن البحث عن حجية الظواهر ليس من مسائل علم الأصول فلا حاجة للبحث عنها^(١) محل إشكال ظاهر.

(١) انظر مصباح الأصول: ج ٢، ص ١٣٧.

المطلب الثاني: في أقسام الدلالة الظهورية ومنشئها

والبحث فيه يقع في أمرين:

الأمر الأول: في أقسام الدلالة الظهورية

أن حجية الظهور النوعي للكلام تتوقف على تطابق الدلالة الاستعمالية والدلالة الجدية فيه، وإلا سقط عن الاعتبار.

وتوضيح ذلك: أن الدلالة الظهورية لها ثلاث مراتب:

الأولى: الدلالة التصويرية، ويراد بها حضور معنى اللفظ في ذهن السامع بمجرد استماعه، ويعبر عنها بالدلالة التصويرية، باعتبار أن اللفظ يكون سبباً لتصور المعنى وخطوره في الذهن، نظير خطوط معنى التراب من لفظ الصعيد، ومعنى الجسم السائل الذي يروي العطش من لفظ الماء.

وتتوقف هذه الدلالة على العلم بالوضع، فغير العالم بالوضع لا ينقذ في ذهنه معنى التراب عند إطلاقه، بخلاف العالم فإنه من مجرد استماع اللفظ يحضر معناه في ذهنه قهراً ومن دون اختيار.

ومن هنا كانت هذه الدلالة غير منوطة بكون المتلفظ ملتفتاً أو قاصداً للمعنى، فحتى لو صدر اللفظ من ذاهل أو نائم أو طفل صغير أو حيوان كالقرد أو البغاء أو جهاز صوتي فإن المعنى يخطر في الذهن.

كما يخطر في الذهن حتى لو لم يكن المتكلم يريد، كما إذا أطلق المتكلم لفظ الماء غلطاً أو سهواً أو نسياناً.

وذلك بسبب وجود أنس ذهني بين اللفظ والمعنى الموضوع له بحيث كلما يستمع اللفظ يخطر المعنى إلى الذهن ولو لم يكن المتكلم قاصداً مريداً له.

الثانية: الدلالة الاستعملية، ويراد بها فهم السامع أن المتكلم أراد تفهيم معنى اللفظ عند إطلاقه، وهي دلالة ليست لفظية، بل لبية مستفادة من قرينة الحال أو السياق، ولذا تكون متأخرة رتبة عن الأولى؛ إذ تضيف معنى زائداً إلى أصل تصور المعنى وخطوره في الذهن، وهو أن المتكلم أراد المعنى، فهي تتقوم بقصد المتكلم وارا دته للمعنى والتفاتة إليه، ومن هنا قد تسمى بالدلالة التفهيمية، وتتوقف على شروط:

الأول: علم السامع بالوضع، وهذه جهة مشتركة بينها وبين الدلالة التصورية.

الثاني: أن يكون المتكلم عاقلاً ملتفتاً وقاصداً لما يقول.

الثالث: أن لا ينصب قرينة متصلة تدل على عدم إرادة المعنى الظاهر من اللفظ.

الرابع: أن لا يحتف الكلام بما يصلح أن يكون قرينة على عدم إرادة المعنى، فإن هذا الاحتمال يخل بالظهور، ويمكن أن نمثل له بقوله تعالى في النهي عن التكبر والاختيال والعمل بغير علم حيث علّله بقوله: ﴿كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾^(١) فإن المكروه ظاهر عرفاً في الكراهة، بينما السيئة ظاهرة في الحرمة فتصلح أن تكون قرينة على أن المراد من المكروه ما بلغ درجة الحرمة.

(١) سورة الإسراء: الآية ٣٨.

نعم إذا كانت هناك قرينة منفصلة فإنها لا تضر بالظهور؛ لأنها تخل بحجية الظهور لا بنفسه، وسميت هذه الدلالة بالاستعمالية لأنها تكشف عن أن المتكلم استعمل اللفظ لأجل تفهيم معناه.

الثالثة: الدلالة الجدية، ويعبر عنها بالدلالة التصديقية، ويراد بها ظهور حال المتكلم في أنه أراد المعنى الذي فهمه واقعاً، ولم يكن في مقام الامتحان أو الهزل أو التقية ونحوها من موانع الجدل، وهي أيضاً ليست دلالة لفظية بل لبية مستفادة من قرينة الحال أو السياق، ولذا تأتي متأخرة رتبة عن الثانية، وتعتمد على ظهور حال المتكلم في تطابق الإرادة الاستعمالية والجدية، وتتقوم بأربعة شروط:

الأول: علم السامع بالوضع، وبهذا تشارك مع الدالتين السابقتين.

الثاني: إحراز أن المتكلم عاقل وملتفت وقاصد للمعنى، وبهذا تشارك مع الدلالة الاستعمالية.

الثالث: أن يكون الكلام من سنخ الجمل التركيبية لا المفردات؛ لأنها تتضمن الحكاية عن الواقع وهو ما لا يقع إلا في الجمل، وهذا من مختصات هذه الدلالة.

الرابع: أن لا ينصب المتكلم قرينة منفصلة تدل على عدم الإرادة الجدية للمعنى؛ لأن هذه الدلالة تقوّم حجية الظهور، وهذا ما لا يجرز إلا عبر إحراز الإرادة الجدية للمعنى، فكل ما يمكن أن يكشف عن عدم الإرادة يخل بحجيتها ولو بنحو القرينة المنفصلة.

والحاصل: أن مدار حجية الظهور النوعي عند العقلاء هو الظهور المستقر الناشئ من تطابق الإرادة الجدية والاستعمالية معاً، ويجرز هذا الظهور بواسطة أصالة التطابق العقلانية.

وتتحقق بملاحظة ظاهر الكلام مع عدم نصب قرينة على الخلاف، فإذا تكلم المتكلم بكلام له معنى ولم ينصب قرينة متصلة أو منفصلة تحمل اللفظ على خلاف معناه فإنه يؤخذ بظهوره؛ لوجود مقتضي، وأما وجود القرينة فهي بمنزلة المانع من الظهور لو كانت متصلة، أو من حجته لو كانت منفصلة، وتظهر الثمرة بين القرينتين في موارد:

منها: إذا شك في قرينية الموجود فإنه على القرينة المنفصلة لا يؤثر في حجية الظهور؛ لأن المفروض تحقق الظهور بلا معارض، فلا يرفع اليد عنه بمجرد احتمال وجود المعارض، ولا يمكن التمسك بالظهور لو كانت القرينة متصلة؛ لعدم انعقاده إلا بعد إحراز حال الموجود وأنه قرينة أم لا ولو بواسطة أصالة عدم القرينة فتأمل.

وبذلك يظهر أن مدار حجية الظواهر على الدلالة الجدية لظاهر الكلام، وأما الدلالة التصورية والاستعمالية فهما من طرق الوصول إليها، فإن كل حكم ورد في دليل لفظي لا بد وأن يمر عبر الدلالة التصورية ثم الاستعمالية، ومنها يتوصل إلى الدلالة الجدية بواسطة أصالة التطابق بين الداليتين، ولذا يمكن أن تقوم الإشارة المفهمة للأخرس مقام اللفظ، كما يقوم العمل مقامه أيضاً؛ لأن ما يجب على العبد هو تحقيق مراد المولى الجدي سواء توصل إليه عبر اللفظ والدلالة الاستعمالية أم عبر الإشارة أم غيرها.

الأمر الثاني: في منشأ الدلالة الظهورية

أن حجية ظاهر الكلام تتوقف على وجود الوضع والعلم به من قبل المتكلم والسامع؛ إذ لو علم به المتكلم دون السامع لم يكن حجة عليه، وكذا لو علمه السامع دون المتكلم، ومن هنا اتفقت كلمتهم على أن ظواهر الألفاظ تدور مدار الدلالة الوضعية، وهي الدلالة الناشئة عن الوضع، سواء كان تعيينياً أو تعينياً، وهو مما لا كلام فيه، وإنما الكلام في منشأ هذه الدلالة، فقد اختلفوا فيها على ثلاثة أقوال:

القول الأول: ذهب إلى أن منشأها اعتبار الواضع، وهو قول المشهور الذين ذهبوا إلى أن العلاقة بين الألفاظ والمعاني ناشئة من اعتبار الواضع اللفظ الخاص على المعنى الخاص^(١)، ولازمه انحصار الدلالة الوضعية بخطور المعنى إلى الذهن بواسطة اللفظ، سواء قصدتها المتكلم أم لا، والنتيجة أن الدلالة الوضعية عند المشهور هي عين الدلالة التصورية.

القول الثاني: ذهب إلى أن منشأها إرادة المتكلم تفهيم المعنى للسامع بواسطة اللفظ، وعليه تكون الدلالة الوضعية هي الدلالة الاستعمالية أو التفهيمية. اختار هذا القول جماعة منهم صاحب التشريح والشيخ الحائري والسيد الخوئي قدست أسرارهم كما في تقريراتهما، والوجه في ذلك هو التزامهم بأن الوضع عبارة عن تعهد والتزام من قبل الواضع بإرادة المعنى من اللفظ

(١) انظر الفصول: ص ١٤؛ كفاية الأصول: ص ٢٤؛ نهاية الدراية: ج ١، ص ٤٧؛

منتهى الأصول: ج ١، ص ٣٢؛ الأصول: ج ١، ص ١٦-١٧.

عند استعماله مجرداً عن القرينة^(١)، فالدلالة الوضعية على هذا القول ليست ناشئة من اعتبار الواضع، بل من إرادة الواضع تفهيم المعنى الموضوع له اللفظ عند الاستعمال، فإذا استمع اللفظ أو رأى مكتوباً مثلاً (هذا أسد يرمي) فإنه يخطر معناه في الذهن، ولكن الخطور لا يفيد الوضع؛ إذ لعله ناشئ من الأنس الذهني وكثرة الاستعمال وإرادة المعنى الجديد غير المعنى الموضوع له، فلذا لا يجدي في إثبات الدلالة.

القول الثالث: ذهب إلى أن منشأ الدلالة لا الاعتبار ولا التعهد والالتزام، وإنما القرينة الحالية العقلانية القائمة على أن المتكلم العاقل لا يستعمل اللفظ إلا إذا كان قاصداً تفهيم معناه، وإلا كان لا غياً، فالقرينة توجب ظهور حال كل متكلم في أنه يقصد المعنى ويريد تفهيمه جداً، ولازمها حمل الكلام على الإرادة الجدية، فالدلالة الوضعية على هذا القول هي الدلالة الجدية الناشئة من القرينة الحالية.

وتظهر الثمرة بين الأقوال من جهتين:

إحدهما: حدود الدلالة، فإن الدلالة على القول الأول أوسع من القول الثاني، وفيه أوسع من القول الثالث؛ لأن الدلالة الوضعية على القول الأول هي مجرد خطور المعنى لدى الذهن سواء قصدها المتكلم أم لا، بينما على الثاني لا بد وأن يقصدها، فقصد التفهيم جزء الدلالة، وأما على القول الثالث فلا يكفي الخطور والتفهم، بل الإرادة الجدية للمعنى؛

(١) انظر نهاية الدراية: ج ١، ص ٤٧؛ درر الفوائد: ج ١، ص ٤؛ المحاضرات: ج ١، ص ٣٨ و ٤٣.

لأنها جزء معناها، وبهذا يظهر أن حدود الدلالة الوضعية على القول الأول أوسع من غيره.

وثانيتها: حدود حجية الدلالة، فقد عرفت أن مدار حجية الظواهر على الإرادة الجدية وما لم نحرز هذه الإرادة لا يمكن الاعتماد على ظاهر اللفظ، ولا يمكن إحراز ذلك على القول الأول بواسطة حاق اللفظ بل لا بد وأن تنضم إليه قرينة لبية هي ظهور حال المتكلم في أنه يريد المعنى الظاهر ما لم ينصب قرينة على الخلاف، فحجية الظهور على هذا القول متقومة بشرطين هما عدم نصب القرينة على الخلاف وأصالة التطابق بين الإرادة الجدية والاستعمالية.

بينما على القول الثاني لا نحتاج إلى هذه القرينة؛ لأن الوضع عنده متقوم بقصد المتكلم، وإرادته تفهيم المعنى، وعليه يكفي في حجية الظهور انضمام أصالة التطابق المذكورة.

بينما حجية ظهور اللفظ على القول الثالث لا تتوقف على انضمام أصالة التطابق؛ لأن الدلالة الوضعية متقومة بالإرادة الجدية، فيكون اللفظ كاشفاً عن المراد الجدي بلا ضمنية، وبغض النظر عن الإشكالات التي ترد على القولين الأول والثاني من حيث أصل المبنى كما فصلناه في بحث الوضع والواضع فإنه يمكن الجمع بين الأقوال بطريقتين:

الأول: أن نرجع الدلالة الوضعية على القول المشهور إلى الدلالة الاستعمالية؛ إذ لا معنى لأن يستعمل المتكلم ألفاظاً لها معان من دون أن يريدتها، وإلا كان خارجاً عن الطريقة العقلائية، واحتمال الهزل أو الغفلة

والسهو ونحوها مدفوع بالأصل، وعليه لا تنفك الدلالة التصورية عن الدلالة الاستعمالية التفهيمية عند العقلاء، وخطور المعنى لدى سماع اللفظ الصادر من النائم والحيوان والآلات ونحوها خارج موضوعاً عن محل البحث للجزم بعدم حجيته.

والثاني: أن نرجع الدلالة الوضعية في استعمالات الشارع بالخصوص إلى الثالثة؛ لتنزه الحكيم من أن يستعمل لفظاً في معنى ولا يكون مريداً له بالإرادة الجدية من دون أن ينصب قرينة على الخلاف، وعليه يكفي في حجية معاني الألفاظ الشرعية ظهورها؛ لوضوح أن المعنى الظاهر لا بد وأن يريده الشرع جداً؛ لتنزهه عن الهزل والغلط ونحوهما، فالمراتب الثلاث للدلالة الظهورية إما تختص بالاستعمالات العقلانية أو ترجع إلى التحليل الذهني لا الخارجي؛ إذ لا تنفك هذه الدلالات عن بعضها لاسيما في الاستعمالات الشرعية.

المطلب الثالث: في أصالة الظهور

إذا انعقد للكلام ظهور في معنى ولا توجد قرينة على الخلاف فإنه يدل على أنه مراد جدي للمتكلم لاسيما في الخطابات الشرعية، فإذا شككنا في ذلك فهل هناك أصل يمكن إحراز الإرادة الجدية بواسطته؟
والجواب عن ذلك يستدعي بعض التفصيل.

وخلاصته: أن الشك في المراد الجدي للمتكلم له حالتان:

الأولى: أن يكون ناشئا من عدم معرفة الظهور بسبب الجهل بالوضع، وهذا الشك في المقتضي للظهور، وفي مثله لا مجال لإحراز المراد، فلذا يكون الكلام مجملاً فتنطبق عليه قواعد رفع الاجمال إن كانت، وإلا فالأصول العملية.

الثانية: أن يكون ناشئا من موانع الظهور، بأن يكون اللفظ ظاهراً في المعنى إلا أن السامع يشك في إرادة الظهور بسبب قيام احتمال وجود الموانع منه، والموانع المحتملة عديدة:

الأول: احتمال الغفلة؛ إذ يحتمل أن يكون المتكلم قد أراد غير المعنى الظاهر وغفل عن نصب القرينة عليه، وهذا الاحتمال لو تم يمنع حجية الظهور.

الثاني: احتمال تعمد الإخفاء؛ لوجود مصلحة توجب إخفاء القرينة وعدم التصريح بها كما قد يقال ذلك في بعض الآيات المباركة كآيات الحج والصلاة والصيام لأجل إرجاع الناس إلى رسول الله ﷺ والأئمة عليهم السلام في أخذ تفاصيل الأحكام، ومثله يقال في بعض الأحاديث النبوية لأجل

إرجاع الناس إلى الإمام المعصوم عليه السلام لأخذ تفاصيلها، وربما تكون المصلحة تعليم الناس على الفحص وبذل الجهد في أخذ معالم الدين ^(١).

الثالث: احتمال جهل السامع بالقرينة؛ إذ قد يكون المتكلم قد نصب قرينة على المراد إلا أنها خفيت على السامع فلم يطع عليها.

كما لو نحتمل أنه أراد المعنى المجازي ولم نتوصل إلى قرينته، ونلاحظ أن هذه الاحتمالات وإن كانت لا تخل بأصل الظهور إلا أنها تخل بحجيته؛ لأنها توجب الشك في المراد الجدي، ولكنها احتمالات عقلية يحكم العقل بوجودها، ولذا لا تجدي في مقام التنجيز والإعذار؛ لأن مدار حجية الظواهر بناء العقلاء على العمل بظاهر الكلام وإن وجد احتمال عقلي بإرادة خلافه؛ بداهة أن كل ظاهر يحتمل عقلاً أن لا يكون مراداً للمتكلم إلا أن العقلاء لا يعتنون بهذا الاحتمال العقلي ما لم يقيم دليل قاطع عليه، فالأصل عند العقلاء هو العمل بالظهور، ولا يخالفون الظهور إلا بقرينة معلومة، وهو ما يعبر عنه بأصالة الظهور، وهي أصالة عقلائية تثبت حجية كل ظهور حتى يعلم بإرادة غيره، وتلغي اعتبار الاحتمالات العقلية؛ إذ لو كان الاحتمال العقلي يخل بحجية الظهور لانسد باب التمسك بالظاهر، وتعذر التفاهم بين الناس، وهذا من حيث أصله مسلّم، إلا أنه وقع الخلاف بين الشيخ والآخوند قدهما في أن أصالة الظهور هل هي قاعدة عقلائية في نفسها فيكفي فيها تجرد الكلام عن

(١) انظر الكافي: ج ٨، ص ٢٤٢، ح ٣٣٣؛ شرح أصول الكافي: ج ١٢، ص ٣٣٠، ح ٣٣٣؛ الأسرار الفاطمية: ص ٣١٧.

القرينة وهو اختيار الآخوند رحمته؟ أم هي ناشئة من بعض الأصول العقلائية العدمية الأخرى كأصالة عدم القرينة ونحوها بدعوى أن أصالة الظهور في نفسها غير منقحة ولا بد من تنقيحها بالاستعانة بغيرها من الأصول وهو اختيار الشيخ رحمته؟

وتوضيح ذلك: وقع الخلاف في أن التمسك بأصالة الظهور عند الشك في المراد هو عمل بظهور الكلام من دون استناد إلى شيء آخر، فيكون أصلاً وجودياً مستقلاً فيصح التمسك به وإن احتمل وجود القرينة على خلافه، أم هو أصل وجودي مبني على أصول عدمية تنقح موضوعه، فلا يصح التمسك به عند احتمال وجود القرينة إلا بعد نفي القرينة بأصالة عدمها، والمسألة فيها قولان:

فذهب الشيخ رحمته إلى أن الأصول الظهورية الوجدانية كأصالة الحقيقة وأصالة العموم وأصالة الإطلاق ونحوها التي تعد مصاديق لأصالة الظهور ترجع في جوهرها إلى أصول عدمية، فأصالة الحقيقة ترجع إلى أصالة عدم المجاز، وأصالة العموم ترجع إلى أصالة عدم المخصص، وأصالة الإطلاق ترجع إلى أصالة عدم المقيد وهكذا، ويجمعها جامع عنواني واحد وهو ما يعبر عنه بأصالة عدم القرينة، وتجتمع تحته سائر الأصول العدمية وتؤول إليه، وعليه لا يمكن إحراز ظهور الكلام في معناه الحقيقي أو العام أو المطلق إلا عبر أصالة عدم القرينة، ومرجع هذه الأصالة بناء العقلاء وسيرتهم على عدم الاعتناء باحتمال القرينة على الخلاف ^(١).

(١) انظر فرائد الأصول: ج ١، ص ١٣٥.

فإنهم يعدون إرادة المتكلم لما هو خلاف الظهور من دون نصب قرينة عليه من القبائح المستحقة للذم، وخارجاً عن الطريقة العقلانية للحوار والتفاهم.

والنتيجة أن حجية الظهور على مسلك الشيخ عليه السلام منوطة بحالتين:

الأولى: القطع بعدم وجود القرينة على الخلاف.

والثانية: البناء العقلائي على عدم القرينة، إذا شك في وجودها، وكذا

عدم الاعتناء باحتمال القرينة.

وخالف في ذلك الآخوند عليه السلام فذهب إلى أن أصالة الظهور في نفسها

ضابطة عقلائية تامة؛ لأن العقلاء يتمسكون بظاهر اللفظ حتى يعلموا

بوجود القرينة على الخلاف، وعليه يكفي في حجية الظهور عدم العلم

بالقرينة على خلافه من دون حاجة إلى إحرازه بواسطة أصالة عدم

القرينة^(١)، والنتيجة أن احتمال وجود القرينة يطرد بواسطة أصالة الظهور

رأساً لا بواسطة أصالة عدم القرينة.

وتظهر الثمرة بين القولين في أمرين:

أحدهما: في حجية الظهور، فإنه على مسلك الشيخ عليه السلام تمر بمرحلتين:

الأولى: إحراز أصل الظهور، ويتم عبر أصالة عدم القرينة.

والثانية: حجية هذا الظهور، وتتم عبر أصالة الظهور.

ومن دون أصالة عدم القرينة لا مجال للتمسك بالظهور، بينما على مسلك

الآخوند عليه السلام فإن حجيته تمر بمرحلة واحدة وهي أصل وجود الظهور.

(١) انظر كفاية الأصول: ج ٢، ص ٢٩٧؛ بحوث في علم الأصول: ج ٤، ص ٢٦٨.

ثانيهما: في وجوب الفحص، فإنه على مسلك الشيخ عليه السلام تكون حجية الظهور مشروطة بالفحص عن القرينة واليأس عن الظفر بها عند احتمال وجودها، بخلافه على مسلك الآخوند عليه السلام.

وربما يشكل على المسلكين بأن مدار حجية الظواهر على معرفة المراد الجدي للمتكلم وأصالة عدم القرينة لا تثبت هذا المراد، وإنما تثبت الظهور، كما أن أصالة الظهور وحدها لا تكفي في الحجية ما لم نحرز المراد الجدي.

وعليه فإن كلا القولين لا يثبتان حجية الظهور، بل يثبتان أصل الظهور، وأما الذي يثبت حجية الظهور فهو أصالة التطابق بين الإرادة الجدية والإرادة الاستعمالية؛ لأنها تكشف عن المراد، وبهذا يظهر أن حجية الظهور تقوم على أصول ثلاثة هي: أصالة عدم القرينة؛ لأنها تنقح الظهور، وتحرز موضوعه، وأصالة الظهور؛ لأنها تنقح موضوع أصالة التطابق، وهي الأخرى تثبت الجد، فالكل له دخل في حجية الظهور سوى أن الأصل العدمي ينقح الصغرى والأصل الوجودي ينقح الكبرى، وبهذا يظهر عدم تمامية كلا المسلكين. نعم ربما يمكن حل النزاع بينهما بأحد طرق:

الطريق الأول: أن نرجع كلام الآخوند عليه السلام إلى أصالة عدم القرينة.

وتقريره: أن نقول بأن أصالة عدم القرينة من المرتكزات العرفية في فهم مداليل الألفاظ، فإن العرف يتوصل إلى الظهور عبر عدم وجدان القرينة؛ إذ لو كانت لوجب حمل الكلام على حسب مقتضاها، فلو لا عدم القرينة لم ينشأ ظهور.

فالعرف لا يطمئن للظهور، ولا يثق باستقراره إلا إذا نفى ما يمكن أن يمنع منه؛ بدهة أن أصالة الظهور من الطرق العقلائية التي تتقوم بالوثوق، وبهذا يمكن القول إن كل ظهور يرتكز على أصالة عدم القرينة؛ إذ لولاها لم يستقر ولا يعتمد عليه، وهذا الارتكاز قائم في نفوس أهل العرف وإن لم يعبروا عنه، أو يلتفتوا إليه، إلا أننا إذا ألفتناهم إلى حقيقة الظهور ومنشئه عبروا عنه، ولعل الأخوند رحمته يقر بهذا الارتكاز، ومن هنا ذيل كلامه بقوله (فافهم) ^(١).

الطريق الثاني: أن نرجع كلام الشيخ رحمته إلى أصالة الظهور.

وتقريره: أن الكلام إذا ظهر في معنى واحتملنا أن المتكلم أراد غير هذا الظهور فإننا نكون على حالتين:

الأولى: أن نعلم بأنه لم ينصب قرينة متصلة ولا منفصلة على الخلاف، لكننا نحتمل أن عدم نصب القرينة ناشئ من غفلته عن ذلك، أو تعمد الإبهام، أو أنه قصد الهزل، وغير ذلك من محتملات.

ولابد من التمسك بظاهر الكلام، ولا يؤخذ باحتمال الغفلة ونحوها، وهذا الظهور يكون حجة عند العقلاء تنجيزاً وتعديراً، فيكون الظهور ناشئاً من نفس الكلام لا من أصالة عدم القرينة فالتمسك بأصالة عدم القرينة لإحراز الظهور من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع.

(١) كفاية الأصول: ج ٢، ص ٢٩٧؛ الوصول إلى كفاية الأصول: ج ٣، ص ٤٢٧؛

منتهى الدراية: ج ٤، ص ٣٢٥.

الثانية: أن نحتمل وجود القرينة على الخلاف من جهة احتمال أن المتكلم نصب القرينة ولكنها خفيت علينا، وفي مثل هذا الاحتمال يمكن التمسك بأصالة عدم القرينة لإحراز الظهور، إلا أن الأصل المذكور لا ينفي وجود القرينة، وإنما ينفي احتمال وجود القرينة، ونفي الاحتمال معناه الاعتماد على ظهور الكلام لا نفي القرينة، ويمكن توضيح ذلك ببيانين:

الأول: أن نقول إنه إذا انعقد للكلام ظهور فإن الظهور هو المتبع لدى العقلاء؛ لأنه معلوم. غاية الأمر أنهم قد يحتلمون وجود قرينة تمنع من العمل به، وهذا الاحتمال عقلي ينشأ من حكم العقل باحتمال وجود القرينة ولكنها خفيت، والعقلاء باعتمادهم على ظاهر الكلام لا يرتبون الأثر على هذا الاحتمال؛ لأنه مشكوك بينما الظهور معلوم، ولو فتح باب الأخذ بالمشكوك عندهم انسد باب العمل بظواهر الكلام مطلقاً، وبطل إمكان التفاهم والحوار بينهم، فأصالة الظهور عند العقلاء هي عبارة عن العمل بالظهور المعلوم وعدم الاعتناء باحتمال وجود القرينة، وعليه فإن نفي احتمال وجود القرينة عند العقلاء هو عبارة ثانية عن العمل بالظهور المحرز بالعلم.

نعم قد يقال بأن العلم بالظهور في نفسه متوقف على أصالة عدم القرينة؛ إذ لو لا ذلك لا يحرز، فتكون أصالة عدم القرينة من طرق إحراز الظهور لكنه ضعيف كما سترى.

والثاني: أن نقول إن أصالة عدم الشيء لا تتحقق إلا إذا تحقق الشك بوجود الشيء نفسه، فإذا شك في وجود القرينة نتمسك بأصالة عدم وجود القرينة، كما إذا شكنا بوجود الخاص نتمسك بأصالة عدم وجوده وهكذا،

وهذه مسألة واضحة، وقولهم بأصالة عدم القرينة إذا أريد بها معناها الحقيقي فهي لا تنطبق في حجية الظهور؛ لأنه إذا انعقد للكلام ظهور فإنه لا معنى للتمسك بأصالة عدم القرينة؛ لأن المفروض أن القرينة غير موجودة فلا يتعلق النفي بها، وإنما الموجود احتمال وجود القرينة، فلا بد وأن يتعلق النفي بالاحتمال لا بوجود القرينة، ومعنى نفي الاحتمال هو عدم الاعتناء به وإنما الاكتفاء بظهور الكلام والعمل بحسب مقتضاه.

وبهذا يتضح أن تمسك الشيخ عليه السلام بأصالة عدم القرينة لإحراز الظهور مجمل في نفسه؛ لأنه إن أريد به نفي وجود القرينة فهو لغو؛ لأنه من السالبة بانتفاء الموضوع، وإن أريد به نفي احتمال وجود القرينة فهو وجه آخر لأصالة الظهور.

الطريق الثالث: أن نحمل قول الشيخ عليه السلام بأصالة عدم القرينة على المسامحة تنزيهاً له من تحصيل الحاصل، والأولى هو التعبير بأصالة الظهور لوجهين:
أحدهما: أن الوجود أشرف من العدم، وهو الأصل في الكلام، وملازم للوضع والعلم به، بخلاف أصل عدم القرينة فإنه متأخر رتبة عن أصل الظهور؛ لأنه من طرق الوثوق بالظهور لا من علل وجوده.

ثانيهما: أن العقلاء في مقام العمل والتنجز والإعذار ليس لهم إلا بناء واحد، وهو العمل بمقتضى الظهور، لا بناءان أحدهما أصالة عدم القرينة والآخر أصالة الظهور؛ لوضوح أن حجية الظهور تمر بمراحل ثلاث:

الأولى: أصل الظهور، وهو ينشأ من العلم بالوضع.

الثانية: استقرار هذا الظهور وعدم عدول المتكلم عنه إلى ما يخالفه.

والثالثة: إحرار أن هذا الظهور هو المراد الجدي للمتكلم.

والمرحلة الأولى تؤمنها اللغة، والثانية الفهم العرفي، والثالثة البناء العقلائي على التطابق بين الدلالة الاستعمالية والدلالة الجدية، وفي كل هذه المراحل المعتمد هو ظهور الكلام لا أصالة عدم القرينة.

فالمسك بالأصالة المذكورة لا ينتهي إلى حاصل جديد؛ لأنه إن أريد بها إحرار الظهور، فهو محرز من اللغة والعرف، وإن أريد بها نفي احتمال الخلاف فهو محرز بالبناء العقلائي على عدم الاعتناء بالاحتمال، وعليه فإذا أردنا أن نثبت لأصالة عدم القرينة معنى يذكر لا بد وأن نحملها على أصالة الظهور؛ إذ ليس للكلام إلاّ ظهور واحد، والبناء العقلائي قائم على الاعتماد عليه، وهذا الظهور ينبغي أن نعبر عنه بأصالة الظهور لا أصالة عدم القرينة؛ لشرفية الوجود على العدم. نعم لا مانع من أن نعبر عنه بأصالة عدم القرينة من باب المجاز والمسامحة لكنه خروج عن القاعدة في وضع المصطلحات.

وبهذا يظهر أن الأصل العقلائي المعبر في فهم مداليل الألفاظ هو الظهور، ويتجلى بظهور الكلام في المعنى الحقيقي في مقابل المجازي، ويعبر عنه بأصالة الحقيقة، وبظهور اللفظ العام في العموم في مقابل الخاص، ويعبر عنه بأصالة العموم، وبظهور اللفظ المطلق في الإطلاق في مقابل المقيد، ويعبر عنه بأصالة الإطلاق وهكذا، والجامع العنواني لكل هذه الأصول هو أصالة الظهور.

المطلب الرابع: في أقسام الظهور

يمكن أن يقسم الظهور بمعناه العام على ثلاثة أقسام:

الأول: الظهور اللفظي.

الثاني: الظهور العملي، ويراد به ظهور العمل في معنى من المعاني أو انسباق أحد المعاني المحتملة منه.

الثالث: الظهور التقريري، ويراد به دلالة سكوت من له شأنية الكلام واعتباره على إمضاء العمل أو القول، ويعبر عنه بالظهور التقريري من جهة أن سكوته وهو في معرض الكلام يكشف عن القبول والتأييد له، نظير سكوت البنت الباكر حينما يعرض عليها الزواج، فإن جمعاً من الفقهاء استظهِروا منه الرضا به، وقد مر معنى الظهور اللفظي، وسيأتي مزيد بيان عن شروطه وأقسامه وأدواته، إلا أن حجية الظهور لا تختص به، بل تشمل الظهور العملي والتقرير، وهذا ما نتعرض إليه في أمرين:

الأمر الأول: في الظهور العملي

وربما يعبر عنه بالظهور الحالي أيضاً؛ لأن منشأ ظهور حال العامل أو الحالة العملية التي هو عليها في معنى واحد، أو معنى غالب على سائر المعاني المحتملة، كما إذا أطال الإمام عليه السلام في سجوده أو رتل في قراءة الصلاة أو تباكى في القنوت ونحو ذلك من أعمال، فإنها ظاهرة في رجحان ذلك شرعاً، وكذا إذا تجنب بعض الأعمال فإنه يدل على مرجوحية ذلك

عرفاً، وقد وقع الكلام في أن هذا الظهور هل هو كالظهور اللفظي يمكن الاعتماد عليه والاحتجاج به وعليه عند العقلاء فيعتبر من الامارات الكاشفة عن الحكم الشرعي أم لا؟

والذي يهمننا في البحث الأصولي أكثر هو فهم دلالة فعل المعصوم عليه السلام وإمكان الاحتجاج به وعدمه، والجواب عن التساؤل المذكور يتوقف على تنقيح الموضوع فنقول:

إن الفعل الصادر عن المعصوم عليه السلام يقع على نحوين:

الأول: أن يكون مقترناً بألفاظ أو حالات تصلح أن تكون قرينة شارحة لحقيقة الفعل أو المراد منه، وفي مثله تكون دلالة القرينة حجة، ويحمل الفعل على ما تفيده، كما ورد أن رسول الله صلى الله عليه وآله حينما حج أدى مناسك الحج ومعه المسلمون ثم قال لهم: ﴿خذوا عني مناسككم﴾^(١) وربما قالها قبل أداء المناسك، والأمر بأخذ المناسك منه تضمن دالتين:

إحدهما: أن الحج عبارة عن مجموع ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله من أعمال وأذكار فيكون قد بين الموضوع.

ثانيتها: أن هذه المناسك واجبة لظهور صيغة الأمر في الوجوب، فيكون قد بين الحكم، ولازم ذلك هو الدلالة على وجوب جميع مناسك الحج.

ولكن هذا الوجوب لم يستفد من ذات الفعل؛ لأن الفعل بحسب ظاهره يشمل ما هو أعم من الواجب، إلا أن اقترانه بالقول المبارك دل على الوجوب.

(١) عوالي اللآلئ: ج ١، ص ٢١٥، ح ٧٣؛ ج ٤، ص ٣٤، ح ١١٨؛ البحار: ج ١٠٧، ص ١٠٧، الهامش ١٩؛ نهاية الأصول: ج ٢، ص ٥٤٥.

وربما يقرن العمل بما لا يتضمن صيغة الأمر إلا أن القرينة الحالية تفيد الوجوب كما إذا كان المعصوم عليه السلام في مقام التعليم وارشاد المكلفين إلى الحكم، وقال لهم ﴿ألا أحكي لكم وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله﴾^(١) ثم أخذ بالتوضي.

ونلاحظ أن الفعل مع اقترانه بهذا القول يدل على معنى الوضوء من حيث أجزائه وشروطه الواجبة، ولا يخفى أن دلالة العمل على خصوص الحكم الوجوبي يتوقف على مقدار دلالة القرينة اللفظية أو الحالية، وأما ذات العمل فلا يدل إلا على الرجحان، ومن هنا فإن هذا القسم من الأعمال تخرج عن موضوع البحث؛ لأن الدلالة ناشئة من القرينة لا من ذات العمل.

الثاني: أن يتجرد الفعل عن القرائن المحتفة سواء كان فعلاً أو تركاً، وهذا في نفسه له حالتان: حالة المداومة والاستمرار على الفعل أو الترك، وحالة الانقطاع بأن يأتي بالعمل مرة ويتركه أخرى، ولكل واحدة منهما حكم، وبيان ذلك يأتي على التوالي:

الحالة الأولى: أن يأتي المعصوم عليه السلام بالعمل أحياناً وينقطع عنه أخرى، وهي في العبادات تدل على عدم وجوبه بلا اشكال، بل رجحانه واستحبابه شرعاً، ولكن الاستحباب لم يستفد من ذات العمل، بل من ضميمته قرينة عقلية وهي عصمة الإمام عليه السلام المانعة من التعبد بما هو مرجوح، ويمكن القول إن صدور الفعل العبادي من المعصوم عليه السلام يدل على عدم حرمة

(١) الكافي: ج ٣، ص ٢٤، ح ٢، ح ٣؛ الفقيه: ج ١، ص ٣٦، ح ٧٤؛ التهذيب: ج ١، ص ٧٥، ح ١٩٠.

ومبغوضيته بالجزم واليقين لقرينة العصمة، كما أن انقطاع المعصوم عن الاتيان به أحياناً يدل على عدم وجوبه أيضاً؛ لأن الانقطاع يتنافى مع العصمة، فيتعين أن يكون مستحباً.

وأما في المعاملات بمعناها العام فهل الإتيان بالعمل أحياناً يدل على عدم حرمة أم يدل على استحبابه أيضاً؟ وفي الجواب احتمالان مبنيان على أن المعصوم عليه السلام لا يرتكب ما يخالف الأولى، فيدل على الاستحباب، وما ليس كذلك فلا. هذا كله من جهة الفعل، وأما من جهة الترك فإنه أحياناً يدل على عدم الوجوب قطعاً؛ لمنافاة ترك الواجب للعصمة، إلا أنه لا يدل على استحبابه بالضرورة؛ لأن ترك المستحب أحياناً لا يتنافى مع العصمة، فلذا لا يدل الترك على أكثر من عدم الوجوب، وأما استفادة الاستحباب فيفتقر إلى القرينة.

الحالة الثانية: أن يأتي المعصوم عليه السلام بالعمل دائماً فلا يتخلله ترك أو انقطاع، وهذا يقع على ثلاثة أنحاء:

الأول: أن يكون الفعل من قبيل الأعمال العبادية، ولا ريب في دلالة الاستمرار عليه على الوجوب، لكن الدلالة لم تنشأ من ذات العمل، بل من قرينتين عقليتين:

الأولى: اقتضاء العصمة المواظبة على الفعل الواجب.

الثانية: كون المعصوم عليه السلام منصوباً لبيان الأحكام الشرعية على الوجه المقرر شرعاً، فإنه يستدعي ترك المستحب أحياناً لأجل تمييزه عن الواجب، أو الإشارة إليه بالقول، وإلا لزم الإخلال في البيان.

وبهذا يظهر أن القول بأن دلالة المواظبة على العمل أعم من الواجب والمستحب غير وجيه؛ لأن القرينة العقلية قاضية بأن المواظبة على العمل من دون ترك له أحياناً أو الإشارة إلى استحبابه يستدعي حمله على الوجوب.

الثاني: أن يكون من قبيل الآداب والأخلاق الإنسانية العامة التي يقتضي الطبع الإنساني الكامل المواظبة عليها، كالتبسم بدلاً من الضحك، وتسميت العطاس، والمصافحة، والأكل باليمنى، وتقديم القدم اليسرى لدى الدخول إلى بيت الخلاء، وتعديل المحاسن، ومداراة الناس ونحوها، فإن المواظبة عليها يدل على رجحانها؛ لأن القرينة الحالية تقتضي حمل مثل هذه الأعمال على الرجحان، وذلك مقتضى طبع الكمال الإنساني، وأما الدلالة على الوجوب فتفتقر إلى دليل.

الثالث: أن يكون من قبيل الاعمال العادية التي تستدعيها الحياة الإنسانية كالمشي في السوق، ولبس الملابس، وركوب الدابة، والبيع والشراء ونحوها، والمواظبة عليها تدل على عدم حرمتها، ولكن لا تدل على رجحانها فضلاً عن وجوبها، وذلك للقرينة الحالية التي تقتضي بأن المعصوم عليه السلام بشر وللحياة البشرية حاجاتها ومتطلباتها، ومثل ذلك يقال في جانب الترك، ونلاحظ من مجموع ما ذكرنا أن فعل المعصوم عليه السلام في نفسه يدل دلالة عامة على عدم الحرمة، كما ان تركه يدل على عدم الوجوب، وأما فهم الوجوب والاستحباب في الفعل وفهم الحرمة والكراهة في الترك فيتوقف على انضمام القرائن، وهذا معنى قول الأصوليين والفقهاء إن الفعل مجمل.

الأمر الثاني: في الظهور التقريري

والمقصود به ظهور حال سكوت المعصوم عليه السلام على قول أو فعل يقع عنده في أنه إمضاء وتأييد له شرعاً، وهذه الدلالة تعد من قبيل الدلالة اللفظية على الحكم الشرعي.

ومن الواضح أن السكوت تارة يكون مقترناً بما يدل عرفاً على الحكم كما في قضية عروة البارقي حيث أرسله رسول الله صلى الله عليه وآله ليشتري له شاة بدينار فاشتري شاتين بدينار، ثم باع إحداهما بدينار، وعاد إلى رسول الله صلى الله عليه وآله بشاة ودينار، فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله: ﴿بارك الله لك في صفقة يمينك﴾^(١) مع أن تصرفه كان فضولياً من جهتين: جهة الشراء إذ اشترى شاتين، وجهة البيع إذ باع أحدهما، وفي كل ذلك لم يكن مأذوناً فيه.

إلا أن سكوت النبي صلى الله عليه وآله عن أصل المعاملة وتصريحه بالمباركة يكشف عن الإمضاء الشرعي بلا اشكال، وتارة يقترن السكوت بالقرينة الحالية الظاهرة في التقرير، كما في رواية سهل الساعدي المروية بطرق الفريقين.

وفيها: أن امرأة أتت رسول الله صلى الله عليه وآله فقالت: يا رسول الله! وهبت نفسي لك، وقامت قياماً طويلاً، فقام رجل وقال: يا رسول الله! زوجنيها إن لم يكن لك بها حاجة؟

فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: ﴿هل عندك من شيء تصدقها إياه؟﴾ فقال: ما عندي إلا إزارى هذا، فقال النبي صلى الله عليه وآله: ﴿إن أعطيتها إزارك جلست لا إزار

(١) الثاقب في المناقب: ص ١١٢، ح ١٠٨؛ مستدرک الوسائل: ج ١٣، الباب ١٨ من أبواب عقد البيع، ص ٢٤٥، ح ١٥٢٦٠.

لك، فالتمس شيئاً ﴿﴾، فقال: ما أجد شيئاً، فقال: التمس ولو خاتماً من حديد، فالتمس فلم يجد شيئاً، فقال له النبي ﷺ: ﴿﴾ هل معك من القرآن شيء؟ ﴿﴾ قال: نعم سورة كذا وسورة كذا لسور يسميها، فقال له النبي ﷺ: ﴿﴾ قد زوجتكها بما معك من القرآن ﴿﴾^(١).

وهي في مضمونها اللفظي والتقريرى دالة على أحكام عديدة، وما يهم البحث منها حكمان يستفادان من قول الرجل (زوجنيها).

الأول: جواز تقديم القبول على الإيجاب.

الثاني: جواز أن يقع العقد بصيغة الأمر؛ لظهور سكوت النبي ﷺ في إمضاء العقد وتصحيحه، وكيف كان فإذا احتف السكوت بما يفيد ظهوره في المعنى فلا شك في اعتباره، وهذا مما لا كلام فيه.

وإنما الكلام فيما إذا سكت المعصوم ﷺ عن العمل ولم يقرن بشيء يدل على الحكم فهل يدل على الإمضاء أيضاً أم يتوقف فيه؟ فيه احتمالان، بل قولان، والأقوى الأول بشرطين:

(١) انظر الكافي: ج ٥، ص ٣٨٠، ح ٥؛ الوسائل: ج ٢٠، الباب ١ من أبواب عقد النكاح، ص ٢٦٢، ح ٢٥٥٧٧؛ عوالي اللآلئ: ج ٢، ص ٢٦٣، ح ٨؛ مسند أحمد: ج ٥، ص ٣٣٦؛ والأحكام المستفادة منها غير ما ذكر خمسة:
أ - جواز مطالبة المرأة بالزواج في المأ العام؛ لأنه حق من حقوقها.
ب - جواز وقوع الزواج لرسول الله ﷺ بلفظ (وهبت) وهذه من مختصات ﷺ للأدلة الخاصة.

ج - جواز وقوع المهر في الأقل ثمنا كالتام من حديد.

د - أن الزوج لا يكلف بما هو ضروري له ويقوم حياته كاللباس.

هـ - جواز أن يكون التعليم مهراً للمرأة.

أحدهما: أن يلتزم بأن المعصوم عليه السلام مشرع للأحكام في جميع حالاته، فيكون الأصل في تصرفاته هو التشريع كما ذهب إليه جمع، وهو الحق على ما حققناه في محله.

ثانيهما: أن يكون المعصوم عليه السلام في مقام البيان؛ إذ لو كان في مقام التقية أو عدم البيان ونحو ذلك فلا.

ويمكن الاستدلال له بوجوه:

الوجه الأول: حكم العقل.

ويمكن تقريره من جهتين:

الأولى: جهة الإرشاد والنهي عن المنكر.

وتوضيحه: أن المعصوم عليه السلام وبمقتضى مكانته في الدين منصوب لبيان الأحكام وحفظ الشريعة من الخطأ وتلاعب أهل الأهواء، وهذا يستدعي التصدي لكل ما يمكن أن يخل بها في القول والعمل ورفعها، فإذا وجد وقوع فعل أو قول هو عند الله حرام كما لو شرب أحدهم ماء الشعير عنده أو شاهد أن بعضهم مسح قدمه اليسرى قبل اليمنى في الوضوء لوجب أن ينبه عليه إرشاداً للجاهل، ونهياً عن المنكر، فإذا سكت والحال هذه كشف بالكشف الإني عن عدم حرمة ما وقع، وأنه صحيح شرعاً، وإلاً اختلت العصمة، فصيانة فعل المعصوم عما يخل بعصمته تشكل قرينة عقلية توجب ظهور حال سكوته في التقرير.

الثانية: جهة حفظ الغرض.

وتوضيحه: أن غرض المعصوم عليه السلام بيان الشريعة وحفظ أغراضها، وهذا يقتضي عقلاً أن لا يتصرف أي تصرف يخل بهذا الغرض، وإلاً اختلت جهة الحكمة بنقض الغرض.

فإذا لاحظنا عليه السلام وقوع فعل يتنافى مع غرض الشريعة لوجب عليه بيانه، وإلاً كان مخلاً بالغرض، وعصمة المعصوم وحكمته تمنعان من السكوت في مورد الحاجة إلى البيان.

فإذا سكت والحال هذه كشف بالكشف الإتي عن امضائه لما وقع.

ويمكن بيان ذلك بمثال: إذا لاحظ المعصوم قيام السيرة العقلائية على الاعتماد على أخبار الثقات في مختلف شؤونهم، واعتمد أهل الشرع على هذه الأخبار أيضاً فيما يتعلق بالأحكام الشرعية؛ إذ أخذوا بإخبارات الثقات في الحلال والحرام، وكان هذا السلوك العقلائي غير معتبر شرعاً لعدم كفاية الوثاقة في نقل الأحكام واشتراط العدالة لوجب عقلاً أن يبين ذلك المعصوم عليه السلام ولا يسكت عنه؛ لأن سكوته يخل بأغراض الشريعة وبوظيفته الربانية في حفظ هذه الأغراض، فإذا سكت والحال هذه كشف عقلاً عن جوازه شرعاً بلا إشكال.

الوجه الثاني: الظهور العرفي.

فإن العرف يستظهر من سكوت ذوي الشأن في مختلف الموارد على أنه إمضاء ورضاً منهم ما لم تقم قرينة على الخلاف. يلحظ هذا من سكوت أرباب العمل على تصرفات عمالهم، وسكوت الآباء على تصرفات أبنائهم، والقادة على تصرفات أتباعهم ونحو ذلك، وعلى هذا الأساس يحتاجون ويتخاصمون فيما لو سكت صاحب الشأن في مرة واعررض أخرى.

فمثلاً: إذا باع العامل سيارة بمائة دينار في حضور رب العمل أو صاحب شركة السيارات أو بعلمه فسكت عنه فإن العرف يستظهر منه الإمضاء، ويعدون السكوت تجويزاً لبيع مثلها بالقيمة ذاتها إذا كانت السيارة الثانية تحمل ذات المواصفات والخصوصيات.

ولو اعترض صاحب الشركة على البيع الثاني يعدونه متناقضاً، ولا يرتفع هذا التناقض عندهم إلا إذا جاء بمبرر معقول، وفي عين الحال لا يستحسنون تصرف العامل إذا توقف عن البيع الثاني مدعياً أن سكوت رب العمل لم يكن إمضاء للبيع الأول، ويعدونه وسواسياً أو خارجاً عن الموازين العقلانية.

فلولا أن يكون للسكوت ظهور في الإمضاء لم يكن وجه لهذا الاحتجاج، وحيث إن الشرع لم يغير طريقة العقلاء في فهم المعاني والظهورات يثبت اعتباره عند الشرع أيضاً.

الوجه الثالث: المركوز في أذهان المتشعبة.

فإنهم يحملون السكوت في مقام البيان على الإمضاء، وعلى هذا الأساس حملوا سكوت الباكر لدى عرض الزواج عليها رضاً منها ما لم تقم قرينة على الخلاف.

وحملوا سكوت المالك لدى إخباره بالبيع الفضولي إجازة منه، كما حملوا سكوت الوكيل والوصي في موارد العمل على أنه رضاً منها وإن لم يصرحاً بالقبول لفظاً.

والسر في ذلك هو أن اللفظ عندهم كاشف عقلائي عن الرضا، فاعتباره طريقي لا موضوعي، وعليه يسري حكمه لكل ما يمكن أن يشاركه في الأثر ولو كان سكوتاً، وهذا ما وردت به النصوص أيضاً.

منها: صحيحة معاوية بن وهب قال: جاء رجل إلى أبي عبد الله عليه السلام فقال: إني كنت مملوكاً لقوم، وإني تزوجت امرأة حرة بغير إذن موالي، ثم أعتقوني بعد ذلك، أفأجدد نكاحي إياها حين أعتقت؟ فقال له: ﴿أكانوا علموا أنك تزوجت امرأة وأنت مملوك لهم؟﴾ فقال: نعم، وسكتوا عني ولم يغيروا عليّ، قال: فقال: ﴿سكوتهم عنك بعد علمهم إقرار منهم. اثبت على نكاحك الأول﴾^(١) وبهذا المضمون وردت صحيحة أخرى عنه عن أبي عبد الله عليه السلام^(٢)، وقريب منها رواية زياد الطائي عنه عليه السلام^(٣).

ويمكن تعميم دلالتها لجميع موارد السكوت بواحدة من ثلاث قرائن:

الأولى: قوله عليه السلام في تعليل إمضاء النكاح: ﴿سكوتهم عنك بعد علمهم إقرار منهم﴾ فإنه جملة خبرية في مقام الإنشاء فتفيد قاعدة عامة تنطبق في كل سكوت إلا ما خرج بدليل.

(١) الكافي: ج ٥، ص ٤٧٨، ح ١٠٠٧٨؛ التهذيب: ج ٨، ص ٢٠٤، ح ٧١٩؛ الوسائل:

ج ٢١، الباب ٢٦ من أبواب نكاح العبيد والإماء، ص ١١٧، ح ٢٦٦٧١.

(٢) الوسائل: ج ٢١، الباب ٢٦ من أبواب نكاح العبيد والإماء، ص ١١٧، ح ٢٦٦٧٢.

(٣) الوسائل: ج ٢١، الباب ٢٦ من أبواب نكاح العبيد والإماء، ص ١١٨، ح ٢٦٦٧٣.

الثانية: وحدة الملاك مع السكوت في سائر الموارد مع عدم القول بالفصل، أو وحدته بتجريد الخصوصية.

الثالثة: الأولوية العقلية؛ لأهمية النكاح من غيره من العقود والمعاملات، فلو كشف السكوت فيه عن الرضا كشف في غيره كذلك بالأولوية.

والحاصل: أن سكوت من له البيان وهو في مقام البيان يكشف عن الإمضاء بالدلالة العقلية والعرفية والشرعية. نعم السكوت يدل على جواز العمل في مورد الفعل، فالوجوب يتوقف على القرينة، كما أن السكوت عن الترك يكشف عن عدم الوجوب، فالحرمة تفتقر إلى القرينة.



المبحث الثاني في حجية الظهور

(معناها وأدلتها .. مراتبها وشرائطها)

ويشتمل على مطالب:

المطلب الأول: في معنى حجية الظهور وأقسامها

المطلب الثاني: في أدلة حجية الظهور

المطلب الثالث: في مراتب الظهور (النص والظاهر والمجمل)

المطلب الرابع: في شروط حجية الظهور



المطلب الأول: في معنى حجية الظهور وأقسامها

إذا انعقد للكلام ظهور كان حجة بلا اشكال، وكذا إذا انعقد للفعل أو التقرير، وهذا مما لا خلاف فيه بينهم، وإنما الخلاف في معنى حجية الظهور، فإن الحجة بالضم لها أكثر من معنى:

الأول: الحجة اللغوية وتطلق على معان:

منها: الغلبة.

ومنها: البرهان والدليل^(١)، ويمكن رجوع الثاني إلى الأول باعتبار أن الغلبة لا تقع إلا بسبب وهو الدليل والبرهان، ومن هنا عرفها بعضهم بأنها الوجه الذي يكون به الظفر عند الخصومة^(٢)، وعلى هذا يكون إطلاق الحجة عليه مجازياً من باب إطلاق لفظ السبب على المسبب، ومنه قوله تعالى: ﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾^(٣) وفي المفردات أرجع الحجة إلى القصد مشتقة من الحج بالفتح أي القصد^(٤) وهو الصواب، وعلى هذا يكون إطلاقها على الدليل والبرهان حقيقياً؛ لأن كل طرف من المتخاصمين يقصد الدليل الذي يوجب الغلبة على خصمه.

(١) انظر معجم مقاييس اللغة: ص ٢٣٢، (حج)؛ لسان العرب: ج ٢، ص ٢٢٨،

(حجج)؛ مجمع البحرين: ج ٢، ص ٢٨٨، (حجج).

(٢) لسان العرب: ج ٢، ص ٢٢٨، (حجج).

(٣) سورة الأنعام: الآية ١٤٩.

(٤) مفردات الراغب: ص ٢١٨، (حج).

وعليه يكون إطلاق الحجة على الغلبة مجازياً بعلاقة السبب والمسبب؛
لوضوح أن الغلبة ناشئة من الدليل، وهذا المعنى يتطابق مع المفهوم العرفي،
فإن المتبادر من الحجة عرفاً هو كل ما يصح الاحتجاج به سواء كان دليلاً
لفظياً أو برهاناً عقلياً أو وجوداً خارجياً، وعلى هذا الأساس يطلق على
الأنبياء والأئمة عليهم السلام لفظ حجج الله سبحانه كما يطلق على المعجزة.

ويقال احتج بالشيء أي اتخذ حجة، وإنما سميت حجة لأنها تحج أي
تقصد في مقام إثبات الحق أو نفيه، وعلى هذا يتقوّم معناها بثلاثة شروط:

الأول: أن يكون المحتج في مقام المخاصمة والاحتجاج، وأما في غير هذا
المقام فتسمى دليلاً أو برهاناً، وهذه نكتة هامة للتفريق بين الاصطلاحين.

الثاني: أن تكون لأجل إثبات المدعى أو نفي مدعى الغير.

الثالث: أن تكون الحجة مقبولة عند الطرفين لتكون حجة عليهما؛ بداهة
أن الحجة المقبولة عند طرف واحد لا يمكن الاحتجاج بها على المنكر لها.

ومن هنا قالوا إن الحجة الإلزامية هي المركبة من المقدمات المسلّمة عند
الخصم، والمقصود إلزام الخصم وإسكاته بها، وهي شائعة في الكتب
والمحاورات العلمية والكلامية^(١)، وهذا أحد الأسباب التي توجب أن
تكون المناقشات بنائية بين الأعلام لا مبنائية؛ لأن الإشكال المبنائي لا
يمكن الاحتجاج به عند غير القائل بالمبنى، وعلى هذا ينبغي أن يتحد المبنى
عند الطرفين حتى يصح الاحتجاج بالبناء فتأمل.

(١) انظر كشف اصطلاحات الفنون والعلوم: ج ١، ص ٦٢٢.

الثاني: الحجة المنطقية، وتطلق في المصطلح المنطقي على ثلاثة معان^(١) عمدتها والذي يهيم الأصولي هو الحد الأوسط الذي يكون طريقاً للكشف عن ثبوت الحد الأكبر للحد الأصغر في القياس، سواء كان علة لوجود الأكبر أو معلولاً أو ملازماً له؛ لكونها معلولين لعلة ثالثة، ولذا يكون الحد الأوسط مشتركاً بين صغرى القياس وكبراه، ويعبر عنه بالواسطة في الإثبات، باعتبار أنه طريق إثبات الأكبر للأصغر، واستخلاص الحكم في نتيجة القياس، ولولاه لتعذر ذلك.

والمثال المعروف بينهم هو قولهم: العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث، فإن لفظ (متغير) هو الحد الأوسط الذي صار سبباً لثبوت الحدوث للعالم، ونلاحظ أن النتيجة قضية حملية لها موضوع ثبت في الصغرى وحكم ثبت في الكبرى، إلا أن واسطة الثبوت كان هو التغير، ومن هنا يطلق المناطقة عليه لفظ الحجة؛ لأنه لولاه لم ينتج القياس نتيجته القاطعة التي يصح التمسك بها في مقام الإثبات أو المخاصمة، وهذه القاعدة هي التي يتخذها الأصولي أيضاً في استنتاج الأحكام الشرعية من أدلتها كما ستعرف.

الثالث: الحجة الأصولية، ولها إطلاقان:

أحدهما: كل دليل معتبر شرعاً أو عقلاً يكشف عن الحكم الشرعي، نظير خبر الواحد والبيّنة الشرعية في إثبات الأحكام أو الموضوعات،

(١) ولها معنيان آخران: الأول: كل معلوم تصديقي يصلح لإثبات مجهول تصديقي. والثاني: تأليف قضايا ينتج عنها المطلوب، وهذا بوجه من الوجوه يشترك مع المعنى الثالث المذكور في المتن فتأمل.

وكاشفية الحجة هنا ليست على غرار كاشفيتها في القياس المنطقي؛ لأن ثبوت الحكم لموضوعه ناشئ من ملاك خاص في الموضوع يستدعي جعل الحكم له شرعاً، كالمصلحة أو المفسدة ونحوهما، وأثر الحجة هنا مجرد الكشف عن الحكم الواقعي لا تأسيسه، وأما في القياس المنطقي فإن الحجة ليست كاشفة فقط، بل هي سبب واقعي لثبوت الحكم لموضوعه؛ لما عرفت من أنها قد تكون علة حقيقية أو معلولاً أو ملازماً، ولذا يعبر عنها بالواسطة في الإثبات والثبوت. أما الحجة الأصولية فهي واسطة في الإثبات فقط.

ثانيهما: كل ما يوجب المنجزية والمعدرية بين العبد وربّه، وهي بهذا المعنى تنطبق على الدليل كما تنطبق على الأصل العملي؛ لأن الأصل لا يكشف عن الحكم بل عن الوظيفة.

فالحجة بهذا المعنى أوسع من المعنى الأول؛ لأنها تشمل القطع والظن المعتبر والوظيفة عند الشك، كما تتوافق مع المعنى اللغوي والعرفي، وهنا ثلاث نتائج تترتب على هذا المعنى:

النتيجة الأولى: أن الحجة الشرعية لا تكون طريقاً للأحكام إلا إذا كانت معتبرة شرعاً؛ لأن الغاية منها هو إثبات الحكم الشرعي فلا بد وأن يتدخل الشرع في تعيين هذا الطريق؛ إذ لا يصح الاحتجاج على الشارع بما لا يراه طريقاً، وعلى هذا الأساس يبطل الاحتجاج بالاستحسان والقياس والمصالح المرسلة ونحوها لإثبات الأحكام، بينما يصح الاحتجاج بالخبر الواحد والإجماع والسيرة؛ لأن الشرع أبطل طريقة تلك واعتبر طريقة هذه.

النتيجة الثانية: أن الطرق العقلائية التي يتبعها العقلاء في مقام الاحتجاج والتخاصم تتوقف على امضاء الشرع لها لتكون حجة في إثبات

الأحكام، وعلى هذا الأساس اشترطوا في حجية السيرة العقلائية وبناء العقلاء ونحوهما الإمضاء الشرعي؛ إذ لولاه لم يكن وجه للاحتجاج بها شرعاً؛ لأن إثبات حكم للشرع بواسطتها يتوقف على اعتبارها من قبل الشرع، وإلا بطلت أن تكون حجة له أو عليه.

ومن هذه الحجج العقلائية ظواهر الألفاظ؛ إذ لا شك في أنها من الطرق العقلائية في مقام التحاور والتفاهم والاحتجاج، فلا يصح الاحتجاج بها شرعاً ما لم نحرز إمضاء الشارع لها.

ومن هنا يتوقف القول بحجيتها على النظر في اعتبارها عند الشرع. النتيجة الثالثة: أن ظواهر الألفاظ يمكن أن تكون مثبتة للأحكام الشرعية فتكون كسائر الأمارات المعتبرة كاشفة عن الأحكام إذا وقعت كبرى كلية في قياس الاستنباط، وصارت واسطة في إثبات الأكبر إلى الأصغر، وبهذا المعنى تكون أمانة كسائر الأمارات الشرعية، كما أنها منجزة ومعدرة في مقام العمل إذا اعتمد عليها المكلف في مقام الامتثال وثبت إمضاؤها الشرعي.

فيتحصل من كل ما تقدم: أن مرادهم من حجية الظواهر أن ظواهر الأدلة مثبتة للأحكام الشرعية، وفي عين الحال يصح الاحتجاج بها في مقام التنجيز والإعذار، فيرتب عليها عنوان الطاعة والمعصية، ولكن السؤال ما الدليل على حجيتها؟ إذ لولاه تعذر الاحتجاج بها لأصالة عدم الحجية، والجواب عن ذلك يأتي في المطلب التالي.

المطلب الثاني: في أدلة حجية الظهور

حتى يكون ظهور الألفاظ حجة لا بد وأن يكون معتبراً شرعاً، ومن هنا ينبغي توخي الدليل الذي يثبت هذا الاعتبار، والظاهر أن أكثر الأصوليين لم يتعرضوا لذلك، ربما لاستغنائهم عنه؛ لأن اعتبار الظواهر من البديهيات التي تغني عن الدليل، ولعل من هنا حكي إجماع العلماء وأهل اللسان على حجيتها^(١)، ونسب إلى المنكر بأنه منكر للبديهي ومزاحم للضروري^(٢).

نعم اكتفى الشيخ والآخر قديهما بدليل واحد في إثبات اعتباره وهو البناء العقلائي، وأوكلوا المسألة إلى الوجدان، ولكن قد يتوهم هنا وقوع التناقض في طريقتهم من جهة أنهم أسسوا أصلاً عاماً في طرق الأحكام، وهو أصالة حرمة العمل بالظن، وهذا الأصل ينطبق على الكثير من الأمارات الموصلة إلى الأحكام، والظواهر منها، ووجه التناقض هو أن الأصل المذكور شرعي لا عقلي أو عقلائي دلّت عليه النصوص الكثيرة، نظير قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^(٣) وغير العلم ينطبق على الظن، كما ينطبق على الشك والوهم، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾^(٤) ونحو ذلك من آيات تدل بالمطابقة أو بالتضمن على حرمة العمل بالظن.

(١) انظر فرائد الأصول: ص ٨١٠؛ منهاج الأصول: ج ١، ص ٣٤٨.

(٢) مفاتيح الأصول: ص ١٠.

(٣) سورة الاسراء: الآية ٣٦.

(٤) سورة النجم: الآية ٢٨.

وهذا الأصل الشرعي حاكم أو وارد على الأصل العقلي أو العقلاني فيشملة التحريم أولاً، ولا يخرج عنه إلاً بدليل، فلذا استدعى البحث في الوجه الذي خصصه من هذا العموم واستثناه حكماً، ولولا ذلك لامتنع الاحتجاج به؛ لما عرفت من أن الطرق العقلائية تتوقف على الامضاء والاعتبار.

ويمكن الاستدلال لحجية الظواهر بوجوده كثيرة نكتفي بأربعة:

الوجه الأول: بناء العقلاء وسيرتهم الممضاة شرعاً. استدل به الأكثر، بل تسالموا عليه^(١)، وهو مبني على أمرين:

الأول: دعوى استقرار طريقة العقلاء على اتباع الظهورات، وهذا مشهور في الاعتماد على الظاهر في الدعاوى والأقارير والشهادات والوصايا والمكاتبات والعقود والمعاملات ونحوها.

الثاني: دعوى القطع بامضاء هذه الطريقة العقلائية من قبل الشارع، ومنشأ هذا القطع مسaire الشرع لهذه الطريقة في الكتاب والسنة وعدم اختراع طريقة جديدة تغيورها، وهذه المسaire تكشف بالكشف الإني عن الإمضاء؛ لوجود المقتضي وانعدام المانع؛ إذ لو كانت للشرع طريقة خاصة في فهم مداليل الألفاظ لوصلت إلينا، أو وصل إلينا الردع لتوفر الدواعي على نقلها، فهما من قبيل القضايا التي لو كانت لبانت، ولازم ذلك هو حجية هذه السيرة للقطع بوجودها صغروياً وتوفر شرط اعتبارها كبروياً، وبهذا الاعتبار تتخصص عمومات حرمة العمل بالظن.

(١) انظر فوائد الأصول: ج ١، ص ١٦٣؛ كفاية الأصول: ج ٢، ص ٢٩٠؛ أجود التقريرات: ج ٣، ص ١٥٦؛ نتائج الأفكار: ج ٣، ص ١٧٦؛ الأصول: ج ٥، ص ١٤٨.

وربما يقال إن هذا الدليل لا يصلح لإثبات حجية الظواهر مطلقاً؛ لأنه لبي يؤخذ بالقدر المتيقن منه، وهو ما علمنا بإمضاء الشرع له، فتختص حجيته بظواهر ألفاظ الكتاب والسنة مع أن البحث في الأعم، فالدليل أخص.

وفيه:

أولاً: أن ما يهمننا هنا هو إحراز حجية ظواهر ألفاظ الشرع، وهذا ما أكده المفترض.

وثانياً: أنه لا ينتهي إلى محصل جديد؛ لأن حجية ظواهر الألفاظ عند العقلاء مسلمة، وأما الإشكال في حجية ظواهر ألفاظ الشرع؛ لتوقفها على إمضاء الشرع، فإذا أحرزنا إمضاءها كانت حجة، وأما سائر الألفاظ فيكفي فيها البناء العقلاني.

نعم يتم الإشكال لو ادعى أن الامضاء مختص ببعض ألفاظ الشرع لا جميعها كألفاظ السنة مثلاً، فتختص حجية الظواهر بألفاظ السنة دون الكتاب كما ادعاه جماعة من الأخباريين، ولكن هذا مدعى لم يقم عليه شاهد؛ إذ يكفي عدم وجود ما يردع لإحراز الإمضاء العام لها^(١).

الوجه الثاني: حكم العقل.

ويمكن بيانه بتقريرين:

الأول: أن الألفاظ وضعت لأجل تبادل الحوار والمفاهمة، ولا توجد غاية أخرى لها، قامت على ذلك طريقة العقلاء وأنظمتهم.

(١) انظر فرائد الأصول: ج ١، ص ١٥٤؛ فوائد الأصول: ج ٣، ص ١٣٥.

والأحكام الشرعية الواردة في الكتاب والسنة مستندة إلى الدلالة اللفظية، وهذا يكشف بالكشف الإني عن حجيتها واعتبارها شرعاً؛ إذ لو لم يكن كذلك لزم مخالفة الحكمة من جهتين: اللغوية ونقض الغرض، بل تعطلت الأحكام بسبب عدم أماكن المفاهمة، والتالي باطل فالمقدم مثله.

والثاني: أن أدلة حرمة العمل بالظن لا تشمل ظواهر الألفاظ؛ لوجود المانع؛ لأن الحرمة مستندة إلى ظاهر النهي في الآيات والروايات، فالاستناد إلى الظاهر لإبطال حجية الظاهر دور صريح.

والخلاصة: أن العقل يقضي بلزوم اعتبار ظواهر الألفاظ والاحتجاج بها إما من جهة الخروج الموضوعي عن الأدلة الناهية عن العمل بالظن أو من جهة وجود المانع، ولازمه تطابق طريقة الشرع مع الطريقة العقلائية وإمضائها.

نعم إذا قيل بأن الأدلة المانعة من العمل بالظهور عبارة عن نصوص لا ظواهر فإنها تصلح للمنع؛ لأن النص مقدم على الظاهر بلا إشكال، لكنها دعوى تفتقر إلى الدليل.

الوجه الثالث: الآيات الشريفة، فإنها وصفت القرآن بأنه بيان للناس وأنه عربي مبين وأن لسانه هو لسان القوم لا يشط عنه ولا يختلف، وهذا الوصف نص في حجية معانيه الظاهرة من ألفاظه، والبيّن هو الواضح، وقوله تعالى: ﴿بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ﴾^(١) أي واضح، وتبين الشيء أي ظهر وتجلّى، ومبين اسم فاعل وهو المظهر للشيء والموضح له، والبيان إظهار المعنى

(١) سورة إبراهيم: الآية ١٠

لنفس^(١). سمي الكلام بياناً لكشفه عن المعنى المقصود إظهاره^(٢)، وإليه يشير قوله تعالى: ﴿هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾^(٣) فإن القرآن مظهر للمعاني الربانية للغير، وموعظة الكتاب لا تتحقق إلا بالبيان بحسب المعاني الظاهرة منه، فالآية في مجملها تدل على حجية الظواهر بالنص والدلالة المطابقة.

وهذا ما أكدت مضمونه عشرات الآيات التي وصفت الكتاب والسنة بالبيان، منها قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾^(٤) ومنها: ﴿فَاتِمَّا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾^(٥) ولا يمكن أن يكون البلاغ مبيناً إلا إذا كان بلسان يفهمه الناس ويدركون مضامينه، وهو ما يتطابق مع قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾^(٦) فإذا كانت غاية الإرسال البيان وتعليم الناس لا بد وأن يكون كلام المرسل والمرسل به واضحاً ظاهراً في معانيه، وحجة عليهم^(٧).

وفي آيات أخرى وصف القرآن بالعربي، والغاية منه أن يعقله الناس ويتفهمونه كما في قوله تعالى: ﴿وَالكِتَابِ الْمُبِينِ﴾ * إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ

(١) انظر معجم مقاييس اللغة: ص ١٤٧، (بين)؛ مجمع البحرين: ج ٦، ص ٢١٨، (بين).

(٢) انظر مفردات الراغب: ص ١٥٨، (بان).

(٣) سورة آل عمران: الآية ١٣٨.

(٤) سورة النحل: الآية ٤٤.

(٥) سورة التغابن: الآية ١٢.

(٦) سورة إبراهيم: الآية ٤.

(٧) انظر ما رواه ابن الأثير في هذا المجال في النهاية: ج ١، ص ٤؛ ومنهاج الأصول:

تَعْقِلُونَ^(١) أي جعله بلسان العرب وعلى طريقتهم في الحوار والتخاطب لكي يعقلوا مضامينه وأحكامه وهذا ما لا يمكن أن يتحقق لولا أن تكون ظواهره حجة عليهم ولهم، وحينما اعترض المشركون والمنافقون عليه واتهموه بأنه من صنع بعض البشر وليس منزلاً من السماء اجابهم الباري عز وجل بقوله تعالى: ﴿لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ^(٢) والأعجمي أي الذي لا يفصح وإن كان عربياً، والعربي هو الظاهر البين الذي لا يشكك^(٣).

وتتحصل من هذه الشواهد أكثر من نتيجة:

الأولى: أن لسان القرآن ولسان الرسول ﷺ هي العربية المبينة الظاهرة في نفسها والتي لا تفتقر إلى تفسير وتوضيح.

الثانية: أن هذا اللسان هو لسان من خاطبهم القرآن والسنة، وبهذا تتم أركان الحجية فيه؛ لما عرفت من أن شرط حجية الشيء أن يكون مفهوماً ومقبولاً عند الطرفين، وهذا ما تقضي به الضرورة والعقل؛ إذ لو لم يكن ظاهر القرآن والسنة حجة على الناس لتعدرت الهداية، وانتقض الغرض من الإنزال والبعثة، وللزم لغويتها.

الثالثة: أن ظواهر القرآن حجة على سائر الناس كما أن ظواهر السنة كذلك إلا ما خرج بالدليل أو القرينة القطعية.

(١) سورة الزخرف: الآيتان ٢-٣.

(٢) سورة النحل: الآية ١٠٣.

(٣) انظر مجمع البيان: ج٦، ص ٢٠٠-٢٠١، تفسير الآية المزبورة.

الرابعة: أن حجية ظواهر القرآن دل عليها النص لا الظهور؛ لما عرفت من أن لفظ البيان والمبين والبيّن نص في الوضوح والظهور وبه يرتفع محذور الدور، كما أنه يصلح شاهداً على أمضاء السيرة العقلائية القائمة على حجية الظواهر، وبه تكون الظواهر مخصصة لعمومات حرمة العمل بالظن.

الوجه الرابع: الروايات المباركة.

فإن المتتبع للأخبار المعتبرة يجد أن الائمة عليهم السلام تمسكوا بظواهر الألفاظ في بيان الأحكام في الموارد المختلفة، ودعوا إلى التمسك بها، وهذا يدل على أمرين:

الأول: أن المركز عند الشرع حجية ظواهر الألفاظ مطلقاً سواء كانت ألفاظ الكتاب أو ألفاظ السنة.

الثاني: أن هذه الحجية ضابطة عامة تنطبق في كل الموارد بلا خصوصية لمورد دون آخر، ويمكن التمثيل له ببعض الروايات:

الرواية الأولى: ما رواه الشيخ عليه السلام في التهذيب بسنده عن عبد الأعلى مولى آل سام قال: قلت لابي عبد الله عليه السلام: عثرت فإنقطع ظفري فجعلت على إصبعي مرارة كيف أصنع بالوضوء؟ قال: ﴿يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله عز وجل. قال الله: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^(١) امسح عليه﴾^(٢).

وهي صريحة في أن الإمام عليه السلام تمسك في الحكم بدلالة الآية وأشار للسائل بأن مثل هذا الحكم يعرف من ذات الآية من دون النظر إلى القرائن الأخرى.

(١) سورة الحج: الآية ٧٨.

(٢) تهذيب الأحكام: ج ٣، ص ٣٣، ح ٤؛ وانظر تفسير نور الثقلين: ج ٥، ص ٦٦، ٢٣٥.

ولو لم يكن الظهور حجة لما صح الاستدلال، وقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله﴾ صريح في جعل ضابطة عامة يمكن اللجوء إليها في فهم مداليل الألفاظ.

الرواية الثانية: ما في تفسير القمي بسنده عن الحسين بن أبي العلا عن أبي عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ في معنى قوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا﴾^(١) قال: ﴿أما تسمع الرجل يقول: وردنا بني فلان، فهو الورد ولم يدخله﴾^(٢).

وتقريب الاستدلال: أنه عَلَيْهِ السَّلَامُ فسّر الورد بالوصول لا الدخول، واستند في تفسيره إلى استعمال العرف، فيدل على أن الفهم العرفي وظواهر الألفاظ كلاهما حجة عند الشرع، وهذا ما يؤكده قول أمير المؤمنين عَلَيْهِ السَّلَامُ كما في نهج البلاغة في رد مزاعم الزبير في توجيه نقض بيعته بأنه بايع بيده ولم يبايع بقلبه. قال: ((فقد أقر بالبيعة وادعى الوليعة، فليأت عليها بأمر يعرف، وإلاّ فليدخل فيما خرج منه))^(٣) والوليعة هي الأمر الذي يسر ويكتم^(٤)، أو هي كل شيء أدخلته في شيء وليس منه^(٥).

وفي الأخبار أن الزبير كان متذبذباً، فتارة يدعي أنه أكره على البيعة، وتارة يدعي أنه ورى فيها تورية^(٦)، ومفاد الكلام أن البيعة كانت منه

(١) سورة مريم: الآية ٧١.

(٢) تفسير القمي: ج ٢، ص ٥٢؛ تفسير نور الثقلين: ج ٣، ص ٣٥٣، ح ١٣٠؛ الميزان: ج ١٤، ص ٩٣.

(٣) نهج البلاغة: ج ١، ص ٤٢.

(٤) لسان العرب: ج ٢، ص ٤٠٠، (ولج)؛ وانظر البحار: ج ٣٢، ص ٥٢، ح ٣٦.

(٥) مفردات الراغب: ص ٨٨٣، (ولج)؛ مجمع البحرين: ج ٢، ص ٣٣٤، (ولج).

(٦) انظر البحار: ج ٣٢، ص ٥٢، ح ٣٦.

ظاهرة، وهي تحمل على ظاهرها، فادعاء أنها لم تكن بيعة حقيقية يستدعي إثبات ذلك بأمر يعرف أي ظاهر، وإلا فهو داخل فيها، وملزم بها، وهذا المضمون يدل على أمور ثلاثة:

الأول: أن ظهور العمل كظهور القول في الحجية والاعتبار.

والثاني: أن رفع اليد عما هو ظاهر لا يصح إلا بما هو ظاهر أو أظهر منه.

والثالث: أن كل ظاهر في شيء يحمل على ظاهره ولا يعتنى باحتمال

الخلافاً فيه.

الرواية الثالثة: ما رواه الشيخ الصدوق عليه السلام في الفقيه عن زرارة ومحمد بن مسلم أنها قالوا: قلنا لأبي جعفر عليه السلام: ما تقول في الصلاة في السفر كيف هي وكم هي؟ فقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ﴾ فصار التقصير في السفر واجباً كوجوب التمام في الحضر﴾ قالوا: قلنا إنما قال الله عز وجل: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ﴾^(١) ولم يقل افعلوا فكيف أوجب ذلك كما أوجب التمام في الحضر؟ فقال عليه السلام: ﴿أو ليس قد قال الله عز وجل في الصفا والمروة: ﴿فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾^(٢) إلا ترون أن الطواف بهما واجب مفروض؟ لأن الله عز وجل ذكره في كتابه وصنعه نبيه عليه السلام، وكذلك التقصير في السفر شيء صنعه النبي صلوات الله عليه وآله، وذكره الله تعالى ذكره في كتابه^(٣).

(١) سورة النساء: الآية ١٠١.

(٢) سورة البقرة: الآية ١٥٨.

(٣) الفقيه: ج ١، ص ٤٣٤، ح ١٢٦٥؛ وانظر تفسير نور الثقلين: ج ٢، ص ١٣٦، ح ٥٢٧.

وهي دالة على ثلاثة أمور:

الأول: أن حكم التقصير في السفر استفيد من ظاهر الآية المباركة.

الثاني: أن زرارة ومحمد بن مسلم استندا إلى ظاهر قوله: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ﴾ وفيها الجواز لا الوجوب، وعللا ذلك بأن الوجوب يستفاد من صيغة الأمر؛ إذ قالوا: ((ولم يقل افعلوا)) وهذا يكشف عن أن الظهور عندهما هو الحجة، وقد أقر الإمام عليه السلام هذا الفهم لكنه علل فهم الوجوب بالقرينة الخارجية، وهي فعل النبي صلَّى الله عليه وآله لا ذات اللفظ؛ إذ لولا فعل النبي صلَّى الله عليه وآله الدال على الوجوب لكان مقتضى الحال فهم الجواز لا الوجوب.

الثالث: أن ما يذكر في الكتاب يكون حجة ويجب التمسك به، إلا إذا قامت قرينة خاصة على الخلاف ولو بمثل الظهور الفعلي.

الرواية الرابعة: ما رواه الكليني بسند صحيح في الكافي عن محمد بن إسماعيل بن بزيع قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن امرأة أحلت لي جاريتها، فقال: ﴿ذاك لك﴾ قلت: فإن كانت تمزح؟ قال: ﴿وكيف لك بما في قلبها، فإن علمت أنها تمزح فلا﴾ ^(١) وقريب منها رواها الصدوق بسند صحيح في الفقيه ^(٢).

وهي دالة بالنص على ثلاثة أمور:

الأول: أن العمل بالظاهر حجة، والدلالة على هذه النتيجة بالنص؛ لكونها صريحة في الدلالة بما لا يبقى معها احتمال الخلاف.

(١) الكافي: ج ٥، ص ٤٦٩، ح ٨.

(٢) الفقيه: ج ٣، ص ٤٥٥، ح ٤٥٧٥.

الثاني: أن لا يعنى باحتمال إرادة ما يخالف الظهور، فحمل المعنى الظاهر على خلاف ظهوره يتوقف على العلم.

الثالث: أصالة تطابق الدلالة الظهورية والجدية، فلا يعنى باحتمال الهزل ونحوه.

والحاصل من كل ذلك: أن ظواهر الألفاظ حجة عند الشرع سواء كانت ألفاظ الكتاب والسنة أو سائر الألفاظ العرفية، كما يشهد به استدلال الباقر والصادق عليهما السلام والأمر بالرجوع إليه، وبذلك يظهر أن الروايات تشير إلى أكثر من نتيجة:

الأولى: أن ظواهر ألفاظ الكتاب كسائر ظواهر الألفاظ حجة في مقام التنجيز والاعذار.

الثانية: أن هذه الأدلة تخصص عمومات حرمة العمل بالظن؛ لأن دلالتها أقوى ظهوراً من دلالة تلك العمومات.

والثالثة: أنها تمضي السيرة العقلائية.

والرابعة: أنها أدلة لفظية، فإطلاقها يفيد حجية ظواهر الألفاظ مطلقاً بلا تخصيص أو تقييد.

والإشكال على بعض هذه الوجوه لا يضر بأصل النتيجة؛ لأن في مجموع الأدلة من حيث المجموع ما يفيد الوثوق والاطمئنان بحجية ظواهر الألفاظ شرعاً، فتدخل في مراتب العلم، وبه يرتفع محذور الدور المبني على الاستدلال بالظهور على الظهور. هذا وقد استند بعض الأعلام كما في تقريراته إلى السيرة المتشرعية في إثبات حجية الظهور، ووصف هذا الدليل

بأنه أتقن دليل وأحسنه^(١)، والحق أن هذه السيرة لم تنشأ من نفسها، بل هي إما سيرة عقلائية ممضاة أو مستندة إلى النصوص المتقدمة، ومثل ذلك يقال في دعوى الإجماع على الحجية^(٢).

(١) انظر مباحث الأصول: ج ٢، ص ١٤٣.

(٢) أنيس المجتهدين: ج ١، ص ٤٣.

المطلب الثالث: في مراتب الظهور (النص والظاهر والمجمل)

ظهور الألفاظ في المعاني يقع على مراتب أصولها ثلاثة:

الأول: النص، والثاني: الظاهر، والثالث: الإجمال.

ولكل مرتبة منها مراتب؛ لأن الظهور من الحقائق التشكيكية التي تختلف من حال لآخر، كما أنها من الحقائق النسبية التي قد تكون ظاهرة من جهة ومجملة من جهة أخرى، وهذه من الجهات المشتركة بين هذه المراتب، وتمتاز كل مرتبة عن غيرها بمزايا وخصوصيات تختص بها، والملحوظ أن الأدلة اللفظية شرعية كانت أو عقلائية وردت بهذه المراتب الثلاث، فوجب البحث في خصوصيات كل واحدة منها.

الأول: النص

النص في اللغة يطلق على معنيين:

أحدهما: الارتفاع^(١). يقال أقعد فلاناً على المنصة أي رفعه، والمنصة كرسى مرتفع أو سرير يعد للخطيب ليخطب، أو للعروس لتجلى^(٢)، ومنه يقال لزعيم القوم ناصية قومه أي رأسهم وعينهم^(٣).
وثانيهما: الظهور. يقال نص الشيء أظهره، وكل ما أظهر فقد نص^(٤)،

(١) انظر معجم مقاييس اللغة: ص ٩٦٢، (نص).

(٢) المعجم الوسيط: ج ٢، ص ٩٢٦، (نص).

(٣) مفردات الراغب: ص ٨١٠، (نص).

(٤) انظر تاج العروس: ج ٤، ص ٤٤٠، (نص)؛ كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: ج ٢، ص ١٦٩٦.

وبين المعنيين ملازمة؛ إذ لا ظهور من غير ارتفاع، ووجه إطلاق لفظ النص على المعنى لكونه مرتفع وظاهر من اللفظ بحيث لا يحتمل غيره.

وفيه جاء عن النبي والأئمة عليهم السلام أن تفسير القرآن لا يجوز إلا بالأثر الصحيح والنص الصريح^(١)، والأثر يشمل القول والفعل فهو أعم من الخبر، والنص في المصطلح: هو اللفظ الدال على معنى لا يحتمل غيره في اللغة التي وقع التخاطب بها^(٢)، وبهذا يتضح أن خصوصيات النص ثلاث: الأولى: أن ظهور المعنى فيه قوي بحيث لا يحتمل الخلاف عند العالمين باللغة.

الثانية: أنه يفيد العلم بالدلالة، ولذا لا يفتقر إلى دليل يثبت حجته؛ لأن حجية العلم ذاتية.

والثالثة: أنه لا يقبل التأويل بالحمل على خلاف معناه، ولذا لا يقع طرفاً في التعارض، ومن هنا قالوا بأن النص يقدم على الظاهر، وخصصوا التأويل بالظهور، وقالوا لا اجتهاد مقابل النص.

ويمكن التمثيل له بقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾^(٣) فإن التحليل والتحریم نص في الجواز والمنع، ولذا يفيد الجزم بالدلالة ولا يحتمل له معنى مخالف، وقولهم عليهم السلام: ﴿كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه

(١) مجمع البحرين: ج ٤، ص ١٨٥، (نصص).

(٢) تاج العروس: ج ٤، ص ٤٤٠، (نص)؛ مفاتيح الأصول: ص ٦؛ وانظر القوانين: ج ١، ص ٣٧٨.

(٣) سورة البقرة: الآية ٢٧٥.

حرام^(١) فإن المدلول العرفي لهذا الحديث يوجب العلم بحلية كل شيء إلا ما علم بحرمته، ولذا صار أصلاً عاماً في الحلية في موارد الشك.

والضابطة في فهم ذلك العرف، والشاهد عليه الوجدان، فكل لفظ لم يظهر منه غير معناه عرفاً كان نصاً. هذا من حيث أصل المعنى، وقد يطلق الأصوليون والفقهاء لفظ النص على ألفاظ الكتاب والسنة، وهو بهذا يقابل كل دليل لبي من إجماع أو عقل أو سيرة، وهو شائع الاستعمال في كلماتهم، وهذا المعنى يشمل الظاهر والمجمل أيضاً، ووجه إطلاق النص عليه يعود لإحتمالين: هما ارتفاع المضمون بسبب الجهة المولوية الإلهية، أو تقييد المعنى بالألفاظ باعتبار أن الألفاظ قوالب للمعاني فتكون مرتفعة ظاهرة فيها، بخلاف الدليل اللبي فإنه لا قالب له يقيد ويضيق منه، ولذا يقولون نص العبارة كذا، ونص الفقرة كذا، باعتبار أن المعنى ظاهر ومقيد بالدلالة اللفظية فلا يزيد ولا ينقص.

ويطلق أهل الأدب لفظ النص على الكلام الذي ورد عن المؤلف بلا تغيير أو تبديل، إلا أن المعنى الأشهر والذي يدور عليه البحث في حجية الظواهر هو المعنى الذي لا يتطرق إليه احتمال الخلاف.

الثاني: الظهور

وهو أقرب المراتب إلى النص، وقد مر تعريفه فيما تقدم، ونكتفي هنا بالإشارة إلى خصوصياته وهي ثلاث:

(١) تقارير المجدد: ج ٤، ص ١٠٢؛ بداية الوصول: ج ٦، ص ٣٢٢؛ ج ٧، ص ٦١؛
عناية الأصول: ج ٣، ص ٣.

الأولى: أن المعنى الظاهر، ما كان ظهوره غالباً على غيره عند العالمين باللغة، ولكن لا ينفي احتمال الخلاف، كما في قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ الْقَدِيمِ الَّذِي هُوَ لَطِيفٌ خَلِيقًا﴾ (١) فإن صيغة الأمر ليست نصاً في الوجوب بل ظاهرة فيه ظهوراً قوياً أو غالباً، ولذا يقترن هذا المعنى باحتمال أن يكون المراد منه الاستحباب أو الإباحة مثلاً، ومن الواضح أن احتمال الخلاف هنا عقلي؛ لأن العقل يمتثل دائماً أن يكون المعنى الظاهر غير مراد، إلا أن المدار في حجية الظواهر على الأسلوب العقلاني لا العقلي، والعقلاء لا يعتنون باحتمال الخلاف وإن افترضه العقل؛ لأن طريقتهم قائمة على الأخذ بالمعنى الظاهر والإعراض عن المعنى المحتمل، وهذه نكته مهمة في تعيين حقيقة الظهور ومنشأ اعتباره.

الثانية: أنه يفيد الظن القوي بالدلالة، ولذا لا يكون حجة في نفسه إلا إذا استند إلى دليل، ومن هنا استدلوا على حجته بالسيرة العقلانية أو غيرها من الوجوه على ما عرفت؛ لأن حجية الظن ليست ذاتية، بل تابعة للجعل والاعتبار على المشهور.

الثالثة: أنه يقع طرفاً في التعارض بين الأدلة، فإذا قابله دليل أقوى في الظهور يؤول بحسب مفاد الدليل الأقوى كما حقق في مباحث الجمع الدلالي. كما في قوله عليه السلام: ﴿لَا بَأْسَ أَنْ يَصِلِيَ الرَّجُلُ وَالنَّارَ ... بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ (٢) المعارض بقوله عليه السلام: ﴿لَا يَصِلِيَ الرَّجُلُ وَفِي

(١) سورة الحج: الآية ٧٨.

(٢) الفقيه: ج ١، ص ٢٥١، ح ٧٦٥؛ الاستبصار: ج ١، ص ٣٩٦، ح ١٥١٢؛ التهذيب: ج ٢، ص ٢٢٦، ح ٨٩٠؛ الوسائل: ج ٥، الباب ٣٠ من أبواب مكان المصلي، ص ١٦٧، ح ٤.

قبلته نار^(١) فإن مدلولي الحديثين بحسب ظاهر الأمر متعارضان لأن الأول يجيز والثاني يمنع، إلا أن أحدهما أقوى ظهوراً من الآخر، فلذا يتصرف في دلالته.

ومن الواضح أن قوله (لا بأس) نص في الجواز، بينما (لا يصلي) صيغة نهية وهي ظاهرة في التحريم، والنص يتقدم على الظهور، ويوجب حمل ما ظاهره التحريم على خلاف ظهوره فيحمله على الكراهة، ونلاحظ أن منشأ هذا الجمع الدلالي هو قوة الظهور وتقديم الأقوى على الأضعف.

وبهذا يتضح أن الظهور لا يخضع لحالة واحدة، بل يختلف في الشدة والضعف، فقد يكون اللفظ ظاهراً في معنى وقد يكون أقوى ظهوراً، ولذا عبروا عنه بالظاهر والأظهر، ومنشأ كل ذلك هو الأئس الذهني أو وجود المناسبات المحتفة بالكلام.

فمثلاً: إذا حلف على أن لا يأكل اللحم فإن المنصرف أولاً إلى الأذنان هو لحم الأنعام لا لحم الطير، وإذا حلف أن لا يأكل البيض فإنه يفهم منه بيض الدجاج لا بيض الأسماك، أو حلف أن لا يأكل الرؤوس فإنه لا يفهم منه رؤوس الدجاج والأسماك وإنما رؤوس الأغنام.

ولذا قالوا بعدم الحنث فيما إذا أكل الطير وبيض السمك ورؤوس الدجاج، والسبب في ذلك هو قوة الظهور، فإن اللحم بحسب المدلول

(١) الكافي: ج ٣، ص ٣٩١، ح ١٥؛ الاستبصار: ج ١، ص ٣٩٦، ح ١٥١٠؛ التهذيب: ج ٢، ص ٢٢٥، ح ٨٨٨؛ الوسائل: ج ٥، الباب ٣٠ من أبواب مكان المصلي، ص ١٦٦، ح ٦٢٣٨.

اللغوي والعرفي وإن كان يشمل لحوم الطير إلا أنه ظاهر في اللحوم الحمراء ونحوها كلحم الدجاج؛ للأنس الذهني الواقع بين هذا اللفظ والمعنى، كما أن المناسبات المحتفة أوجبت ظهور لفظ البيض ببيض الدجاج ولو لكثرة وجوده أو فائدة أكله ونحو ذلك، وكثرة الاستعمال في رؤوس الأغنام أوجب الانصراف إليها بحيث يكون ظهور اللفظ فيها أقوى.

والحاصل: أن الظاهر هو الحجة في مقام التنجيز والإعذار، فإذا انعقد للفظ ظهور أخذ به ونفي احتمال الخلاف بالبناء العقلاني لا بالحكم العقلي؛ لوضوح أن العقل يحتمل الخلاف في كل ظهور، إلا أن العقلاء لا يعتنون به.

وإذا وقع تعارض بين ظهورين قدم الأقوى ظهوراً.

الثالث: المجمل

وهو الموجز من الكلام. يقال له ذلك؛ لأنه يجمع الكلام عن تفرق فيتضمن أكثر من معنى ولا يعلم المراد منه في مقابل المفصل والمبين والجملة هي جماعة كل شيء، ومنها: قولهم باع الشيء جملة أي مجتمعاً لا متفرقاً^(١)، وقوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً﴾^(٢) أي مجتمعاً لا كما أنزل نجوماً مفترقة^(٣)، وفي المصطلح الأصولي يطلق المجمل على كل ما ليس بنص ولا ظاهر كالمشترك والمؤول، وهو على نحوين:

(١) معجم مقاييس اللغة: ص ٢٠٨، (جمل)؛ مجمع البحرين: ج ٥، ص ٣٤٤، (جمل)؛

المعجم الوسيط: ج ١، ص ١٣٦، (جمل).

(٢) سورة الفرقان: الآية ٣٢.

(٣) مفردات الراغب: ص ٢٠٣، (جمل)

إجمال حقيقي ينشأ من عدم ظهور المعنى من اللفظ كالقرء في آية المطلقات، فإن الاشتراك اللفظي مثلاً أو جب عدم الظهور.

وإجمال حكمي وينشأ من عدم معلومية المراد الجدي منه وإن كان له معنى ظاهر كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ﴾^(١) فإن ما ظهر معلوم من حيث المعنى، ولكن لا يعلم بأن الاستثناء وقع لمواضع الزينة من البدن كالوجه والكفين والحنك، أو لأدوات الزينة كالكحل والخاتم ونحوهما، وتفصيل البحث عن المجمل من حيث معناه وشروطه ومناشئته ترد في بحث المجمل والميّن فلا نطيل هنا.

ونكتفي بذكر خصوصياته وهي ثلاث:

الأولى: أن يمتثل للفظ أكثر من معنى لا يترجح أحدهما على الآخر ترجيحاً معذراً، وعلى هذا يقع التمازج بين المعاني المحتملة للفظ، ويصبح العمل به متعذراً ما لم يتضح المعنى المراد.

الثانية: أنه يفيد الشك في الدلالة، ولذا يتوقف فيه حتى يرتفع الإجمال بالتبيين، أو يؤخذ فيه بالقدر المتيقن إن كان، وإلا فالأصول اللفظية العامة أو العملية.

الثالثة: أنه محكوم بالأقوى منه دائماً نصاً كان أو ظاهراً؛ لأنهما يفسران المعنى، ويبينان المراد.

وبذلك يتضح أن الاجمال الحقيقي يختص بالعالمين باللغة، فإن الكلام عند الجاهل باللغة مجهولاً وليس مجملاً؛ لأنه لا يعرف المعنى فلا يشك في المراد.

كما أن المصطلحات التي تستعمل في الأعراف الخاصة كأعراف الأطباء والصيادلة والمهندسين والفقهاء ونحوهم لا تعتبر مجملات عند الجاهلين بهذا العرف.

كما يتضح بأن الإجمال من الحقائق الإضافية، فيختلف من شخص لآخر، فرب لفظ مجمل عند شخص هو ظاهر عند آخر، ومرجع ذلك إلى معرفة القرائن والجهل بها، وللبحث تفاصيل نوكلها إلى محلها، وهنا ملاحظة لا ينبغي الغفلة عنها وهي:

أن هذه المراتب الثلاث للظهور لها اصطلاحات أخرى مشتركة بين الأصوليين والمختصين بعلوم القرآن، عهد استعمالها عند المتقدمين من الأصوليين وهي اليوم قليلة التداول، ولعلها أخذت من علوم القرآن، وهي: المحكم والمؤول والمتشابه، والمحكم يطلق على كل نص وظاهر، والمؤول يطلق على كل ظاهر ابتلي بالمانع فحمل على خلاف ظاهره، والمتشابه يطلق على كل مؤول أو مجمل من حيث دلالاته^(١)، والظاهر أن هذه الاصطلاحات الثلاثة مأخوذة من النص، فالأول والثالث أخذ من مثل قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾^(٢) فإن الآية المباركة حصرت الآيات في ثلاث:

(١) انظر أنيس المجتهدين: ج ١، ص ٨٩٥؛ القوانين: ج ١، ص ٣٧٩.

(٢) سورة آل عمران: الآية ٧.

الأولى: محكمة ووصفتها أما للكتاب، ولازم معنى الأمومة أن تكون المرجع عند الحاجة، وهذا يتضمن حجيتها، ومن هنا عرفوا المحكم بما علم المراد بظاهره من غير قرينة تقترن إليه، ولا دلالة تدل على المراد به لوضوحه^(١)، وهو ينطبق على النص والظهور القوي.

الثانية: متشابهة، وهي التي يشتبه معناها فتغمض دلالتها، وقد حذر الباري عز وجل من اعتمادها، ووصف من يعمل بها بزيغ القلب أي انحرافه، ولازم ذلك أن لا تكون حجة إلا بعد الإرجاع إلى أم الكتاب ورفع الغموض، وعلى هذا جاء تعريفهم للمتشابه بما لا يعلم المراد بظاهره حتى يقترن به ما يدل على المراد منه لالتباسه^(٢)، نحو قوله تعالى: ﴿وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾^(٣) فإن الإضلال يحتمل الفتنة ويحتمل الاختبار.

الثالثة: مؤولة، وهي الآيات التي لا يفسر المراد منها إلا بالرجوع إلى المحكم مأخوذة من التأويل أي الرجوع إلى الأصل، والمراد هنا الرجوع إلى التفسير.

ومن هنا عرف التأويل بإرجاع الكلام وصرفه عن معناه الظاهر إلى معنى أخفى منه^(٤)؛ لوجود سبب مانع من المعنى الظاهر. وكيف كان، فإن معنى المحكم ينطبق على النص والظهور، والمتشابه ينطبق على المجمل، والمؤول ينطبق على المبين.

(١) انظر مجمع البيان: ج ٢، ص ٢٣٩، تفسير الآية المزبورة.

(٢) انظر المصدر السابق.

(٣) سورة الجاثية: الآية ٢٣.

(٤) مجمع البحرين: ج ٥، ص ٣١٢، (أول)؛ وانظر مفردات الراغب: ص ٩٩، (أول).

ولأن هذه مصطلحات قررها الكتاب العزيز اختصت بالتفسير وعلوم القرآن أكثر، ومن هنا اكتفى الأصوليون في مراتب الظهور بالنص والظهور والمجمل.

نعم قد يقال بأن المجمل أعم من المتشابه لأنه يشمل ما كان المتكلم فيه في مقام الإهمال، وأن كلامه وارد لبيان أصل الحكم لا تفاصيله، فإنه يقال له مجمل لا متشابه، والخطاب وإن كان له ظهور في معنى ولكن السامع يعلم عبر القرائن بوجود تفاصيل له سيتم بيانها فيما بعد، فتدبر.

المطلب الرابع: في شروط حجية الظهور

حتى يكون الظهور حجة لا بد من توفر شروط:

الشرط الأول: إحراز الظهور، وهو يتم عبر معرفة الوضع اللغوي أو الاستعمال، والأصل في إحراز الظهور هو الوضع، ويتوصل إليه عبر التبادر العرفي أو مراجعة اللغة أو بعض القرائن.

وموارد الاستعمال تعرف بالتداول والمعايشة مع أهل اللغة؛ لأن الظهور لا يتحقق موضوعاً إلاّ عند العالمين باللغة، فالجاهل بها أو بموارد الاستعمال لا يتحقق عنده ظهور، ولو تحقق لا يكون حجة؛ لأن مدار الحجية على تطابق الإرادة الاستعمالية والجدية، وهو لا يحصل عند غير العالمين باللغة وبموارد استعمالها^(١)، ومن هنا يتعين إحراز المعنى الحقيقي للفظ أولاً؛ لأن هذا هو الأصل في الاستعمالات والذي تدور عليه الاستعمالات العرفية، فإذا شك في معنى ظاهر من لفظ أنه حقيقي أو مجازي فإنه يحمل على الحقيقة؛ لأصالة الحقيقة في الاستعمالات العقلانية.

وأما المعنى المجازي فلا يحمل عليه اللفظ إلاّ بواسطة القرينة، فكل معنى ظاهر من اللفظ لم تنصب قرينة على مجازيته يحمل على الحقيقة، ويكون حجة فيه.

(١) انظر هداية المسترشدين: ج ٣، ص ٣١٩؛ وقاية الأذهان: ص ٥١٤-٥١٥؛ منهاج

الشرط الثاني: أن يكون الظهور المحرز حاصلًا في زمان صدور الخطاب، وتظهر أهمية هذا الشرط في فهم ألفاظ الكتاب والسنة، فإن الظهور الذي ينبغي أن يحرز منها هو ما كان حاصلًا في زمان نزول الآية وصدور الرواية لا ما كان في الأزمنة المتأخرة عنها؛ لأن ذلك العرف هو الذي خوطب بالكلام، وعني بالأحكام أولاً، فالتطابق بين الإرادة الاستعمالية والجدية فيه محرز، بخلاف الظهور الحاصل في الأزمنة المتأخرة فإنه وإن كان له ظهور ولكن لا يعلم بإرادة الشرع له جداً حتى يحمل كلامه عليه، فالظهور المتأخر عن زمان التشريع لا اعتبار له؛ لعدم وجود المقتضي للحجية فيه، بل ولوجود المانع؛ إذ لو اعتبر الظهور المتأخر لزم منه تغير الأحكام وعدم ثباتها؛ لأن الظهور قد يتبدل من عصر لآخر بحسب تبدل العرف، ولازم ذلك تغير الشريعة وأحكامها بحسب تبدلات العرف، وهو خلاف الضرورتين العقلية والشرعية.

وتترتب على ذلك نتيجتان:

النتيجة الأولى: وجوب الفحص عن ظهور ألفاظ الكتاب والسنة في زمان التشريع لا في زمان الاستنباط؛ لأن حجية الظهور مختصة به، وطرق الفحص عن ذلك عديدة عمدتها كتب اللغة أو القرائن الداخلية والخارجية في الآيات والروايات.

فإذا أحرزنا الظهور في ذلك الزمان وجب الأخذ به والعمل بمقتضاه، وإذا لم نحرز ذلك وجب الفحص عنه، فإذا عثرنا على ما يعين ذلك أخذنا به، ويمكن توضيحه بمثالين:

الأول: قوله تعالى: ﴿إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ﴾^(١) وهي ذو القعدة وذو الحجة ومحرم ورجب، ومعنى حرم: أنه يعظم انتهاك المحارم فيها أكثر مما يعظم في غيرها، ولاسيما الحرب والقتال، وكانت العرب تعظمها بالقعود عن الحرب حتى لو أن رجلاً لقي قاتل أبيه فيها لم يهجه لحرمتها^(٢)، وتحديد الأشهر الحرم بالأربعة المذكورة دون غيرها وتحديد المقصود من الحرم لم يؤخذ بمقتضى عرفنا، بل عرف ذلك الزمان، فلو افترضنا أن العرف السابق تبدل أو تغيرت الأشهر الحرم فصارت صفر والربيعين وجمادى -مثلاً- أو أضيف لمعنى الحرم أو نقص منه فإنه لا اعتبار به، بل الاعتبار بعرف زمان صدور الخطاب لأنه معلوم المراد، فإذا علمنا بالظهور أخذنا به، وإلا رجعنا إلى كتب اللغة أو القرائن الأخرى لمعرفة ذلك.

والثاني: قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنَ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾^(٣).

وتوضيحه: أن الصفا في الأصل مأخوذ من الحجر الأملس، فالصفا كل حجر لا يخلطه غيره من طين أو تراب، والمروة بخلافه وهي الحجارة الصلبة اللينة، ولكنها صاروا اسمين لجبلين معروفين بمكة^(٤)، وبحسب هذه المعروفة عند الناس يفهم مدلول الآية لا بحسب المعنى اللغوي.

(١) سورة التوبة: الآية ٣٦.

(٢) انظر مجمع البيان: ج ٥، ص ٥٠.

(٣) سورة البقرة: الآية ١٥٨.

(٤) انظر مجمع البيان: ج ١، ص ٤٤٣.

كما أن قوله: ﴿لَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ ظاهر في الجواز والترخيص عندنا، إلا أن العرف السابق فهم منها الوجوب؛ لوجود قرائن محتفة أو جبت حملة على ذلك، فقد ورد عن الصادق عليه السلام: ﴿أَنَّ الْمُسْلِمِينَ كَانُوا يَرُونَ أَنَّ الصِّفَا وَالْمَرُوءَةَ مِمَّا ابْتَدَعَ أَهْلُ الْجَاهِلِيَّةِ فَأَنْزَلَ اللَّهُ هَذِهِ الْآيَةَ لِرُدِّ هَذَا التَّوْهَمِ﴾^(١)، بناء على بقاء الأمر على ظهوره في الوجوب حتى لدى توهم الحظر.

ومن الواضح أن الصفا والمروة لهما معالم خاصة ومحددة في الموقع والمساحة، فلو افترضنا أن الموقع الذي كان عليه قد تغير أو أضيفت إليه مساحات جديدة في هذه الأزمنة بحيث تسلب عنه صدق الطواف بهما فإنه لا يؤخذ بهما، بل يكتفى بما كان معهوداً في ذلك الزمان، وقد عرفنا ذلك من اللغة والأخبار ونحوهما.

ونلاحظ من المثالين المذكورين: أن تحديد الموضوع والحكم وفهم حدود الحكم في الآيتين تم بحسب الظهور الحاصل في زمان الآية لا في زماننا، فلو تبدل العرف أو تغير فإنه لا اعتبار بهذا التبدل أو التغير.

والنتيجة الثانية: إذا أحرزنا الظهور في عرفنا من دون أن نحرز الظهور في زمان لخطاب فإنه لا يمكن العمل بمقتضى هذا الظهور إلا إذا أحرزنا وحدته، وأن ما هو ظاهر عندنا هو نفسه الظاهر في ذلك الزمان، ويمكن إحراز ذلك عبر ثلاثة طرق:

الأول: التمسك بأصالة عدم النقل؛ لأننا بعد أن أحرزنا الظهور عندنا نشك في أنه عين الظهور في ذاك الزمان أم هو ظهور منقول بسبب تبدل

(١) مجمع البيان: ج ١، ص ٤٤٥.

العرف أو تغيره، وفي مثله يمكن التمسك بأصالة عدم النقل للحكم بوحدة الظهور، وهذه الأصالة من الأصول العقلائية التي يعمل بها العقلاء لدى الشك في تبدل الشيء أو تغيره.

والثاني: وحدة الطريقة العقلائية في فهم مداليل الألفاظ.

وتقريرها: أن إجماع العلماء وأهل اللسان قائم على حجية الظاهر مطلقاً، فإذا نظروا إلى كلام صدر من متكلم إلى مخاطب يحكمون بإرادة هذا الظاهر ما لم يجدوا قرينة صارفة تمنع من العمل به، ولا يفحصون عن هذه القرينة إلا إذا احتملوا وجودها احتمالاً معتداً به، فإذا احتملوا ذلك وفحصوا ولم يعثروا على ما يوجب مخالفة الظاهر فإنهم يعملون به، وهذا الطريق يتفق مع أصالة عدم النقل من حيث النتيجة، ولكنه يفترق عنه في أمرين:

أحدهما: في المنشأ، فإن هذا الأصل وجودي يعتمد على ظاهر الحال من دون ملاحظة حالة الشك، ولذا قد يعبر عنه بأصالة الثبات في اللغة، بخلاف أصالة عدم النقل فإنها مبنية على احتمال التبدل والتغير ونفيه بالأصل المذكور فتأمل.

وثانيهما: في سعة المدلول، فإن أصالة عدم النقل تجري في صورة إحراز الظهور في هذا الزمان والشك في تبدله عن الزمان السابق، وعليه فهي تقوم في الموارد التي نحتمل وجودها في الزمان السابق، وأما الموارد التي نعلم بعدم وجودها في تلك الأزمنة فلا تجري فيها، وتجري فيها أصالة وحدة الطريقة العقلائية؛ لأن ما يستظهره العرف في هذا الزمان هو عين ما يستظهره العرف في ذاك الزمان؛ لعدم اختلاف الأسلوب العقلائي في

الحوار بين الماضي والحاضر والمستقبل؛ للاشتراك في العلة والغرض، نظير وحدة الطريقة العقلانية في وضع نظام السير والمرور، ووضع نظام البيع والشراء والنكاح والتعليم والحكم والدولة ونحو ذلك من أساليب يقتضيها الطبع العقلاني، فإنها تشترك من حيث أصل النظام والحاجة إليه، فلذا لا يختلف حالها بين الماضي والحاضر والمستقبل وإن كان ربما تختلف في بعض التفاصيل التي لا تغير المضمون.

ومن هنا نقول: إن هذه الطريقة هي الأساس في تطبيق العناوين العامة أو المطلقة على مصاديقها الجديدة، فإن قوله: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(١) ينطبق على جميع العقود الحادثة في هذه الأزمنة، ولذا يستند إلى عموم الآية، ويحكم بوجوب الوفاء بها إلا ما علم بطلانه.

ولا تختص دلالة الآية بالعقود التي كانت في زمان التشريع فقط، والسر في ذلك هو أن العرف العقلاني يستظهر وحدة العرفين، وأن دلالة الآية على العقود الموجودة في ذلك الزمان من باب الانطباق المصادقي لا الحصري، فلذا يعممون الدلالة لكل عقد مستوف لشروطه، والضابطة هو الظهور، والعرف يستظهر سعة المدلول بحيث لا تتحدد بالمصاديق الموجودة في زمان النزول.

ونلاحظ أن هذه السعة في التطبيق ناشئة من وحدة الطريقة العقلانية في فهم الألفاظ وظهورها، وهذه الطريقة أوسع من أصالة عدم النقل.

(١) سورة المائدة: الآية ١.

والثالث: الاستصحاب القهقري، بناء على حجته، بدعوى أن الاستصحاب يجري في كل يقين لحقه شك بغض النظر عن زمان المتيقن والمشكوك، وفيما نحن فيه لو علمنا بأن لفظ الصفا والمروة ظاهر في الجبلين وشككنا في ظهوره في زمان نزول الآية فنحكم ببقائه إلى ذلك الزمان؛ لأنه متيقن الحدوث مشكوك الارتفاع فتأمل.

والحاصل: أن حجية الظهور مختصة بما كان في زمان صدور الخطاب، فإذا علمنا به تعين الأخذ به وإلاّ وجب إحرازه عبر الظهور عندنا بواسطة واحدة من الطرق الثلاثة المتقدمة.

الشرط الثالث: أن يكون الظهور المحرز نوعياً لا شخصياً، أي أن المعنى يكون ظاهراً عند عموم أهل اللغة وليس عند شخص لوجود قرينة خاصة به، والسر في ذلك يعود لوجوه:

أحدها: أن حجية الظهور ناشئة من سيرة العقلاء وبنائهم على العمل بالظواهر وترتيب الأثر عليها في مقام التنجيز والإعذار على ما هو المشهور، وهذه السيرة نوعية لا شخصية.

وثانيها: أن مفاد الحجية هو أن يكون المعنى ظاهراً عند طرفي المحاجة حتى يصح الاحتجاج والتخاصم، ولولا ذلك لم يكن وجه لهما، ولازم ذلك أن تكون حجية الظهور عامة فتشمل الظهورات التي يفهمها عموم العقلاء، ويحتجون بها، لا الظهورات الخاصة عند بعض الأفراد.

وثالثها: أن الظهور النوعي مستقر عند عموم أهل اللغة، بخلاف الظهور الشخصي فإنه يتبع حالة الأشخاص ومستوياتهم والقرائن المتوفرة

لديهم، ومن هنا قيدنا مراتب الظهور الثلاثة - أي النص والظهور والإجمال - بالعالمين باللغة، فلو دارت الحجية على الظهور الشخصي لزم منه الخلف ونقض الغرض؛ لعدم إمكان التفاهم أو الاحتجاج في شيء بسبب اختلاف حالة المخاطب والمخاطب وانتفاء الضابطة العامة التي يحتكم إليها الجميع.

ولأمكن للعبد أن يتخلف عن امتثال أوامر المولى بحجة عدم استظهار ما أراه المولى، ولو فتح هذا الباب لتعذر ثبوت الشريعة والاحتجاج بها على أحد، وصارت مفاهيم الدين وقوانين الشريعة بيد الأفراد يفسرونها كما يشاؤون، ويصبح طريق العمل بالرأي مشرعاً ومثله يقال في التعاليم والقوانين العقلائية، وهو مما يقطع ببطلانه، وبهذا يتضح أن دعوى بعض الباحثين عدم ثبات الشريعة وتغيرها بحسب الزمان والمكان ونحو ذلك قد يرجع إلى عدم فهم الضابطة الصحيحة في حجية ظهور ألفاظها وإرجاعها إلى الظهورات الشخصية، والحال أن الضابطة هي الظهور النوعي، فهو الذي يحقق موضوع الظهور، ويصح الاحتجاج به على عامة المكلفين من أهل اللغة. نعم قد يتخذ الظهور الشخصي طريقاً لإحراز الظهور النوعي بلحاظ وحدة الطريقة العقلائية المتقدمة، فيكون حجة لا من باب أنه ظهور شخصي، بل نوعي، ويمكن توضيحه بمثل قوله عليه السلام: ﴿نهى النبي عن الغرر﴾^(١) فإن الغرر عند السامع ظاهر في التدليس والخديعة في المعاملة^(٢) مثلاً وهو لا يرى الظهور عنده شخصياً بل نوعياً ناشئاً من كونه من أهل

(١) المكاسب والبيع: ج ٢، ص ٤٦٧؛ مستدرك العروة: ج ١٤، ص ٤٠٤.

(٢) انظر عوائد الأيام: ص ٨٣، عائدة (٨).

اللغة، ويفهم مداليل ألفاظها، ففهمه لمعنى الغرر يشترك فيه الجميع، فلذا يرتب الأثر عليه في التنجيز والإعذار.

ولو شك بأن الظهور النوعي الحاصل لديه كان موجوداً في زمان صدور الرواية أم لا؟ فإنه يحكم بوحده استناداً لوحدة الطريقة العقلائية أو أصالة عدم النقل ونحوهما.

والخلاصة: أن الظهور الشخصي حجة على صاحبه فقط، وأما الظهور الذي عليه مدار البحث في فهم مداليل الألفاظ هو الظهور النوعي الذي يفهمه عموم أهل اللغة، ويكون حجة عليهم أجمعين. نعم قد يقع اختلاف بين أهل اللغة في وجود الظهور، نظير صيغة (الأمر) فإنه قد يستظهر منها بعض أهل اللغة الوجوب، وبعضهم يستظهر مطلق الطلب، وحينئذ يكون الظهور حجة على مدعيه، وهذا الاختلاف ليس من باب الاختلاف في الظهور الشخصي، بل إن كل واحد من المختلفين يدعي الظهور النوعي كذلك.

فالظهور النوعي لا يستلزم الإجماع على الظهور، بل قد يقع الاختلاف فيه؛ لأن منشأ الوجدان بما أنه مرآة تعكس الفهم العام، ومن هنا ينقطع النزاع بين أطراف الدعوى، ويأخذ كل طرف بما هو ظاهر عنده، وتكون عهدة الظهور على مدعيه. هذا في مقام الإثبات والتنجيز والإعذار.

وأما في مقام الثبوت فإنه قد يكون أحد الطرفين مخطئاً أو كلاهما، ولكن خطأهم لا يضر بحجية الظهور.

ويتحصل من كل ما تقدم عدة نتائج:

الأولى: أن مدار البحث عن حجية الظهور بعد إحرازه بواسطة العرف واللغة. على الظهور النوعي لا الشخصي.

والثانية: أن الظهور الشخصي يمكن أن يكون طريقاً لإحراز الظهور النوعي.

والثالثة: أن الاختلاف في الظهور يعود إلى الظهور النوعي، فلذا يكون حجة على مدعيه، وهو أحد أسباب الاختلاف في الفتوى والاجتهاد.

الرابعة: أن المقصود بالظهور النوعي هو ما كان كذلك في زمان صدور الخطاب، وإذا شك فيه يحرز بواحدة من الطرق المذكورة.



المبحث الثالث في حدود حجية الظهور واختلاف الأقوال فيها

وفيه تمهيد ومطالب:

المطلب الأول: في حجية الظهور مطلقاً

المطلب الثاني: تفصيل الميرزا القمي رحمته الله في حجية الظهور

المطلب الثالث: قول الأخباريين في حجية الظهور ومناقشته

المطلب الرابع: في إنكار ثمرة ظواهر الكتاب ومناقشته

تمهيد: في ملامح البحث

اتفق الأصوليون تبعاً لاتفاق العقلاء على حجية الظهور، ولا يوجد من أنكر ذلك، وإنما اختلفوا في حدود حجيته على أقوال عديدة، فذهب بعضهم إلى إطلاق الحجية بلا قيد أو شرط، وذهب بعضهم إلى أن اشتراطها بعدم حصول ظن على خلافه، وثالث اشترط حصول ظن على وفاقه، وقد حكى الشيخ الأعظم رحمته الله هذين القولين عن بعض معاصريه ^(١)، وذهب رابع وخامس وسادس إلى تفاصيل أخرى لا يهيم التعرض إليها ^(٢)، ومقصودهم من اشتراط حصول الظن بالوفاق أن يظن السامع بأن المتكلم أراد ظاهر الكلام واقعاً، فلو ظن غير ذلك أو لم يحصل ظن له فإنهم لا يعدون الظهور حجة، وأما اشتراط عدم الظن بالخلاف فالمقصود به أن السامع إنما يعتبر الظهور حجة عليه فيما إذا لم يظن بأن المتكلم أراد خلافه؛ لأن حصول هذا الظن عنده يمنع من حجيته، وهذا الشرط أوسع دلالة من الشرط الثاني فتأمل.

وذهب الأخباريون منا إلى أن حجية الظهور شرعاً مختصة بألفاظ السنة، وأما ألفاظ الكتاب فلا، بل حكى عن الأمين الاسترابادي أنه أضاف إلى ظواهر الكتاب ظواهر السنن النبوية، ومنع من استنباط الأحكام من

(١) انظر فرائد الأصول: ج ١، ص ١٧٠؛ منتهى الدراية: ج ٤، ص ٢٧٩.

(٢) انظر عناية الأصول: ج ٣، ص ١١٥؛ منهاج الأصول: ج ١، ص ٣٥٤؛ أنوار الأصول: ج ٢، ص ٣٢٦-٣٢٧.

ظواهرهما ما لم يرجع فيهما إلى أهل الذكر عليه السلام ^(١) وعليه تختص حجية الظواهر بألفاظ الأئمة والصديقة الطاهرة عليها السلام لا غير.

هذا وذهب بعض الأصوليين كالمرزا القمي رحمته الله على ما نسب إليه إلى أن حجية الظهور مختصة بمن قصد إفهامه، وهو في الغالب المشافه بالتخاطب، وعلى هذا الأساس ضيق من دائرة حجية ظواهر ألفاظ الكتاب والسنة، وخصصها بالمشافهين، لأنهم المقصودين بالإفهام ^(٢) ولأجل تمحيص الحق في المسألة لا بد من استعراض هذه الأقوال وأدلتها والنظر في آثارها ولو ازمها في ضمن مطالب:

(١) أوثق الوسائل: ص ٧٦؛ وانظر الوسائل: ج ٢٧، الباب ١٤ من أبواب صفات القاضي، ص ٢٠٦؛ الوصائل إلى الرسائل: ج ٢، ص ١٤٩.
(٢) الأصول: ج ٥، ص ١٤٨.

المطلب الأول: في حجية الظهور مطلقاً

والبحث فيه يقع في أمور:

الأمر الأول: في استعراض القول وأدلته

اختار جماعة منهم الشيخ^(١) والآخوند^(٢) قَلْبًا بِلِ بل نسب إلى المشهور^(٣) القول بحجية الظهور مطلقاً، ولازمه وجوب العمل بمقتضى ظاهر اللفظ والاحتجاج به سواء نشأ الظهور من الوضع أو من القرائن المحتفة، وسواء كان الظهور في ألفاظ الكتاب أو السنة أو سائر الاستعمالات العقلائية، ومرادهم من إطلاق الحجية عدم الاعتناء بالظنون الشخصية أو النوعية التي تقع في مقابله فتوجب الظن بإرادة المتكلم له، أو الظن بعدم ذلك، فكل ظهور يحصل من الكلام هو حجة ويجب العمل بمقتضاه. نعم تستثنى منه صورتان وهما: العلم بعدم إرادة الظاهر أو العلم بإرادة خلافه.

وهذا الاستثناء تارة يكون موضوعياً كما في قولهم: ﴿العلماء ورثة الأنبياء﴾^(٤) فإن لفظ الوراثة يقتضي أن يكون الأقرب منزلة إلى الأنبياء من العلماء هم ورثتهم، وليسوا إلا العلماء الربانيين، وهم علماء الشريعة، نظير الفقهاء العدول، لا علماء الطب أو النحو أو المنطق ونحوها، ولفظ العلماء

(١) فرائد الأصول: ج ١، ص ١٣٧.

(٢) كفاية الأصول: ج ٢، ص ٢٩٠.

(٣) الوصائل إلى الرسائل: ج ٢، ص ١٤٩.

(٤) الكافي: ج ١، ص ٣٢، ح ٢؛ أمالي الصدوق: ص ١١٦، ح ٩٩.

وإن كان جمعاً محلي باللام يفيد العموم، إلا أنه لم يرد منه ذلك، بل الخصوص، وهم العلماء الفقهاء فقط، ونلاحظ أن العلم بعدم إرادة العموم من اللفظ العام منع من انعقاد الظهور في العموم، بل أوجب انصرافه إلى معنى خاص، فلذا يكون حجة فيه.

ونلاحظ هنا أن العلم بعدم إرادة العموم أفاد قرينة متصلة تمنع من انعقاد الظهور، ولذا أسميناه بالاستثناء الموضوعي، ويكون حجة فيما علمنا بأنه مراد.

وتارة يكون الاستثناء حكماً؛ لوجود قرائن منفصلة توجب حمل اللفظ الظاهر في العموم على خلاف ظاهره، كما في قوله: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾^(١) فإن المراد من أولي الأمر هم الأئمة المعصومون عليهم السلام، فيحكم بوجوب إطاعتهم استناداً إلى الأمر.

وهذا العلم نشأ من قرينة إطلاق الأمر بالطاعة التي تقتضي أن يكون المطاع معصوماً، والروايات العديدة التي فسرتهم بذلك، ومع وجود العلم بالمراد يحمل لفظ (أولي الأمر) عليهم عليهم السلام، فلذا يختص وجوب الطاعة المطلقة بهم وإن كان اللفظ من ألفاظ العموم الذي يمكن أن ينطبق على الأمراء والعلماء وأهل الحل والعقد كما يقوله الجمهور^(٢).

ونلاحظ أن العلم بالمراد منع من حجية الظهور في العموم، وخصصه بالخاص، فهو من قبيل اللفظ العام الذي يراد به الخاص، وربما يكون من

(١) سورة النساء: الآية ٥٩.

(٢) تفسير الواحدي: ج ١، ص ٢٧١؛ تفسير السمعاني: ج ١، ص ٤٤٠؛ تفسير البغوي: ج ١، ص ٤٤٤.

اللفظ الخاص الذي يراد به العام كما في الخطابات الموجهة أولاً لرسول الله ﷺ نظير: ﴿شَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾^(١) و: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ﴾^(٢) إلى غير ذلك، فإن الأمر وإن كان موجهاً لرسول الله ﷺ إلا أنه نشأ من جهة كونه الزعيم للأمة، أو من جهة أنه المبلغ والهادي، وليس لأجل حصر التكليف به، فلذا يحمل الأمر الموجه إليه ﷺ على أنه أمر للأمة أيضاً.

والحاصل: أن معنى حجية الظهور مطلقاً هو الأخذ بما هو ظاهر الكلام بغض النظر عن الموانع المحتملة، سواء كانت مظنونة أو محتملة. ويستدل لهذا القول بوجوه:

الوجه الأول: قيام السيرة العقلائية على الاعتماد على ظواهر الألفاظ مطلقاً في مقام التنجيز والإعذار وعدم الاعتناء بالاحتمالات المخالفة، وهي متصلة بزمان المعصوم عليه السلام، وقد أحرز إضائها بواسطة عدم وصول ما يدل على مغايرة الشرع لهذه الطريقة، أو ما يدل على الردع عنها؛ لكونها من قبيل ما لو كان لبان؛ إذ لو كان مخالفاً لها ولم يردع عنها كان ناقضاً لغرضه، ومخالفاً للحكمة.

الوجه الثاني: حكم العقلاء بحسن العمل بالظواهر وقبح مخالفتها وإن كانت هناك ظنون أو احتمالات تنافياها، ولذا لا يجدون للعبد عذراً فيما إذا أمره المولى بالصلاة إذا لم يمثل مدعياً بأنه ظن أن المولى لا يريد الصلاة بل الدعاء والاستغفار مثلاً، كما لا يجدون للمولى عذراً إذا حاسب العبد على

(١) سورة آل عمران: الآية ١٥٩.

(٢) سورة التوبة: الآية ٧٣.

امتناله للصلاة محتجاً عليه بأني ما أردت الصلاة بل الدعاء، وما ذلك إلاّ لأنهم يجدون بأن ظواهر الألفاظ حجة مطلقاً بغض النظر عن الظنون الشخصية أو النوعية بالخلاف أو الوفاق.

ولو كانت الحجية مشروطة بما ذكر لانسد باب الاحتجاج، وتعدرت الحجج.

وربما يشكل عليه بأنه أخص؛ لأن العقلاء إنما يعملون بمقتضى الظهور مطلقاً في الأوامر الصادرة من الموالي، وأما في الأمور الراجعة إلى معاملاتهم الخاصة فيعملون بالظواهر بشرط الوثوق بها وحصول الظن بإرادة المتكلم لها، كما يلحظ هذا في وصاياهم وأقاريرهم ورسائلهم، فإن الأب إذا أرسل ولده إلى السوق وأمره أن يشتري اللحم وظن الولد بأنه لا يريد اللحم الأحمر فإنه يتوقف عن شرائه، ويسأل الوالد عن مراده، أو يشتري له اللحم الأبيض، ومعنى ذلك أنه لم يعمل بما هو ظاهر اللفظ، بل يعمل بمقتضى ظنه، بخلاف الأمر فإنهم يأخذون بمقتضى ظاهر اللفظ، ولا يعتنون بالظنون المخالفة.

وفيه:

أولاً: أنه لا يستند إلى وجه وجيه؛ لعدم وجود فرق فارق بين ظهور الأوامر وسائر الخطابات للاشتراك في العلة والاعتبار.

وثانياً: أن الملحوظ في السيرة العقلائية هو الاعتماد على الظواهر مطلقاً، فالقول بالتفصيل المذكور يفتقر إلى دليل.

الوجه الثالث: النصوص، نظير قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ﴾^(١) وقوله عليه السلام: ﴿إِنَّا - معاشر الأنبياء - أمرنا أن نكلّم الناس على قدر عقولهم﴾^(٢) فإن الآية نصت على أن كلام الرسول يطابق لسان القوم ولا يخرج عنه، والرواية تنص على أن الأنبياء مأمورون على أن يكلموا الناس على قدر عقولهم لا ما كان فوق عقولهم؛ لاستلزامه نقض الغرض منه، ولا ما يكون أقل من عقولهم؛ لاستلزامه اللغوية ونقض الغرض من جهة أخرى، فيتعين أن يكون الكلام بحسب ما يفهمونه ويدركونه، وليس ذلك إلا الظهور.

والملاحظ أن الشرع في مثل هذه النصوص لم يعلق حجية الظهور على شرط أو قيد كالظن بالوفاق أو عدم الظن بالخلاف، بل أطلق الاعتبار، فيكشف عن الإطلاق في الحجية وصحة اعتماده في مقام التنجيز والإعذار.

ونستخلص من الوجوه المذكورة نتيجتين:

الأولى: أن حجية ظواهر الألفاظ معتبرة شرعاً بنحو مطلق بلا فرق بين ظواهر ألفاظ الشرع من الآيات والروايات وبين غيرها.

والثانية: أن هذه الحجية تعبدية ناشئة من الأدلة الخاصة التي استتت ظواهر الألفاظ من عموم أدلة حرمة العمل بالظن بنحو التخصيص والخروج الحكمي.

(١) سورة إبراهيم: الآية ٤.

(٢) الكافي: ج ١، ص ٢٣، ح ١٥؛ أمالي الصدوق: ص ٥٠٤، ح ٦٩٣.

ولكن ربما يقال بأن حجيتها عقلية من باب العلم واليقين، فتخرج موضوعاً عن أدلة حرمة العمل بالظن، ولا يبقى مجال للإخلال بإطلاق الحجية بدعوى اشتراطها بالظن بعدم الخلاف أو بالظن بالوفاق، ومرادهم من العلم هو الوثوق والاطمئنان العقلاني الذي يعد عرفاً من مراتب العلم على ما تقتضيه مناسبة الحكم والموضوع؛ لوضوح أن فهم مداليل الألفاظ يدور على الوثوق العقلاني لا الدقة العقلية.

ويمكن تقرير هذه الدعوى بتقريرين:

التقرير الأول: أن حكمة الحكيم تقتضي أن يحمل كلامه على مقتضى ظهوره، وأنه مراد جداً له ما لم ينصب قرينة على خلافه؛ إذ يقبح عليه أن يوجه خطاباً له ظهور في معنى ويريد خلافه من غير أن ينصب قرينة على مراده، وعليه فإن الظهور وإن كان يفيد الظن بالمراد ولكن إذا انضمت إليه هذه القرينة الحالية فإنها توجب الجزم واليقين به، فتكون حجة من باب العلم، وعلى هذا يتنفي الظن بعدم الخلاف أو الظن بالوفاق موضوعاً؛ إذ لا يجتمع العلم بالمراد مع الظن بعدم إرادة ما يخالف الظاهر؛ لأنه خلف، أو الظن بإرادة الظاهر؛ لأنه تحصيل للحاصل.

وتظهر ثمرة القول في ألفاظ الكتاب والسنة، فإنه ما دام لم ينصب الشرع قرائن توجب حملها على خلاف ظهورها فإن ظواهرها تكون حجة، وتبطل سائر الأقوال المذكورة، ولكن يرد عليه إشكالان:

الأول: أنه أخص؛ لأن البحث في حجية ظواهر الألفاظ مطلقاً لا ما يخص الكتاب والسنة فقط.

والثاني: أنه إن تم يستلزم أن تكون حجية الظواهر مختصة بالمشافهين الحاضرين في مجلس الخطاب، ولا يعم غيرهم؛ لأن العلم بعدم نصب القرينة على الخلاف مختص بهم، وأما الغائبون فيحتملون وجود القرينة على الخلاف، ولكنها لم تصل إليهم، وحينئذ لا بد وأن يضموا إلى الظهور أصالة عدم القرينة ونحوها من الأصول لكي يحرزوا المراد، وهي من الأصول الظنية.

نعم إذا خصصنا البحث بما يهم الفقيه والأصولي وهو فهم دلالة الكتاب والسنة فإن التقرير يجدي في إثبات الحجية المطلقة، واختصاص الحجية بالمشافهين لا يضر في مقام العمل؛ لإمكان تعميم الحجية إلى غيرهم يتم بواسطة قاعدة الاشتراك ونحوها على ما ذهب إليه المشهور^(١).

التقرير الثاني: ذكره بعض الأعلام والتزم به^(٢)، وبيتني على تصنيف الكلام. وخلصته (بتوضيح وإضافة): أن الكلام الصادر من المتكلم له صور ثلاث:

الأولى: أن لا يقصد به الحكاية عن معنى، ولا تفهيم معنى أصلاً، كالكلام الصادر من النائب، أو كلام من أراد أن يعرف نبرة صوته.

والثانية: أن يقصد به تفهيم معنى وإيجاده في ذهن السامع ولكن لا يريد به جداً، نظير كلام الهازل أو المعلم إذا ضرب مثلاً للمتعلمين ونحو ذلك، فإنه يريد إيصال المعنى إلى الذهن بالإرادة الاستعمالية التفهيمية ولا يريد بالإرادة الجدية.

(١) انظر مفاتيح الأصول: ص ٩.

(٢) انظر منتقى الأصول: ج ٤، ص ٢٠٩-٢١٠.

والثالثة: أن يقصد المعنى الظاهر ويريده بالإرادة الجدلية الواقعية، فيريد الحكاية عن الواقع في الكلام الجدي، ويريد الإنشاء في الكلام الإنشائي، وقد تقدم بعض الكلام عن أقسام هذه الدلالات الثلاث، وأما من حيث الحجية والاعتبار فالدلالة الأولى خارجة عن موضوع البحث؛ للجزم بأن المتكلم لا يريد المعنى ولم يقصده فلا ريب في عدم حجيته.

وأما الثانية فلا شك في حجيتها؛ لوجود قرينة حالية تفيد الجزم بإرادة ظهور الكلام دفعاً لمحدور الخلف.

وتوضيح ذلك: أن المتكلم إذا أطلق الكلام وأراد تفهيم السامع وإيجاد المعنى في ذهنه فإن العقل والعقلاء يحملون كلامه على ظهوره، ويعملون بمقتضاه ما دام لم ينصب قرينة على عدم إرادته لذلك؛ إذ إن إرادة غير المعنى الظاهر مع عدم نصب ما يدل عليه ينقض كونه في مقام التفهيم.

فظهر المعنى من اللفظ مع عدم وجود ما يدل على عدم إرادته يوجب القطع بإرادته عقلياً، وإلا كان المتكلم خارجاً عن الأسلوب العقلائي، وناقضاً لغرضه، وبذلك يتضح الحكم في الصورة الثالثة؛ بداهة أن إطلاق المتكلم الكلام الذي له ظهور في معنى بقصد تفهيم المعنى وإرادته جداً مع عدم نصب قرينة على الخلاف يوجب القطع بأن المدلول الاستعمالي للكلام هو المدلول الجدي.

وعلى هذا الأساس قالوا بأصالة التطابق بين الإرادة الاستعمالية والجدلية ما دام لا يوجد ما يدل على العدم.

والحاصل: أن حجية ظواهر الألفاظ تستند إلى تطابق الداليتين، وهو يفيد الجزم بالدلالة لا الظن، ولازمه أن تكون حجية الظواهر ذاتية لا جعلية اعتبارية، وعقلية لا تعبدية، كما أنها تفيد العلم بالمراد، وعليه لا يبقى معنى لاعتبار الظن بالوفاق أو عدم الظن بالخلاف.

وهذا التقرير يمتاز عن التقرير الأول بأنه يفيد حجية ظواهر الألفاظ مطلقاً، ولا يخصها بظواهر ألفاظ الشرع ولا بالمشافهين منهم، ولكن قد يرد عليه بأنه أخص من المدعى؛ لأنه لا ينطبق في موارد احتمال التقية أو احتمال الغفلة عن نصب القرينة.

وبيان ذلك: أن دعوى القطع بالمراد الجدي مبنية على ثلاثة أركان:
الأول: وجود ظهور للكلام.

الثاني: كون المتكلم في مقام التفهيم للمعنى الظاهر.

الثالث: عدم نصب قرينة على خلاف هذا الظهور.

والأول يمكن إحرازه بالوجدان، إلا أن الآخرين لا يمكن إحرازهما بالقطع دائماً، بل أحياناً، وعليه يكون التقرير المذكور مفيداً للقطع بالمراد في بعض الصور لا جميعها؛ إذ هناك حالتان لا يمكن إحراز الظهور فيهما بالقطع، بل بالظن.

الحالة الأولى: إذا شك في أن المتكلم في مقام بيان المراد الواقعي أم في مقام التقية.

والحالة الثانية: إذا شك في أن المتكلم لم ينصب قرينة على الخلاف بسبب غفلته عن ذلك.

ومع هذين الاحتمالين لا يمكن الجزم بالمراد الجدي، بل نتمسك بحجية الظهور بأصلين ظنيين هما: أصالة عدم التقية وأصالة عدم الغفلة، وهما من الأصول العقلائية لا استصحاب العدم الأزلي.

وبيان الأول: أن العقلاء إذا لاحظوا أن المتكلم في مقام بيان مراده الواقعي واحتملوا أنه لا يريد ذلك لا يعتنون بهذا الاحتمال، ويحملون كلامه على بيان الواقع، فإذا ادعى بأنه كان خائفاً أو هازلاً ونحو ذلك لا يقبلون ذلك منه إلاً بقريئة، وهذا الأصل قد يعبر عنه بأصالة الجهة، باعتبار أن الدليل اللفظي يتضمن ثلاثة عناصر هي: السند والجهة والدلالة أي الظهور، فإذا أحرزوا اعتبار السند والظهور وترددوا في أن الظهور ورد لبيان الواقع أم لدواع أخرى كالتقية ولا توجد قرائن تثبت ذلك فإنهم يتمسكون بأصالة الجهة الواقعية لا غيرها، وبهذا البيان يتضح معنى أصالة عدم الغفلة. وتقريره: أن العقلاء يكتفون في مقام التنجيز والإعذار بظاهر الكلام، ولا يعتنون باحتمال وجود القرينة إلاً إذا علموا بوجودها؛ لأن الأصل عندهم أن المتكلم الحكيم لا يغفل عن بيان مراده، كما لا ينسى ما يريد.

ونلاحظ من هذين البيانين أن العلم بالمراد الجدي للمتكلم لم ينشأ من ظاهر الكلام، بل من انضمام أصالة الجهة وأصالة عدم الغفلة، وهما من الأصول الظنية باتفاق الكلمة، ولازمه أن تكون الدلالة الظهورية كذلك؛ لأن النتيجة تتبع أحسن المقدمات.

وبذلك يتضح أن دلالة الظاهر على المراد الجدي ليست قطعية، بل ظنية؛ لكونها مستندة إلى مقدمات ظنية.

وفيه: أن هذا الإشكال يرد على مسلك الشيخ عليه السلام ومن تبعه الذين التزموا بأن أصالة الظهور ترجع إلى الأصول العدمية، كأصالة عدم القرينة وعدم الغفلة وعدم التخصيص والتقييد ونحوها^(١)، وأما على مسلك الآخوند عليه السلام ومن تبعه الذين التزموا بأن الظهور أصل أصيل في الكلام ويستند إلى الفهم العرفي لا الأصول العدمية^(٢) فيكفي في إحراز الظهور والجزم بالمراد منه حصول الظهور، والعقلاء يتبعون هذا الظهور ما لم ينصب المتكلم قرينة معلومة على الخلاف. هذا وقد مر تفصيل هذا الخلاف مع الحلول التي ذكرت للجمع بين القولين فراجع.

والحاصل: أن الدلالة الظهورية على المراد الواقعي للمتكلم سواء كانت ظنية أو قطعية فإنها تفيد حجية الظهور مطلقاً، سواء كان في ألفاظ الكتاب والسنة أم في غيرهما؛ لأن العقلاء يرتبون الأثر على الظهور وإن ظنوا بأن المتكلم لا يريده، كما لم يشترطوا في حجية الظهور حصول الظن بإرادة المتكلم له؛ لأن الظهور في نفسه حجة عندهم وعلى هذا النهج قامت أنظمتهم ومحاججاتهم.

الأمر الثاني: في مناقشة القول بالإطلاق

خالف المفصلون في حجية الظهور القول بإطلاق الحجية وضعّفوه، وأقوالهم عديدة عمدتها ما أفاده الميرزا النائيني عليه السلام كما في تقريراته، وتبعه جمع من الأعلام.

(١) انظر فرائد الأصول: ج ١، ص ١٣٥.

(٢) انظر كفاية الأصول: ج ٢، ص ٢٩٧.

وخلاصته: التفصيل بين الظهورات الصادرة عن الموالى إلى العبيد، بحيث يكون المقام مقام الاحتجاج من المولى على العبد أو العكس، فتكون حجة مطلقاً، وبين الظهورات التي لا يكون لها ارتباط بمقام الاحتجاج، بل غرضها كشف المرادات الواقعية وترتيب الأثر عليها، وحجيتها مشروطة بحصول الظن بالوفاق، بل بأعلى مراتب الظن، وهي مرتبة الاطمئنان، وبمجرد احتمال إرادة خلاف الظاهر احتمالاً عقلياً تسقط تلك الظهورات عن الكاشفية فضلاً عن وجود الظن بالخلاف^(١)، وقد مثلوا له بمثالين:

المثال الأول: إذا وقع كتاب موجه من تاجر إلى تاجر بيد تاجر ثالث يتضمن بيان أسعار البضائع والسلع، وأراد الثالث كشف ما فيه من تعيين الأسعار، فإنه إذا احتمل عدم إرادة الكاتب ظواهر مكتوباته لا يرتب عليه الأثر يقيناً، وإنما يرتب الأثر فيما إذا ظن بإرادة ذلك جداً^(٢).

والمثال الثاني: وصفة الطيب، فإنه إذا أطلق وصف الدواء وظن المريض أنه لا يريد الإطلاق بل يريد استعمال الدواء في وقت خاص وكيفية مخصوصة فإنه لا يتمسك بالإطلاق، بل يتوقف حتى ينتظر البيان، ومعنى ذلك أن الظن بالخلاف أو بالوفاق شرط في الاعتماد على الظهور^(٣)، وفي

(١) انظر أجود التقريرات: ج٣، ص١٦١؛ مصباح الأصول: ج٢، ص١٣٧-١٣٨؛
عناية الأصول: ج٣، ص١١٤؛ منهاج الأصول: ج١، ص٣٥٤؛ المباحث
الأصولية: ج٨، ص٧٨.

(٢) انظر أجود التقريرات: ج٣، ص١٦١.

(٣) انظر منهاج الأصول: ج١، ص٣٥٤.

المثاليين نظر؛ لاستناد الدلالة فيهما إلى القرائن الحالية أو المقامية، ولكن لا مشاحة في المثال؛ لأنه يذكر لتقريب المعنى.

وكيف كان، فإن الفرق بين الأمرين يعود إلى غاية الكلام، ففي سائر الأمور الحقيقية التكوينية يكون المطلوب عند العقلاء بلوغ الواقع والوصول إليه، فالظهور فيها طريق لإدراك الواقع، فلذا يأخذون بكل ما يوصلهم إلى الواقع علماً كان أو ظناً، ومن هنا لا يأخذون بظاهر العبارة إذا ظنوا أن المتكلم لا يقصدها، أو يقصد غيرها، ويأخذون بالواقع ولو لم يكن هناك كلام يدل عليه.

فمثلاً: إذا قال المتكلم: (أنا مريض وأطلب الطبيب) وظن السامع أنه يقصد الإصابة بمرض أخلاقي كالنفاق أو الكذب فإنه لا يأتي له بالطبيب البدني مع أن لفظ المريض والطبيب ظاهران في ذلك، وكذلك إذا قال: (أنا عطشان) وظن أنه يريد منه الشوق الشديد إلى زيارة أهله وأرحامه، فإنه يأخذ بهذا الظن، ولا يأتي له بالماء ليشرب، مع أن لفظ عطشان ظاهرة في الحاجة إلى الماء؛ لوجود الظن بالوفاق.

وعلى هذا الأساس عدوا سكوت البنت كاشفاً عن رضاها بالعقد، بل وصرح بعضهم بأن بكاءها قد يكشف عن رضاها أيضاً، مع أن ظاهره العدم، وذلك لأخذه بالظن لا بالظهور، وهكذا في سائر موارد التعبير عن الواقعيات والاحتياجات العادية كالحجلان إذا يسأل هل تريد الطعام وقال لا؟ فإنهم يحضرون الطعام إليه مع أن ظاهر عبارته أنه لا يريد ذلك، وكذلك في موارد العتاب والمجاملة ونحوهما قد يتكلم المتكلم بكلام له

ظهور في معنى إلا أن السامعين لا يأخذون بهذا الظهور إذا ظنوا أنه لا يريد هذا الظهور أو يريد خلافه.

بخلاف موارد الاحتجاجات، فلأن المطلوب فيها خروج العبد من عهدة التكليف وتحصيل المؤمن من المؤاخذة والعقوبة، ويتحقق ذلك لدى العمل بالظاهر ولو مع الظن بالخلاف؛ لأن وظيفة العبد في مقام الإطاعة والانقياد هي التعبد بما وصل إليه من بيانات المولى، ولا يأخذ بظنونه واحتمالاته في مقابل ذلك، وإلا أعد خارجاً عن رسوم العبودية، بل الأخذ بالظنون في مقابل أمر المولى يعد عملاً بالرأي واجتهاداً في مقابل النص، وهو من أعلى درجات التمرد والطغيان.

والخلاصة: أن العقلاء يفرقون بين مقام الاحتجاج والمخاصمة وبين مقام الكشف عن الواقعيات وبلوغ المراد منها، وبنائهم قائم على التمسك بالظهور مطلقاً في الأول، وعلى التمسك به بشرط حصول الاطمئنان بالمراد في الثاني، والوجه في ذلك يمكن أن يعود إلى الصغرى، ويمكن أن يعود إلى الكبرى.

أما الأول: فبدعوى عدم وجود بناء من العقلاء على العمل بظواهر الألفاظ مطلقاً في غير موارد الاحتجاجات، أو يشك في البناء، والشك في الحجية موضوع لعدم الحجية^(١).

وأما الثاني: فبدعوى أن هذا البناء على فرض وجوده فهو يفتقر إلى إمضاء الشرع، ولا يوجد ما يدل عليه؛ لأن القدر المتيقن من الإمضاء

(١) انظر الأصول: ج ٥، ص ١٤٩.

الشرعي هو موارد بيان الأحكام المولوية للجزم بأن العمل بظواهر الألفاظ كان متداولاً في زمان التشريع ولم يردع عنه الشرع، كما لم يغيره، وهذا يكفي لإحراز الإمضاء، بخلاف غيره من الأحكام، وعليه فإنه يكفي لإثبات صحة التفصيل المذكور إنكار الصغرى أو الكبرى.

ولو صح هذا التفصيل يثمر ثمرتين هامتين:

الأولى: يثبت أن ظواهر الألفاظ تكون حجة في باب التعبديات، وأن الخطابات المولوية موضوعية تعبدية، بينما الخطابات الأخرى طريقية.

الثانية: أنه يفتح باب حجية العمل بظواهر الكتاب والسنة مطلقاً ولو لم تغد الاطمئنان بالمراد، ولازمه أن يكتفى في حجية أدلتها إحراز سلامة الصدور والجهة وحصول الظهور وإن حصل ظن بإرادة خلافه. هذا ما يقال في مناقشة القول بالحجية المطلقة، ولكن يرد عليه أكثر من إشكال، وعمدتها أن التفصيل المذكور في نفسه مجمل؛ لأن الخطابات المولوية التي قالوا بحجية ظهوراتها مطلقاً تحتمل معنيين:

الأول: كل ما ورد في الكتاب والسنة من آيات وروايات باعتبار أنها صادرة من الجهة المولوية وإن كانت غير متضمنة للأمر والنهي كآيات الأخلاق والمواعظ والعقائد والإرشاد إلى المصالح والمفاسد ونحوها.

الثاني: آيات الأحكام ورواياتها خاصة باعتبار أنها تتضمن الأوامر والنواهي المولوية، وأما سائر الآيات والروايات التي تتضمن التعاليم الأخلاقية والمعارف والإرشادات ونحوها فإن ظهوراتها تكون عقلائية طريقية كسائر الظهورات المتداولة، وعبارة الميرزا عليه السلام الواردة في تقريراته

تدور بين هذين الاحتمالين ولا ثالث لهما وإن كان الاحتمال الثاني أقرب إلى العبارة.

وكيف كان، فإن كان مراده الاحتمال الأول فهو منقوض بما صرح به الميرزا عليه السلام نفسه ومن تبعه من أن مستند حجية الظواهر هو بناء العقلاء وسيرتهم، وهي قائمة على حجية الظواهر مطلقاً سواء في الخطابات المولوية وفي غيرها، والشرع قد سائر هذه السيرة ولم يغيرها، بل أمضاها، ولازم ذلك إمضاء الحجية مطلقاً، فكيف يقال بالتفصيل بين ألفاظ الشرع وألفاظ غيره.

وإن كان مراده الاحتمال الثاني فإنه يستلزم إبطال حجية ظواهر الآيات والروايات التي لا تتضمن الأحكام ما لم يظن بوفاقها أو يظن بعدم إرادة خلافها وهو مخالف للضرورة والإجماع، بل يستلزم ترجيح الرأي والظن الشخصي على النص، وهو تشريع محرم، بل يستلزم بطلان حجية الظهور؛ لاختلاف الناس في ظنونهم، فربما يظن أحدهم بالوفاق وربما لا يظن غيره، ولازمه أن يكون الكلام حجة على شخص دون آخر وهو كما ترى.

هذا كله إن كان مراده من الظن الشخصي، وإذا أراد به الظن النوعي على الوفاق فهو لم يأت بشيء جديد؛ لأن العقلاء يتمسكون بأصالة الظهور، ويبينون على أن المعنى الظاهر مراد جداً للمتكلم؛ لأصالة التطابق، ومعنى هذه الأصالة أنهم يطمئنون بأن المعنى الظاهر هو المراد ولا يعتنون باحتمال الخلاف، وهذا يتوافق مع القول بالحجية مطلقاً، ويمكن أن نقرر الإشكال ببيان آخر.

وخلاصته: أن قول الميرزا عليه السلام بأن الظواهر العقلائية مشروطة بالظن القوي بالوفاق مجمل؛ لأن الظن بالوفاق يحتمل معنيين:

أحدهما: أن يكون مراده الظن الشخصي بالوفاق، وهذا لو كان شرطاً لزم عدم استقرار الظهور؛ لاختلاف الناس في مفهومهم وظنونهم الشخصية، ولازم ذلك إبطال حجية الظواهر في نفسها، وما يلزم من وجوده العدم محال.

ثانيهما: أن يكون مراده الظن النوعي، بمعنى أن العقلاء يرتبون الأثر على الظواهر إذا حصل لهم ظن نوعي بالمراد، وهذا صحيح في نفسه، إلا أنه لم يأت بشيء جديد؛ لما عرفت من أن الأصول العقلائية التي تمسك بها العقلاء في باب حجية الظواهر نظير أصالة التطابق بين الإرادة الاستعملية والجدية وأصالة عدم القرينة وأصالة الحقيقة وأصالة العموم والإطلاق ونحوها هي عبارة عن ظنون نوعية تكشف عن المراد الجدي للمتكلم، وهذا مما لا خلاف فيه، والنتيجة لا يمكن أخذ الظن الشخصي بالوفاق في حجية الظواهر العقلائية؛ لأنه يبطل الحجية، وأخذ الظن النوعي به كشرط في حجيتها لم يأت بشيء جديد يغير ما ذكره القائلون بحجية الظواهر مطلقاً.

الأمر الثالث: في حل الخلاف والجمع بين القولين

لا يبعد حصول بعض الاشتباه في التفصيل المذكور بين ملازمة الظن بالوفاق عادة لظاهر الكلام وبين كونه شرطاً في حجيته، فإن الحالة الغالبة عند أهل المحاورة هي أنهم يحملون الكلام الظاهر في معنى على ظهوره، ويطمئنون بأن المتكلم يريد هذا المعنى ما دام لم ينصب قرينة توجب صرفه

عن ظهوره كما هو المعهود المعروف من مواقفهم ومحاججاتهم، فإن الغالب أنهم يثقون بإخبارات المخبرين، ويطمئنون بالمراد منها، ويرتبون عليها الآثار، ولا يعتنون باحتمالات الخلاف.

ولكن هذا الاطمئنان ليس شرطاً لحجية الظواهر عندهم، بل الشرط هو إحراز الظهور، فأينما تحقق الظهور ولا توجد قرينة على الخلاف فإنهم يتمسكون به، ولا يعتنون باحتمال إرادة ما يخالفه، وهم يتمسكون بهذه الضابطة في ألفاظ الشرع وألفاظ العقلاء بلا فرق، فدعوى التفكيك بينهما ضعيفة.

ودعوى عدم وجود بناء من العقلاء على ذلك مخالفة للوجدان والاستقراء الخارجي، ودعوى عدم إمضائه على فرض تحققه مخدوشة أيضاً؛ لأن عدم وصول الردع عنها كاف في الإمضاء؛ لأنه من مصاديق ما لو كان لبان.

وبذلك يتضح أن التفصيل المذكور لا يستند إلى وجه وجيه، ومثل ذلك يقال في سائر التفاصيل فلا نطيل الكلام فيها.

وربما يمكن حل الخلاف وإرجاع شرط الظن بالوفاق أو عدم الظن بالخلاف إلى ذات الظهور.

وتوضيح ذلك: أن الظن بالوفاق أو عدم الخلاف له رتبتان:

الأولى: الظن القوي الذي يعتد به العقلاء ويرتبون عليه الأثر في فهم مداليل الألفاظ، نظير الظن الحاصل من أصالة تطابق الإرادة الاستعمالية والجدية، فإن معنى هذه الأصالة أن العقلاء يظنون ظناً قوياً بأن المعنى الذي

استعمل فيه اللفظ هو المراد الجدي للمتكلم، أو أن هذا المعنى لم يرد المتكلم خلافه، ومثل ذلك يقال في التمسك بأصالة الحقيقة عند الدوران بينها وبين المجاز، وكذلك في أصالة العموم لدى احتمال التخصيص ونحو ذلك.

فإن الأصول الظهورية كلها عبارة عن الاعتماد على الظن القوي بالمراد الذي يعتني به العقلاء ويرتبون عليه الأثر، فلذا يكون حجة لقيام بناء العقلاء عليه، ومثل هذا الظن إذا حصل مقابل الظهور يكون مانعاً من حصوله، بل سيكون في نفسه قرينة لبية توجب صرف الكلام إليه، كما في مثال الطبيب فإنه إذا قال لمريضه اشرب السائل البارد وظن المريض ظناً قوياً أو اطمأن بأنه يريد شرب الماء البارد فإنه يحمل اللفظ عليه، ولا يعتني بانطباق عنوان السائل على غير الماء، وهذا الظن في نفسه يوجب انصراف اللفظ إلى الماء، كما أنه لو قال اشرب الماء البارد وظن المريض بأنه أراد بيان المصداق، وأن المطلوب هو كل مشروب بارد فإنه يعمم الدلالة لانصراف الكلام إليه.

ونلاحظ من هذا المثال أن قيام الظن العقلائي القوي في مقابل دلالة الكلام يوجب انعقاد ظهوره بحسب مقتضى هذا الظن، فيكون كالقرينة اللبية التي تصنع الظهور، وتوجب حمل ما ظاهره العام على الخاص وبالعكس، فأثر الظن القوي هنا صغروي لا كبروي؛ لأنه يصنع الظهور لا حجته.

والثانية: الظن الضعيف الذي لا يعتني به العقلاء، ولا يرتبون عليه الأثر، فإذا قام في مقابل الظهور فإنهم لا يعدونه مانعاً منه، فلذا يأخذون بظاهر اللفظ مطلقاً وإن كان هناك احتمال ضعيف بإرادة خلافه.

ولا يبعد أن يرجع الخلاف المذكور إلى هاتين الرتبتين، والقائل بحجية الظهور مطلقاً وعدم الاعتبار بالظن بالوفاق أو الظن بعدم الخلاف ناظر إلى الرتبة الضعيفة من الظن كما قد يستظهر هذا من ثنايا كلماتهم، وهو مما لا خلاف فيه، والقائل باشتراط الظن بالوفاق أو عدم الظن بالخلاف ناظر إلى الرتبة القوية، وهو الآخر مما لا خلاف فيه، وعلى هذا يرجع الاختلاف إلى اختلاف اللحاظ؛ لأن كل واحد من القولين ناظر إلى جهة لم ينظر إليها الثاني، ولو اتفق اللحاظان على جهة واحدة اتفقت الكلمة، وارتفع النزاع، وبذلك يتضح وجه التأمل في سائر التفاصيل المذكورة؛ لأنها لا ترجع إلى محصل يذكر، فلذا نكتفي باستعراض التفاصيل المنسوب إلى الميرزا القمي رحمته الله، والآخر الذي ذهب إليه الأخباريون قدست أسرارهم، وننظر في صحتها وسقمها.

المطلب الثاني: تفصيل الميرزا القمي رحمته الله في حجة الظهور

وهو القول الثاني في حجة الظهور، ويقوم على التفصيل بين من قصد إفهامه في الخطاب فيكون ظهوره عليه حجة مطلقاً وبين من لم يقصد فلا يكون حجة، ومدار البحث على ألفاظ الكتاب والسنة. نسب هذا إلى الميرزا القمي رحمته الله في القوانين كما صرح به الشيخ رحمته الله في الرسائل^(١)، وتبعه الآخوند رحمته الله^(٢) وجملة المتأخرين والمعاصرين^(٣)، وقرروا القول من جهتين كبروية وصغروية:

أما الأولى فمبنية على إنكار حجة ظواهر الكتاب والسنة بالنسبة لغير المقصودين بالإفهام.

وأما الثانية فمبنية على إنكار حصول الظهور بالنسبة لغير المقصودين بالإفهام، فعدم حجة الظهور لغير المقصودين بالإفهام تارة ترجع إلى المانع وهو ما تقرره الكبرى، وتارة ترجع إلى المقتضي وهو ما تقرره الصغرى.

وتقرير الأولى: أن منشأ حجة الظواهر بعد تحقق أصل الظهور الناشئ من العلم بالوضع أو بالاستعمال يعود إلى نفي الاحتمالات المخالفة، نظير الغفلة عن نصب القرينة من قبل المتكلم، أو الغفلة من السامع عن الالتفات إليها، وهذا الاحتمال ينفي بأصالة عدم الغفلة في كل منهما.

(١) فرائد الأصول: ج ١، ص ١٦٠.

(٢) كفاية الأصول: ج ٢، ص ٢٩٠.

(٣) أجود التقريرات: ج ٣، ص ١٥٨؛ نهاية الأفكار: ج ٣، ص ٩٠؛ مصباح الأصول: ج ٢، ص ١٣٨؛ الأصول: ج ٥، ص ١٤٩.

وهذا الأصل يجري بالنسبة للمقصود بالإفهام في الخطاب، وأما غير المقصود به فلا يجري؛ لاحتمال أن يكون المتكلم قد نصب قرينة ولم تصل، أو كانت هناك قرائن حالية معهودة بين المتكلم والسامع خفيت، فلذا لا يجوز لغير المقصود بالإفهام أن يتمسك بأصالة عدم الغفلة ليحرز حجية الظهور.

وهذا يقال بالنسبة للخطابات العقلائية، ويتأكد في الخطابات الشرعية؛ للعلم بأن الشرع كثيراً ما اعتمد في بيان مراميه على قرائن منفصلة، وربما يؤخر الكتاب تمام البيان اعتماداً على بيان النبي ﷺ ويؤخر النبي ﷺ البيان اعتماداً على بيان الوصي عليه السلام، وربما يتأخر البيان عن وقت الخطاب إلى الأزمنة المتأخرة من عصور المعصومين عليهم السلام، وربما كانوا عليهم السلام يؤخرون البيان عن وقت الحاجة لمصلحة تقتضي ذلك.

والخلاصة: أن طريقة الشرع في بيان مقاصده توجب القطع بأنه قد لا يذكر القرينة في وقت الخطاب لمن قصد إفهامه اتكالاً على بيانها في وقت آخر، ومع هذا القطع لا يمكن التمسك بظواهره إلا للمشافهين؛ لأن البيان تام بالنسبة إليهم، فإذا أطلق الشرع الكلام ولم يبين ما يدل على إرادة خلاف الظاهر يكشف عن إرادته لهذا الظهور، وأما غيرهم فلا.

وتقرير الثانية: أن الأخبار المروية عن الأئمة الطاهرين عليهم السلام لم تصل إلينا كما صدرت عنهم عليهم السلام؛ لأنها ابتليت بالتقطيع وخفاء القرائن من قبل الرواة أحياناً والمصنفين الذين جمعوا هذه الأخبار في مجاميعهم، نظير الكتب الأربعة والوسائل ونحوها.

بل بعض الرواة نقلوا مضامين الروايات ومعانيها لا ألفاظها ونصوصها، وهذا يورث الظن القوي بفقدان بعض القرائن؛ لأن الراوي ينقل لنا ما فهمه هو لا ما أراده الإمام عليه السلام، ومع حصول هذا التقطيع والنقل بالمعنى يقوى احتمال وجود قرائن توجب صرف الكلام عن ظهوره، ولا مجال للتمسك بأصالة عدم القرينة؛ لأن الشك ليس في وجود القرينة بل في قرينية الوجود؛ للعلم بوجود قرائن قد خفيت علينا، وقد اتفقت كلمتهم على أن الشك في قرينية الوجود يمنع من التمسك بالأصل. فمثلاً: ربما ورد في الرواية: ((اغتسل للجمعة والجنابة))^(١) إلا أن الراوي قطع الخبر فتارة قال: ((اغتسل للجنابة)) وأخرى قال: ((اغتسل للجمعة)) وهذا التقطيع أحل بقرينة السياق الظاهرة في الوجوب؛ لأنها انعدمت فتختل قوة ظهور صيغة الأمر في غسل الجمعة في الوجوب، بخلاف ما لو لم يقطع الرواية فإن ذكره في سياق غسل الجنابة يفيد قوة ظهوره في الوجوب، وربما ينص الإمام عليه السلام على المؤمن فيقول مثلاً: ((لا يجوز غيبة المؤمن))^(٢) إلا أن الراوي حينما ينقل المعنى يبدل لفظ المؤمن بالمسلم، فيوجب سعة الدلالة.

ومن الواضح أن هذا الاحتمال مختص بمن لم يكن مشافه بالخطاب، وأما المشافهون الذين قصدهم الشرع بالخطاب فإنهم غير مبتلين بهذه

(١) وسيلة الوصول: ص ٢٠٢؛ نهاية الأصول: ص ٩٧؛ نهاية الأفكار: ج ١، ص ١٦١.
(٢) انظر فقه الرضا عليه السلام: ص ٢٠٦؛ البحار: ج ٧٢، ٢٥٧، ح ٤٧، وفيها: ((اجتنبوا الغيبة غيبة المؤمن)).

المعضلة، فلذا ينعقد عندهم ظهور للكلام ويكون حجة؛ لتوفر ركني الحجة من ثبوت الصغرى والكبرى، بخلاف غيرهم.

ولا يخفى أن الجهة الكبرى لهذا التفصيل تشمل ألفاظ الكتاب والسنة، وأما الجهة الصغرى فهي مختصة بألفاظ السنة، وتترتب على هذا التفصيل نتائج عديدة:

الأولى: أن ظواهر الكتاب والسنة ليست حجة على من لم يقصد بالإفهام سواء كان من المخاطبين أو غيرهم. أما الكتاب فلعدم توجه خطاباته إليهم، وأما الروايات فلأن أكثرها وردت أجوبة عن أسئلة الرواة والسائلين ونحوهم، فهي موجهة إلى الراوي والسائل لا غير.

الثانية: انسداد الباب العلمي بمعظم الأحكام الشرعية؛ لأن إنكار حجية ظواهر الآيات والروايات يوجب بقاء المجتهد في العصور المتأخرة بلا حجة، ولازمه العمل بالظن المطلق بعد طي سائر مقدمات الانسداد، وتكون حجية ظواهر الآيات والروايات علينا من باب الظن المطلق لا الظن الخاص، ولازم ذلك هو إمكان تقدم ما هو أقوى ظناً منها عليها ولو كان مثل الظن الشخصي عند التعارض، وهذه نتيجة مهمة وخطيرة إن صحت قد توجب تأسيس فقه جديد فتأمل.

الثالثة: أن الفحص عن القرائن يجدي المشافهين والمقصودين بالخطاب، وأما غيرهم فلا يجديهم؛ لأن الفحص لا يوجب العلم أو الظن القوي بالمراد، وعلى هذا يختص وجوبه بالمقصودين، وأما غيرهم فيكون الوجوب لغوياً.

ولنا هنا ملاحظتان:

الأولى: تتعلق بمناقشة هذا القول بالتقرير المذكور والتتائج المترتبة عليه.

والثانية: تتعلق بصحة نسبة هذا التفصيل إلى صاحب القوانين بِسْمِ اللَّهِ، فإن الذي قد نستظهره أن الميرزا القمي بِسْمِ اللَّهِ لم يذهب إلى هذا التفصيل وإن اشتهر نسبته إليه من قبل الشيخ والآخوند بِسْمِ اللَّهِ ومن تبعهما، وإنما ذهب إلى تفصيل آخر سنتعرض إليه.

أما الملاحظة الأولى: فإن هذا التفصيل بالبيان الذي ذكر لم يأت بشيء يذكر في صغراه وفي كبراه؛ إذ يرد عليه:

أولاً: بأنه مجمل؛ لأنه لم يعرف المراد بالموصول في قوله (من قصد إفهامه) ويحتمل معنيين:

الأول: أنه الحاضر في مجلس الخطاب، ولازمه أن لا يكون ظهوره حجة حتى على المعاصرين للنبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الذين صدر الكتاب والسنة في زمنهم، وهو خلاف الضرورة والإجماع.

والثاني: أنه المعني بالخطاب ولو لم يكن حاضراً، ولازمه أن يكون الظهور حجة علينا أيضاً؛ لأننا معنيون بخطابات الشرع بلحاظ عموم التكليف وبقاء الشريعة، والنتيجة أن التفصيل المذكور لم يأت بشيء جديد يغيّر ما أفاده القائلون بحجية الظواهر مطلقاً.

وثانياً: أنه منقوض بالسيرة العقلائية والمشرعية، فإن الملحوظ من طريقة العقلاء أنهم يعملون بظواهر الألفاظ مطلقاً، ولا يفرقون فيها بين

من قصد إفهامه باللفظ وبين غيره، وعلى هذا المنوال تجري معاملاتهم، وهذا ما تشهد له الشواهد الكثيرة:

منها: في باب الإقرار. إذا أقر أحدهم بأن زيدا يطلبه مائة دينار وأراد بإقراره عدم إفهام الناس والورثة أو الحاكم، إلا أن كل سامع غير مقصود منهم يرتب الأثر على هذا الإقرار، فالناس يدلون بشهادتهم بالإقرار، والورثة يطالبونه بالدين، والحاكم يقضي بذلك، ولا يؤخذ بقول المقر بأني ما قصدت الإفهام فلا يكون إقرارى حجة لكم.

ومنها: في المراسلات، فإنه لو وقعت رسالة سرية بيد شخص لا يريد المرسل إفهامه فإنه يرتب عليها الأثر تمسكاً بظاهر اللفظ لا بقصد الإفهام.

ومنها: في الإخبارات، وهكذا في سائر الموارد من الاستعمالات لا يعتني العقلاء بمن قصد إفهامه أم لا، بل يعتنون بظواهر الألفاظ، ويرتبون عليها الآثار ما لم يعثروا على قرينة على الخلاف.

كما أن السيرة التشريعية منذ زمان المعصومين عليه السلام تؤكد ذلك، فلا زال الفقهاء يفتون بوجوب تنفيذ الوصية بعد موت الوصي وتعيين وصي جديد من قبل الحاكم الشرعي، ويفتون بوجوب تنفيذ ما هو الظاهر من الوصية، مع أن المقصود بالإفهام غير موجود، كما يفتون بجواز التزويج بالمرأة التي طلقها زوجها وانقضت عدتها أو لم يكن لها عدة تمسكاً بظاهر اللفظ.

ومثل ذلك يقال في فهم مداليل الروايات، فإن الرواية قد تصدر في قضية خاصة والإمام عليه السلام في مقام تفهيم السائل أو السامع إلا أن الرواة والفقهاء منذ زمانهم عليهم السلام يأخذون بظاهرها، ويعملون به مع أنهم غير

معنيين بالخطاب، وما أكثر الضوابط الكلية التي استفيدت من قضايا خاصة! فيدل على أن المركز في أذهان المشرعة والذي جرت عليه سيرتهم هو حجة الظواهر مطلقاً، وقصد الإفهام وعدمه لا مدخلية له في ذلك، بل اتفقوا على أن الأحكام مجعولة على نحو القضايا الحقيقية لا الخارجية.

فيتحصل: أن دعوى عدم حجية الظهور لمن لم يقصد إفهامه مخالفة للسيرة العقلائية، والشرع ليس له طريقة أخرى تغايرها، بل طابقتها سيرة المشرعة الناشئة من طريقة الشرع وسيرته.

وثالثاً: بمنع الصغرى؛ لأن دعوى وقوع الخلل في ظواهر الروايات بسبب التقطيع ونحوه مردودة باعتبار أن المقطعين علماء خبراء ثقات عارفون بأساليب الكلام ومداليل الألفاظ من أمثال الكليني والشيخ والحر العاملي وأمثالهم قدست أسرارهم، وتقطع أمثالهم لا يخل بالظهور، وعلى فرض الإخلال فإنه يخل قبل الفحص لا بعده، وقد مر أن العمل بالظاهر في أي مورد كان إنما يصح بعد الفحص عن القرائن المنافية، لاسيما في أدلة الشرع التي علمنا بوجود قرائن منفصلة له تؤثر في الظهور، كما علمنا بجمع هذه القرائن في المصادر الروائية المعهودة، فيكفي للعمل بظواهر ألفاظه الفحص بالمقدار المعهود في المجاميع الروائية المعروفة.

على أن الروايات التي وقع فيها التقطيع والنقل بالمعنى بالقياس إلى غيرها قليلة، فإن الكثير من الأخبار لم تقطع لاسيما إذا كانت في باب واحد، بل حكي أن الميرزا حسين النوري رحمته الله - وهو من المتأخرين - كان عنده ما

يقرب من خمسين أصلاً من الأصول الروائية غير مقطعة^(١)، وكذا سائر الأصول الأربعمئة لم يعلم بأنها قطعت بالكيفية المذكورة حينما جمعت.

والتي قطعت ويحتمل وقوع الخلل فيها أقل بكثير من غيرها؛ لأن الروايات التي وقع عليها التقطيع - عادة - هي الطويلة التي تضمنت أحكاماً عديدة من أبواب متفرقة، وفرّقها الأعلام الذين بوبوا الأخبار بحسب أبواب الفقه، وأرجعوا كل قطعة منها إلى بابها الخاص بها، فإن المعروف من سيرة الرواة والمحدثين أنهم كانوا يتشرفون بمحضر الإمام عليه السلام، ويسألونه عن مسائل عديدة من أبواب متفرقة كما هو المتعارف اليوم في الرسائل الاستفتائية التي يرفعها المقلدون إلى الفقيه، ومثل هذه المسائل لا تتضمن وجود قرائن يمكن أن تتصرف في الظهور، ولو احتمل ذلك فإنه ضعيف لا يعتنى به في مقابل الكثرة الكاثرة من الروايات التي تضمنت أحكامها، ويكاد يجزم الفقيه بعد الفحص بعدم وجود ما يصلح أن يكون قرينة لها، فاحتمال إخلال التقطيع بالظهور إن صح فهو في القليل النادر الذي لا يضر بعموم حجية الظواهر بالقياس إلى آلاف الروايات، فيكون من قبيل الشك في الشبهة غير المحصورة على أنه قائم على الدقة العقلية لا التسامح العرفي الذي عليه تدور رحي الحجج اللفظية.

ورابعاً: بمنع الكبرى.

وتوضيح ذلك: أن أصالة عدم الغفلة ونحوها حتى وإن جرت بالنسبة للمقصود بالإفهام دون غيره إلا أنها لا تحصر حجية الظواهر فيه؛ لوجود

(١) انظر أجود التقريرات: ج ٣، ص ١٥٩.

أصل آخر يثبت حجية الظهور، ولا يستند إلى أصالة عدم الغفلة، ولا يختص بالمقصودين بالإفهام، بل يجري في كل من يعرف اللغة، وهو أصالة الظهور، وهذا الأصل يغير أصالة عدم الغفلة في المنشأ والمورد؛ لأن أصالة عدم الغفلة مبنية على أن الغفلة والسهو في الإنسان العاقل الملتفت حالة شاذة ونادرة تحالف طبيعته الأولية، وإذا شك العقلاء في كلامه أنه مقترن بالغفلة عن تمام البيان أو نصب القرينة على الخلاف لا يعتنون بهذا الاحتمال؛ لكونه مخالفاً للأصل.

بينما أصالة الظهور تبنى على أن الأصل في كلام العاقل الملتفت أنه يكشف عن مراده الواقعي، ويدل على إرادته الجدية؛ لأن حالة التقية أو الهزل التي يمكن أن تمنع من ذلك حالة شاذة لا يلتفت إليها من دون دليل. والنسبة بين الأصلين هي العموم من وجه؛ إذ تفرق أصالة عدم الغفلة عن أصالة الظهور في الخطابات العقلانية، وتفرق أصالة الظهور عن أصالة عدم الغفلة في كلمات المعصومين عليهم السلام؛ إذ لا يتطرق إليها احتمال الغفلة، وربما يجتمعان في نقل الرواة للمعنى أو اللفظ عن المعصوم عليه السلام، فإنه مورد اجتماع الأصلين معاً.

ويختلف الأصلان من حيث المورد أيضاً؛ لأن أصالة عدم الغفلة - بناء على التقرير المذكور - تجري بالنسبة للمقصود بالخطاب، فإنه إذا احتتمل وجود قرائن لم ينصبها المتكلم غفلة ينفىها بالأصل، بخلاف غير المقصود؛ لاحتمال أن يكون المتكلم قد نصبها ولم تصل، إلا أن أصالة الظهور ليست كذلك؛ لأنها تجري في كل كلام صدر من عاقل ملتفت، فإنه كاشف عن

مراده الواقعي، وهذا الأصل يدركه من قصد إفهامه بالخطاب ومن لم يقصد، وعلى هذا الأساس يأخذ العقلاء بالأقارير والوصايا والإخبارات، ويرتبون عليها الآثار وإن كانوا غير مقصودين بالإفهام.

والنتيجة: أن الظهور يكون حجة على غير المقصود بالإفهام أيضاً استناداً إلى أصالة الظهور لا أصالة عدم الغفلة، وهذا الأصل عام، وبه يبطل القول المذكور.

والحاصل: أن بناء الكبرى المذكورة على أصالة عدم الغفلة لا ينتهي إلى محصل؛ لأن عدم جريان أصالة عدم الغفلة في حق غير المقصود بالإفهام لا يمنع حجية الظهور بالنسبة إليه بواسطة أصالة الظهور، فيكون الظهور حجة على الاثنين، سوى أن المقصود بالإفهام يثبتها بواسطة أصالة عدم الغفلة، وغير المقصود بالإفهام بواسطة أصالة الظهور، والنتيجة واحدة على أن التمسك بأصالة الظهور هو الأصح؛ لما عرفت من أن الأصول العدمية ترجع إلى أصل وجودي واحد، وهو أصل الظهور، وقد مر تفصيله.

بل إن أصالة عدم الغفلة يمكن أن تجري بالنسبة للجميع، لاسيما في كلمات الشرع؛ لأنها نقلت بواسطة الرواة كإبراً عن كابر، فيكون الجميع مقصوداً بالإفهام.

وتوضيح ذلك: أن الراوي الذي سمع كلام الإمام عليه السلام مقصود بالإفهام قطعاً، فيكون الظهور حجة عليه؛ لأن احتمال الغفلة بالنسبة للمتكلم غير وارد لكونه معصوماً، واحتماله بالنسبة للسامع ينفي بالأصل. وقد نقل كلام الإمام عليه السلام إلى الطبقة الثانية بلفظه أو بمعناه، وقد قصد إفهامها، فيكون عليها حجة أيضاً، وهكذا في سائر الطبقات حتى

وصلت إلى أصحاب المدونات الذين دونوا الأخبار كالكليني والشيخ والصدوق قدست أسرارهم، والمقصود بالإفهام فيها كل من نظر فيها واستند إليها فتكون حجة عليه.

فيتحصل: أن كل من يقع في طريق الاستفادة من الروايات يكون مقصوداً بالإفهام عبر السلسلة الطولية لرواة الحديث، فيكون حجة على الجميع، وبذلك يظهر أن تخصيص حجية الظواهر المقصودين بالإفهام لا يستند إلى وجه وجيه، ولم يأت بفائدة تذكر، وفي نتيجة الأمر يتوافق مع القول بالحجية مطلقاً.

وبهذه النتيجة يظهر بطلان النتائج الثلاث التي ترتبت عليه؛ لثبوت حجية ظواهر الكتاب والسنة بالنسبة إلينا، ولازم ذلك انفتاح الباب العلمي للأحكام ووجوب الفحص عن القرائن فتدبر.

وأما الملاحظة الثانية: فقد صرح الشيخ عليه السلام أن الذي يظهر من صاحب القوانين عليه السلام في آخر مسألة حجية الكتاب وفي أول مسألة الاجتهاد والتقليد الفرق بين من قصد إفهامه بالكلام - فالظواهر حجة بالنسبة إليه من باب الظن الخاص - وبين من لم يقصد إفهامه بالخطاب كأمثالنا بالنسبة إلى أخبار الائمة عليهم السلام الصادرة عنهم في مقام الجواب عن سؤال السائلين، وبالنسبة إلى الكتاب العزيز بناء على عدم كون خطابه موجهة إلينا وعدم كونه من باب تأليف المصنفين، فالظهور اللفظي ليس حجة لنا إلا من باب الظن المطلق الثابت حجيته عند انسداد باب العلم ^(١).

(١) انظر فرائد الأصول: ج ١، ص ١٦٠، (بتصرف).

والظاهر أن أكثر المتأخرين عن الشيخ عليه السلام تبعوه في هذا التعبير حيث جعل مدار التفصيل في حجية الظواهر على قصد المتكلم، فمن قصد إفهامه يكون حجة عليه مطلقاً؛ لكونه من الظنون الخاصة التي خرجت بالتخصيص عن حرمة التعبد بالظن، ومن لم يقصد إفهامه فلا يكون حجة إلا بعد انسداد باب العلم، وحينئذ يدخل في صغريات حجية الظن المطلق. ولنا هنا تعليقتان:

الأولى: أن التفصيل بهذا التعبير لم يصرح به الميرزا القمي عليه السلام نفسه، بل الظاهر أنه استظهار للشيخ من عبارته في القوانين، كما صرح الشيخ عليه السلام بأن الذي يظهر من صاحب القوانين ذلك ^(١).

الثانية: أن نسبة هذا التعبير إلى الميرزا عليه السلام محل نظر؛ لأننا بعد مراجعة الموردين اللذين ذكرهما الشيخ من القوانين أي آخر مسألة حجية الكتاب وأول مسألة الاجتهاد والتقليد لم نجد في عبارة الميرزا لفظ: (من قصد إفهامه) و: (من لم يقصد إفهامه) لا في هذين الموردين ولا في غيرهما من الموارد التي تتناسب مع ذكرهما، نظير تخصيص العام ووجوب الفحص عن الخاص قبل العمل بالعام، وحجية المنطوق والمفهوم ونحوها ^(٢). نعم وردت له عبارة بعنوان تنبيه في آخر مباحث المجمل والمبين قد تلوح إلى ذلك، ونصها هو (فاعلم أن البيان إنما يجب لمن أراد الله إفهامه الخطاب

(١) انظر فرائد الأصول: ج ١، ص ١٦٠، (بتصرف).

(٢) انظر القوانين: ج ٢، ص ٣١٩؛ ج ٣، ص ٢٣٩.

دون من لا يريد إفهامه للزوم؛ التكليف بالمحال لولاه في الأول دون الثاني^(١) وهي لا تدل على المدعى لسبيين:

أحدهما: أنها أخص؛ لاختصاصها بالخطاب القرآني لا بعموم الظواهر. وثانيهما: أنها ناظرة إلى وجوب البيان عقلاً لا حجية ظواهر الألفاظ كما يفيدته تعليقه لوجوب البيان لمن أراد الله إفهامه بالمحال، فالفقرة المذكورة أجنبية عن موضوع البحث، والظاهر أن الذي ذهب إليه صاحب القوانين^{بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ} هو التفصيل في حجية ظواهر الألفاظ من حيث المشافهين وغيرهم، فقال بحجيتها على المشافهين من باب الظن الخاص، وعلى غير المشافهين من باب الظن المطلق^(٢) بل هو ما صرح به في غير موضع من القوانين، واستدل له بوجوه عديدة^(٣).

والظاهر أنه تبع في هذا المسلك أستاذه الوحيد البهبهاني^{بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ} في الفوائد الحائرية؛ إذ جعل مدار البحث على المشافهة وعدمها^(٤).

والنكتة الفارقة بين الأمرين هو أن الحاضرين في زمان الأئمة^{عليهم السلام} وخطبوا بخطابهم كانوا عارفين بمصطلحهم، وواجدين للقرائن الحالية والمقالية المحتفة بالكلام، وفي الموارد التي تشبه عليهم كانوا يسألون الإمام^{عليه السلام} عنها.

(١) القوانين: ج ٢، ص ٢٢٧.

(٢) انظر القوانين: ج ٢، ص ٨٣؛ ج ٣، ص ٢٤١ وما بعدها.

(٣) القوانين: ج ١، ص ٥١٧، وما بعدها.

(٤) انظر الفوائد الحائرية: ص ١٠٦.

فالذين خاطبهم الأئمة عليهم السلام كانوا مستحضرين لجميع القرائن التي توجب معرفة الكلام والمراد منه، فلذا يكون ظهور الخطاب بالنسبة إليهم حجة، وربما لم يحتاجوا إلى الفحص عن المخصص أو المقيد فيتمسكون بظاهر العموم والإطلاق ويعملون، وكذا الحال بالنسبة إلى الذين رووا أحاديثهم عليهم السلام فإن أسباب الاشتباه والخلل في نقل الأخبار كانت قليلة، بل تكاد تكون معدومة بالنسبة إليهم، ولذا كانوا يعرفون التعارض إذا وقع بين الأخبار، وكانوا يسألون الأئمة عليهم السلام عنه ويحيونهم بالعلاج والرجوع إلى موافقة الكتاب أو السنة، أو مخالفة العامة، أو الشهرة ونحو ذلك.

فإذا روى زرارة مثلاً خبراً عن الباقر عليه السلام وشك في أنه غفل أو نسي أو ما أشبه ذلك لا يعتنى بهذا الشك والاحتمال؛ لأصالة عدم الغفلة، كما أن احتمال التعارض في الأخبار كان ضعيفاً، بل لا يعتنى به عندهم؛ لقلة أسباب الاختلال بسبب قربهم من زمان الصدور.

فالميزة الهامة لمن شوفه بالخطاب هو توفر القرائن الحالية والمقالية التي تعين له المراد، بخلاف غير المشافهين كأمثلنا في هذه الأزمنة، فقد انحصر طريقنا إلى أخبار الأئمة عليهم السلام بالرجوع إلى الكتب المدونة في هذا الشأن، ولا ريب في أن المتعارضات فيها كثيرة، بل قد ينذر وجود خبر بلا معارض لفظي أو لبي، وقد زادت الاختلافات بسبب طول الزمان وكثرة تداولها بأيدي الكذابة وأهل الريبة والمعاندين للأئمة عليهم السلام، فأدرجوا فيها ما ليس منها، وحصول التقطيع فيها الموجب لتفاوت الحال من جهة السند والدلالة، ومن تفاوت العرف والاصطلاح وخفاء القرائن إلى غير ذلك

من أسباب توجب اختلال العمل بالرواية، وطريق رفع هذه الاختلالات بالطرق الشرعية المعتبرة منسد فلم يبق إلا العمل بمطلق الظن^(١).

ومن مجموع ما أفاده هَلْ يَبْرُكُ يستفاد أمران:

أحدهما: أن الظواهر عنده حجة مطلقاً، ولكن حيث إن حجيتها مشروطة بمطابقة الدلالة الاستعمالية للدلالة الجدية فصل في طريق إحراز التطابق.

فبالنسبة للمخاطبين بالكلام ونظراً لتوفر القرائن الكافية لفهم مراد المتكلم يكفيهم عدم نصب قرينة على الخلاف، ولو احتملنا وجود غفلة من المتكلم أو السامع تجري في حقها أصالة عدم الغفلة، ويجرز المراد، فلذا يكون الظن بالمراد من الظنون الخاصة؛ لدخوله في مراتب الوثوق والاطمئنان العقلاني، أو لاستناده إلى أصالة عدم القرينة ونحوها التي هي من الأصول الظنية المعتبرة.

وأما بالنسبة لغير المخاطبين فنظراً لوجود الموانع الكثيرة التي تحول دون وصولهم إلى فهم المراد الجدي ينسد طريق العلم والعلمي، ولا مجال لهم إلا أن يعملوا بمطلق الظن؛ لأنه أقرب الوجوه إلى العلم والعلمي.

ثانيهما: أن مدار بحثه على المشافهين والحاضرين في مجلس الخطاب وغيرهم، وليس من قصدوا بالإفهام وغيرهم، والنسبة بين المعنيين هي العموم من وجه، ومراده من المشافه والحاضر هو الحضور الزماني، أي من كان معاصراً لصدور الرواية، لا المكاني المحدد بمجلس الخطاب كما صرح به في بعض كلماته؛ إذ قال: الظواهر في نفسها مع قطع النظر عن احتمال

(١) انظر القوانين: ج ٢، ص ٧٣-٧٦، (بتصرف).

المعارض لها ظهور في مدلولاتها وهو لا يكفي لنا، وإنما يكفي لأصحاب الأئمة عليهم السلام والحاضرين مجلس الخطاب ومن قاربهم وشابههم ^(١).

وثمره الفرق بين العبارتين تظهر في السعة الزمانية لحجية الظواهر وضيقتها، فإن تقييد العبارة بالمشافهين يفيد حجية ظواهر ألفاظ الكتاب والسنة على من عاصر صدورهما مطلقاً، بخلاف من تأخر كأمثالنا، فإنها لا تكون حجة عليه إلا بالضمائم، نظير انسداد باب العلمي أو قيام الإجماع على الاشتراك ونحو ذلك، بخلاف تقييدها بمن قصد إفهامه فإنها تكون حجة حتى على من تأخر إذا قصد إفهامه، كما لا تكون حجة على من عاصر صدورها إن لم يقصد الإفهام إلا بالضمائم فتأمل.

وعليه فإنه إذا يراد مناقشة قول الميرزا القمي رحمته الله فمن جهتين:

إحدهما: دعوى انسداد باب العلمي إلى الأحكام وفهم المراد.

ثانيتها: تقييد حجية الظواهر بالنسبة لغير المشافهين بالظن المطلق.

ومنشأ هاتين الدعويتين دعوى عدم جريان الأصول العدمية بالنسبة إلينا؛ لإحراز حجية الظهور كأصالة عدم الغفلة ونحوها، وقد عرفت ما فيه نقضاً وحلاً.

والنتيجة الحاصلة من هذا التفصيل قولاً ومناقشة هي أن الميرزا رحمته الله لا ينكر حجية ظواهر الألفاظ من حيث المقتضي، إلا أنه بالنسبة لظواهر ألفاظ الكتاب والسنة يلتزم بوجود المانع من حجيتها على غير المشافهين، فإذا ارتفع المانع أو ظهر أنه ليس بمانع فإنه يوافق مشهور القائلين بحجية الظواهر مطلقاً ويرتفع الخلاف.

(١) القوانين: ج ٢، ص ٨٣، (بتصرف).

المطلب الثالث: قول الأخباريين في حجة الظهور ومناقشته

المعروف أن الأخباريين من أصحابنا ذهبوا إلى تضييق حجة الظهور وحصروها بظواهر الروايات دون الآيات، وهو القول الثالث في المسألة^(١)، وخصصوا البحث في ظواهر ألفاظ الشرع فقط؛ لأنها التي تهم الفقيه والأصولي في مقام الاستنباط، وقد اختلفوا فيه على قولين: قول ذهب إلى إنكار حجيتها من جهة إنكار المقتضي فادعى عدم وجود ظهور لألفاظ الكتاب، واشترط الرجوع إلى السنة لفهم مداليله، وآخر ذهب إلى وجود المانع وهو الروايات الكثيرة المانعة عن العمل بالقرآن من دون الرجوع إلى السنة، ومن مجموع القولين تظهر نتيجتان:

الأولى: أن حجة الظواهر تامة الأركان في سائر الألفاظ ما عدا ألفاظ القرآن.

والثانية: أن المانع من حجة ألفاظ القرآن هو النص والتعبد الشرعي لا دليل العقل ولا السيرة العقلانية، وعلى هذا الأساس يكون النص مخصصاً لعمومات حجة الظواهر.

والظاهر أن هذا القول جاء على نقيض قول القائل (حسبنا كتاب الله)^(٢) ومن تبعه في ذلك، فأعرضوا عن السنة، فمنعوا من تدوينها مدة، ثم

(١) انظر الفوائد المدنية: ص ١٧، ص ١٢٨؛ الحدائق الناضرة: ص ٢٧-٣٥؛ الفوائد الطوسية: ص ١٨٦؛ الفوائد الحائرية: ص ٢٨٢، الفائدة (٢٨)؛ أنيس المجتهدين: ج ١، ص ١٩٨-١٩٩؛ فرائد الأصول: ج ١، ص ١٣٩؛ أوثق الوسائل: ص ٧٨ وما بعدها.

(٢) أمالي المفيد: ص ٣٦، ح ٣؛ الاحتجاج: ج ١، ص ٢٢٣.

حالوا دون رجوع الأمة إلى الإمام عليه السلام للاستفادة منه، وكلاهما مفرد في مسلكه، وكيف كان فقد ذكر الأخباريون لهذا القول وجوهاً عديدة بعضها يرجع إلى صغرى حجية الظواهر وبعضها إلى كبرائها. أما الصغرى أي إنكار الظهور لألفاظ القرآن فتستند إلى وجوه عديدة عمدتها ثلاثة:

أحدها: أن ألفاظ القرآن بعضها رموز لا يعرفها إلا النبي صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام؛ لأنهم المخاطبون بها، والمطلعون على أسرارها، نظير فواتح السور، وبعضها يحتمل معاني عديدة لا يمكن أن يحمل على أحدها من دون بيان منهم عليهم السلام، وبعضها الآخر له بطون عميقة لا تعرف إلا من قبلهم عليهم السلام.

وثانيها: لو سلمنا تحقق الظهور في بعضها الآخر فإنه لا يمكن الأخذ به لأن معاني الآيات عالية المضامين لا يدركها إلا معصوم عليه السلام، وهو ما شهد له قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ * لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ * تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾^(١) وأكده قولهم عليهم السلام: ﴿إنما يعرف القرآن من خوطب به﴾^(٢) وكانوا عليهم السلام يحتجون على خصومهم بأنهم يأخذون بظاهر القرآن من دون أن يدركوا معانيه^(٣) كما لا يخفى على من راجع كتب التفسير والرواية، لاسيما الآيات التي تعرضت لفضائل أهل البيت عليهم السلام ومثالب أعدائهم، وهذه الموانع تخل بالظهور.

(١) سورة الواقعة: الآيات ٧٧-٨٠.

(٢) الكافي: ج ٨، ص ٣١٢، ح ٤٨٥؛ الوسائل: ج ٢٧، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، ص ١٨٥، ح ٣٣٥٥٦.

(٣) انظر الوسائل: ج ٢٧، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، ص ٤٧، ح ٢٧.

وثالثها: لو سلمنا فإن هناك علماً إجمالياً بابتلاء آيات القرآن بالتخصيص والتقييد والنسخ وقد خفيت الكثير من القرائن الدالة على ذلك جهلاً أو تعمداً، بل تعمد بعض أهل الدنيا بتحريف القرآن وإسقاط قرائنه.

والنتيجة أن آيات القرآن إن لم تكن متشابهة ذاتاً، فإنها متشابهة عرضاً بسبب خفاء المعاني المرادة بسبب التحريف أو ضياع القرائن. أما الكبرى وهي إنكار حجية الظهور على فرض تحققه فتستند إلى وجوه عديدة عمدتها ثلاثة:

الوجه الأول: أن ظاهر القرآن من المتشابه وقد نهي عن اتباعه بالأدلة الأربعة، بل في رواية إسماعيل بن جابر عن الصادق عليه السلام: ﴿إنما هلك الناس في المتشابه لأنهم لم يقفوا على معناه، ولم يعرفوا حقيقته، فوضعوا له تأويلًا من عند أنفسهم بأرائهم، واستغنوا بذلك عن مسألة الأوصياء، ونبذوا قول رسول الله صلى الله عليه وآله وراء ظهورهم﴾^(١) ومن هنا وصفهم الباري عز وجل بزيغ القلب وانحرافه في قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ﴾^(٢) والروايات الواردة بهذا المضمون كثيرة جداً^(٣)، والرواية المتقدمة دالة على أمور:

(١) الوسائل: ج ٢٧، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، ص ٢٠١، ح ٦٢؛ البحار: ج ٩٠، ص ١٢؛ جامع أحاديث الشيعة: ج ١، ص ١٦٣، ح ٢١٢.

(٢) سورة آل عمران: الآية ٧.

(٣) انظر الوسائل: ج ٢٧، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، ص ١٩٨، ح ٣٣٥٨٣.

أحدها: أن الباري عز وجل تعمد إيجاد التشابه في القرآن ليكون طريقاً لإرجاع الناس إلى الرسول والأئمة عليهم السلام فيعرفوا معانيه، ويكون سبباً للاقتداء بهم وسد باب أئمة الضلالة وعلماهم.

ثانيها: أن الذي لا يرجع إلى الأئمة عليهم السلام في فهم معاني القرآن المتشابهة يكون قد أخذ برأيه، واجتهد في مقابل النص.

ثالثها: أن عاقبة العمل بالمتشابه هو الهلكة، وهي كاشفة عن الحرمة. والنتيجة أن الأخذ بالظاهر هو أخذ بالمتشابه وهو حرام فتدبر.

الوجه الثاني: أن العمل بظاهر القرآن من مصاديق التفسير بالرأي وقد تضافرت النصوص على تحريم العمل به وتجريمه، ففي رواية الريان بن الصلت عن الرضا عليه السلام عن آبائه عليهم السلام قال: ﴿قال الله عز وجل: ما آمن بي من فسر برأيه كلامي﴾^(١) وفي رواية عبد الرحمن بن سمرة عن النبي صلى الله عليه وآله: ﴿من فسر القرآن برأيه فقد افترى على الله الكذب﴾^(٢) وفي رواية أبي بصير عن الصادق عليه السلام قال: ﴿من فسر القرآن برأيه إن أصاب لم يؤجر وإن أخطأ خرَّ أبعد من السماء﴾^(٣) وتدل على أن التفسير بالرأي محرم في نفسه بغض

(١) أمالي الصدوق: ص ٥٥، ج ١٠؛ التوحيد: ص ٦٨، ح ٢٣؛ الوسائل: ج ٢٧، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، ص ٤٥، ح ٣٣١٧٢.

(٢) الوسائل: ج ٢٧، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، ص ١٩٠، ح ٣٣٥٦٨؛ البحار: ج ٣٦، ص ٢٢٧، ح ٣؛ جامع أحاديث الشيعة: ج ١، ص ٣٠٦، ح ٥٤٩.

(٣) الوسائل: ج ٢٧، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، ص ٢٠٢، ح ٣٣٥٩٧؛ جامع أحاديث الشيعة: ج ١، ص ٣٠٦، ح ٥٥٤.

النظر عن الإصابة والخطأ؛ إذ لا معنى لعدم الأجر على مطابقة الواقع إلا في المعصية؛ لوجود الملازمة بين العمل الصالح والأجر.

الوجه الثالث: أن العمل بظاهر القرآن ينتهي إلى أحد أمرين، وكلاهما باطل:

الأول: أن نلغي العمل بالسنة، وقد تضافرت النصوص على أن السنة مفسرة للقرآن وموضحة لمضامينه.

الثاني: أن نعمل بكليهما معاً، وفي الكثير من الأحيان يؤدي إلى وقوع التعارض، وحينئذ إما أن نتركها معاً أو نقدم القرآن أو نقدم السنة، والكل غير جائز؛ لاستلزامه ترك الحجة بلا عذر.

فيتحصل: أنه حتى إذا انعقد للقرآن ظهور إلا أن الأخذ بهذا الظهور غير جائز؛ لأن بعضه مبتلى بالمانع الشرعي كالوجهين الأول والثاني، وبعضه مبتلى بالمانع العقلي كالوجه الثالث، ولا مناص إلا بالقول بعدم جواز العمل بظواهر القرآن إما بسبب عدم انعقاد الظهور أو بسبب عدم حجيته.

والظاهر أن الأخباريين يلتزمون بحجية ظواهر الألفاظ مطلقاً، ولكن بعضهم خرّج ألفاظ القرآن من هذا العموم موضوعاً، وهو من أنكر الظهور، وبعضهم خرجها حكماً بسبب الدليل الخاص، ولولا هذا الدليل لكانت الضابطة العامة في حجية الظواهر جارية في القرآن أيضاً.

ومن هنا يتعين مناقشة هذا القول من حيث صغراه وكبراه للوصول إلى النتيجة الحاسمة فيه.

أولاً: مناقشة الصغرى

وتتم برد وجوهها الثلاثة:

أما الوجه الأول: فلاسباب:

الأول: الآيات الكثيرة التي وصفت القرآن بأنه عربي مبين، وأنه بيان للناس، فإن هذه الصفات تتنافى مع دعوى عدم الظهور، ووجود بعض الآيات الرمزية كفواتح السور لا يوجب نفي الظهور عن غيرها، لاسيما أن الآيات الرمزية بالقياس إلى المحكمة أو الظاهرة قليلة جداً.

الثاني: كون القرآن إعجازاً في البيان والبلاغة لأهل البلاغة والبيان، وهو من أبرز معجزات النبي ﷺ، ولو كان رموزاً أو معانيه محتملة وليست بظاهرة يفهمها أهل اللغة بطل إعجازه؛ إذ لا إعجاز للرموز التي لا يفهمها إلا المعصوم عليه السلام.

الثالث: الروايات الكثيرة التي جعلت القرآن ميزاناً لمعرفة الأخبار الصحيحة من غيرها، نظير رواية السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ﴿قال رسول الله ﷺ أن على كل حق حقيقة، وعلى كل صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه﴾^(١) إلى غير ذلك من الأخبار الكثيرة^(٢)، وإطلاقها يشمل ما وافق نص الكتاب وظاهره، وإلاّ لزم الخلف.

(١) الوسائل: ج ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ص ١١٠، ح ٣٣٣٤٣.

(٢) الوسائل: ج ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ص ١١٠، ح ٣٣٣٤٤.

الرابع: أن بطون القرآن أجنبية عن البحث؛ لأن الكلام في حجية ظواهر القرآن التي يفهمها عموم أهل اللغة بالظهور النوعي لا البطون التي هي من مقولة المعاني غير الظاهرة ومن شؤون الخواص والأولياء.

ولا تنافي بين القول بحجية ظواهر ألفاظ القرآن وبين عدم فهم معاني بطون الآيات إلا بالرجوع إلى المعصوم عليه السلام، وهذا ما تؤكد الروايات الكثيرة التي صرحت بأن القرآن له ظهر وله بطن، والبطون لا يعرفها عموم الناس؛ لأنها من الحقائق الغائبة عن الحس فلا يعلمها إلا المعصوم عليه السلام، بخلاف الظهر فإن له وضوح يعرفه عموم من يعرف اللغة التي نزل بها كما لا يخفى على من راجعها^(١).

وأما الوجه الثاني: فمن جهة أن معرفة المعاني العالية غير معرفة الظهور، وقوله سبحانه: ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾^(٢) يراد به إما مس الحقيقة قبل نزوله من اللوح المحفوظ بناء على أن المراد من المس هنا الإدراك المعنوي^(٣)، فيدل على أن معاني القرآن قبل نزوله مودعة عند المعصوم عليه السلام، وإما يراد به اللمس باليد فيكون دالاً على عدم جواز مس المصحف الشريف من قبل المحدث بالحدث الأصغر أو الأكبر كما هو المروي عن الباقر عليه السلام^(٤)، وكلا المعنيين أجنيان عن محل البحث.

(١) انظر الوسائل: ج ٢٧، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، ص ١٩٦، ح ٣٣٥٨٠؛ ص ٢٠٠، ح ٣٣٥٩٣.

(٢) سورة الواقعة: الآية ٧٩.

(٣) انظر الإمامة تلك الحقيقة القرآنية: ص ١٩.

(٤) انظر مجمع البيان: ج ٩، ص ٣٧٧، تفسير الآيات ٧٧-٨٠ من سورة الواقعة.

لأن الأول ناظر إلى حقائق القرآن قبل نزولها بالعبارة اللفظية، والثاني مؤسس لحكم شرعي ولا علاقة له بحجية ظواهره، وقولهم عليه السلام: ﴿إنما يعرف القرآن من خوطب به﴾^(١) ناظر إلى المعرفة التفصيلية الشاملة للتخصيص والتقييد والنسخ والبطن وغيرها من معان ومضامين، وهذا كله لا ينفي فهم ظواهره من قبل عموم أهل اللغة.

واعترضهم عليه السلام على قتادة وأبي حنيفة وأمثالهم لم يكن من جهة استنادهم إلى ظواهر القرآن، بل من جهة الإفتاء بالرأي والقياس وعدم الرجوع إلى الأئمة عليهم السلام في فهم القرآن كما لا يخفى على من راجع الروايات الواردة بهذا الشأن^(٢)، فهي أجنبية عن محل البحث أيضاً.

وأما الوجه الثالث: فهو مردود بأمور:

الأول: النقص بالروايات العديدة الدالة على أن السنة أيضاً وقع فيها تحريف ووضوع، والصحيح منها فيه عام وخاص وناسخ ومنسوخ ومحكم ومتشابه^(٣)، نظير رواية أبي حيون مولى الرضا عن الرضا عليه السلام قال: ﴿من رد متشابه القرآن إلى محكمه فقد هدي إلى صراط مستقيم﴾ ثم قال عليه السلام:

(١) الكافي: ج ٨، ص ٣١٢، ح ٤٨٥؛ الوسائل: ج ٢٧، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، ص ١٨٥، ح ٣٣٥٥٦.

(٢) انظر الكافي: ج ٨، ص ٣١١-٣١٢، ح ٤٨٥؛ الوسائل: ج ٢٧، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، ص ٢٠، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي: ص ١٨٥، ح ٣٣٥٥٦.

(٣) انظر الوسائل: ج ٢٧، الباب ١٤ من أبواب صفات القاضي، ص ٢٠٧، ح ٣٣٦١٤.

﴿إن في أخبارنا محكماً كمحكم القرآن، ومتشابهاً كمتشابه القرآن، فردّوا متشابهها إلى محكمها، ولا تتبعوا متشابهها دون محكمها فتضلوا﴾^(١) وهي دالة على ثلاث حقائق:

الأولى: أن القرآن فيه محكم وفيه متشابه، ووقوع التشابه لا يبطل حجية ظهور القرآن، بل يمنع من ظهوره، فلذا أوجب الرجوع إلى المحكم لأجل إحراز الظهور ثم العمل به، فالرواية بهذا المضمون دالة على أن القرآن له ظهور، وأن ظهوره حجة، فتبطل دعوى الأخباريين في صغرها وكبراهها معاً.

الثانية: أن مراده من المحكم ما يشمل النص والظاهر في مقابل المتشابه الذي يشمل المجمل والمؤول.

الثالثة: أن ما وقع في القرآن من الإحكام والتشابه وقع في الأخبار الشريفة أيضاً، ولازم ذلك هو إبطال حجية ظواهر الأخبار أيضاً تمسكاً بقول الأخباريين بنفي ظواهر القرآن، أو إبطال قولهم تمسكاً بظاهر الرواية الدالة على أن ألفاظ القرآن والسنة تحكمها ضابطة واحدة في الظهور وفي حجته.

والثاني: أن وقوع التخصيص ونحوه أو التحريف لا يضر القول بحجية ظهور القرآن؛ لأن حجية الظهور تكون بعد الفحص عن القرائن المحتملة وعدم الظفر بها كما هو الحال في حجية ظواهر الأخبار، فوقع التخصيص والتقيد والنسخ فيه لا يخل بانعقاد الظهور؛ لأن الفحص

(١) الوسائل: ج ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ص ١١٥، ح ٣٣٣٥٥.

يوجب انحلال العلم الإجمالي فيه إلى علم تفصيلي بما وقع التخصيص ونحوه فيه لو عثرنا على المخصص وشك بدوي، وفي الموارد التي لا نعثر فيها على ما يوجب حمله على خلاف الظاهر نأخذ بظاهره، وإلاّ لزم الإخلال بظواهر الأخبار أيضاً؛ لانطباق ذات المدعى عليه.

والثالث: أن القول بوقوع التحريف مجمل؛ لأنه يحتمل معنيين:

أحدهما: وقوع التحريف في ذات القرآن بالزيادة أو النقيصة أو تبديل الألفاظ أو مواقع الآيات ونحوها، وهذا باطل بالضرورة والإجماع، ومخالف للنص، بل لو قيل بوقوع مثل هذا التحريف فيه للزم إبطال حجة القرآن في جملة كبيرة من الآيات، وهو نقض لغرضه.

فدعوى عدم تحقق الظهور لآيات الكتاب لا تستند إلى وجه وجيه، وكل ما قيل من وجوه لمنع الظهور قام الدليل على بطلانها، بل تتضافر الشواهد على أن القرآن نزل بلغة العرب، وأنه خاطبهم بلسانهم لا بل بين لهم الهدى والأحكام فيكون حجة عليهم، ولو لم يكن لكلامه ظهور لبطلت حجيته، وانتقض الغرض من نزوله، ولا يوجد ما يدل على أن الخطاب الإلهي في القرآن غاير الطريقة العقلانية في المخاطبات وفهم مداليل الألفاظ، فلذا يحمل على ما هو مقتضى الطريقة العقلانية في الكلام وفهم مداليله.

مناقشة روايات تحريف القرآن

وأما الروايات التي دلت على وقوع التحريف فيه فأكثرها مردودة سنداً؛ لورودها عن طريق الوضاعين، قال السيد الأستاذ أعلى الله مقامه أن زهاء مائتين من أخبار التحريف واردة عن السياري الكذاب الوضاع الغالي^(١)، والمعتبر منها لا دلالة له على التحريف؛ لإمكان الجمع الدلالي بينها وبين ما دل على عدم التحريف، وتفصيل الكلام في ذلك من شؤون علوم القرآن لا علم الأصول^(٢)، ويكفي في هذا قوله تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾^(٣) فإنه نص صريح في أن جمع القرآن وقراءته من الله سبحانه على لسان نبيه المصطفى ﷺ، وقد روي متواتراً أن الرسول ﷺ قال: ((من ختم القرآن كان له كذا))^(٤) وكذا ورد عن الائمة الطاهرة^(٥)، والختم لا يصدق إلا على القرآن المجموع الكامل في مصحف واحد، وهو ما يؤكد التاريخ، فقد روي أن القرآن كان مكتوباً في زمان رسول الله ﷺ وموضوعاً في مسجده عند منبره يستنسخه من أراد^(٦)، وللبحث تفاصيل لا يسعنا تناولها هنا.

ثانيهما: وقوع التحريف في المعاني والتفسير وهذا صحيح شهدت به الروايات والوقائع التاريخية إلا أنه لا يخل بالظهور ولا بحجته.

(١) الأصول: ج ٥، ص ١٥١.

(٢) انظر بعض التفاصيل عن ذلك في كتاب الوصائل إلى الرسائل: ج ٢، ص ٢٤٠ وما بعدها.

(٣) سورة القيامة: الآية ١٧.

(٤) انظر الوصائل إلى الرسائل: ج ٢، ص ٢٤٠؛ موافق الشيعة: ج ٣، ص ٩٨؛

المناظرات: ص ١٩.

(٥) الكافي: ج ٢، ص ٦٠٣، باب فضل حامل القرآن.

(٦) انظر الوصائل إلى الرسائل: ج ٢، ص ٢٤٠.

ثانياً: مناقشة الكبرى

وأما الكبرى فوجوهها الثلاثة مردودة أيضاً:

أما الوجه الأول: ففيه:

أولاً: أن الآية المباركة والروايات نمت عن الأخذ بالمتشابه، ومعنى المتشابه هو ما تشابه معناه^(١)، ولازمه عدم ظهوره أو عدم معرفة المراد منه، وكلاهما يدخلان في المجمل، ولذا نصت الآية على أن الذين يتبعون المتشابه هم مرضى القلوب وأهل الفتنة؛ لتأويل معناه بحسب ما يشتهون، فنمت عنه، بخلاف المحكم والآية لم تنه عن العمل به، بل نصت على أنه أم الكتاب الذي يجب الرجوع إليه لرفع الإجمال والتشابه، وقد مر تفصيل ذلك في بحث مراتب الظهور.

والمحكم ضد للمتشابه، وهو الواضح الذي علم المراد منه من غير قرينة تقرن إليه^(٢)، وهو ينطبق على النص والظاهر، وبهذا يتضح أن الظهور خارج موضوعاً عن المتشابه، فإشراكه في حكمه خلف، وتطبيق لحكم العام على غير مصداقه.

ثانياً: أنه لو صح ما ذكر للزم وقوع التناقض في الآية، ووجب الإعراض عن الرواية، والتالي باطل فالمقدم مثله.

وتوضيح ذلك: لو كان دليل عدم حجية ظاهر القرآن هو الآية المتقدمة للزم الدور؛ لأن دلالة الآية على حرمة العمل بالمتشابه هي نفسها دلالة

(١) انظر مفردات الراغب: ص ٤٤٣، (شبه)؛ مجمع البيان: ج ٢، ص ٢٣٨.

(٢) مفردات الراغب: ص ٢٥١، (حكم)؛ مجمع البيان: ج ٢، ص ٢٣٩.

ظهورية، فيلزم الاستدلال على عدم حجية الظاهر بالظاهر، فلا بد وأن يكون المراد من المتشابه غير الظاهر فيستدل بالظاهر على عدم جواز العمل بالمتشابه، ويتم المطلوب، ولو كان الدليل الروايات نظير الرواية المذكورة وأريد من المتشابه فيها الظاهر فإنها تكون باطلة أيضاً من جهة مخالفتها للقرآن، وقد تضافرت النصوص على أن ما خالف الكتاب فهو زخرف.

ثالثاً: أنه لو صح ما ذكر للزم وقوع التناقض بين القرآن والسنة؛ لأن الروايات الكثيرة أرجعت إلى القرآن لمعرفة الرواية المعتبرة من غيرها، وأمرت بالأخذ بما وافق الكتاب والإعراض عما خالفه، ولو كان ظاهر الكتاب ليس بحجة لما صح الإرجاع، ولا مخلص من هذا التناقض إلا بأحد أمرين:

الأول: أن نتمسك بعدم حجية ظواهر القرآن، ونرد الروايات الإرجاعية سنداً أو نؤولها دلالة، وكلاهما باطل؛ لأن سند الكثير منها صحيح، ومضمونه متواتر، ودلالاتها نصية، كما أنه يستلزم لغوية الإرجاع.

والثاني: أن نتمسك بحجية ظواهر القرآن فيصح الإرجاع إليه، ويبطل القول بعدم حجية ظواهره.

وأما الوجه الثاني: وهو دعوى أن الأخذ بظاهر القرآن يعد من مصاديق التفسير بالرأي ففيه جوابان:

الجواب الأول: أن الظهور يغير التفسير لغة واصطلاحاً مغايرة موضوعية، فيخرج عن مدلول الروايات الناهية عن التفسير بالرأي تخصصاً.

وبيان ذلك: أن التفسير في اللغة مأخوذ من الفسر وهو البيان وكشف المغطى، والتفسير كشف المراد عن اللفظ المشكل، ويقال استفسرته كذا أي سألته أن يفسره لي^(١)، ويتحصل من ذلك أمران:

أحدهما: أن التفسير يتعلق بالألفاظ غير الظاهرة في معنى فيكشفه ويوضح المراد منه، وأما الظاهر فلا يحتاج إلى تفسير.

ثانيهما: أن المفسر لابد وأن يكون بيناً في نفسه وظاهراً في معناه، وإلاّ بطل أن يكون مفسراً؛ لأن فاقده الشيء لا يعطيه.

هذا من حيث المعنى اللغوي، وأما في المصطلح فالتفسير علم يبحث فيه عن مراد الباري عزّ وجلّ الذي بيّنه في القرآن^(٢)، فهو يشمل ثلاثة أنواع من الآيات:

الأول: الغربية التي تشتمل على ألفاظ غير واضحة المعنى، نظير فواتح السور.

والثاني: المجملة التي لا ينبئ ظاهرها عن المراد به مفصلاً كقوله تعالى: ﴿وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ﴾^(٣) فهي ظاهرة في أصل الحكم والموضوع دون تفصيل الفعل وأجزائه وشرائطه إلاّ ببيان النبي ﷺ والإمام عليّ عليه السلام.

والثالث: المتشابهة، وهي التي يشتهب المراد منها بما ليس بمراد؛ لتردده بين معان عديدة، نظير الآيات المتضمنة للمشترك اللفظي، نظير: (القرء) في

(١) انظر لسان العرب: ج ٥، ص ٥٥، (فسر)؛ مفردات الراغب: ص ٦٣٩، (فسر)؛ معجم مقاييس اللغة: ٨١٨، (فسر).

(٢) انظر مجمع البيان: ج ١، ص ٣٩؛ مجمع البحرين: ج ٣، ص ٤٣٨، (فسر).

(٣) سورة البقرة: الآية ٤٣، الآية ٨٣، الآية ١١٠؛ سورة النساء: الآية ٧٧.

قوله: «وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ»^(١) فإنه يحتمل الحيض والطمهارة، وقوله: «وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِّنَ النِّسَاءِ»^(٢) فإن النكاح يحتمل الوطي والعقد^(٣) ونحو ذلك.

ونلاحظ من مجموع ما تقدم أن التفسير في جميع حالاته لا يشمل الظواهر، نظير قوله تعالى: «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ»^(٤) وقوله تعالى: «الرَّائِيَّةُ وَالزَّائِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ»^(٥) وأمثالهما، بل يدور مدار المجهولات والمجملات والمتشابهات من المعاني.

وعلى هذا لا تصلح الروايات المانعة من التفسير بالرأي أن تبطل حجية الظواهر؛ لأنها أجنبية عنها.

والجواب الثاني: أن الرأي الذي نهت الروايات عن تفسير القرآن به هو الآخر أجنبي عن الظهور؛ لأنه في اللغة والعرف هو العمل بالظن الشخصي وترجيحه على غيره^(٦)، وفي المصطلح هو اعتقاد النفس أحد النقيضين عن غلبة الظن^(٧).

(١) سورة البقرة: الآية ٢٢٨.

(٢) سورة النساء: الآية ٢٢.

(٣) فقه القرآن: ج ٢، ص ٩٣؛ وانظر التهذيب: ج ٧، ص ٢٧٠، ح ١١٨٨.

(٤) سورة المائدة: الآية ٦.

(٥) سورة النور: الآية ٢.

(٦) معجم مقاييس اللغة: ص ٤١٥، (رأي).

(٧) مفردات الراغب: ص ٣٧٤، (رأي).

وعلى هذا المعنى حملوا قوله عليه السلام: ﴿من قال في القرآن برأيه فقد أخطأ﴾^(١) أي قال فيه قولاً غير مستفاد من كتاب ولا سنة، ولا من دليل يعتمد عليه، بل قال برأيه حسب ما يقتضيه عقله، ويذهب إليه وهمه بالظن والتخمين^(٢).

كما أطلقوا عنوان (أصحاب الرأي) على من عمل بالقياس والاستحسان ونحوهما في الأحكام كأبي حنيفة وأبي الحسن الأشعري^(٣)، وقد اشتهر عن أبي حنيفة أنه قال: (علمنا هذا رأي وهو أحسن ما قدرنا عليه، فمن قدر على غير ذلك فله ما رأى ولنا ما رأيناه)^(٤).

وإذا لوحظ هذا القول في مقابل قول النبي صلى الله عليه وسلم والأئمة عليهم السلام أن تفسير القرآن لا يجوز إلا بالأثر الصحيح والنص الصريح يظهر فساد^(٥).

والخلاصة: أن الرأي هو العمل بالظن الشخصي في فهم معاني القرآن من دون رجوع إلى دليل يعتمد، وهو ينطبق على القياس والاستحسان والمصالح المرسلة والظنون الشخصية ونحوها من طرق يتخذها الجمهور لفهم معاني الآيات دون الرجوع إلى النبي صلى الله عليه وسلم والأئمة عليهم السلام، ولذا نهت عنه الروايات؛ لاستلزامه الاجتهاد في مقابل النص والتشريع المحرم، ولكن

(١) مجمع البحرين: ج ٢، ص ١٢٥، (رأي)؛ تفسير ابن كثير: ج ١، ص ٦.

(٢) مجمع البحرين: ج ١، ص ١٧٢، (رأي)؛ وانظر مجمع البيان: ج ١، ص ٤٠.

(٣) مجمع البحرين: ج ١، ص ١٧٠-١٧١، (رأي).

(٤) الملل والنحل: ج ١، ص ٣٦٨.

(٥) مجمع البيان: ج ١، ص ٣٩؛ الوسائل: ج ٢٧، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، ص ٢٠٤، ح ٣٣٦٠٩.

هذا كله أجنبي عن ضم ظواهر القرآن استناداً إلى فهم أهل اللغة والعرف العام والظن النوعي الذي عليه تدور حجية ظواهر الألفاظ. وهذا ما نصت عليه الأخبار الشريفة:

منها: رواية العسكري عليه السلام في بيان فضل القرآن قال: ﴿أتدرون من المتمسك الذي بتمسكه ينال هذا الشرف العظيم؟ هو الذي أخذ القرآن وتأويله عنا أهل البيت، أو عن وسائطنا السفراء عنا إلى شيعتنا لا عن آراء المجادلين وقياس القائسين﴾^(١) وفي تفسير فرات بن إبراهيم بإسناده عن سعد بن طريف عن أبي جعفر عليه السلام - في كلامه مع عمرو بن عبيد- قال: ﴿فإنما على الناس أن يقرؤوا القرآن كما أنزل، فإذا احتاجوا إلى تفسيره فلا هتداء بنا وإلينا يا عمرو﴾^(٢) إلى غير ذلك من الأخبار، وهما دالان على حقيقتين:

الأولى: أن القرآن فيه ما يحتاج إلى تفسير وهو غير الظاهر، ومنه ما لا يحتاج وهو الظاهر، وفي التفسير يجب الرجوع إلى الأئمة عليهم السلام ولا يجوز العمل فيه بالرأي والقياس والظن الشخصي، وأما ما لا يحتاج إلى تفسير فيعمل به ويحمل على ظهوره كما تفيده إذا الشرطية في الرواية الثانية.

(١) تفسير الإمام العسكري عليه السلام: ص ١٤؛ الوسائل: ج ٢٧، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، ص ٢٠١-٢٠٢، ح ٣٣٥٩٤؛ جامع أحاديث الشيعة: ج ١، ص ١١٦؛ البحار: ج ٨٩، ص ١٨٢، ح ١٨.

(٢) تفسير فرات الكوفي: ص ٢٥٧-٢٥٨؛ الوسائل: ج ٢٧، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، ص ٢٠٢، ح ٣٣٥٩٥.

والثانية: أن تفسير العلماء الذين يستندون إلى أقوال الأئمة عليهم السلام في فهم معاني القرآن هو الآخر حجة، ويجب العمل به، وهو ليس من التفسير بالرأي؛ لاستناده إلى دليل معتبر.

والحاصل: أن دلالة الروايات الناهية عن تفسير القرآن بالرأي أجنبية عن العمل بظواهر القرآن؛ لأنها تختص بالألفاظ غير الظاهرة، وتفسيرها بالرأي الشخصي دون الرجوع إلى دليل، وأما العمل بالظهور فهو يستند إلى السيرة العقلائية التي أمضاها الشرع وطبقها في بياناته وآياته، بل عمل بها في موارد عديدة، وشتان بين الأمرين.

وأما الوجه الثالث: فجوابه واضح؛ لأن التعارض الواقع بين القرآن والسنة لا يخلو من حالتين:

الأولى: أن يكون غير مستقر فيمكن حله بواسطة الجمع الدلالي، وحينئذ يتعين؛ لأن الجمع مهما أمكن أولى من الطرح، ولازم الجمع هو الإقرار بحجية ظواهر القرآن والعمل بها، وهذا ما يشهد له حديث الثقلين المتواتر بطرق الفريقين^(١)، حيث نص على أن التمسك بهما معاً يمنع من الضلالة.

الثانية: أن يكون التعارض مستقراً ولا بد من الإعراض عن الروايات للنصوص الصحيحة الصريحة في أن الخبر المخالف للكتاب يجب الإعراض عنه، والنتيجة هي الأخذ بظاهر القرآن وترجيحه على السنة.

(١) الدعائم: ج ١، ص ٢٨؛ أمالي الصدوق: ص ٥٠٠، ح ٦٨٦؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام: ج ١، ص ٣٤، ح ٤٠.

فيتحصل من كل ما تقدم: أن قول الأخباريين بصغراه وكبراه لا يستند إلى وجه وجيه، بل الأدلة متضافرة على أن القرآن له ظهور في الكثير من آياته، وأن ظهوره حجة يجب العمل به، بل ويترجح على السنة ويوجب الإعراض عنها.

نعم العمل بالظهور إنما يصح بعد الفحص عن القرائن المانعة لا قبلها، ومن ضمنها الروايات الواردة عن المعصومين عليهم السلام في بيان المراد. هذا ما يمكن أن يقال في مناقشة قول الأخباريين.

حل النزاع الأخباري الأصولي في حجية الظهور

ولا نستبعد إمكان الجمع بين هذا القول وقول مشهور الأصوليين الذين ذهبوا إلى حجية ظواهر الألفاظ مطلقاً، فإن تمت يخرج النزاع بين الفريقين عن كونه نزاعاً حقيقياً، ويصبح لفظياً، وإلا فقد عرفت أن القول بحجية الظواهر مطلقاً تام من حيث تضافر الأدلة عليه وعدم تمامية الأدلة المخالفة له.

ويدعونا إلى هذا الجمع العقل والواقعية العلمية والإنصاف في البحث؛ لأن الذين نسب إليهم إنكار حجية ظواهر القرآن في الصغرى أو في الكبرى هم من أجلاء علماء الطائفة الحققة وكبار الفقهاء فيها من الذين لا يشك أحد في مكانتهم المعنوية ومقاماتهم العلمية، ومن المستبعد جداً أن ينكروا شيئاً كظواهر القرآن، وهو مما قام عليه الوجدان والسيرتان العقلانية والمتشرعية، وتشهد بوجوده الآيات والروايات، أو يبطلوا حجية ظواهره، وهو مما قام عليه الدين والشريعة، وأنزله الله سبحانه ثقلاً أكبر،

وجعله حجة على العباد، وقد دعا المعصومون عليهم السلام إلى التمسك به وعدم مفارقتة في قول أو عمل.

فإن حفظ مكانة هؤلاء العلماء واحترام قدرتهم العلمية العالية يستدعيان أن نوجه كلامهم بنحو يتناسب مع شأنهم، ويتوافق مع الموازين الصحيحة للبحث، لاسيما وأن عبارات بعضهم جاءت مضطربة بعض الشيء، وتتحمل التوجيه.

وعلى هذا الأساس نقول هناك أكثر من طريق لتوجيه كلام الأخباريين بما يتوافق مع قول مشهور الأصوليين، وبه يتحقق الجمع بين القولين، وينحل التنازع:

الطريق الأول: يستند إلى تصنيف آيات الكتاب وتحرير محل النزاع فيها، فنقول: إن دلالة آيات الكتاب على معانيها تأتي على أنحاء:

الأول: ما تكون نصاً في معناها، نظير الآيات الواردة بشأن الموت كقوله تعالى: ﴿أَيُّهَا تَكُونُوا يُدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشِيدَةٍ﴾^(١) وقوله ﴿وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا﴾^(٢) والمعاد والتوحيد والجنة والنار ونحوها، وهي دلالة قطعية محكمة ولا نزاع في حجيتها عند الفريقين نظراً لحجية العلم.

الثاني: ما تكون ظاهرة في معناها ظهوراً قوياً يفيد الوثوق بالمراد لدى العرف، نظير دلالة قوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ﴾^(٣) على حرمة أكل المال بغير رضا أهله.

(١) سورة النساء: الآية ٧٨.

(٢) سورة مريم: الآية ٧١.

(٣) سورة النساء: الآية ٢٩.

ودلالة قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾^(١) ونحوه.

ولا نزاع في أن هذه الدلالة حجة عند الفريقين؛ لكونها من مراتب المحكم، فالمقتضي للعمل بها موجود والمانع مفقود. نعم يشترط في حجية هذه الدلالة والتي قبلها عدم وجود حجة أخرى مخصصة أو مقيدة لها واردة عن المعصومين عليهم السلام، وإلا وجب التخصيص والتقييد، ويؤخذ في غير مورد هـما بعموم الآية أو إطلاقها كما في قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(٢) الذي قيده الحديث: ﴿نهى النبي عن بيع الغرر﴾^(٣) لأنه يرجع إلى تقديم ما هو أظهر على الظاهر كما حقق في بحث العام والخاص والمطلق والمقيد.

الثالث: ما تكون جملة في معناها إما من جهة أصل المعنى لوقوع الاشتراك فيه فلا ظهور لأحد المعاني على غيره كقوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾^(٤) حيث يتردد في معنى (القرء) لعدم ظهوره في معنى، أو من جهة الجهل بتفاصيل المعنى كقوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾^(٥) حيث لا تعلم كيفيتها وأجزاؤها وشرائطها، ولا نزاع في وجوب الرجوع إلى الأئمة عليهم السلام في فهم المعنى المراد وتفصيله، ومثل ذلك يقال في الآيات المتشابهة نظير الآيات الظاهرة في الجبر، أو الظاهر في التجسيم،

(١) سورة البقرة الآية ٢٧٥.

(٢) سورة البقرة الآية ٢٧٥.

(٣) مستمسك العروة: ج ١٤، ص ٤٠٣؛ منية الطالب: ج ٢، ص ٣٤٦.

(٤) سورة البقرة: الآية ٢٢٨.

(٥) سورة الأنعام: الآية ٧٢.

كقوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾^(١) وقوله: ﴿إِنَّ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ﴾^(٢) ونحوهما، فإن العقل يمنع من حملها على ظاهرها، ولا يمكن فهم معناها المقصود إلا بمراجعة الأئمة عليهم السلام.

الرابع: ما تكون جملة أو متشابهة ولها ظهور ضعيف في أكثر من معنى بحسب ظن الفقيه الشخصي وذوقه، فيرجح أحد المعاني، كما في قوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَدْنَىٰ فَاغْتَرِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾^(٣) فإنها جملة لتردد معناها بين أكثر من احتمال، ومنشأ الإجمال مفردات خمس هي:

الأولى: المحيض؛ إذ يحتمل أن يكون مصدر ميمي فيكون السؤال عن الحيض وأحواله، ويحتمل أن يكون اسم مكان وهو موضع خروج الدم فيكون السؤال عن حال الجماع.

الثانية: قوله تعالى: ﴿أَدْنَىٰ﴾ يحتمل أن يكون كناية عن القذارة والنجاسة فيكون وصفاً للدم، ويحتمل أن يكون كناية عن الضرر والمشقة بالمرأة لكونه نوعاً من المرض، وعلى الأول يكون وجه الاجتناب القذارة، وعلى الثاني إيذاء المرأة.

الثالثة: قوله تعالى: ﴿فَاغْتَرِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ﴾ فإن الاعتزال يحتمل أن يراد به اعتزال المضجع أو اعتزال المجامعة.

(١) سورة الفتح: الآية ١٠.

(٢) سورة الأعراف: الآية ١٥٥.

(٣) سورة البقرة: الآية ٢٢٢.

الرابعة: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ فإن ﴿يَطْهُرْنَ﴾ يحتمل أن يراد به انقطاع الدم، ويحتمل أن يراد به الاغتسال من الحدث، ويحتمل التطهير من الخبث بغسل الفرج، ويحتمل التوضي قبل الجامعة وإن لم تتطهر من الحدث^(١).

الخامسة: قوله تعالى: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾ فإن الحيث الذي أمر الله به يحتمل أن يكون الفرج فلا يجوز وطئ المرأة من غيره، ويحتمل من حيث أمركم أن اجتنبوا عنه وهو حال الحيض، فيجوز وطئها من الدبر أيضاً.

ونلاحظ أن مفردات الآية المباركة تحتمل معاني عديدة ولا يوجد ما يدل على ترجيح أحد المعاني على غيرها، فيأخذ البعض أحد المعاني ويرجح على غيره استناداً إلى فهمه وظنه الشخصي من دون أن يستند إلى دليل صحيح.

ومن هنا وقع الاختلاف في غاية تحريم الوطء بين العامة الذين لم يرجعوا إلى الأئمة عليهم السلام فيه، فبعضهم جعل الغاية انقطاع الدم، وبعضهم قال إذا اغتسلت حل وطؤها، وذهب أبو حنيفة إلى التفصيل فقال: إذا كان حيضها عشراً فنفس انقطاع الدم يجللها للزوج، وإن كان دون العشرة فلا يجل وطؤها إلا بعد الغسل أو التيمم أو مضي وقت الصلاة عليها^(٢) عملاً بالظنون الشخصية والاستظهار الذوقي، وهذا هو الذي ينبغي أن يقع فيه

(١) انظر مجمع البيان: ج ٢، ص ٨٧، تفسير الآية المزبورة.

(٢) انظر مجمع البيان: ج ٢، ص ٨٨.

النزاع، ومنشأ حجية هذا الظهور يعود إلى تردد المعنى وعدم فهم المراد بالوثوق والاطمئنان، فيحكم العقل بوجوب اللجوء إلى الظن؛ لكونه أقرب الطرق إلى الواقع، وهو أرجح من الوهم.

ومنشأ عدم حجيته هو النص الشرعي القاضي بحرمة العمل بالظن، وأنه لا يغني من الحق شيئاً^(١)، وهو الحق الذي يلتزم به الأصوليون أيضاً، ودليل الحجية ضعيف؛ لأن الحل هو الرجوع إلى السنّة لفهم المراد، وهو ما نصت عليه الآيات والروايات التي أمرت بالسؤال من أهل الذكر عند الجهل وعدم العلم^(٢)، ومنعت من العمل بالقرآن من دون الرجوع إلى الائمة عليهم السلام^(٣)، فإن الرجوع إلى السنّة يرفع التردد والشك، ولا يبقى مجالاً للعمل بالظن الشخصي ولا لحكم العقل؛ لأن الدليل التعبدي حاكم على دليل العقل هنا ورافع لموضوعه.

ولا يبعد أن يكون الأخباريون قد نظروا إلى هذا النحو من العمل بالظهور، فأنكروه من جهة الصغرى تارة باعتبار أن الآيات فيه مجملة، ومن جهة الكبرى أخرى باعتبار أن العمل بالظهور فيه من مصاديق العمل بالظن الشخصي الذي نص الشرع على حرمة.

ومن الواضح أن هذا مما يقوله الأصوليون أيضاً؛ لأنهم لا يريدون من حجية ظواهر القرآن إلاّ الظهور النوعي القوي الذي قامت عليه السيرة

(١) انظر سورة يونس: الآية ٣٦؛ سورة النجم: الآية ٢٨.

(٢) وهو قوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ سورة النحل: الآية ٤٣.

(٣) انظر الوسائل: ج ٢٧، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، ص ١٩٦، ح ٣٣٥٨٠؛ ص ٢٠٠، ح ٣٣٥٩٣.

العقلانية، لا الاستظهار الشخصي الضعيف الذي لا يستند إلى دليل معتبر، وبهذا يتضح أن ما أراده الأخباريون هو عين ما أراده الأصوليون.

ويشهد لهذا التوجيه شاهدان:

الأول: أدلتهم التي أقاموها لإنكار الصغرى أو الكبرى، فإنها في محصلها تعود إلى نسبة وقوع التشابه والإجمال في الآيات، وإلى أن العمل بها يعد من التفسير بالرأي، وهذه تنطبق على ما ذكرنا لا على الآيات المحكمة أو الظاهرة ظهوراً قوياً.

والثاني: كلمات بعضهم في مختلف الموارد فإنها تتضمن قرائن عديدة تفيد في مجموعها أنهم لا ينكرون الظهور القوي، ولا ينكرون حجته، بل الذي ينكرونه هو الظهور الضعيف، إلا أن عبارات بعضهم جاءت مطلقة بعض الشيء، فأوجبت الوهم بأنهم يريدون الإطلاق في نفي ظواهر القرآن أو نفي حجته^(١)، بل حكى النراقي^{رحمته الله} عن بعضهم القول بجواز العمل بالمحكّمات^(٢).

الطريق الثاني: يستند إلى تحليل قول الأخباريين والوصول إلى مرادهم من إنكار حجية ظواهر القرآن إلا بالرجوع إلى قول المعصوم^{عليه السلام}، فإن هذا القول يحتمل معاني:

(١) انظر في هذا المجال ما ذكره الشيخ الحر العاملي^{رحمته الله} في الفوائد الطوسية: ص ٣١٨-٣٢٥، الفائدة (٧٥)؛ ص ٤٠٢، الفائدة (٩١).

(٢) وقد ذهب إلى هذا التفصيل السيد صدر الدين في شرح الوافية. انظر أنيس المجتهدين: ج ١، ص ١٩٦.

أحدها: أن القرآن الكريم برمته مجمل ولا ظهور له في معنى، وإنما الروايات هي التي تصنع ظهوره وتوضح معانيه، فتكون الرواية نظير كتب المعاجم اللغوية التي توضح معاني الألفاظ لغير العارفين باللغة.

ثانيها: أن القرآن له ظهور في معنى من حيث الدلالة الاستعمالية، ولكن لا يصح العمل به؛ لعدم العلم بإرادته الجدية إلا بمراجعة الروايات الواردة في بيان المراد منه، ومدار حجية الظهور على الدلالة الجدية، فقولهم بأن حجية ظواهر القرآن مشروطة بمراجعة الروايات ناظر إلى أن الرواية تكشف عن المراد الجدي، وعلى هذا الأساس اتفقت الكلمة على وجوب الفحص عن الروايات قبل العمل بظواهره، كما يجب الفحص في المخصصات والمقيدات قبل العمل بظواهر الروايات.

ثالثها: أن القرآن له ظهور ولكن حيث إننا نعلم بأن الظهور القرآني ابتلي بالتخصيص والتقييد ونحوهما من الموانع الداخلة عليه بواسطة الروايات، وبعض الروايات اختلطت أو ضاعت ولم تصل إلينا فلا يمكن العمل بالظهور الحاصل منه؛ لاحتمال قرينية الوجود، وقد تقدم الكلام في أن احتمال قرينية الوجود يخل بالظهور؛ لعدم جريان أصل عدمي في حقه، بخلاف احتمال وجود القرينة فإن مجرد الاحتمال لا يخل به، ولا يعتني به العقلاء، فلذا يتمسكون بأصالة عدم القرينة لنفيه.

وقد عرفت أن الاحتمال الأول غير صحيح، ولا يعقل أن يكون هو مراد الأخباريين؛ لأنه يخالف الوجدان والبرهان وواقع القرآن الذي نص

على أنه بيان للناس، وصنف آياته إلى محكمات ومتشابهات، وأمر بالعمل بالمحكم، ونهى عن المتشابه، وهم بهذا يتفقون مع الأصوليين.

والاحتمال الثاني صحيح تام في نفسه، وهو مما يذهب إليه الأصوليون أيضاً؛ لأنهم لا يقولون بحجية ظواهر القرآن قبل الرجوع إلى السنّة، فإن حجية الظهور عندهم ناشئة من تطابق الإرادة الجدية والاستعمالية، فلذا اتفقوا على وجوب الفحص عن القرائن المعينة للمراد، ولم يجزوا العمل بالظاهر قبله سواء كان ظاهراً من القرآن أو من السنّة، فإذا كان مراد الأخباريين هو هذا المعنى ارتفع الخلاف، لأن ما يقولونه هو عين ما يقوله الأصوليون أيضاً.

والاحتمال الثالث صحيح أيضاً إلا أن احتمال وجود القرينة أو قرينة الموجود لا يمنع من العمل بالظهور لسببين:

الأول: لأن الفحص عن القرينة وعدم الظفر بها غالباً يلازم الوثوق بعدم الوجود، ولو بقي احتمال للوجود فهو عقلي لا عقلاني فلا يترتب عليه أثر في مقام التنجيز والإعذار؛ بداهة أن العقلاء يأخذون بظواهر الألفاظ ما لم تقم عندهم قرينة قطعية على الخلاف.

والثاني: لأنه لو تم هذا المحذور في ظواهر القرآن لورد على ظواهر السنّة أيضاً؛ لأنهما من وزان واحد، وكل ما يرد من محتملات على ظواهر القرآن يرد على ظواهر السنّة، بل إن ابتلاء السنّة بالوضع والتحريف ومنع التدوين وإحراق الكتب وقتل الرواة أكثر من ابتلاء القرآن بما يخل بظهوره. وعلى هذا الأساس لا يمكن أن يكون مراد الأخباريين هذا الاحتمال، فيتعين أن يكون مرادهم الثاني، وقد عرفت أنه مما يتفق عليه الأصوليون أيضاً.

وعليه فإذا رجعنا إلى الروايات المباركة عثرنا على ما يوجب تفسير القرآن أو تخصيصه أو تقييده ونحو ذلك أخذنا به، وإذا لم نعثر على شيء من ذلك يجب الأخذ بالظاهر القرآني وترتيب الأثر عليه؛ لوجود مقتضي وانعدام المانع، وبذلك يظهر أن حجية ظواهر القرآن عند الأخباريين والأصوليين لها موردان:

الأول: الآيات التي لم تخصصها الروايات أو تقيدها، فإن عموماتها ومطلقاتها تكون حجة وهو عمل بالظهور.

والثاني: الآيات التي فحصنا ولم نعثر على مخصص أو مقيد ونحو ذلك لها، وهو عمل بالظهور أيضاً وبذلك ينحل النزاع.

الطريق الثالث: يستند إلى الغاية من مراجعة الروايات في فهم الظهور.

وتقريره: أن القرآن الكريم وإن كان له ظهور في الكثير من آياته لكونها محكمة ولكن لا يمكن العمل بالمحكم منه إلا بعد مراجعة الروايات؛ لأنه في كثير من ألفاظه استعمل المجاز والكناية، وقد ورد عنهم عليهم السلام: ﴿نزل القرآن بياك أعني واسمعي يا جارة﴾^(١) وفي الكثير من الموارد اكتفى ببيان المعنى بنحو عام أو كلي ولم يحدد المصداق، وفي الكثير من الموارد الأخرى ذكر الحكم دون بيان معناه، وذكر الموضوع دون بيان حدوده، وهذه كلها لم يكن مجال لفهمها أو معرفة حدودها إلا بمراجعة السنّة؛ لأنها عدل القرآن، وأنها المنصوبة لشرحه وبيان معانيه، ولو كان للقرآن ظهور فإنه لا يجوز العمل به؛ لعدم استيفائه لشرائط الاعتبار من جهات:

(١) الكافي: ج ٢، ص ٦٣١، ح ١٤؛ الصراط المستقيم: ج ١، ص ٢٥.

الأولى: استقرار الظهور.

الثانية: كون المعنى الظاهر هو المراد جداً.

الثالثة: انتفاء القرائن المانعة من العمل.

الرابعة: بيان كيفية العمل؛ إذ لو لا ذلك لتعذر الامتثال.

فمثلاً في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾^(١) ظاهر الآية أن الولاية بنحو عام ثابتة لعموم المؤمنين، وهي تشمل المحبة والنصرة والإمامة ونحوها من معان، كما أن المؤمنين الذين يتصفون بالصفات المذكورة يمكن أن يكونوا جماعة، ولكن السنة صيقت من هذا الظهور وخصصته بالإمامة دون باقي المعاني، وكشفت عن المراد الجدي من معنى الولاية، وحددت مصداق الولي الذي ثبتت له الولاية حصراً دون غيره من المؤمنين. كما حددت كيفية موالاته الولي بالطاعة والانقياد والتسليم لأمره.

ونلاحظ من مجموع ما تقدم أن القرآن وإن كان له ظهور إلا أن إحراز إرادة الشارع للظهور متعذر من غير الرجوع إلى السنة، وتؤكد هذا المعنى شواهد من كلماتهم:

منها: ما حكى عن السيد الجزائري رحمته الله في بعض رسائله أنه قال: إني كنت حاضراً في المسجد الجامع في شيراز وكان الأستاذ المجتهد الشيخ جعفر البحراني والشيخ المحدث صاحب جامع الكلم يتناظران في مسألة حجية ظواهر القرآن، فقال له الفاضل المجتهد: ما تقول في

(١) سورة المائدة: الآية ٥٥.

معنى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾^(١) فهل يحتاج في فهم معناه إلى حديث؟ فقال: نعم لا نعرف معنى الأحدية ولا الفرق بين الأحد والواحد إلا بذلك^(٢).

ونلاحظ من هذا الشاهد أن الأخباري لم ينكر الظهور، بل أنكر فهم معنى الأحد والواحد والفرق بينهما، وهذا بحث يعود إلى تعريف الحقيقة لا المعنى الظاهر؛ إذ لا شك في أن كل من يعرف اللغة يستظهر من الأحد والواحد معناهما العرفي.

ومنها: ما حكى عن الأمين الاسترآبادي رحمته الله أنه استدل على عدم حجية ظواهر الكتاب بالمنازع العقلي والشرعي بادعاء أن القول بحجية الظواهر القرآنية يفتح باباً للفساد والانحراف عن الحق ومثل له بما ذهب إليه علماء العامة في تفسير قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾^(٣) بسلاطين الجور تمسكاً بالظهور^(٤)، وبهذا يظهر أن إنكار العمل بالظهور نشأ من العنوان الثانوي لا الأولي، وبهذا يخرج عن موضوع البحث.

ومنها: ما استدل به البحراني رحمته الله في مقدمات الحقائق من نص الكتاب على لزوم الرجوع إلى النبي والإمام عليهما السلام لفهم معانيه، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾^(٥) حيث خص بيان ما أنزل إليهم ببيانه صلوات الله، وكذا قوله تعالى: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ

(١) سورة الإخلاص: الآية ١.

(٢) انظر أوثق الوسائل: ص ٧٦-٧٧، (بتصرف).

(٣) سورة النساء: الآية ٥٩.

(٤) أوثق الوسائل: ص ٧٨.

(٥) سورة النحل: الآية ٤٤.

الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ»^(١) إلى آخر الآية، حيث علق علم ما جاء في الكتاب على الرد إلى الرسول وأولي الأمر منهم وهم الأئمة عليهم السلام كما نصت عليه الأخبار^(٢).

ولا يخفى أن المقصود في الآية الأولى بيان الحقائق الخفية لا الظاهرة، وإلا لزم تحصيل الحاصل، ومن الثانية كذلك؛ إذ لا حاجة إلى الرد إليهم إلا لأجل خفاء الحقيقة، وهذا ينطبق على المتشابه لا الظاهر.

ومنها: ما حكي عن المحقق الكاظمي عليه السلام في شرح الوافية حيث ذكر طائفة من الروايات الكثيرة التي فسرت القرآن بخلاف ظهوره، فتكون دليلاً على عدم صحة الاعتماد على ظهوره، نظير الروايات التي فسرت «النَّجْم» برسول الله صلى الله عليه وآله، و: «لَيْلَةَ مُبَارَكَةٍ» بفاطمة عليها السلام، وقوله: «مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ» بأمر المؤمنين عليهم السلام والأئمة عليهم السلام «وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ» بفلان وفلان من أعدائهم. «وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ» هم أتباعهم الذين يتغنون الفتنة. إلى غير ذلك.

قال: ومع ملاحظة كثرة هذه الروايات لا يبقى ظن بإرادة الظاهر من سائر الآيات التي لم يرد فيها تفسير عنهم عليهم السلام^(٣)، ومن الواضح أن هذه الروايات إما فسرت الآيات بالمصداق أو هي في مقام بيان التأويل والمعنى الباطن لا التفسير بالظاهر.

(١) سورة النساء: الآية ٨٣.

(٢) انظر أوثق الوسائل: ص ٧٩.

(٣) انظر أوثق الوسائل: ص ٧٩.

ولذا قد ترد أكثر من رواية في بيان معنى الآية، وكل واحدة منها تفسرها بمعنى يغاير الآخر، ولولا حملها على بيان المعاني الباطنة أو التفسير بالمصداق للزم القول بتعارض الأخبار وتساقطها، فيبطل قول المستدل أيضاً. نعم مع ملاحظة كثرة الروايات المفسرة للآيات بخلاف ظاهرها يحصل الظن القوي بعدم إمكان العمل بالظهور إلا بعد مراجعة الأخبار، وهذا قول متين يلتزم به الأصوليون أيضاً؛ بداهة أنهم لا يعملون بظواهر الآيات قبل الفحص عما يمكن أن يكون مفسراً أو مخصصاً أو مقيداً لها، على أن الآيات التي دخل عليها تأويل أو فسرت بالمعنى الباطن قليلة بالقياس إلى عموم آيات القرآن، وكيف كان فإنه إذا فحص في الروايات عما يبين المراد من الآيات وعثروا على البيان عملوا بمقتضاه، وإن لم يعثروا أخذوا بالظهور، وهذا ما لا يخالف فيه الأخباريون أيضاً؛ لأن الآية بهذا المعنى تكون محكمة وهم مجمعون على العمل بالمحكم.

وأما الشواهد التي ذكرت فهي تؤكد ما ذكرناه؛ لأنها واردة لبيان المصداق أو المعنى الباطن للآية، وبيان المصداق أو الباطن لا ينفي حجية الظهور، وهذه إحدى جهات الاضطراب في كلماتهم التي أورثت توهم الخلاف، ويشهد لكل ذلك الروايات الكثيرة التي يعمل بها الأخباريون، ونصت على أن للقرآن ظهوراً يجب العمل به.

ففي رواية وهيب بن حفص: ﴿أن القرآن فيه محكم ومتشابه، فأما المحكم فنؤمن به، ونعمل به، وندين به، وأما المتشابه فنؤمن به﴾

ولا نعمل به^(١) وقريب منها رواية إسماعيل بن جابر عن الصادق عليه السلام^(٢)؛ وما رواه الكليني بسنده عنه عليه السلام^(٣)، وفي الصحيح عنه عليه السلام: ﴿لو أن رجلاً دخل في الإسلام فأقر به ثم شرب الخمر وزنا وأكل الربا ولم يتبين له شيء من الحلال والحرام لم أقم عليه الحد إذ كان جاهلاً، إلا أن تقوم عليه البينة أنه قرأ السورة التي فيها الزنا والخمر وأكل الربا﴾^(٤).

وفي الاحتجاج عن أمير المؤمنين عليه السلام في حديث الزنديق الذي جاء إليه بآية من القرآن زاعماً تناقضها، حيث قال في جوابه: ﴿إن الله جل ذكره لسعة رحمته ورأفته بخلقه وعلمه بما يحدثه المبدلون من تغيير كتابه قسم كلامه ثلاثة أقسام: فجعل قسماً منه يعرفه العالم والجاهل، وقسماً لا يعرفه إلا من صفا ذهنه، ولطف حسه، وصح تمييزه ممن شرح الله صدره للإسلام، وقسماً لا يعرفه إلا الله وأمنائه والراسخون في العلم، وإنما فعل الله ذلك لئلا يدعي أهل الباطل من المستولين على ميراث رسول الله ﷺ من علم الكتاب ما لم يجعل الله لهم، وليقودهم الاضطرار إلى الائتمار لمن ولاه أمرهم﴾^(٥) إلى آخر الحديث، وهو صريح في تقسيم دلالة آيات الكتاب إلى ثلاثة أصناف:

(١) بصائر الدرجات: ص ٢٢٣، ح ٣؛ الوسائل: ج ٢٧، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، ص ١٩٨، ح ٣٣٥٨٣.

(٢) الوسائل: ج ٢٧، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، ص ٢٠١، ح ٣٣٥٩٣.

(٣) الكافي: ج ١، ص ١٨٨، ح ١؛ الوسائل: ج ٢٧، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، ص ١٧٧، ح ٣٣٥٣٤.

(٤) الفقيه: ج ٤، ص ٥٥، ح ٥٠٨٨؛ الوسائل: ج ٢٨، الباب ١٤ من أبواب مقدمات الحدود، ص ٣٢، ٣٤١٤١.

(٥) الاحتجاج: ج ١، ص ٣٧٦؛ البحار: ج ٨٩، ص ٤٥، ح ٣.

الأول: الدلالة الظهورية العامة، وهي التي يدركها العالم والجاهل معاً، وهي تنطبق على الظهور النوعي.

والثاني: الدلالة الظهورية الخاصة، وهي التي لا يدركها إلا الخواص من أهل المعرفة، نظير بعض آيات الأحكام والعقائد ونحوها.

والثالث: الدلالة الباطنة وهي التي لا يدركها إلا الله سبحانه والمعصوم عليه السلام.

والحكمة من هذا التصنيف هو إرجاع الأمة إلى إمامها لكي يكون طريقاً للتابع والافتداء به، ولا شك أن الدلالة الأولى حجة على الجميع، والثانية حجة على أهلها، ثم تكون حجة على الجاهلين الذين يرجعون إلى العلماء، والثالثة تكون حجة على العلماء والعوام بعد رجوعهم إلى الأئمة عليهم السلام.

والحاصل: من هذه الروايات هو أن الأئمة عليهم السلام صنفوا آيات الكتاب إلى ما هو ظاهر يعرفه الجميع وهو حجة عليهم، وبه يؤخذون في مقام التنجيز والإعذار، فيكون كاشفاً عن مقصود الأخباريين؛ لأنهم لا ينكرون حجية ظواهر القرآن ولا حجيتها إذا كانت ظاهرة بالظهور القوي؛ لأنهم يعملون بالروايات، وقد صرحت بأن بعض الآيات مما ينبغي أن يعمل به، وبهذا يتفق الفريقان، ويتضح أن الخلاف بينهم لفظي لا حقيقي، وبه تحل معضلة علمية عويصة لازمت البحوث الأصولية والفقهية منذ القرن الحادي عشر والثاني عشر إلى يومنا هذا.

المطلب الرابع: في إنكار ثمرة ظواهر الكتاب ومناقشته

بقي هنا إشكالان مبنيان على إنكار الثمرة للبحث في حجة ظواهر الكتاب:

الإشكال الأول: ذكره المولى أحمد النراقي رحمته الله في المناهج^(١).

وخلاصته (بتوضيح وإضافة): أن البحث في حجة ظواهر الكتاب وعدمها قليل الجدوى؛ لأن الثمرة المترتبة عليه ليست بذات أهمية تستدعي مزيد البحث والتحليل، وذلك لسببين:

الأول: أن جل الآيات الواردة في الأصول أو الفروع بل كلها مما تعلق الحكم فيها بأمور مجملة؛ لوضوح أن القرآن ليس في مقام بيان التفاصيل، فلذا لا يمكن العمل بها إلا بعد أخذ تفاصيلها من الأخبار.

والثاني: أن الآيات الظاهرة منها في حكم من أحكام الأصول أو الفروع ورد في بيانها أو بيان الحكم الموافق لها خبر أو أخبار كثيرة، أو انعقد الإجماع على حكمها، وحيث إن الكلمة متفقة على أن العمل بالظاهر القرآني متوقف على الفحص يكون العمل بالخبر والإجماع ونحوهما من أدلة تخصص وتقييد الآيات، وليست بالظهور، وعليه لا تبقى فائدة تذكر للبحث في ظهور الكتاب وأنه حجة أم لا، بل مدار العمل يكون على

(١) مناهج الأصول: ص ١٥٨؛ فرائد الأصول: ج ١، ص ١٥٥؛ الوصائل إلى الرسائل: ج ٢، ص ٢٢٤.

الأخبار والأدلة الأخرى، وبذلك يقوى في الأذهان مسلك الأخباريين إن قلنا بعدم حل نزاعهم مع الأصوليين.

والإشكال الثاني: ذكره الشيخ عليه السلام في الرسائل^(١).

وخلاصته: أن التمسك بظواهر الكتاب مبتلى بالمانع؛ لأن ظواهره ليست مستقرة بسبب اختلاف القراءات الموجب لاختلاف الظهور كما في قوله تعالى: ﴿حَتَّى يَطْهَرْنَ﴾^(٢) حيث قرئ بالتشديد من التطهر الظاهر في الاغتسال والتخفيف من الطهارة الظاهرة في النقاء من الحيض، وبناء على تواتر القراءات كلها أي العشرة أو أكثرها أي السبعة يقع التعارض، وينتفي الظهور، أو تنتفي حجيته.

والحاصل: أن اختلاف القراءات يمنع من العمل بالظهور؛ لأنها تنتهي إلى أحد أمرين:

الأول: عدم إحراز الظهور.

والثاني: عدم إحراز القرآن من القراءات، ولا يخفى أن مدار البحث على القراءات الموجبة لاختلاف المعنى كالمثال المتقدم لا ما لا يكون كذلك، نظير قراءة (مالك يوم الدين)^(٣) و (ملك يوم الدين) فإنه قد لا يوجب الإشكال المذكور فمدار البحث على القراءات الموجبة للاختلاف، فلم يبق إلا العمل بالروايات الشريفة، وهو مسلك الأخباريين.

(١) انظر فرائد الأصول: ج ١، ص ١٥٧؛ كفاية الأصول: ج ٢، ص ٢٩٥.

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٢٢.

(٣) سورة الفاتحة: الآية ٤.

مناقشة الإشكال الأول

والإشكال الأول ضعيف من جهتين:

الأولى: أن دعوى إجمال آياته جلها أو كلها مخالفة للوجدان والسيرتين المعصومة والمشرعية القائمتين على العمل بظواهر القرآن والإرجاع إليه في مختلف الموارد، فلو كانت آياته مجملة جلها أو كلها لم يكن وجه لهذا الإرجاع كما عرفته في مناقشة قول الأخباريين.

والثانية: أن الإشكال المذكور لو أمكن تصحيحه ففي الآيات الواردة في العبادات كما ذكره الشيخ عليه السلام^(١)؛ لأنها واردة في مقام بيان أصل الحكم والموضوع وتركت بيان التفاصيل إلى السنة، نظير قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾^(٢) وقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾^(٣) ونحوهما، وأما الآيات الواردة في المعاملات أو الأحكام كالموارث والحدود ونحوها فلها ثمرة كبيرة ومهمة لعدم ورود الأخبار في بعضها، ولقلة ورودها في بعضها الآخر، أو لتكافؤ الأخبار فيها الموجب لتساقطها بناء على الطريقية في حجية الأمارات، فتبقى الآية المباركة بلا معارض فيؤخذ بها كدليل وحيد على الحكم، وربما يكون بعضها موافقاً للآية أو مخالفاً لها، فتوجب طرحها والإعراض عنها، وتبقى الرواية الأخرى بلا معارض.

(١) فرائد الأصول: ج ١، ص ١٥٥.

(٢) سورة البقرة: الآية ٤٣.

(٣) سورة آل عمران: الآية ٩٧.

والحاصل: أن البحث في حجية ظواهر الآيات له أكثر من ثمرة علمية وعملية:
 الأولى: أن نعمل بها في الفروع التي لم يرد فيها خبر أو إجماع.
 والثانية: في الفروع التي تعارضت فيها الأخبار، فيؤخذ بها بعد التساقط.
 والثالثة: في ترجيح الأخبار المتعارضة من حيث السند.
 والرابعة: في توضيح المراد من بعض الأخبار المجملة إذا عرضت على
 دلالة القرآن، فإن الخبر الموافق للقرآن يكون معلوم المراد بخلاف المخالف.
 والخامسة: تمييز الشروط الصحيحة التي يتفق عليها المتعاقدان من غيرها
 حيث نصت الأخبار على اعتبار الشرط الموافق للكتاب بخلاف المخالف.
 فدعوى عدم الثمرة للبحث المذكور غير وجيهة، ويمكن توضيح ذلك
 ببعض الأمثلة:

منها: قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(١) فإنه ظاهر في العموم، والعقود لغة
 وعرفاً العهد المؤكد، ويتضمن معنى الاستيثاق والشد، ولذا لا يكون إلا
 بين متعاقدين^(٢)، ويتوقف على المبرز وهو اللفظ، فإذا شك في شموله
 للمعاطاة والعقود الجديدة نظير عقد التأمين والمغارسة وعقد الانتفاع أو
 المنفعة نظير الاشتراك في الشبكة العالمية أو الهاتف المحمول أو البث
 الفضائي ونحوها، ولا نص يعين الحكم فيها فيتمسك بعموم الآية، ويحكم
 بحليتها ووجوب الوفاء بها؛ لوجود المقتضي وانعدام المانع.

(١) سورة المائدة: الآية ١.

(٢) انظر مجمع البيان: ج ٣، ص ٢٥٨؛ معجم مقاييس اللغة: ص ٦٥٤، (عقد)؛
 مفردات الراغب: ص ٥٧٦، (عقد).

ومنها: قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ﴾^(١) حيث شرع القصاص لمن قتل عمداً، والقدر المعلوم منه هو القتل بالسيف ونحوه، وربما يشك في أن الخنق بالغاز أو بالإغراق أو بسقي السم المميت بطيئاً والدهس بالسيارة أو الإفزاع حتى الموت هل يشمل حكم القصاص أم لا؟ ولا توجد روايات تثبت الموضوع، فيرجع في صدق الموضوع إلى العرف، ويتمسك في حكمه بإطلاق الآية.

ومنها: قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ﴾^(٢) وربما يشك في شمول الحكم للتجارة بالأعضاء، كبيع الكلية أو العين أو البويضة أو الحيمن، وقد يشك في شمولها لمثل إجارة الرحم لتربية الجنين، أو بيع الحقوق كحق الابتكار أو التأليف، أو الاختصاص أو الصناعة وغير ذلك من موارد عديدة لم يرد فيها خبر أو دليل يعين الحكم، فيتمسك فيه بظهور الآية عموماً أو إطلاقاً، والأمثلة على ذلك كثيرة جداً^(٣).

وحتى في العبادات فصلت الآيات ما يراد منها، نظير آية الطهارة الصغرى أو الكبرى؛ إذ قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ

(١) سورة البقرة: الآية ١٧٨.

(٢) سورة النساء: الآية ٢٩.

(٣) انظر فرائد الأصول: ج ١، ص ١٥٥-١٥٦؛ الوصائل إلى الرسائل: ج ٢، ص ٢٢٥، وما بعدها.

مَنْ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا
بِأَيْدِيكُمْ مِنْهُ^(١).

وقد حكي أن تتبع المراد والآيات التي تعين الأحكام في الفروع
الابتلائية يوصل إلى وجود الآلاف منها التي يستند فيها إلى إطلاقات
الآيات وعموماتها^(٢).

والحاصل: أن دعوى إجمال كل آيات القرآن أو عدم وجود ثمرة
تذكر للبحث عن ظواهرها لا يستند إلى دليل صحيح، فإن الثمرة المترتبة
عليها كثيرة:

منها: تعيين الأحكام.

ومنها: بيان موضوعات الأحكام.

ومنها: الترجيح السني للأخبار.

ومنها: التقوية الدلالية.

وهذه ثمار مهمة تقوم عليها رحي الفقه والاجتهاد فتدبر.

مناقشة الإشكال الثاني

وأما الإشكال الثاني فجوابه يتضح ببيان صحة القول بالقراءات
وعدمه، فنقول: ذكر الوحيد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في الفوائد والشيخ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في الرسائل أن
القراءات كلها متواترة، ونسب هذا القول إلى المشهور، وخالفهم في ذلك

(١) سورة المائدة: الآية ٦.

(٢) انظر الوصائل إلى الرسائل: ج ٢، ص ٢٣١.

جماعة^(١)، ولازمه أن تكون كل قراءة بمنزلة آية، ولذا ذهبوا إلى أن اختلاف قراءة: ﴿حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾ يكون بمنزلة آيتين تعارضتا، فلا بد من الجمع بينهما إن أمكن، وذلك بحمل الظاهر على النص أو على الأظهر، كما لو قيل أن قوله: ﴿يَطْهُرْنَ﴾ من باب التفعّل، وهو يقتضي أن يكون الفعل مقروناً بالقصد والاختيار، نظير (التجمل) و(التشدد) فيكون المراد الاغتسال لا النقاء من الدم، فتترجح قراءة التشديد على التخفيف للأظهرية.

أو قيل بوجود جامع بينهما كالطهارة مثلاً، فإنها تشمل النقاء والاعتسال معاً؛ لأن التطهر من باب التفعّل، وهو يستعمل في الأفعال غير الاختيارية أيضاً، كما في قوله: ﴿وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ﴾^(٢) وكذا فيما نحن فيه؛ إذ يستعمل بمعنى الطهارة الخبثية والحديثة معاً.

ولو تعذر الجمع ذهب الشيخ عليه السلام إلى وقوع التكافؤ، ولازمه التوقف والرجوع إلى غيرهما^(٣)، أي الأخذ بالقراءة التي تسلم من المعارضة، أو الرجوع إلى الأصول القرآنية العامة كإطلاق قوله: ﴿نَسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ﴾^(٤) الذي ورد بعدها، فيحكم بجواز المقاربة بمجرد انقطاع الدم تمسكاً بإطلاق (أنى) الزمانية، أو يرجع إلى استصحاب الحرمة لو لم يقل بتبدل الموضوع.

(١) انظر الفوائد الحائرية: ص ٢٨٦، الفائدة (٢٨)؛ فرائد الأصول: ج ١، ص ١٥٧؛

نهاية الوصول: ج ١، ص ٣٣٩.

(٢) سورة البقرة: الآية ٧٤.

(٣) فرائد الأصول: ج ١، ص ١٥٧.

(٤) سورة البقرة: الآية ٢٢٣.

والحق أن كلا الدعويين محل نظر؛ لأن القول بتواتر القراءات عن النبي ﷺ مما لم يقيم عليه دليل، بل قام الدليل على أنها اجتهادات للقراء نشأت بعد النبي ﷺ بحوالي قرن من الزمان على ما حقق في محله^(١)، ونسبة الوحيد والشيخ ﷺ القول بتواترها إلى المشهور غير تامة^(٢). نعم لعلها أرادوا نسبتها إلى زمان القراء لا زمان النبي ﷺ، والمتواتر منها هي القراءة المعهودة، وهو الذي ذهب إليه الأكثر، بل حكي أنه هو المشهور شهرة عظيمة حتى إن القول الأول يعد نادراً في قبالة، بل لعله اجتهاد مقابل النص كما يشهد له قوله تعالى: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ * إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ * فَإِذَا قَرَأَهُ فَأَتَّبِعْ قُرْآنَهُ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾^(٣) فإن الآية دالة بالنص على أن القراءة والجمع والبيان وحي من الله سبحانه على يد النبي ﷺ، والقراءة المتواترة هي المتداولة المعروفة بين المسلمين والتي عليها مصاحف المسلمين منذ الصدر الأول.

بل حكى السيد الأستاذ أعلى الله مقامه أنه رأى مصاحف كتبت قبل ألف سنة كانت في خزانة حرم الإمام الحسين عليه السلام ولم تكن إلا مثل هذا القرآن

(١) انظر أنيس المجتهدين: ج ١، ص ١٩٠-١٩١؛ الوصائل إلى الرسائل: ج ٢، ص ٢٣٤-٢٣٥؛ أنوار الأصول: ج ٢، ص ٣٧٩، وما بعدها.

(٢) انظر أنيس المجتهدين: ج ١، ص ١٨٩؛ كفاية الأصول: ج ٢، ص ٢٩٥؛ أوثق الوسائل: ص ٨٤ وما بعدها؛ الوصائل إلى الرسائل: ج ٢، ص ٢٣٥.

(٣) سورة القيامة: الآيات ١٦-١٩؛ ونلاحظ أن الآية المباركة تنفي سائر الدعاوى القائمة على أن جامع القرآن فلان أو فلان، كما تبطل سائر القراءات غير ما تواتر عن أهل البيت عليه السلام، كما تبطل دعوى القائلين: (حسبنا كتاب الله) فإن الكتاب بحاجة إلى بيان وبيانه مودع عند آل محمد ﷺ لا غير.

بدون أي تغيير، كما حكى أن هناك عدة مصاحف بخط الأئمة عليهم السلام موجودة في إيران والعراق وتركيا وغيرها، وكلها كهذا القرآن بلا تغيير أصلاً^(١)، مما يكشف عن أن القراءات من المسائل الحادثة بعد زمان النبي صلى الله عليه وآله وفترة طويلة من زمان الأئمة عليهم السلام، فقد قيل إن أقدم القراء هو ابن عامر، وقد توفي عام (١١٨) هـ، وآخرهم الكسائي وقد توفي عام (١٨٣) هـ^(٢)، ويؤكد ذلك أن الاثمة الطاهرين عليهم السلام منعوا من سائر القراءات، وأمروا بالإبقاء على القراءة المتداولة.

ففي الكافي الشريف روي عن سالم بن سلمة: قرأ رجل على أبي عبد الله عليه السلام وأنا استمع حروفاً من القرآن ليس على ما يقرأها الناس، فقال أبو عبد الله عليه السلام: ﴿كفَّ عن هذه القراءة، اقرأ كما يقرأ الناس حتى يقوم القائم، فإذا قام القائم عليه السلام قرأ كتاب الله عز وجل على حدّه﴾ وأخرج المصحف الذي كتبه علي عليه السلام، وقال: ﴿أخرجه علي عليه السلام إلى الناس حين فرغ منه وكتبه، فقال لهم: هذا كتاب الله عز وجل كما أنزله الله على محمد صلى الله عليه وآله وقد جمعته من اللوحين، فقالوا: هو ذا عندنا مصحف جامع فيه القرآن لا حاجة لنا فيه، فقال: أما والله ما ترونه بعد يومكم هذا أبداً. إنما كان عليّ أن أخبركم حين جمعته لتقرؤوه﴾^(٣).

وفي الرواية إشارة إلى حقائق عديدة لا يسع المجال لبحثها^(٤). هذا أولاً.

(١) انظر الوصائل إلى الرسائل: ج ٢، ص ٢٤١.

(٢) انظر الوصائل إلى الرسائل: ج ٢، ص ٢٣٤-٢٣٥.

(٣) الكافي: ج ٢، ص ٦٣٣، ح ٢٣.

(٤) انظر الوصائل إلى الرسائل: ج ٢، ص ٢٤١.

وثانياً: حتى لو سلّمنا صحة القراءات فلا نسلّم صحة الاستدلال بها لتكون مانعاً من الظهور؛ لعدم وجود ملازمة بين تجويز القراءة وتجويز الاستدلال بها، والقدر المتيقن الذي نعلم بصحة الاستدلال به والذي جرت عليه السيرة المعصومة وسيرة المتشعبة هو القراءة المتداولة للقطع بأنها من القرآن، وقد نزل بها، وقد أجمع المسلمون على وجوب العمل بها^(١)، وأما غيرها فمشكوك الحجية، والأصل عدم الحجية. هذا ما يتعلق بأصل القراءات.

وأما ما ذهب إليه الشيخ عليه السلام من التوقف فيرد عليه أنه مخالف للقاعدة العامة عند الأصوليين من القول بأن حجية الأمارات مجعولة على نحو الطريقية، ولازم تعدد الآيات بتعدد القراءة أن يقع تعارض بين الطريقتين، ولازمه التساقط لا التوقف، وأما بناء على السببية فالحل هو التخيير، وهو اختيار الوحيد عليه السلام، ونسبه إلى المشهور^(٢)، ونلاحظ أن مسلك الشيخ عليه السلام هنا لا يتوافق مع مسلك الأصوليين، فالقول به بلا وجه وجيه.

ويتحصل مما تقدم: أن بطلان القراءات ينفي الإشكال من أصله، فتبقى ظواهر القرآن بلا مانع، وعلى فرض صحتها ووقوع التعارض فيها فإن الحل هو التساقط على مسلك المشهور، ثم الرجوع إلى الأصول العامة، وربما يكون الأصل العام هو ظاهر قرآني كما عرفت في المثال المتقدم. هذا إذا قلنا بالتساقط، وربما يقال بأن الحل لدى تعارض الأمارات وانعدام

(١) الفوائد الحائرية: ص ٢٨٦، الفائدة (٢٨).

(٢) أنيس المجتهدين: ج ١، ص ١٩٣.

الترجيح هو التخيير لا التساقط؛ لكونه ضابطة عقلية يرححها العقل على التساقط كما حققناه في الفقه، والتزمنا تبعاً لجمع من الأعظم بأن قاعدة التخيير ضابطة عامة ولا تختص بباب الأخبار.

وكيف كان، فإنه على القول بالتخيير فإن الثمرة للعمل بالظواهر القرآنية أجلي وأوضح، وللمسألة تفاصيل وأبحاث مهمة هي من مسائل علوم القرآن نتركها لمطانيها^(١).

نتيجة البحث

والنتيجة الحاصلة بعد استعراض الأقوال والمناقشات هي ثبوت حجية الظواهر مطلقاً بلا فرق بين ظواهر الكتاب والسنة وغيرهما، ولكن لا يجوز العمل بها إلا بعد استيفاء الشروط التي من أهمها تطابق الإرادة الاستعملية والإرادة الجدوية، ويجرز التطابق في الاستعمالات العقلائية بعدم وجود قرينة على الخلاف، وفي ظواهر الكتاب بمراجعة الروايات ونحوها من القرائن المانعة، فإذا فحص عنها ولم يعثر كان الظهور حجة، وأما خلاف الأخباريين فهو لفظي وليس بحقيقي.

(١) انظر أوثق الوسائل: ص ٨٤؛ الوسائل إلى الرسائل: ج ٢، ص ٣٢، وما بعدها؛ أنوار الأصول: ج ٢، ص ٣٨١، وما بعدها.

في مناشئ الظهور وطرق تحصيله

(العرف وأقوال اللغويين)



وفيه تمهيد ومبحثان:

المبحث الأول: في حقيقة العرف وحدوده وشروطه

المبحث الثاني: في حجية قول اللغوي وشروطها والأقوال فيها

تمهيد: في منشأ الظهور

قد عرفت معنى الظهور وشروطه، وعرفت أن الظهور حجة في مقام التنجيز والإعذار، وأن المقصود بالظهور هو النوعي لا الشخصي. بقي أن نعرف طرق إحراز الظهور وأدواته، وهو من أهم المباحث التي ينبغي الوقوف عندها؛ لأنه بمنزلة الصغرى التي تحقق موضوع حجية الظهور.

ف نقول: الدلالة الظهورية للكلام لها منشأان:

الأول: دلالة المفردات، أي ظهور المفردات في معانيها، نظير ظهور لفظ البيع في العقد الخاص، والنكاح في زواج الرجل والمرأة، والرجل في الإنسان الذكر، وصيغة الأمر في الوجوب ونحوها.

وهذا الظهور ناشئ من وضع اللفظ للمعنى المذكور بالوضع التعيني أو التعيني، وعلامته التبادر والإطراد وصحة الحمل وعدم صحة السلب ونحوها من علائم صناعة الظهور في المفردات بالنسبة للعالم باللغة، وأما بالنسبة للجاهل فيرجع إلى العالمين باللغة، وهم في الغالب اللغويون الذين جمعوا مفردات اللغة وصنفوها في الكتب لتكون مرجعاً للجاهلين بها.

الثاني: دلالة الجمل التركيبية، وهو نوع ظهور قد لا ينشأ من مفردات الكلام، بل من مناسباته أو القرائن اللفظية أو الحالية والمقامية ونحوها من القرائن العامة أو الخاصة المحتفة به، ولذا قد يتوافق مع ظهور المفردات

وقد يغيرها، نظير ظهور (رأيت أسداً يخطب) في الرجل الشجاع لا الحيوان المفترس؛ لأن اقتران الجملة بالفعل (يخطب) يكون قرينة لبية على أن المراد من الأسد هو المعنى المجازي أي الرجل الشجاع؛ لأن الحيوان المفترس لا يخطب.

ويشترط في هذا النحو من الظهور ثلاثة شروط:

الأول: العلم بالوضع لمفردات الكلام.

والثاني: العلم بمناسبات الكلام وموارد استعماله؛ بداهة أن الجاهل بذلك قد لا ينعقد له ظهور.

والثالث: أن يكون الكلام جملة تامة قد فرغ المتكلم من بيانها؛ إذ لا ينعقد للكلام ظهور مستقر مادام المتكلم متشاغلاً به، ومن هنا اتفق أهل البيان على أن المتكلم له أن يلحق بكلامه ما شاء ما دام متشاغلاً بكلامه. نعم قد ينعقد لبعض مفردات كلامه ظهور إلا أنه لا ينعقد ظهور تركيبى ناشئ من الجملة يفيد ظهورها في المعنى المقصود، والمرجع في هذا النحو من الظهور هو العرف، وغالباً يستند إلى إحدى أداتين لإحراز الظهور.

الأولى: القرائن اللفظية سواء متصلة كانت كالوصف والغاية والشرط ونحوها في الجمل فإنها تصنع الظهور بحسب مقتضاها، أو منفصلة فإنها تخصص العام أو تقيد المطلق بحسب مؤداها، ويمكن التمثيل له بقوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا﴾^(١) فإن النهي قيد الأمر في الآية فصارت ظاهرة في أن غاية حلية الاكل والشرب هو الإسراف، فلا يجوز الإسراف

(١) سورة الأعراف: الآية ٣١.

في الطعام والشراب، وهذا تقييد متصل، وربما تقييد بالمنفصل كما في قوله تعالى: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾^(١) فإنه يقيّد حلية الطعام والشراب بغير الخبائث، وعليه فالآية المباركة بالتقييد المتصل تكون ظاهرة في حلية كل طعام وشراب من غير الخبائث، وبالتقييد المنفصل تكون ظاهرة في حلية كل طعام وشراب طيب من غير إسراف.

والثانية: القرائن اللبية المنفصلة كالإجماع أو تنقيح المناط، فإنها يوجبان ظهور مثل آية الوضوء وهي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾^(٢) في شمولها للنساء أيضاً، ومن هنا قالوا إن القرائن اللبية بمنزلة القرينة اللفظية المتصلة توجب انعقاد الظهور بحسب مقتضاها، أو المتصلة كالقرائن الحالية والمقالية والسياقية ونحوها، فإنها تصرف ظهور الكلام عن ظهور مفرداته إلى مؤداها.

فمثلاً في قوله تعالى: ﴿نَسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ وَقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُمْ﴾^(٣) ثلاث مفردات، وهي: (الحرث) و: (أتوا) و: (وقدموا) وكل واحدة إذا لوحظت مستقلة عن غيرها يكون لها ظهور في معناها اللغوي فالحرث هو الأرض التي يزرع فيها^(٤)، مصدر بمعنى اسم المفعول، و(أتى)

(١) سورة الأعراف: الآية ١٥٧.

(٢) سورة المائدة: الآية ٦.

(٣) سورة البقرة: الآية ٢٢٣.

(٤) انظر مفردات الراغب: ص ٢٢٦، (حرث)؛ معجم مقاييس اللغة: ص ٢٤٠،

(حرث)؛ لسان العرب: ج ٢، ص ١٣٤، (حرث)؛ مجمع البحرين: ج ٢،

ص ٢٤٨، (حرث).

في اللغة بمعنى جاء^(١)، ومنه قوله تعالى: ﴿أَتَى أُمَّرُ اللَّهِ﴾^(٢) أي جاء أمر الله، والجمع (أتوا) و (قدم) أي سبق^(٣)، والتقدم هو التأخر، ومنه قوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾^(٤) والجمع (قدموا) وقد وردا بصيغة الأمر فيدلان على الوجوب.

وبانضمام هذه المفردات في الآية المباركة إلى النساء في سياق واحد حصل ظهور آخر يغيّر المعنى اللغوي، فحمل الحرث على رحم المرأة، وشبه بالأرض التي يزرع فيها؛ لأنه موضع زرع النطفة وإنماها.

و: (أتوا) حمل على الجُماع و: ﴿وَقَدَّمُوا لَأَنْفُسِكُمْ﴾ حمل على تهيئة المقدمات المناسبة لإيجاد الولد الصالح من إختيار الزوجة الطيبة والتطهر والدعاء بالولد وتقديم ما يثير الرغبة بالمقاربة ليكون الجُماع في أحسن حالاته لانجاب الولد الصالح، كما دلت على بعضها الأخبار^(٥)، ونلاحظ وجود ظهور للآية نشأ من سياقها يغيّر ظهور مفرداتها لولا السياق لم يكن ليظهر.

هذا وهناك أداة ثالثة يستعملها العرف في إحراز إرادة الظهور بنحو الإرادة الجدوية لا أصل الظهور، وهي الأصول الظهورية المعتمدة عند العقلاء، نظير أصالة الحقيقة إذا كان للكلام ظهور وشك في أنه ظهور

(١) مفردات الراغب: ص ٦٠، (أتى).

(٢) سورة النحل: الآية ١.

(٣) مفردات الراغب: ص ٦٦١، (قدم)؛ معجم مقاييس اللغة: ص ٨٤٧، (قدم)؛

لسان العرب: ج ١٢، ص ٤٦٥، (قدم).

(٤) سورة الأعراف: الآية ٣٤.

(٥) انظر مجمع البيان: ج ٢، ص ٨٩-٩٠، تفسير الآية المباركة.

الفصل الثاني: في مناشئ الظهور وطرق تحصيله ٢٩٩

للمعنى الحقيقي أم المجازي فإن العقلاء يحملون الظهور على الحقيقة؛
لحاجة المجاز إلى قرينة، وكذا أصالة العموم عند الشك في التخصيص
وأصالة الإطلاق عند الشك في التقييد.

وأصالة عدم الغفلة وأصالة عدم الخطأ عند الشك فيهما، وقد مر أن
مرجع هذه الأصول في الحقيقة إلى أصل واحد وهو أصالة الظهور،
ولكن هذه الأصالة لا تجري لإحراز أصل الظهور، بل لإحراز إرادته
بالإرادة الجدية.

فلذا يفترق عن الأداتين السابقتين، فإن الأداة الأولى والثانية تستعملان
لإحراز أصل الظهور، وأما أصالة الظهور فتستعمل لإحراز حجية الظهور.
والحاصل من كل ما تقدم: أن إحراز الظهور من حيث الصغرى يمر
بمرحلتين:

الأولى: إحراز الظهور بالنسبة لمفردات الكلام، والمرجع فيه إلى العرف
بالنسبة للعالمين باللغة، وإلى أقوال اللغويين بالنسبة للجاهلين بها.

والثانية: إحراز الظهور بالنسبة للجمل في الكلام، والمرجع فيها إلى
العرف إستناداً إلى القرائن المحتفة، والأصل في الظهور هو المنعقد
استناداً إلى معاني المفردات بحسب الوضع اللغوي، فإذا أطلق الكلام ولم
تكن هناك قرينة لفظية أو لبية توجب انصرافه عن ظاهره في اللغة
والعرف فإنه يحمل عليه؛ لحاجة المعنى المخالف للظهور الوضعي إلى
القرينة، فالعرف واللغة هما العنصران الأساسيان اللذان يرجع إليهما
لإحراز الظهور من حيث الصغرى.

وعلى هذا الأساس ينبغي البحث في حقيقة كل منهما من حيث المعنى، ثم تحقيق الحال في حدود حجية كل واحد منهما وشروطها والموارد التي يرجع فيها إليهما، وذلك في ضمن مبحثين:

الأول: في حقيقة العرف وحدوده وشرائط حجيته، وهو بحث مهم لم يتعرض إلى تفاصيله الأعلام في علم الأصول، وإنما تعرضوا له استطراداً في الفقه مع أن الموضوعية العلمية تستدعي أن يبحث هنا.

والثاني: في حجية قول اللغويين في تعيين الظهور وشروطها، وهو أيضاً من المباحث الهامة التي تقع في محل ابتلاء الفقيه والأصولي عادة، وقد كانت ولا زالت محل خلاف بينهم؛ إذ قال بحجيتها جماعة وأنكرها جماعة وفصل آخرون.

وبناء على حجية الفهم العرفي وقول اللغوي في صناعة الظهور يتفرع عنه بحث آخر ناشئ من وقوع التعارض في الظهور بين العرف واللغة، فهل يقدم العرف على اللغة أم بالعكس أم يتوقف أم تصل النوبة إلى استقرار التعارض والتساقط أم يتخير بينهما أم غير ذلك؟ وهذا أيضاً من المباحث المهمة التي تقع كثيراً في محل الابتلاء في الفقه ولم يتعرض لها أكثر الأعلام هنا، وكان ينبغي بحثها.

وكيف كان، فتحرير الكلام في ذلك يقع في مباحث:



المبحث الأول

في حقيقة العرف وحدوده وشروطه

ويشتمل على مطالب:

المطلب الأول: في حقيقة العرف وأقسامه ومناشئ ظهوره

المطلب الثاني: أثر العرف في الاستنباط (حدود حجية العرف)

المطلب الثالث: في شروط حجية العرف

المطلب الأول: في حقيقة العرف وأقسامه ومناشئ ظهوره

والبحث فيه يقع في أمور:

الأمر الأول: في حقيقة العرف

العرف -بضم العين وسكون الراء- في اللغة مصدر بمعنى اسم المفعول، أي المعروف^(١) مأخوذ من المعرفة في مقابل المنكر أي المجهول^(٢)، وهو عند العقلاء ما استحسنة العقل، وفي الشرع ما استحسنة العقل أو الشرع^(٣)، ولذا تسكن النفوس إليه وتطمئن، وعلى هذا الأساس يقسم العرف إلى خاص وعام عقلائي وشرعي، بناء على أن العرف الشرعي غير العرف الخاص.

وربما يطلق العرف على العادة^(٤)، وهي التي تنشأ من تتابع الشيء متصلاً بعضه ببعض في التعارف الاجتماعي حتى يصبح معروفاً، ويفترق عنها في أن العرف يستعمل في الألفاظ والعادة تستعمل في الأفعال^(٥)،

(١) انظر معجم مقاييس اللغة: ص ٧٣٢، (عرف).

(٢) انظر مفردات الراغب: ص ٥٦١، (عرف)؛ بصائر ذوي التمييز: ج ٤، ص ٥٧، (بصيرة ١٧)؛ مجمع البحرين: ج ٣، ص ٥٠٢، (نكر).

(٣) مفردات الراغب: ص ٥٦٠، (عرف)؛ مجمع البيان: ج ٤، ص ٤١٥؛ مجمع البحرين: ج ٥، ص ٩٣، (عرف).

(٤) كشف اصطلاحات الفنون والعلوم: ح ٢- ص ١١٧٩، (العُرف).

(٥) معجم الفروق اللغوية: ص ٣٤٥، (١٣٨٠)؛ وانظر تفسير الميزان: ج ٨، ص ٣٨٤، تفسير الآية ١٩٩ من سورة الأعراف.

وبينهما عموم من وجه؛ إذ قد يكون عرف وليس عادة كالعرفية الخاصة نظير المصطلحات اللفظية الخاصة التي يطلقها الأطباء والمهندسون والفقهاء على معانيها لديهم، وقد تكون عادة وليس عرفاً كما لو اعتاد البعض أن يأكل الجبن صباحاً، أو يذهب إلى طلب العلم فجرأً وهكذا، وربما يكون عرفاً وعادة معاً نظير إطلاق لفظ البيع على العقد الخاص، وقد قام السوق على عقد المعاوضة في مبادلة الأموال أكثر من غيره من العقود، فهو بيع عرفاً وعادة.

وقد أمر الشرع أن يؤخذ بالعرف في قوله تعالى: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾^(١) ومتعلق الأمر ثلاثة أمور من أسمى خصال الأخلاق والفضائل:

أولها: العفو، والمراد به هنا بحسب قرينة الحال ومناسبة الحكم والموضوع هو الصفح والسماحة عن أخطاء الآخرين، والمروي عن النبي ﷺ والرضا عليه السلام أن العفو هو العفو عمن ظلمك، وإعطاء من حرمك، وصلة من قطعك^(٢)، ومداراة الناس^(٣).

ثانيها: العرف أي محاسن الأخلاق والصفات التي يعرفها عقلاء الناس ومتطابقة مع موازين العقل والشرع لا ما ينكرونها.

(١) سورة الأعراف: الآية ١٩٩.

(٢) عيون أخبار الرضا عليه السلام: ج ١، ص ٢٥٦؛ تفسير كنز الدقائق: ج ٥، ص ٢٦٢.

(٣) مجمع البيان: ج ٤، ص ٤١٥؛ تفسير كنز الدقائق: ج ٥، ص ٢٦١؛ تفسير الميزان: ج ٨، ص ٣٨٤؛ تقريب القرآن إلى الأذهان: ج ٢، ص ٢٨٨، تفسير الآية المزبورة.

ثالثها: الإعراض عن الجاهلين أي المعاندين الذين لا يستجيبون لنداء العقل والشرع، وهو دعوة أخرى إلى العفو والمداراة لكيلا ينزل العالم الناصح إلى مرتبة الجاهل بالمقابلة بالمثل، أو بالإصرار والمشادة في الحوار، كما ولا يغري الجاهل المعاند بمزيد من العناد والجهل فينقض الغرض من دعوته للهدى، وهذه سمة عالية من سمات الحريصين على هداية الناس وإصلاح نفوسهم ومعتقداتهم^(١).

وقد أمر النبي ﷺ بأن يأخذ بالعفو ويعرض عن الجاهلين، بينما أمر أن يأمر الناس بالعرف ليأخذوا به، فيدل على أن المعروف يجب الأخذ به من قبل جميع الناس بلا فرق بين النبي ﷺ وبين سائر المسلمين، فهو تكليف عام، بخلاف العفو والإعراض عن الجاهلين فهو تكليف النبي ﷺ بما أنه القائد والزعيم الحريص على إصلاح البشر وهدايتهم إلى رشدهم.

وإطلاق الأمر بالعرف يفيد الوجوب العيني التعيني، فيدل على أن العمل بما هو معروف عقلاً وشرعاً واجب بثلاثة شروط:

الأول: إحراز الاتصال بزمان المعصوم ﷺ ولو بضميمة أصالة عدم النقل أو أصالة وحدة الطريقة العقلانية في فهم المعاني والألفاظ.

الثاني: أن يكون العرف عاماً لا شخصياً أو خاصاً.

الثالث: إمضاء الشرع له ولو بالتقرير الصريح، أو بعدم الردع عنه، وبهذا يمتاز العرف المشروع عن غيره؛ إذ قد يكون العرف قائماً على مفهوم خاطئ أو انحراف في الفهم، كالعرف القائم في المصارف والمعاملات

(١) انظر مجمع البيان: ج ٤، ص ٤١٥؛ تفسير كنز الدقائق: ج ٥، ص ٢٦١؛ تفسير الميزان: ج ٨، ص ٣٨٥؛ تقريب القرآن إلى الأذهان: ج ٢، ص ٢٨٨، تفسير الآية المزبورة.

التجارية المبني على الربا أو احتكار السوق من قبل التجار، أو تقديم المسكرات في الاجتماعات، أو التبرج والاختلاط بين الرجال والنساء ونحو ذلك، فإنه قد يكون عرفاً مأخوذاً من الثقافة الغربية أو عاداتها، أو بسبب ضعف الإيمان أو غلبة الهوى والشیطان، وهذا لا يمكن أن يكون معتبراً؛ لأنه مردوع شرعاً، ولا يستحسنه العقل السليم.

والغالب في استعمالات الأصوليين أنهم يطلقون لفظ العرف على الفهم العقلاني؛ لمدلول الألفاظ أو تحديد الموضوعات الخارجية ونحوها.

وأما العادة فتطلق على ما قامت عليه السيرة العقلائية في مختلف المجالات في زمان أو مكان وإن كانوا قد يعبرون عن الجميع باسم العرف، وهذا يدلنا على أن للعرف مفهوماً واسعاً عندهم يرجعون إليه في فهم معاني الألفاظ وفهم الموضوعات ومعرفة طرق الإطاعة للأوامر وعصيائها ضمن شروط عديدة ستأتي إن شاء الله تعالى.

والسيرة والعرف متساوقان إلاّ أنّهما من قبيل الفقير والمسكين اللذين إذا اجتمعا افترقا وإذا افترقا اجتمعا.

فإذا قيل العرف فإنه يشمل سيرة المجتمع في الحوار وتبادل المعاني وطريقة المعاملة في الأخلاق والآداب العامة ونحوها، وإذا قيل سيرة وعرف فإنه يراد بالسيرة طريقة العمل وأسلوب المعاملة، ويراد بالعرف الفهم العام الذي تنصرف إليه الألفاظ، وتجري عليه العقود والمعاملات ونحوها، ومنشأ ذلك هو التباين التعيني أو التعيني الذي يحصل بكثرة التبع بسبب وجود حاجة أو ضرورة ونحوهما توجب ذلك.

الأمر الثاني: في أقسام العرف

يمكن تقسيم العرف إلى أقسام كثيرة عمدتها أربعة، والذي يهم الفقيه والأصولي منها واحد:

الأول: العرف الشخصي، وينشأ من التعهد الشخصي بين الأفراد الذين تربطهم رابطة مشتركة كالأسرة أو مجموعة الزملاء أو فريق عمل ونحوهم؛ إذ قد يتعاهد بينهم إطلاق ألفاظ خاصة على معان لا يفهمها إلا هم، كما لو تعارف في داخل الأسرة إطلاق لفظ الدواء على العسل، أو كان المعهود من رب الأسرة أنه يطلق لفظ النور على المصحف الشريف، وهذا الإطلاق على خلاف الوضع اللغوي والفهم النوعي للكلام، ولذا لا يكون حجة إلا على المعنيين بهذا العرف، ويعبر عن المعنى الحاصل من اللفظ بالحقيقة الشخصية أو الفردية.

الثاني: العرف الخاص، وينشأ من التباني والتعهد الخاص بين فئة من خواص الناس على إطلاق لفظ على معنى، أو على أسلوب للعمل، أو طريقة للمعاملة، فلا يفهمها عموم الناس إلا من عرف هذا التباني واطلع عليه، نظير اصطلاحات الأطباء والصيادلة والفقهاء وسائر المصطلحات العلمية من هذا القبيل، وهذا العرف حجة على أصحابه ومن يعرف لغتهم إن كان معنياً بخطاباتهم، ومن سماته أن لفظاً واحداً قد يطلق على أكثر من معنى فيكون مشتركاً لفظياً، إلا أن كل عرف يفهم منه ما يعنيه، نظير لفظ (حكم) بضم الحاء وسكون الكاف فإنه عند الفقهاء له معنى يغاير المعنى الحاصل منه عند الساسة، وهو الآخر يغاير المعنى الحاصل منه عند القضاة

وأهل القانون، فإن الحكم في عرف الفقهاء هو الأمر الشرعي تكليفاً كان أو وضعياً، وفي عرف الساسة هو السلطة، وفي عرف القضاة قرار المحكمة. والاختلاف في المعنى ناشئ من التباني الخاص في كل شريحة وصنف من الخواص.

ولذا تسمى المعاني الحاصلة عندهم بالحقيقة العرفية الخاصة، ويشمل الحقيقة الشرعية؛ لكونها ترجع إلى العرف الخاص للشارع بناء على ثبوتها.

الثالث: العرف العام، وينشأ من التباني الاجتماعي العام في إطلاق لفظ على معنى، وهو ما يعبر عنه بالعرف النوعي بحيث يفهم معنى اللفظ كل من كان من أهل اللغة التي يتحاور بها نوع الناس، نظير لفظ ماء تراب هواء نار إنسان جماد حيوان ونحوها من مفردات موضوعة في اللغة على معانيها، والعرف لا يفهم من هذه الألفاظ غير هذه المعاني، بحيث كل ما أطلق أحد هذه الألفاظ حضر في أذهان نوع الناس العالمين باللغة معناه دون غيره، فلذا يكون حجة على الجميع بغض النظر عن مستوياتهم ومهامهم ومراتبهم، ويعبر عن المعنى الحاصل من اللفظ بالعرفية العامة.

الرابع: العرف الشرعي، وينشأ من تباني أهل الشرع على إطلاق لفظ على معنى خاص أو طريقة عمل أو أسلوب معاملة، وهذه الطريقة والفهم تنشأ من فهم أهل الشرع للشيعة، أو من تبانيهم على كيفية العمل به، نظير سيرتهم القائمة على إعفاء اللحى وحف الشوارب أو التختم باليمين، أو طريقتهم في السلام ورد التحية وطريقة الأكل وشرب الماء إذا أخذوها من الشرع أو عن مرتكزاتهم عن الشرع، فإن هذا نحو من العرف

في جوهره يرجع إلى العرفية الخاصة، ولكن لأجل تمييزه بكونه طريقة أسسها الشرع وليس الفهم العقلاني صار عرفاً خاصاً، وتسمى بعرف المتشركة، أي المتدينين الذين يلتزمون بأحكام الدين وآدابه ورسومه في التعاطي مع الأشياء.

إلا أن الحق أنه يعود إلى العرفية الخاصة، وإطلاق لفظ عرف المتشركة نشأ من جهة خصوصية التدين بين أهله لا لميزة توجب المغايرة بينها وبين عرف المتشركة، وإلا فإن هذا العرف هو أيضاً يعد عرفاً خاصاً في مقابل النوعي الذي تقوم عليه سيرة العقلاء بما هم عقلاء لا بما هم متدينون.

والحاصل: أن الأعراف المهمة ثلاثة، ولا شك في حجية جميعها على المعنيين بها، إلا أن الذي تدور عليه مباحث حجية الظهور في الأصول والفقه هو الثالث؛ لأنه المعني بالخطابات الشرعية في الآيات والروايات، وعليه نزلت أحكامها.

ويتسم بثلاث مزايا هامة:

الأولى: أنه قد يكون تأسيسياً، بأن يضع لفظاً في معنى بالوضع التعييني في أصل اللغة، وهو المتداول في أكثر المفردات في اللغة، نظير لفظ رجل ومراة وماء وتراب ونحوها، أو وضع هيئة في ذلك كوضع هيئة الأمر وهيئة الجملة الخبرية ونحوها للوجوب.

والثانية: أنه قد يكون استعمالياً، بأن يستعمل لفظاً في معنى جديد يغير الوضع اللغوي فيكثر استعماله فيه حتى يصير وضعاً تعينياً له بحيث كلما

يذكر اللفظ يخطر إلى الأذهان المعنى الجديد دون غيره، فيكون حقيقة عرفية فيه، نظير لفظ (ولد) فإنه موضوع في أصل اللغة للذكر والأنثى إلا أنه غلب استعماله عرفاً في الذكر حتى لا يخطر غيره إلى الذهن حين إطلاقه.

والثالثة: أنه حاكم على اللغة، ولذا قد يخصص العمومات ويقيد الإطلاقات بسبب حصول إنصراف عن المعنى العام، أو وجود تبادر عرفي يمنع من حمل اللفظ العام على العموم بحيث يطمئن العرف بأن المعنى العام غير مراد للمتكلم، نظير انصراف لفظ البيض إلى بيوض الدجاج والطيور لا بيوض الأسماك، مع أن هذا اللفظ موضوع للأعم، فإذا حلف أحدهم بأن لا يأكل البيوض فإن العرف يفهم منه حرمة أكل بيض الدجاج أو الطير فلا يحنث إذا أكل بيض السمك بسبب الانصراف.

والتبادر من لفظ الهلكة في مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ امْرَأَتَكَ لَأَشَدُّ رِدْءًا عَلَيْكَ إِذْ يُبَايِعُ بِأَكْفَامِكَ وَاللَّذِي بَدَّلْتَهُ بِأَخِيكَ﴾ (١) ونحوها (٢) هو الموت، مع أن اللفظ موضوع للأعم وهو العطب والسقوط (٣)، وعليه فإذا قال الموصي (وصيي فلان فإن هلك فلان) يحمل في العرف العام على انتهاء وصاية الأول بموته لا بعطبه أو مرضه مثلاً، فإذا أراد غير ذلك ولم ينصب قرينة تدل على المراد يعد خارجاً عن الطريقة العرفية للكلام وفهم مداليل الألفاظ، وفي مقابل هذا ربما يفهم العرف سعة الدلالة من لفظ وضع لمعنى خاص لا طمئنانه بأن المتكلم لا يريد

(١) سورة النساء: الآية ١٧٦.

(٢) انظر سورة البقرة: الآية ٢٠٥؛ سورة الجاثية: الآية ٢٤؛ سورة القصص: الآية ٨٨.

(٣) معجم مقاييس اللغة: ص ١٠٣٥، (هلك)؛ مفردات الراغب: ص ٨٤٤، (هلك)؛ مجمع البحرين: ج ٥، ص ٢٩٨-٢٩٩، (هلك).

الخصوص بل العموم كما في قوله تعالى: ﴿أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا﴾^(١) فإن اللفظ وإن كان خاصاً إلا أن العرف يفهم أن طبيعة الماء طاهرة ومطهرة ولا خصوصية لنزوله من السماء، ولذا يعمم الحكم ليشمل الماء الخارج من باطن الأرض أيضاً وهذا الفهم حجة ومعتبر.

وبذلك يتضح أن البحث عن حجية الظهور في علم الأصول يدور على القسم الثالث، أي العرف النوعي؛ لعدم الإشكال في حجية القسم الأول والثاني على أهله دون غيرهم، إلا أن هذين العرفين أجنيان عن مداليل الآيات والروايات؛ لأنها يخاطبان نوع الناس وعمومهم لا فئة خاصة منهم، ولهذا النحو من الظهور في الغالب مرجعان عند الشك هما التبادر والانصراف، فإنه لولاها لا يمكن إحراز الظهور.

الأمر الثالث: مناشئ الظهور العرفي

العرف هو المرجع لفهم الظهور، والأصل حمل الألفاظ على المعاني الحقيقية التي وضعت لها بالوضع التعيني أو التعيني، وقد عرفت أن مدار حجية الظهور على هذه المعاني. بقي أن تعرف أن للعرف مناشئ لفهم الظهور؛ فإذا ورد خطاب وأحرز العرف ظهوره لزم أن يعمل بمقتضاه، وإذا شك في ذلك يجب أن يرجع إلى مناشئ صناعة الظهور، وهذه المناشئ توصله إلى المعنى الحقيقي الذي وضع له اللفظ وهي عديدة^(٢)، وعمدتها

(١) سورة الفرقان: الآية ٤٨.

(٢) نظير الاطراد وعدم صحة السلب وصحة الحمل، وقد تقدم البحث فيها في بحث الوضع وعلائم الحقيقة والمجاز فراجع.

ثلاثة: هي التبادر والانصراف وفهم المناط أو تنقيحه، ولكل واحدة منها مزايا وخصوصيات تختلف عن الأخرى، وهذا ما يستدعي بحثها.

المنشأ الأول: التبادر

وهو في اللغة بمعنى التسابق والتسارع ويتعدى بـ (إلى) يقال بادرت إلى الشيء أي سبقت وأسرعت إليه^(١)، ومنه أخذ المعنى الاصطلاحي، والمراد منه سبق المعنى إلى الذهن واستقراره فيه لدى إطلاق اللفظ، ويشترط فيه شروط:

الأول: العلم باللغة من حيث دلالة الألفاظ على المعاني، فإن الجاهل بذلك لا يحصل عنده تبادر.

الثاني: أن يكون المعنى المتبادر هو الوحيد الذي يستقر في الذهن دون باقي المعاني المحتملة أو المتصورة، فما لم يكن المعنى مستقراً في حضوره في الذهن لا يمكن الأخذ به.

الثالث: أن يستند إلى حاق اللفظ، بحيث لا تساهم في حضوره إلى الذهن عوامل أخرى كالقرائن اللفظية أو اللبية.

فإن المعنى المتبادر من اللفظ من دون أن يستند إلى قرينة يدل على أن اللفظ وضع لهذا المعنى، فيكون دليلاً على أنه حقيقة فيه، ومن هنا قالوا إن التبادر معلول للوضع؛ إذ إن علاقة اللفظ والمعنى لا بد لها من منشأ،

(١) معجم مقاييس اللغة: ص ١٠١، (بدر)؛ مفردات الراغب: ص ١١٠، (بدر)؛ مجمع البحرين: ج ٣، ص ٢١٦، (بدر).

وهذه العلاقة ليست ذاتية قطعاً، كعلاقة النار والحرارة؛ لأن دلالة الألفاظ على المعاني اعتبارية لا حقيقية، فلا بد وأن تكون جعلية ناشئة من الوضع، فإذا أطلق اللفظ وانسبقت إلى الذهن منه معنى ولم تكن قرينة خاصة توجب هذا الانسباق كشف عن أنه موضوع لهذا المعنى بالوضع التعييني أو التعيني.

والرابع: أن يكون التبادر بالنسبة للخطابات الشرعية حاصلًا في زمان صدور الخطاب لا حاصلًا بعده؛ ليكون دليلاً على ظهور الآية والرواية، ومن الواضح أن التبادر لا يثبت إلاّ ظهور اللفظ في المعنى، وأما كون هذا التبادر كان في زمان الخطاب فلا يثبت، ولا بد من الاستعانة بضمان أخرى للوثوق من ذلك، نظير أصالة الثبوت في اللغة، أو أصالة عدم النقل، أو أصالة وحدة الطريقة العقلائية أو الاستصحاب القهقرائي بناء على صحته. وهذا الشرط عنصر هام في عملية الاستنباط؛ إذ لولا معرفة وحدة الظهور بين زماننا وزمان صدور الخطاب ولو بواسطة واحدة من هذه الضمان لانسد باب الاستنباط في الأدلة اللفظية، ولتعطل العمل بالآيات والروايات في الأحكام.

نعم الوثوق بوحدة الظهور يكفي فيها عدم العلم باختلاف العرفين، فإذا أحرزنا الظهور في عرفنا ولم نعلم بمغايرته للعرف في زمن الخطاب يكفي للحكم بوحدة الظهورين فيكون حجة؛ إذ يكفي للوثوق بالوحدة عدم العلم بالخلاف لا العلم بالوحدة، وهذا ما تحققه أصالة عدم النقل أو أصالة الثبات ونحو ذلك فتدبر.

هذا وقد أوردوا على التبادر إشكالات تعرضنا إليها في بحث علائم الحقيقة والمجاز وأجبنا عنها فراجع.

المنشأ الثاني: الانصراف

وهو موضوعاً غير التبادر، ويراد به انسباق بعض أفراد المعنى الموضوع له اللفظ إلى الذهن قبل غيره عند إطلاق اللفظ إما لاكملته من غيره، أو لكثرة وجوده، أو لكثرة استعمال اللفظ فيه، أو للأنس الذهني المستقر، فالمدلول الوضعي للفظ عام يشمل جميع أفراد الطبيعة، إلا أنه إذا أطلق لفظ الطبيعة ينسب بعض أفرادها إلى الذهن قبل غيره، نظير انصراف لفظ اللحم إلى الأحمر منه لا اللحم الأبيض كلحم السمك أو الطير، وانصراف لفظ الولد إلى الذكر لا الأنثى، مع أن المدلول الوضعي للحم يشمل اللحم الأحمر والأبيض، والمدلول الوضعي للولد يشمل الذكر والأنثى.

وتسميته بالانصراف ناشئ من المعنى اللغوي، فإن الانصراف في اللغة مأخوذ من الصرف، وقد ذكروا له معاني عديدة، والمعنى الجامع له هو رد الشيء من حالة إلى حالة^(١)، ومنه قوله تعالى في وصف المنافقين: ﴿ثُمَّ انصَرَفُوا صَرَفَ اللَّهِ قُلُوبَهُمْ﴾^(٢) إشارة إلى أنهم حيث بدلوا حالة الإيمان إلى كفر صرف الله سبحانه قلوبهم عن الهدى فأعمى بصائرهم، فلا يهتدون إلى شيء عقوبة لهم. هذا بناء على أن الآية في مقام الإخبار، وربما تكون في مقام

(١) انظر معجم مقاييس اللغة: ص ٥٦٦، (صرف)؛ مفردات الراغب: ص ٤٨٢،

(صرف)؛ لسان العرب: ج ٩، ص ١٨٩، (صرف).

(٢) سورة التوبة: الآية ١٢٧.

الإنشاء فتكون على وجه الدعاء عليهم، والمعنى: خذلهم الله وتركهم يعمهون في ضلالتهم لاستحقاقهم ذلك، ودعاء الله سبحانه على العبد بمعنى الطرد من الرحمة والإخبار عن النتيجة الواقعة^(١)، وفي المعنيين أريد من الصرف تحويل حالة أهل النفاق من ظاهر الإيمان والهدى إلى واقع الكفر والضلال.

يقال: صرفته عن الشيء أي حولته من الوجهة التي كان يريد بها إلى غيرها، وصرفت الصبيان من المدرسة أي حولتهم إلى أهليهم^(٢)، ويقال صَرَفَ الكلام تزيينه والزيادة فيه سمي بذلك لأنه إذا زَيَّنْ صرف الأسماع إلى استماعه^(٣)، وصرَفَ الشيء خالسه الذي صرف عنه ما يشوبه^(٤).

والانصراف من حيث اللغة مصدر بمعنى اسم الفاعل يتضمن معنى المطاوعة، فيكون وصفاً للفظ، وربما يكون بمعنى اسم المفعول ويراد به النتيجة الحاصلة من الفعل، نظير قولهم: (كسرت الزجاج فانكسر) فيكون وصفاً للمعنى، إلا أنه من حيث المصطلح من أوصاف المعنى؛ لأن اللفظ لا ينصرف، بل سبب للانصراف؛ لكونه سبباً لحضور المعنى إلى الذهن، والأوصاف للمعاني وليست للألفاظ؛ لأن الألفاظ جسور المعاني لا أكثر، والذي ينسب إلى الذهن هو المعنى عند استماع اللفظ.

(١) انظر مجمع البيان: ج ٥، ص ١٤٨، تفسير الآية المزبورة.

(٢) لسان العرب: ج ٩، ص ١٨٩، (صرف).

(٣) معجم مقاييس اللغة: ص ٥٦٦، (صرف).

(٤) مفردات الراغب: ص ٤٨٣، (صرف).

وكيف كان، فإن سبق بعض أفراد معنى اللفظ إلى الذهن دون غيرها يقال له انصراف؛ لأنه يوجب تحول الوجهة العامة للمدلول اللفظي إلى الوجهة الخاصة كما عرفته من المثالين السابقين.

ويتحصل من ذلك:

أولاً: أن التبادر غير الانصراف من وجوه:

الوجه الأول: أن التبادر يطلق على خطوط المعنى الواحد لدى الذهن كتبادر الحيوان المفترس من لفظ الأسد بالقياس إلى غيره من المعاني الغريبة أو المجازية، بينما الانصراف يطلق على خطوط بعض أفراد المعنى الواحد إلى الذهن قبل غيره كخطور الذكر من لفظ الولد دون الأنثى، وعلى هذا فإن التبادر يجري في المعاني بينما الانصراف يجري في الأفراد الراجعة لمعنى واحد.

الوجه الثاني: أن التبادر يكشف عن الوضع بينما الانصراف يكشف عن مراد المتكلم، وحيث إن تحقيق مراد المولى واجب يكون الانصراف حجة.

والوجه الثالث: أن التبادر يستند إلى حاق اللفظ بينما الانصراف يستند إلى مناسبات الكلام، ومن هنا استدعى الأمر بحثهما تحت عنوانين مستقلين.

وثانياً: أن الانصراف لا يتحقق إلا بشروط:

الأول: العلم بالوضع اللغوي.

والثاني: العلم بمناسبة استعمال اللفظ في معانيه؛ لأنه لا يستند إلى حاق اللفظ، بل إلى مناسبات الكلام، ويختص بأفراد المعنى الواحد.

والثالث: استقرار ظهور اللفظ في المعنى المنصرف إليه عند العرف العام.

والرابع: أن يكون الانصراف حاصلاً في زمان صدور الخطاب، ويكفي في الوثوق به حصوله في زماننا مع عدم العلم بالخلاف. هذا معنى الانصراف وتنقيح موضوعه.

وأما من حيث الحجية والاعتبار فيقسم الانصراف على قسمين^(١):

الأول: الانصراف المستقر، وهو الذي يوجب ظهور الكلام في الأفراد المنصرف إليها، بحيث يوجب الوثوق بالمراد منه، وتبقى الأفراد الأخرى غير ظاهرة فلا يؤخذ بها، وعليه فإن إطلاق اللفظ يتجه نحو الأفراد الخاصة ولا يكون ظاهراً في غيرها، وحيث إن مدار حجية الظهور هو بناء العقلاء يختص بما كان ظاهراً من اللفظ دون غيره نظير المثالين السابقين.

ويعبر عن هذا الانصراف بطريقتين: وجودي ويتعدى بـ (إلى) فيقال لفظ الولد ينصرف إلى الذكر، وعدمي ويتعدى بـ (عن) فيقال لفظ الولد ينصرف عن الإناث إلى الذكور، وربما يقال بأن الثمرة بينهما تظهر في سعة الدلالة، فإن الانصراف الوجودي يختص بحدود الأفراد التي ينصرف إليها، بخلاف العدمي فإنه إذا استثنى بعض الأفراد يكون أشمل في دلالاته لغير المستثنى، فمثلاً لو حلف أحدهم أن لا يأكل البيض وقلنا بالانصراف الوجودي فإنه يختص ببيوض الدجاج بناء على انصرافه إليها، وأما بناء على الانصراف العدمي فإنه يستثنى ما ينصرف عنه نظير بيوض السمك، وأما غيرها فتكون داخلة تحت عموم اللفظ فلا يجوز أكلها فتأمل.

(١) هناك أقسام أخرى للانصراف نتعرض لها في موانع الإطلاق من بحث المطلق والمقيد فراجع.

والثاني: الانصراف غير المستقر، ويعبر عنه بالانصراف البدوي، ويقع في بعض الأفراد التي قد تسبق إلى الذهن عند استماع اللفظ من غير استقرار الظهور عليها؛ إذ يزول ظهور اللفظ فيها ببعض التأمل، نظير انصراف لفظ الطائر إلى الحمامة، فإنه لا يستقر فيها، فلو قال: (أكلت طائراً) فإنه قد يتبادر أولاً الحمامة إلا أنه بأدنى تأمل يفهم أنه لا يختص بها، بل قد يكون دراجاً أو دجاجاً طائراً أو عصفوراً ونحو ذلك.

ومن هنا اتفقوا على حجية الانصراف في قسمه الأول وعدم حجيته في قسمه الثاني، فلا خلاف بينهم في كبرى الانصراف، وإنما النزاع في صغراه، أي في تحديد موارد الانصراف المستقر من غيره.

وفي الغالب يرجع إلى البحث في أسباب الانصراف لا في ذاته؛ لوضوح أن الانصراف من الأمور الوجدانية، والوجدانيات لا مجال للنزاع والتخاصم فيها؛ لتعذر إقامة الحجة عليها لإقناع الخصم بها، فلذا تختص حجيتها بمدعيها.

وأما أسباب الانصراف ووجوه حصوله فللبحث فيها مجال، فإن بعض الأسباب تؤدي إلى الانصراف المستقر وبعضها لا.

وعلى هذا الأساس ينبغي أن نتعرض إلى بعض أسباب الانصراف لتنتيخ موضوعه الذي يجب العمل به في مقام التنجيز والإعذار:

السبب الأول: أكملية الفرد، فإن الأكملية قد توجب أظهرية للفرد الكامل على غيره عند إطلاق اللفظ، ويعبر عنها بالأظهرية المصدقية، وهي ناظرة إلى قوة الظهور في الكيف، نظير انصراف لفظ إنسان إلى الرجل البالغ العاقل مثلاً بالقياس إلى الطفل الصغير أو الجنين أو المجنون، وهذا

الانصراف بدوي؛ لوضوح أن الفرد الكامل لا يمنع شمول إطلاق اللفظ لباقي المصاديق، ولا يدل على أن المتكلم أراده دون غيره ما لم ينصب قرينة عليه، وعلى هذا الأساس يتمسك بإطلاق مثل: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾^(١) ويحكم بوجود سائر الصلوات التي يأتي بها المكلفون وإن كانت مختلفة من حيث الأكملية في المصاديق، فإن الصلاة في المسجد مع الطهارة المائية المقرونة بسائر المستحبات والآداب أكمل من الصلاة في الحمام مع الطهارة الترابية المقرونة ببعض المكروهات، إلا أن إطلاق الدليل يشمل الاثنين، كما أن دليل الصحة يشملها معاً، فالأكملية في المصداق لا توجب ظهوراً مستقراً للفظ في الفرد الأكمل بحيث يكشف عن عدم إرادة غيره ليكون حجة، وإلا لم يبق إطلاق أو عموم في الدلالة اللفظية لتمايز الأفراد بالكمال والنقص عادة، فإذا كان الانصراف إلى الأكمل يمنع من غيره لما أمكن التمسك بالعام أو المطلق في المصاديق الأخرى، وهو واضح البطلان.

السبب الثاني: غلبة الوجود، ويعبر عنها بالأظهرية الوجودية، وهي ناظرة إلى قوة الظهور في الكم؛ لأن بعض أفراد الطبيعة قد تكون أكثر وجوداً في الخارج من غيرها بما يوجب انصراف لفظ الطبيعة إليها، نظير انصراف لفظ السمك إلى النهري في البلاد التي يغلب فيها وجود النهر بالقياس إلى السمك البحري مثلاً، ولكن هذه الغلبة في نفسها لا توجب انصرافاً مستقراً للأفراد الغالبة دائماً، بل في حالات دون أخرى.

وتوضيح ذلك: أن غلبة الوجود لها ثلاث مراتب:

(١) سورة الأنعام: الآية ٧٢.

الأولى: أن تكون الغلبة نسبية بأن تكون بعض الأفراد كثيرة الوجود في الخارج والأفراد الأخرى أيضاً موجودة ومألوفة، نظير انصراف لفظ الماء إلى ماء الإسالة لكثرة وجوده، وفي عين الحال ماء النهر أيضاً كثير الوجود ومألوف في الاستعمال العرفي، فإذا قال أحدهم: (اسق الحديقة بالماء) فإنه قد ينصرف بدواً إلى ماء الإسالة، إلا أن ظهوره هذا ناشئ من غلبة الوجود النسبية، ولذا لا يمنع من شمول إطلاق لفظ الماء لماء النهر أيضاً، فإذا سقاه بهاء النهر كان ممثلاً أيضاً.

ونلاحظ أن هذه المرتبة من الانصراف لا توجب استقرار الظهور بالفرد الغالب، ولذا يبقى الظهور على إطلاقه، ومعنى ذلك أن الانصراف الحاصل بدوي، ولذا يزول بمجرد الالتفات إلى أن الفرد الآخر أيضاً من مصاديق الطبيعة، وأن الطبيعة ظاهرة فيه أيضاً.

والأنس الذهني الحاصل بين لفظ الطبيعة وماء الإسالة ليس بتلك الدرجة من الثبوت والاستقرار بحيث يمنع ما عداه، ولذا لا يكون حجة فيه، وعلى هذا الأساس ذهبوا إلى عدم الاعتبار بانصراف اليد في قوله صلى الله عليه وآله: ﴿على اليد ما أخذت﴾^(١) إلى الاستيلاء على الأعيان، وقالوا بإطلاقه الشامل للاستيلاء على الحقوق والمنافع أيضاً، فأفتوا بالضمأن فيها، وعللوه بأن انصراف اليد إلى الاستيلاء الأعياني بدوي ناشئ من غلبة الوجود^(٢).

(١) مستدرك الوسائل: ج ١٤، الباب ١ من أبواب الوديعة، ص ٨، ح ١٥٩٤٤ ح ج ١٧، الباب ١ من أبواب كتاب الغصب، ص ٨٨، ح ٢٠٨١٩؛ عوالي اللآلئ: ج ١، ص ٢٢٤، ح ١٠٦؛ العناوين: ج ٢، ص ٤١٦؛ الفوائد العلية: ج ١، ص ٩٣، ص ٩٤.
(٢) انظر كتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري): ج ٢، ص ٢٢٢؛ ح ١، ص ١١٩؛ المكاسب والبيع: ج ١، ص ٣٣٤؛ وتقرير الحجتي لبحث السيد البروجردي: ج ١، ص ٦٠٠.

الثانية: أن تكون الغلبة سائدة، أي أن يكون بعض الأفراد أكثر وجوداً من غيرها في الخارج، بحيث يعد غيره قليلاً أو نادر الوجود، نظير لفظ الخبز فإنه حين إطلاقه ينصرف إلى خبز الحنطة لكثرة وجوده الغالبة في البلد -مثلاً-، ولا يخطر في الأذهان خبز الشعير مع أنه أيضاً خبز، إلا أن وجود خبز الشعير في الخارج نادر الوجود بالقياس إلى خبز الحنطة، وهذا الانصراف مستقر وليس بدوياً؛ لوجود أنس خاص بين اللفظ والمصداق الغالب بحيث لا يخطر إلى الذهن غيره، ويحصل الوثوق والاطمئنان بأن هو المراد من اللفظ؛ لحاجة غيره إلى نصب قرينة تدل عليه، فإذا أطلق اللفظ ولم توجد قرينة تدل على الفرد النادر فإن العرف يحمل اللفظ على الفرد الغالب؛ لوثوقه بأنه مراد، وأما غيره فمشكوك لا يعتني العقلاء به، وعلى هذا الأساس يمكن أن يقال بأن الانصراف الناشئ من الغلبة الحقيقية يجب الأخذ به.

الثالثة: أن تكون الغلبة حقيقية، بأن تكون الأفراد الموجودة من الطبيعة هي الوحيدة في الخارج، بحيث يعد غيرها معدوماً أو كالمعدوم، نظير لفظ الإنسان فإنه إذا أطلق ينصرف إلى الرجل والمرأة، وأما الخنثى فهو كالمعدوم بالقياس إليهما، مع أنه بحسب جوهره فرد من أفراد الطبيعة.

ولا شك في أن انصراف الإنسان إلى الرجل والمرأة مستقر، واحتمال إرادة غيره يفتقر إلى قرينة تدل عليه، وعلى هذا الأساس يتعين على المتكلم أن ينصب قرينة تدل على إرادة الخنثى من لفظ الإنسان لو كان إكرامها في قوله: (أكرم الإنسان) داخلاً في غرضه، وإلا لم يطمئن بفرغ الذمة إذا أكرم الخنثى.

والخلاصة: أن الانصراف إن استند إلى غلبة الوجود النسبية فهو بدوي ولا يؤخذ به؛ لأنه لا يصنع ظهوراً مستقراً في المعنى، بخلاف المستند إلى الغلبة السائدة أو الحقيقية فإنها توجب الظهور المستقر فتكون حجة.

وبهذا نجمع بين كلمات الأعلام الذين وقع الخلاف بينهم في أن غلبة الوجود توجب الانصراف المستقر أم لا، كما نجمع بينها وبين كلمات القائلين بأن غلبة الوجود إذا بلغت حد الغلبة في الاستعمال تكون حجة^(١).

وتوضيح ذلك: ذهب جماعة منهم صاحبها الجواهر والحدائق قدهما إلى انصراف اللفظ إلى الفرد الشائع وجوداً، وأن إطلاق الخطابات الشرعية يحمل على الأفراد الشائعة المتكثرة والغالبة في الوجود؛ لأنه المتبادر منه عند إطلاق اللفظ^(٢).

وقريب منه ورد عن الوحيد البهبهاني رحمته؛ إذ ذهب إلى أن المعنى الكلي ينصرف عند الإطلاق إلى الفرد الغالب^(٣)، وعلل في الرياض والمستند بأنه المتيقن من إطلاق اللفظ^(٤).

وذهب الشيخ رحمته إلى أن غلبة الوجود إنما توجب خطور الفرد الغالب إلى الذهن، ولكنها لا توجب ظهور اللفظ فيه بحيث يوثق بأنه مراد للمتكلم، ولذا لا يعتمد عليه في غسل الوجه واليدين، ولا بالنسبة إلى

(١) انظر مستند العروة: ج ٢، ص ٣٢٦.

(٢) انظر جواهر الكلام: ج ٥، ص ١٢١؛ ج ٢، ص ٣٢؛ ج ١٤، ص ٣٥٥؛ ج ٣١، ص ٢١؛ والحدائق الناضرة: ج ١١، ص ٤٢٠؛ ج ١٩، ص ٤٣٠؛ ج ٢١، ص ٧٨.

(٣) انظر حاشية مجمع الفائدة: ص ٦٩٠.

(٤) انظر رياض المسائل: ج ١، ص ٤١٦؛ ج ٧، ص ٥٧؛ المستند: ج ١٢، ص ١٢٦.

باطن الكف^(١)؛ إذ قد يخطر أولاً أن الغسل يكون بباطن الكف إلا أن هذا الخطور الذهني لا يكشف عن المراد، فلذا يجزي الغسل بظاهر الكف أو بغير اليد ما لم يكن دليل يمنع منه.

وأشكل عليه الفقيه الهمداني^{رحمته} بأن غلبة وجود الفرد لا توجب الظهور دائماً، بل إذا كانت مسببة عن جريان العادة والتعارف؛ لتحقق الانصراف المسقر فيها، وحينئذ تكشف عن المراد، ومثل له بغلبة المسح بباطن الكف.

وغسل الثوب بالماء المطلق نظراً لعدم تعارض المسح بغير الكف، ولا الغسل بغير الماء المطلق، وعليه فإذا أمر المولى عبده بغسل ثوبه أو بدنه فإنه يحمل على إرادة غسله بالماء المطلق دون المضاف؛ لأنه الفرد المتعارف^(٢).

ونلاحظ أن كلماتهم وإن كانت مطلقة إلا أنها ناظرة إلى الغلبة السائدة أو الحقيقية لا الغلبة النسبية، كما أن غلبة الاستعمال في الفرد الغالب ناظرة إلى جهة الهجران أو ندرة الاستعمال في غيره، وبهذا يرتفع النزاع فتأمل.

السبب الثالث: كثرة الاستعمال، ويعبر عنها بالأظهرية الاستعملية، وهي ناظرة إلى قوة الظهور في الفعل؛ لكونها ناشئة من كثرة استعمال اللفظ في بعض أفراد الطبيعة، نظير لفظ الشاي فإنه يشمل الأسود والأخضر، ولكن كثر استعماله في العراق مثلاً في الأحمر بحيث كلما يطلق اللفظ ينصرف إلى الأحمر منه، ويوجب ظهوره فيه، وإذا أطلق وأريد منه الأخضر

(١) كتاب الطهارة (للشيخ الانصاري): ج ٢، ص ٢٢٤.

(٢) انظر مصباح الفقيه: ج ٢، ص ٣٧١-٣٧٢.

وجب بحكم العرف أن ينصب قرينة على المراد، وإلا كان مخللاً بغرضه، وعلى هذا الأساس يكون هذا الانصراف حجة ومعتبراً عند العقلاء؛ لأنه يوجب حدوث أنس ذهني بين اللفظ وهذا الفرد الخاص من الطبيعة، بحيث كلما أطلق لفظ الطبيعة خطر إلى الأذهان هذا الفرد دون غيره، وينبغي أن نلتفت هنا إلى أن كثرة الاستعمال وحدها لا تصنع الظهور، بل توجب حدوث قرينة خاصة تكون سبباً للظهور.

وتوضيح ذلك: أن كثرة الاستعمال تقع على ثلاثة أنحاء:

الأول: أن تكون سبباً لحدوث وضع تعيني في بعض أفراد الطبيعة الموضوع لها اللفظ، بحيث كلما يطلق لفظ الطبيعة يحمل على أفرادها الخاصة، وأما سائر الأفراد فيهجّر استعمال اللفظ فيها، نظير المعاني الشرعية للعبادات كالصلاة والصيام والحج والزكاة ونحوها، فإنها موضوعة في اللغة لمعانيها اللغوية، فالصلاة للدعاء، والصيام للإمساك، والحج للقصد والزيارة، والزكاة للنمو والطهارة، إلا أن الشرع استعملها في العبادات الشرعية الخاصة لكونها بعض ما يتضمنه المعنى اللغوي كما قيل^(١)، ثم كثر استعمالها فيها حتى صار وضعاً تعينياً لها في هذه المعاني الجديدة مع هجران المعاني اللغوية الأولى، فصار كلما يطلق لفظ الصلاة مثلاً ينصرف إلى الأذهان العبادة الخاصة لا الدعاء، بناء على أن هذه المعاني أفراد خاصة للمعنى اللغوي، وعلى هذا يجب أن يحمل اللفظ على المعنى الجديد عند إطلاقه بسبب ظهوره المستقر فيه، وأما المعنى اللغوي لها فيفتقر إلى القرينة.

(١) انظر مفردات الراغب: ص ٤٩١، (صلى).

ونلاحظ هنا أن الوضع التعيني في المعنى الجديد وهجران المعنى الأول صار سبباً للانصراف، فلذا لا مناص من حجتيه واعتماده، وهذا الانصراف لا يعتمد على كثرة الوجود، بل على الأنس الخاص الحاصل بين اللفظ والمعنى الجديد، وعلى هذا الأساس يصح للمتكلم أن يطلق كلامه فيه ويتكل في فهم المراد على الأنس الذهني الحاصل من دون حاجة إلى نصب قرينة تدل عليه كما عرفته من المثال.

الثاني: أن تكون سبباً لحدوث وضع تعيني جديد في بعض أفراد الطبيعة مع عدم هجران المعنى الأول، فيكون اللفظ كأنه مشترك لفظي بين المعنيين السابق واللاحق، نظير لفظ الكتاب فإنه موضوع في اللغة على جمع شيء لشيء، ومنه يطلق على ما يجمع الفصول والأبواب كتاب، وعلى تدوين المعاني بالكتابة^(١)، كما يطلق على الحكم المفروض، وفيه ورد قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾^(٢) ويطلق على القرآن الكريم وهو من أسماء العلم له، وفيه ورد قوله تعالى: ﴿وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾^(٣) وقد كان ولا زال يطلق هذا اللفظ على المعاني الثلاثة من دون هجران للمعنى اللغوي، ومن هنا يكون كالمشترك اللفظي بينها، وقد نشأ من الوضع التعيني أو التعيني - بناء على وجود المشترك اللفظي

(١) انظر معجم مقاييس اللغة: ص ٨٨٥، (كتب)؛ مفردات الراغب: ص ٦٩٩، (كتب).

(٢) سورة البقرة: الآية ١٨٣.

(٣) سورة البقرة: الآية ١٥١.

هنا-^(١) فلذا لا يمكن استظهار أحد هذه المعاني عند إطلاق اللفظ من دون نصب قرينة تدل على المطلوب، فإذا أطلق اللفظ ولم تكن قرينة فإنه لا ينعقد له ظهور في أحد المعاني المذكورة، وعلى هذا الأساس لا يصح العمل به، ولا يكون حجة؛ لأن كثرة الاستعمال في هذه المعاني أوجبت حدوث أنس ذهني بين اللفظ والمعاني المذكورة، ولكن لا يصل الأنس إلى درجة الظهور المستقر ليكون حجة.

الثالث: أن تكون الكثرة سبباً لحصول أنس ذهني بين اللفظ وبعض حصص الطبيعة من دون أن تصل إلى درجة هجران المعنى الأول، ولا إلى الوضع التعيني في المعنى الجديد، وإنما قد تكون الكثرة في الاستعمال صالحة لأن تكون قرينة للانصراف، فتكون من صغريات احتمال وجود قرينية الموجود.

وقد مر أن احتمال القرينية قد يمنع من انعقاد الظهور في الإطلاق؛ لعدم جريان الأصل فيه، بخلاف احتمال وجود القرينة، فإنه يجري فيه أصل عدم القرينة فيبقى ظهور الكلام على حاله، فالانصراف الناشئ من هذا النحو من كثرة الاستعمال يمنع من انعقاد الظهور الإطلاقي، وفي عين الحال لا يقتضي حصول الظهور في المعنى المنصرف إليه، ويمكن التمثيل له بلفظ المؤمن، فإنه قد يطلق ويراد به المؤمن بالإسلام، وقد يراد

(١) إذ يمكن أن يقال المشترك هنا معنوي لوجود معنى جامع بينهما، أو هو معنى واحد وهو ما يجمع الأشياء ويطلق على كتاب العلم بلحاظ وعلى المصحف بلحاظ وعلى الغرض بلحاظ كما حققناه في محله.

به المؤمن بالأئمة عليهم السلام، وقد غلب استعماله في الثاني في الروايات الشريفة ولكن من دون أن يهجر المعنى الأول، كما أن استعماله فيه لم يصل إلى درجة الوضع التعيني فيه ^(١).

فإذا أطلق اللفظ فقال مثلاً: (أعتق رقبة مؤمنة) فإن كثرة الاستعمال تمنع من انعقاد الظهور في الإطلاق، كما لا توجب الانصراف إلى المعنى الثاني، فلذا يتوقف فيه وينتظر فيه القرينة؛ لأن غلبة الاستعمال في الثاني تمنع من الظهور في الأول، وكثرة استعماله في الأول تمنع من حصول الانصراف إلى الثاني، فكثرة الاستعمال في الاثنين أوجبت أنساً ذهنياً بين اللفظ والمعنيين معاً، فكل واحد منهما يصلح أن يكون قرينة صارفة عن المعنى الآخر.

ونلاحظ من مجموع ما ذكر أن الانصراف الذي يصنع ظهوراً مستقراً هو المبني على كثرة استعمال اللفظ في بعض أفراد الطبيعة مع هجران الاستعمال في البعض الآخر، فضميمة الهجران إلى كثرة الاستعمال صاراً منشأ للظهور المستقر، وإلا فإن كثرة الاستعمال وحدها لا توجب ذلك وإن كانت توجب أنساً ذهنياً بين اللفظ والمعنى.

فيتحصل من كل ما تقدم: أن الانصراف المستقر مشروط بشرطين على سبيل البدل:

أحدهما: أن يكون مستنداً إلى الغلبة الحقيقية لبعض أفراد الطبيعة بحيث يكون استعماله في غيره نادراً أو معدوماً.

(١) انظر مجمع البحرين: ج٦، ص٢٠٢، وما بعدها (أمن).

وثانيهما: أن يستعمل اللفظ في المعنى كثيراً بحيث لا يستعمل في غيره، فالغلبة وكثرة الاستعمال يحدثان أنساً ذهنياً خاصاً بين اللفظ والمعنى بحيث كلما يذكر اللفظ ينسب المعنى إلى الذهن، ويكون ظاهراً ظهوراً مستقراً فيه بحيث لا يحتمل غيره، أو لا يعتني العقلاء بالمعاني الأخرى المحتملة. ومن دون توفر أحد هذين الشرطين يكون الانصراف غير مستقر فلا يكون حجة وإن كان مانعاً من الظهور في بعض الأحيان.

المنشأ الثالث: فهم المناط

وربما يعبر عنه بتحقيق المناط أو تنقيحه، ويشترك مع الانصراف في أنه يكشف عن المراد لا الوضع، كما أنه يستند إلى مناسبات الكلام أيضاً، ويختلف عنه في المفاد، فإن مفاده أوسع من الانصراف؛ لأن الانصراف يفيد التضييق في دلالة اللفظ، بينما هذا قد يفيد التوسعة فيوجب سراية الحكم من موضوع لآخر؛ لوجود علة مشتركة بينهما يفهمها العرف بواسطة القرائن.

وقد يفيد التضييق لفهمه الخصوصية، ولذا يعبر عنه البعض بفهم الخصوصية في بعد التضييق، وفي بعد التوسعة يعبر عنه بعدم الخصوصية للموضوع، أو عدم فهم الخصوصية للموضوع المذكور في جملة الخطاب.

وتوضيح ذلك: أن العرف حينما يتلقى خطاباً فإنه لا يكتفي بملاحظة الموضوع والحكم فيه، بل يلاحظ المناسبات الخاصة بين الحكم والموضوع اعتماداً على المركز في ذهنه عن حقائق الأشياء وأحكام الشريعة والقرائن

الحالية أو المقالية التي ينصب إليها الكلام، فلذا قد يحصل عنده انصراف يضيق من دلالة المطلق، وقد يفهم مناط الحكم فيوسع من دلالته، وهذا الفهم يصنع ظهوراً في الإطلاق فيوجب حمل اللفظ عليه.

فمثلاً: في قوله **عَلَيْهِ السَّلَامُ**: ﴿لَا تَبِعْ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ﴾^(١) يوجه الخطاب في ظاهره إلى شخص خاص لمكان ضمير المخاطب، إلا أن العرف يفهم من مثله عدم أخذ الخصوصية الفردية في الحكم، ولذا يستظهر منها وجود قضية حقيقية تفيد عدم جواز بيع الشيء غير المملوك، كما يفهم أن البيع وحده لا خصوصية له، بل الحكم المذكور يشمل الدين والرهن والإجارة ونحوها، وهذه جهة التوسعة، وربما يستفيد التضييق أيضاً؛ لأنه يفهم من العندية في قوله: ((ما ليس عندك)) الخصوصية الخاصة، وهي القدرة على الإقباض، فلو تعذر ذلك بسبب فقدان السلطنة التكوينية عليه كما لو كان المال ملقى في البحر أو السلطنة الشرعية كما لو كان البائع محجوراً عليه أو سفيهاً يراه مشمولاً بدليل المنع.

ونلاحظ أن هذا الظهور لم ينشأ من العبارة بل من فهم العرف لعدم الخصوصية للموضوع المذكور في الجملة، فعمم دلالة الحديث ليشمل الموارد غير المذكورة في الكلام التي تشترك معه في مناط الحكم المذكور، وربما يضيق الدلالة من جهة أخرى، وكل ذلك يرجع إلى فهمه لمناط الحكم.

(١) القواعد والفوائد: ج ١، ص ٣٦٩؛ ج ٢، ص ٣٨١؛ نضد القواعد الفقهية:

وفهم العرف للمناط يعتمد على القرائن الحالية والمقالية ونحوها، ويمكن أن يجمعها عنوان واحد جامع وهو ما يعبر عنه بمناسبات الحكم والموضوع، وهي عديدة يمكن تلخيص المهم منها في أربع:

الأولى: فهم خصوصية الموضوع الذي يعول عليه الشرع في الحكم، كما في قول الشارع: ((حرمت الخمرة لإسكارها))^(١) فإن تحريم الخمرة يمكن أن يكون لدواع عديدة نظير البيع والصناعة والشرب، إلا أن التعليل المذكور لا يتناسب مع البيع والصناعة؛ لعدم وجود علاقة واضحة بينهما وبين الإسكار، بخلاف الشرب، فلذا يفهم العرف أن خصوصية الإسكار تتناسب مع الشرب فيحمل إطلاق الدليل عليه، ومن جهة أخرى يفهم سريان هذا الحكم إلى غير الخمرة من المواد المسكرة؛ لأنه يفهم منها عدم خصوصية الخمرة في التحريم، وإنما الخصوصية للإسكار فلذا يدور الحكم مداره وجوداً وعدمًا.

وعلى هذا يحكم بحرمة شرب الخمر وكل مسكر، وأما حرمة صناعته وبيعه فتستفاد من دليل آخر.

الثانية: فهم خصوصية الحكم، فإن العرف قد يفهم من الخطاب خصوصية الأثر الذي عول عليه الشرع حكمه، نظير التنجس بالدم، فمثلاً إذا قال: (اغسل ثوبك من دم الحيوان ذي النفس السائلة) فإن العرف في مثل هذا الخطاب يلغي خصوصية الثوب، ويرى أن الحكم بالنجاسة

(١) الحدائق الناضرة: ج ٢٣، ص ٤٠٣؛ السنة في الشريعة الإسلامية: ص ١٠٨؛
الأصول العامة: ص ٢٢٢.

يسري لكل ما يلاقيه الدم ثوباً كان أو غيره، وإنما ذكر الثوب في الخطاب إما لأنه في مقام التمثيل للمسألة، أو بيان أحد المصاديق، أو لأجل أنه وقع مورداً للسؤال.

ونلاحظ أن فهم العرف العمومية في الحكم نشأ من ملاحظته لمناسبات الحكم والموضوع، وأن الجهة التي أوجبت نجاسة الثوب بملاقاته للدم هو التنجيس، وعلى هذا الأساس يحكم بنجاسة كل ما يلاقيه الدم ثوباً كان أو غيره؛ لأن ملاك الحكم هو الأثر الخاص في الدم.

الثالثة: فهم خصوصية الموضوع من حيث منفعته، كما في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ﴾^(١) فإن العرف إذا لاحظ ما يناسب الحرمة من هذه الأشياء يفهم بأن المحرم ليس ذواتها وإنما الانتفاع؛ لأن التكليف يتعلق بذات العبد ولا علاقة تربط بين العبد وهذه الثلاثة إلا الانتفاع منها، وعلى هذا الأساس يفهم أن التحريم تعلق بخصوصية الانتفاع من الثلاثة وهو الأكل والشرب، ومنشأ هذا الفهم هو مناسبة الحكم والموضوع؛ لأن الأكل هو الفائدة الغالبة المتبادرة إلى الأذهان من لحوم الميتة والخنزير، كما أن الشرب هو الفائدة المتبادرة من الدم، ومثله يقال في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾^(٢) فإن مناسبة الحكم والموضوع تقتضي حمل التحريم على النكاح لا غير.

(١) سورة المائدة: الآية ٣.

(٢) سورة النساء: الآية ٢٣.

الرابعة: فهم خصوصية الحكم من حيث غرضه، وهذه من القرائن التي يستعين العرف فيها بحكم العقل، ويتوصل إلى الظهور في الخطاب الشرعي، فمثلاً في حديث الرفع رفع ما اضطرروا إليه ضمن المرفوعات التسعة الوارد في قوله ﷺ: ﴿رفع عن أمتي... ما اضطرروا إليه﴾^(١) ومفاد الحديث هو أن كل فعل يضطر إليه العبد ترتفع آثاره الشرعية بمقتضى هذا النص، فلو شرب الخمر فإن للشرب عدة آثار هي: الحرمة والنجاسة - بناء على النجاسة - والعقوبة والفسق إلى غير ذلك من الآثار، والرواية دلت على أن الشرب الاضطراري يرفع جميع هذه الآثار، إلا أن العرف يفهم من مثلها أن الشرب الاضطراري يبيح شراء الخمر أيضاً أو صناعته إذا توقف رفع الاضطرار عليه، وتملك البائع لثمنه وهكذا.

مع أن الرفع عام يشمل جميع الآثار بحسب مقتضى المدلول اللفظي إلا أن العرف إذا لاحظ مناسبة الحكم والموضوع يفهم بأن العموم ليس بتلك الدرجة بحيث يرفع آثار بيعه وشرائه أيضاً، والمناسبة هي حكم العقل بأن الرفع امتناني، فرفع الآثار بسبب الاضطرار ورد من باب التفضل والتسهيل على العباد، وهذه القرينة تستدعي اقتصار الرفع على القدر الذي لا يتنافى مع الامتنان، ورفع حرمة شرب الخمر يتوافق مع الامتنان، إلا أن رفع صحة شراء الخمر لمن اضطر إليه مما يتنافى مع الامتنان، فلذا لا يمكن أن يشمل عموم الرفع أو إطلاقه، وعليه يقال إذا جاز شرب الخمر جاز شراؤه للمضطر بالملازمة، وإلا انتقض غرض الرفع، ومثل ذلك يقال في

(١) التوحيد: ص ٣٥٣؛ الخصال: ص ٤١٧، ح ٩.

أن المضطر الذي ترفع عنه الآثار الشرعية هو القاصر لا المقصر الذي يوقع نفسه بالاضطرار بسوء اختياره؛ لأن عدم رفع الآثار عنه لا يتنافى مع الامتنان، وكذا إذا اضطر إلى شراء الطعام أو الماء أو الدواء فإنه لا مناص من الحكم بصحة البيع والشراء، فلو قيل بشمول حديث الرفع لمثل هذه الموارد للزم أن يعجز المضطر عن رفع اضطراره، ويتنافى مع غرض الحكم.

والخلاصة: أن العرف قد يفهم خصوصية الغرض في الحكم، وعلى أساسها يضيق أو يوسع من حدوده، وهذا الفهم يستند في جوهره إلى ملاحظته لمناسبة الحكم والموضوع، فينشأ من هذه المناسبة ظهور للدليل يوجب حمله على ما تقتضيه الخصوصية، ويتحصل من مجموع ما تقدم تيجتان:

الأولى: سعة صلاحية العرف لفهم دلالة الألفاظ على المعاني، فإن العرف ونتيجة لوجود مناسبات عرفية أو عقلية قد يلغي بعض خصوصيات الموضوع الذي تعلق به الحكم، فيوسع في الدلالة، وفي بعض الأحيان يجزم بالخصوصية المذكورة فيضيق الدلالة، وفي بعض الأحيان يوسع من جهة ويضيق من جهة أخرى، وفي الجميع يتوصل إلى ظهور الدليل، ويستند إليه في مقام العمل، وهذه مسألة هامة جداً يبتلي بها الفقيه كثيراً في مقام الاستنباط.

والثانية: أن مهمة العرف لا تنتهي عند فهم الدلالة اللفظية، بل قد ينقح الموضوع أو الحكم الشرعي، ويتحكم بالتطبيق فيهما استناداً إلى المركز في نفسه عنها، وهذا موضوع مهم يوسع من دائرة صلاحياته ستعرض إليه في البحث التالي.

المطلب الثاني: أثر العرف في الاستنباط (حدود حجية العرف)

اتفق الأصوليون والفقهاء على حجية الفهم العرفي في ظواهر الألفاظ ومعرفة دلالتها على معانيها لاسيما في الكتاب والسنة، واختلفوا في أن مهمة العرف تنتهي عند فهم مداليل الألفاظ أم يمكن أن تتسع لتشمل غيرها، والحق أن للعرف مهمة واسعة في عملية الاستنباط غير فهم ظواهر الكلام يمكن استعراض المهم منها في ستة موارد:

الأول: فهم المراد الجدي للمولى من ظاهر كلامه أو فهم مناسبه.

والثاني: تحديد موضوعات الأحكام الشرعية من حيث ذاتها أو مصاديقها، كتحديد ماء البحر وأنه من مصاديق الماء المضاف أم المطلق بعد تحديد معنى الماء المطلق.

والثالث: الحكم الشرعي من حيث معناه وحدوده، كمعنى الطهارة والنجاسة والصحة في المعاملة أو الفساد فيها.

والرابع: الطاعة والمعصية للأحكام الشرعية.

والخامس: تطبيق المعاني على مصاديقها الخفية كتطبيق الواد الظاهر في قتل الولد دفناً في التراب المنصوص عليه بمثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ﴾^(١) على إسقاط الأجنة في آن انعقادها مثلاً.

والسادس: حل التعارض الواقع بين الأدلة بالجمع الدلالي أو الترجيح.

(١) سورة الأنعام: الآية ١٥١.

أما المهمة الأولى فقد عرفت تفصيلها من المباحث السابقة، وقلنا إن العرف بضميمة أصالة التطابق بين الدلالة الاستعمالية والجدية يتوصل إلى فهم المراد الجدي للمتكلم والذي تدور عليه حجية الظهور، فلذا يقتصر البحث على المهام الأخرى:

المهمة الأولى: تحديد موضوعات الأحكام

وهو من المسلمّات المتفق عليها بينهم؛ لأنّ الشرع وفي كثير من الأحيان اكتفى ببيان الأحكام ولم يحدد موضوعاتها اتكالاً منه على فهم العرف، ومن هنا صار العرف مرجعاً في معرفة الموضوع وفي معرفة مصداقه في الخارج.

فمثلاً: في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾^(١) إلى آخر الآية اكتفى الشرع ببيان وجوب الوضوء ومواضع الغسل عند إرادة الصلاة، واتكل على العرف في أربعة معان: أحدها: المادة التي يتوضأ بها؛ إذ لم يقل: (اغسلوا بالماء) بل اكتفى بالأمر بالغسل.

وثانيها: تحديد معنى الماء.

وثالثها: تحديد مصداق الماء.

ورابعها: تحديد آلة الغسل وكيفيته.

والسر في هذا الاتكال هو تحقق غرض الشرع من الوضوء بواسطة فهم العرف، فإنّ العرف يفهم أن الغسل يكون بالماء لا بغيره للتبادر أو

(١) سورة المائدة: الآية ٦.

للانصراف، وأن الماء موضوع خارجي يفهمه عموم الناس، كما أن المتبادر إلى الأذهان منه هو الماء المطلق لا المضاف، وأن الغسل يكون من الأعلى إلى الأسفل؛ لأنه المتداول المألوف بالغلبة الحقيقية، وأن يكون باليد لا بغيرها، فحيث إن العرف يفهم كل ذلك اكتفى الشرع عن مزيد البيان اتكالا عليه، وهذا السكوت الشرعي عن البيان يكشف بالكشف الإني عن إضائه لهذا الفهم، ولولا ذلك لوجب البيان.

ونلاحظ من المثال أن الشرع أوكل تحديد الموضوع والمصداق وكيفية الطاعة إلى العرف ولم يغير منها شيئاً، وهذه ضابطة عامة في سائر موضوعات الأحكام الشرعية، ويستثنى منها موردان:

الأول: الموضوعات الشرعية الخاصة، وهي الموضوعات التي أسسها الشرع ولم يوكلها إلى العرف، نظير الصلاة والصيام والوضوء نحوها؛ إذ لا شك في أن العرف حاكم حيث لا يحكم الشرع، فإذا حدد الشرع الموضوع يجب اتباعه بلا إشكال، ولا يجوز الرجوع فيه إلى العرف، لاستلزامه التشريع والاجتهاد مقابل النص.

الثاني: الموضوعات العرفية التي تصرّف الشرع بها فزاد من حدودها أو أنقص منها، ويعبر عنها بالموضوعات المستنبطة، نظير دم الحيض والسفر والاستطاعة والنكاح والطلاق ونحوها، فإن هذه الموضوعات عرفية من حيث أصل معانيها إلا أن الشرع تدخل في بيان حدودها وقيودها، فاشترط في دم الحيض أن لا يقل عن ثلاثة أيام ولا يزيد على عشرة، وأن يكون أحمر اللون أو أسود، ويخرج بحرقة، واشترط في صدق السفر الشرعي بلوغ

المسافة، وفي الاستطاعة الرجوع إلى كفاية واشترط في النكاح الإيجاب والقبول مع التراضي، وفي الطلاق اشترط أن يكون في طهر الموافقة مع حضور شاهدين عادلين وهكذا.

وفي مثل هذا الحال لا إشكال في وجوب العمل بما حدده الشرع من الموضوعات؛ لأن تصدي الشرع لبيان الموضوع أو حدوده هو إلغاء لمرجعية العرف فيه. نعم يقتصر فيه على المقدار الذي تصرف فيه الشرع. أما في غيره فتكون المرجعية للعرف، ومن هنا سميت بالموضوعات المستنبطة؛ لأن الفقيه يستنبطها بالرجوع إلى أدلة الشرع وإلى الفهم العرفي معاً، فالنكاح مثلاً حدده الشرع بما كان عن إيجاب وقبول مع تراضي الطرفين وتحديد المهر مع عدم وجود علاقة محرمة بين الرجل والمرأة، وأما باقي الشروط والقيود فاطلقها إلى المتعاقدين بحسب ما يريدون، نظير تحديد مقدار المهر وحقيقته وكيفية تسليمه ونحو ذلك؛ لأن عدم بيان الشرع فيه يعني إيكاله إلى العرف فيكون هذا النحو من الموضوع عرفياً شرعياً يرجع فيما حدده الشرع إلى الشرع وفيما أطلقه إلى العرف، ولذا يكون من مختصات الفقيه لا العرف العام.

فيتحصل: أن الموضوعات على ثلاثة أصناف:

الأول: الموضوعات العرفية الصرفة ومرجعيتها من حيث تحديد الموضوع أو تحديد مصداقه إلى العرف العام.

الثاني: الموضوعات الشرعية الصرفة ومرجعيتها إلى الشرع، ولا مجال للعرف فيها وهو من مختصات الفقيه.

الثالث: الموضوعات المشتركة وهي التي يعبر عنها بالموضوعات المستنبطة أو الخفية فيرجع فيها إلى الشرع بمقدار ما حدده الشرع، وإلى العرف في غيرها، وهو من مختصات الفقيه أيضاً، وبهذا تظهر نتيجتان: الأولى: أن للعرف صلاحية تامة في تحديد موضوعات الأحكام التي لم يعرفها الشرع.

والثانية: أن هذه الصلاحية حجة في مقام التنجيز والإعذار. ويتفرع على ذلك ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: مهمة العرف في تحديد المصداق

إن العرف لا يحدد موضوعات الأحكام فقط بل يحدد مصاديقها في الخارج أيضاً، وهذه مسألة تختلف عن تحديد أصل الموضوع، فإن القائل بعدم حجية العرف في تشخيص الموضوع لا يمكنه أن ينكر حجيته في تحديد مصاديق الموضوع في الخارج؛ لأنه موكول إلى العرف، ولم يتدخل فيه الشرع، فإن المصاديق لا تنتهي، كما أنها تختلف من عرف لآخر، فلا يصح للشرع التدخل في بيانها.

فمثلاً: حدد الشرع إعطاء الزكاة والصدقة ونحوها للفقير، وحدد الفقير بالذي لا يملك قوت سنته، وجعل تحديد التطبيق على المصداق الخارجي بيد العرف، فمثلاً الموظف في الدوائر الحكومية الذي يعيش على أجوره الشهرية وليس له مال مدخر هل يعد فقيراً، ولا يملك قوت سنته باعتبار أنه فاقد للمال بالفعل أم لا باعتبار أنه يملك المال بالقوة؟ ومثله يقال للعامل الذي يروج عمله في المواسم كبائع الثلج والتمار والصيد

والصواف ونحو ذلك؛ فينبغي أن يرجع إلى العرف في تحديد أن هذا الشخص من مصاديق الفقير الذي يستحق الزكاة أم لا.

ومن هنا اتفقت الكلمة على أن الأحكام مجعولة على نحو القضايا الحقيقية؛ لأنها تجعل للموضوعات المفترضة المجردة عن الزمان والمكان، فلذا تصلح تشريعاً ثابتاً إلى يوم القيامة، بخلاف القضايا الخارجية فإنها لا تستقر على حال، بل تختلف من حال لآخر، وتحديد المصداق الذي ينطبق عليه الحكم بيد العرف لا الشرع.

المسألة الثانية: في اختلاف الأعراف

أن الأعراف تختلف بحسب الأزمان والأمكنة والعادات الاجتماعية، فهل هذا الاختلاف معتبر شرعاً أم لا؟

مثلاً: في بعض الأعراف يعد ثمن بيت السكنى وأجور التعليم ومصاريف تزويج الأولاد من المؤونة، وفي بعضها يعد تجهيز البنت للزواج من مؤونة الوالد، ويستمر تجهيزها منذ طفولتها، وفي بعض الأعراف الأخرى لا يعد ذلك منها، وفي بعض الأعراف يعد امتلاك المزرعة كجزء هام من شخصية الأسرة، وفي بعضها يعد نوعاً من الترف والترفيه، ونلاحظ أن الأعراف تختلف، فهل الحكم الشرعي يتبع هذا الاختلاف أيضاً فيعد المستأجر لدار سكناه فقيراً فيستحق الزكاة؟

وكذا الذي لا يملك ما يستطيع به تزويج أولاده؟ أم للشرع عرفه الخاص ولا يؤثر فيه اختلاف العرف؟ والحق أن الشرع ليس له عرف خاص يغير ما عليه عرف الناس، ويكفي في معرفة ذلك عدم وصول بيان

من الشرع يخالف ما عليه العرف، فاختلف الأعراف لا يضر بالأحكام الشرعية؛ لأن الأحكام تتبع الموضوعات العرفية، فأينما تحقق الموضوع يتبعه الحكم، ولذا يكون الحكم في كل عرف بحسبه تبعاً لما يراه من الموضوع، فمثلاً في البلد الذي يعد تجهيز البنت من المؤونة يقبله الشرع، ويستثنى ذلك من الخمس ومن استطاعة الحج، وفي البلد الذي لا يعده منها لا يستثنيه.

وهذا الاختلاف ليس من جهة الحكم بل من جهة تبدل مصاديق الموضوع، والمرجع فيها العرف.

المسألة الثالثة: في اعتبار الدقة العرفية

أن الأحكام تنزل على المتعارف لدى العرف لا الدقة العقلية، ولا التسامح المفرط.

وتقرير ذلك: وقع الكلام بين الأعلام في أن الضابطة العرفية في فهم المعاني وتطبيقها على مصاديقها محمولة على التدقيق العقلي فيدخل بالامثال أدنى تفاوت فيها، أم على التسامح العرفي فيتحقق الامثال بما يراه العرف مصداقاً للموضوع.

وهذه من أمهات المسائل التي تقع كثيراً في محل الابتلاء، ويظهر أثرها البالغ في مقام امثال الأحكام، وهي وإن كانت في نيتها مسألة فقهية إلا أن تعيين الضابطة فيها من مهام البحث الأصولي، ويمكن أن يجرر عنوان البحث فيها بصيغ مختلفة، إلا أن الصيغة التي تهم الأصولي ولها أثرها في الاستنباط هي:

أن امتثال الأحكام الشرعية هل مبني على المسامحة العرفية أم التدقيقات العقلية؟ فالمسألة ترجع إلى فراغ الذمة وعدمه بما يأتي به المكلف، ويمكن أن نمثل لها بأمثلة:

المثال الأول: المسافة الشرعية التي علق الشرع عليها وجوب القصر حددها بثمانية فراسخ، والتي قد تبلغ حوالي خمسة وأربعين كيلو متراً، فإذا بلغ المسافر مسافة تقرب كثيراً من المسافة المحدودة كما لو بلغ ثمانية فراسخ إلا مائة متر أو خمسين متراً فعلى القول الثاني لا يجوز له القصر؛ لأنه لم يبلغ ما قرره الشرع، وعلى القول الأول قد يقال بالجواز؛ لأن العرف يتسامح ولا يعد هذا التفاوت مما يعتد به.

والمثال الثاني: في مناسك الحج حددت معالم عرفات ومنى والمزدلفة ورسمت لها حدود شاخصة، ويتعين على الحاج أن يقف في عرفة من الزوال في ليلة العيد إلى غروب الشمس، فإذا خرج عن حدودها المرسومة بأمطار أو مسافة قليلة هل يختل حجه من جهة الإخلال بركنه؟

وكذا إذا وصل إلى عرفات بعد الزوال بدقائق أو أفاض منها قبل الغروب بدقائق فهل يخل بحجه أم لا؟

والمثال الثالث: أوجب الشرع على المرأة المطلقة والمتوفى زوجها العدة وحدد العدتين بالشهور والأيام، ومنعها من النكاح قبل انقضاء العدة، فإذا تزوجت قبل انقضاء عدتها بساعة أو ساعتين فهل يعد نكاحها باطلاً باعتبار أن التدقيق العقلي هو المأخوذ بنظر الاعتبار أم لا، بلحاظ أن المعتبر هو التسامح العرفي؟

والأمثلة التي يجري فيها النزاع كثيرة جداً ومنتشرة في أبواب الفقه المختلفة. وقبل استعراض الأقوال في المسألة ينبغي أن نحرر محل النزاع، فنقول: قد عرفت أن مهام العرف في استنباط الحكم الشرعي عديدة، والتي يتعلق بها البحث هنا أربع وهي:

- ١- فهم معاني الألفاظ.
- ٢- تحديد موضوعات الأحكام.
- ٣- تطبيق المعاني على مصاديقها الخارجية.
- ٤- تحديد كيفية الامتثال.

ويمكن تطبيق هذه المهام على الأمثلة السابقة ليظهر دورها:

فمثلاً: الفرسخ الذي علق الشرع عليه حكم القصر والتمام يبلغ ثلاثة أميال، أي اثنا عشر ألف ذراع^(١) كما قيل، وحدد بالكيلو بخمسة كيلو مترات ونصف تقريباً^(٢)، وقد تكون هذه المسافة في الأرض المستوية، وقد تكون في الأرض الجبلية، وقد تكون في الصعود إلى الهواء عمودياً، وقد تكون في الغوص في الماء عمودياً.

وهنا يقع الكلام في أن العرف هل يفهم من الفرسخ ما حدد بالقدر الدقيق أم يرى انطباق هذا العنوان على ما قل منه قليلاً أيضاً؟ وهل يرى قطع المسافة في الهواء عمودياً يتحقق به موضوع قطع المسافة أم يقتصر على المسافة الأفقية؟

(١) انظر العناوين: ج ١، ص ٢٠٣.

(٢) المسائل الإسلامية: ص ٣٠١، المسألة (١٣٦٨)؛ هداية العباد: ج ١، ص ١٩٠.

ولو أراد امتثال الصلاة فهل القراءة السريعة وكذا الركوع والسجود يعد امتثالاً أم لا؟ والنتيجة المترتبة على هذه الأسئلة مختلفة نظراً لاختلاف الآراء في المسألة.

ومن هنا يتعين النظر في الأقوال وأدلتها لتمحيص القول الحق منها، ومجموعها أربعة:

القول الأول: أن الأصل في امتثال الأحكام هو التسامح العرفي لا التدقيق العقلي، وهذا القول ذهب إليه جمع لوجوه:

أحدها: النصوص الدالة على أن الشرع يكلم الناس على قدر عقولهم^(١)، وحيث إن العقول متفاوتة الأنظار والآراء فلا مجال لملاحظة الدقة المتناهية فيها، وإنما يلاحظ ما يتعارف عليه الناس، والتعارف مبني على المسامحة.

ثانيها: تقرير الشرع للتسامح العرفي في الكثير من الموارد التي حدد لها حدوداً ولم يبين الدقة في التحديد، بل أوكلها إلى العرف؛ إذ لم يصلنا عنه أنه وضع حدوداً دقيقة لدم الحيض أو دم الاستحاضة أو المد أو الصاع أو الذراع أو الوجه أو الكر ونحوها من الموضوعات التي تتعلق بها الأحكام، ولو كان له بيان لوصل إلينا؛ لتوفر الدواعي على نقله، فعدم الوصول يكشف إناً عن عدم البيان، وهذا الآخر يكشف عن أن المركز عند الشارع هو مراعاة التسامح في التطبيق لا التدقيق.

(١) المحاسن: ج ١، ص ١٩٥، ح ١٧؛ الكافي: ج ١، ص ٢٣، ص ١٥؛ ج ٨، ص ٢٦٨، ح ٣٩٤؛ أمالي الصدوق: ص ٥٠٤، ح ٦٩٣.

ثالثها: سيرة المشرعة القائمة على اكتفائهم في مقام العمل والفتوى بما يصدق عليه امثال من دون النص على التدقيق العقلي، بل صرح الكثير منهم بحمل الأحكام على المتعارف في مثل الموارد المتقدمة.

بل هذا ما جرت عليه السيرة العقلانية في الأمثلة المتقدمة والتي يكفي في اعتبارها عدم وصول الردع؛ لكونها معلومة الاتصال بزمان الشرع؛ إذ لم يعهد من العقلاء أنهم لدى البيع والشراء يراعون الدقة المتناهية في الاوزان والمكاييل، أو يراعونها في قطع المسافات أو إنجاز الأعمال، بل يكتفون في مقام الامثال بأدنى ما يتحقق به العنوان، فمثلاً إذا قال المولى لعبده: اشتر كيلواً من الرز أو الخنطة فاشترى ذلك وتفاوت ببعض الحبات منه فإنهم لا يجدونه عاصياً، كما أنه لو قطع المسافة المأمور بها إلاً متراً أو نحوه يعدونه ممتثلاً.

والحاصل: أن الأدلة متضافرة على تأكيد اعتبار التسامح العرفي في الامثال لا التدقيق العقلي.

نعم يستثنى منه الموارد التي اشترط فيها الشرع التدقيق كالموضوعات الشرعية، أو قام ارتكاز شرعي أو متشعري على لزوم مراعاته، نظير مدة الحيض والنفاس، والمدة في العقد المنقطع والضمانات والديون ونحوها، فإنه بعد التحديد المذكور لا مجال للتسامح؛ لاستلزامه التشريع أو عدم اليقين بالفراغ.

القول الثاني: ذهب إلى العكس، فقال بأن الامثال يدور مدار التدقيق العقلي دون التسامح العرفي، واستدلوا له بوجهين:

أحدها: أصالة حمل الألفاظ الشرعية على المعاني الحقيقية، ولذا يقع الكلام بينهم في تحديد معاني الأشياء وتعريفها بالجنس والفصل، ويختلفون في تحديد المعاني بالنقض والابرام، فلو كانت المعاني مبنية على التسامح العرفي لم يقع كل ذلك.

ثانيها: المركز الشرعي الناشئ من ملاحظة الشواهد الفقهية العديدة التي لاحظ فيها الشرع الدقة، ولم يرخص في التسامح العرفي، نظير نكاح المعتدة قبل انقضاء عدتها بفترة قليلة، فإنه لا خلاف في عدم صحة نكاحها^(١). ولا خلاف بينهم في أن نقصان الكر بغرفة واحدة يخرج عن الكرية، ويرتب عليه أحكام الماء القليل^(٢)، كما لا خلاف في أن الإقامة أقل من عشرة أيام بساعة يخل بها^(٣)، إلى غير ذلك من الأمثلة والشواهد مع أن هذه العناوين صادقة عرفاً على القليل.

واستقراء الشواهد يوصلنا إلى ضابطة كلية تفيدنا أن الشرع علق أحكامه على التدقيق العقلي.

وبهذا يتضح أن العرف المتسامح ليس ميزاناً في تعيين المفاهيم، ولا في تشخيص مصاديقها، بل العرف الدقيق^(٤).

ولا يخفى ما فيه؛ لأن الشواهد المذكورة منقوضة بالكثير من الشواهد التي لم يلحظ فيه الشرع التدقيق العقلي كما مر، ودعوى أن العرف لا

(١) انظر منهاج الصالحين: ج ١، ص ٤٥٥؛ الأحكام: ج ١، ص ٣٦٥.

(٢) انظر كتاب الطهارة (للسيد الكلبايكاني): ص ٢١؛ المسائل الإسلامية: ص ٧٥.

(٣) انظر فقه الرضا عليه السلام: ص ١٦١؛ منهاج الأحكام: ص ٧٠٦، الخامسة.

(٤) انظر الرسائل: ج ١، ص ٢٢٧-٢٢٨؛ بدائع البحوث: ج ١، ص ٣٤٦.

يتسامح في فهم المعاني تامة في نفسها، إلا أنه قد يتسامح في تطبيق المعنى على المصداق كإبقاء عنوان الإطلاق على الماء المخلوط بالتراب أو الملح مع أنه بحسب الدقة العقلية مضاف، وإطلاق عنوان البيع على المعاطاة مع أنها ليست بيعاً عقلاً بناء على أن الصيغة ركن من أركان العقد، أو هي العقد كما هو قول جمع^(١).

هذا فضلاً عن المحذور العقلي القاضي بأن مراعاة التدقيق العقلي في مقام تشخيص الموضوع أو الامتثال ممتنع عقلاً؛ لاستلزامه التكليف بغير المقدور. بل وشرعاً لاستلزامه العسر والخرج في الكثير من الموارد؛ لما يترتب عليه من لزوم الفحص والتحري عن تحقق الموضوع.

فضلاً عن مخالفته لسيرة المشرعة، فإن المشرعة لا يراعون التدقيق في الامتثال، بل يكتفون بما يصدق عليه امتثال، والأمثلة المذكورة بعضها يرجع إلى التحديد الشرعي أو شروط المتعاقدين، وقد عرفت أن ما يحدده الشرع أو المتعاقدون خارج عن موضوع البحث.

القول الثالث: التفصيل بين فهم معاني الألفاظ، وتحمل على الفهم العرفي، وبين تطبيق المفهوم على المصداق الخارجي ويحمل على التدقيق العقلي. حكى هذا القول عن الميرزا النائيني^(٢).

وتقريره: أن الألفاظ موضوعة للمعاني الحقيقية النفس الأمرية، وتشخيص معنى اللفظ وتمييزه عن غيره عند إطلاق اللفظ من مهام

(١) جامع المقاصد: ج ١٢، ص ٦٨.

(٢) انظر فوائد الأصول: ج ٤، ص ٥٧٤، ص ٥٨٠؛ أجود التقريرات: ج ٤، ص ١٨٤.

العرف؛ إذ يرجع فيه العرف إلى التبادر أو الانصراف، وعلى هذا الأساس يتقدم الظهور العرفي على اللغة، لكن معنى اللفظ عرفاً يكون على نحوين؛ لأنه تارة يكون معلوماً بالتفصيل فيفهم العرف المعنى بجميع حدوده وقيوده، وقد يكون معلوماً بالإجمال بأن يعلم أصل المعنى ويجهل أو يشك في حدوده وقيوده، ولذا قد يشك العرف في صدق المعنى على بعض ما له من المراتب، فمثلاً مفهوم الماء مع أنه من أوضح المفاهيم العرفية إلا أنه وفي كثير من الأحيان يحصل الشك في صدقه على بعض الأفراد كالماء المخلوط بالتراب في وقت الربيع، وكذا لو شك في صدق مفهوم الحطب على القصب فإن المرجع في صدق المفهوم على الفرد هو العرف، فإن صدق عليه عنوان الحطب عرفاً يترتب عليه آثار الحطب، ولو استمر الشك والتردد فالمرجع الأصول العملية.

وأما تحديد المصداق الخارجي للماء أو الحطب فإنه لا عبرة بالرجوع فيه إلى العرف؛ لأن انطباق المفهوم على المصداق أمر قهري، أو عقلي لا عرفي، فإن المصداق يرتبط بالواقع الخارجي لا بالفهم العرفي، فإن كان الموضوع مصداقاً للمفهوم دخل تحته قهراً سواء فهمه العرف أم لا، وإن لم يكن يخرج قهراً سواء اعتبره العرف داخلياً أم لا، وعلى هذا فإنه لا يجوز التعويل على العرف إذا علمنا بمساحته. نعم يصح الأخذ به فيما إذا علمنا مراعاته للتدقيق والضبط، وبهذا يتضح أن مهمة العرف ضيقة تدور مدار فهم المعاني لا تطبيقاتها على مصاديقها، كما يتضح أن للعرف مهمتين:

الأولى: فهم معاني الألفاظ في المفردات.

والثانية: فهم الظهور في الجمل التركيبية.

لأن الأولى ترجع إلى فهم اللغة، والثانية إلى المحاورات العرفية وفهم مرادات المتكلمين من ظاهر الكلام.

وأما تطبيق المعاني على المصاديق الخارجية فهو ليس من مهام العرف، بل العقل، ولا معنى للتسامح في الانطباق؛ لأن المصداق لا يخلو إما أن يكون مصداقاً واقعاً فيكون مشمولاً بدلالة اللفظ، أو لا يكون فيكون خارجاً، وعلى هذا الأساس يخرج الكر والفرسخ والحقة الناقصة في مقدارها عن كونها مصداقاً لمعانيها، والتسامح العرفي لا ينهض لإدخالها تحت العنوان، وإلا لزم دخول الشيء الواحد تحت معنيين أو أكثر وهو واضح الفساد، ويمكن أن يناقش من جهتين نقضية وحلية.

أما الجهة الأولى: فيما جرت عليه سيرة الفقهاء من البحث المصداقي في الكثير من الموارد الفقهية وإرجاع تحديدها إلى العرف، وقد مر أن الموضوعات الخفية مرجعها العرف ما لم يكن للشرع بيان، وتؤيده بعض المسائل المصداقية الظاهرة في تحديد المصداق، وقد أرجعها الميرزا نفسه عليه السلام إلى الفهم العرفي كما يظهر من بعض حواشيه في العروة ^(١).

وأما الجهة الثانية: فلإمكان السؤال في أن ضابطة الانطباق القهري بين المفهوم والمصداق هي الأخرى يجب أن يكون لها حاكم وليس إلا العرف؛ بداهة أن علاقة المفهوم بالمصداق تختلف بين عالمي الثبوت والإثبات، فإنها في عالم الإثبات لا تخلو من ثلاث حالات:

(١) انظر العروة الوثقى: ج ١، ص ٩٧، مسألة (٣)، حاشية (٢)؛ ص ١٠٤، مسألة (٢)، حاشية (٢)؛ ص ١١١، مسألة (٢)، حاشية (٣)؛ ص ١٥٤، مسألة (٢)؛ ص ١٨٤، مسألة (١٣)، حاشية (٨).

الأولى: أن نعلم بالانطباق، نظير انطباق مفهوم الماء المطلق على ماء البئر والنهر.

والثانية: أن نعلم بعدم الانطباق، نظير اللبن وعصير الرمان، فإنهما خارجان عن مفهوم الماء.

والثالثة: أن نشك في الانطباق، نظير ماء البحر إذا اغترف منه في إناء.

فإنه لا مناص من الرجوع فيه إلى العرف لتشخيص مدى انطباق المفهوم عليه من عدمه؛ إذ لا توجد ضابطة عقلية أو شرعية تحدد مدى الانطباق، وأما في عالم الثبوت فلها حالتان؛ لأن الواقع يدور بين الوجود والعدم وليس له حالة ثالثة، فالماء لا يخلو في الواقع إما أن يكون مطلقاً أو مضافاً، لكن الانطباق القهري لا أثر له في مقام التنجيز والإعذار؛ لأن هذا المقام يدور عما هو ثابت بالدليل.

والخلاصة: أن ما أفاده الميرزا النائيني رحمته وإن كان تاماً ثبوتاً إلا أنه ليس بتام إثباتاً، والذي يهم الفقيه والأصولي هو الثاني لا الأول.

نعم ربما يمكن توجيه ما أفاده رحمته بأنه ما أراد من إلغاء المسامحة العرفية إلغاء اعتبارها مطلقاً، بل أراد إلغاء المسامحة العرفية المفرطة التي تخرج عن الحد، كمنقصان الفرسخ كيلو متراً والكر شبرين في الاتجاهات الثلاثة والحقه كيلواً فتأمل.

القول الرابع: التفصيل بين المقادير المأخوذة في موضوعات الأحكام وبين الأوصاف التي أخذت عناوين لموضوعات الأحكام، ففي الأول يفصل بين المقادير التي أخذت في الأحكام التوقيفية، وهو ما يعبر عنه

بالعبادات بالمعنى الأعم، ويجب أن يراعى فيها الدقة العقلية في المفاهيم، وفي تطبيقها على مصاديقها، نظير عنوان (الكر) فإنه يراد به بيان مقدار حجم الماء الذي لا ينفعل بملاقاة النجاسة، و (المسافة الشرعية) وهي التي تقصر الصلاة بقطعها، و(أيام الاعتكاف) و(العدة) و(أيام الحيض) و(الاستحاضة) و(الصاع والمد والرطل) ونحوها من الأمور المقدرة التي تتعلق بالأحكام التوقيفية.

وبين المقادير التي أخذت في الأحكام غير التوقيفية، وهي أحكام المعاملات والمعاشرات بين الناس كمقادير الأوزان (الكيلو والمن والصاع والصبرة) ونحوها من الأمور التي تدخل في المعاملات، ويراعى فيها التسامح العرفي بجريان سيرة العرف عليها، والسبب في مراعاة الدقة العقلية في الأول يعود لوجهين:

أحدهما: أن الأحكام التوقيفية حقائق شرعية أسسها الشارع، فيرجع فيها إلى الشرع لا العرف، ولا يمكن التسامح فيما يتعلق بالشرع؛ لأن ألفاظ الشارع تحمل على المعاني الحقيقية الدقيقة لا المعاني العرفية.

والنتيجة: أن الشرعية خارجة تخصصاً عن موضوع العرف وليست من شؤونه، فاحتمال مراعاة التسامح العرفي فيها غير وارد.

وثانيهما: أن ملاكات الأحكام الشرعية مجهولة لنا، والعقل يحتمل بأن التحديدات التي أخذها الشرع في الأحكام كتحديد المسافة الشرعية والكر والمد لها مدخلية في ملاك الحكم، فإذا روعي فيها التسامح بالنقصان مثلاً فإنه يشك في حصول الامتثال، ولا مخلص من ذلك إلا

بمراعاة التدقيق، وهذا ما تعضده سيرة المشرعة فإنها قائمة على عدم التسامح في تحديد مفاهيم العناوين وتطبيقها على مصاديقها، بل يراعون غاية الدقة.

هذا كله بخلاف المقادير المأخوذة في موضوعات المعاملات فإنها منصبة إلى الفهم العقلاني؛ إذ ليس للشرع في باب المعاملات تأسيس جديد، بل الشرع أمضى ما تعامل عليه العقلاء وأقرها ولذا قالوا بأن أدلة العقود إمضائية، فلذا تؤخذ المقادير فيها على نحو التسامح؛ هذا كله بالنسبة للمقادير.

وأما بالنسبة للأوصاف المأخوذة كعناوين لموضوعات الأحكام نظير الدم والبول واستقبال القبلة والمعدن والكنز ونحوها فيفصل فيها بين موردين:

الأول: الموضوعات العرفية المحضة.

الثاني: الموضوعات المستنبطة.

أما الأول فمفاهيمها وفهم معانيها تؤخذ من العرف، ويستند في ذلك إلى التبادر والرجوع إلى ما هو مركز في ذهن العرف من معانيها، وقد مر مفصلاً.

وتطبيق هذه المفاهيم على مصاديقها الخارجية لا يراعى فيها التسامح العرفي، بل التدقيق؛ لأن الأحكام تدور مدار العناوين فيجب أن يجرز انطباق العنوان على مصداقه حتى يترتب عليه الحكم، وهذا ما لا يمكن اعتبار التسامح فيه؛ لعدم الاطمئنان بحصول الامتثال به.

وأما الثاني أي الموضوعات المستنبطة فهي لا تؤخذ من العرف لا من حيث تحديد المفهوم ولا تطبيقه على مصداقه، بل يتعبد فيها بما ورد من

الشرع أو أخذه قيماً أو شرطاً في الموضوع، نظير عنوان الغناء والغيبة والضالة واللقطة.

فإن مثل هذه العناوين لا مدخلية للعرف فيها، بل تؤخذ من عرف المتشعبة، وهم لا يتسامحون في معاني هذه الحقائق ولا في تطبيقاتها، ومن هنا يتوقفون كثيراً على تحديد معانيها بالحدود المنطقية التامة، ويقع الكلام بينهم كثيراً في النقص والإبرام لأجل الوصول إلى المعنى الذي أراده الشرع بالدقة والضبط^(١).

والخلاصة: أن مفاهيم الموضوعات العرفية تؤخذ من العرف، وتبنى على التسامح العرفي، وأما تطبيق هذه المفاهيم على مصاديقها فيراعى فيه الدقة، أما الموضوعات المستنبطة فمفاهيمها وتطبيقها على مصاديقها تؤخذ بالدقة؛ لأنها من شؤون الفقهاء لا العرف العام، وبذلك يتضح الحال بالنسبة إلى الموضوعات الشرعية المحضة.

ويمكن أن يناقش تفصيله الأول - أي المقادير - بأنه لا يستند إلى وجه وجيه لوجهين:

أحدهما: عدم التسليم بأن المقادير المأخوذة في الأحكام التوقيفية تأسيسية بينما المأخوذة في المعاملات غير تأسيسية، بل هي حقائق عرفية، ولم يبين الشرع لها معاني غير ما تعارف منها عند العرف، ومن هنا أطلقوا القول بأن الموضوعات تؤخذ من العرف لا من الشرع، ولم يصلنا من الشرع بيان في معاني هذه المقادير، وإذا ورد بيان حملوه على بيان المصداق لا التأسيس الشرعي، فالمقادير في الأحكام العبادية والمعاملية عرفية لا شرعية.

(١) انظر بدائع البحوث: ج ١، ص ٣٤٩-٣٥١.

ثانيهما: سلمنا، إلا أن العلة التي ذكرت لوجوب مراعاة الدقة في المقادير الشرعية ذاتها تجري في المقادير العرفية، بل قد يقال إن مراعاة الدقة فيها أولى؛ لأن الأوزان والمكاييل العرفية تتعلق بحقوق الناس، وهي من الأمور الخطيرة التي لا يعفو عنها الخالق تبارك وتعالى إلا برضاهم، فمع إنقاص البائع الكيلو في البيع أو تقليل الكيل ونحوهما يوجب الشك بفرغ الذمة، ولا مخلص منه إلا بمراعاة الدقة.

والحاصل: أن ما قيل في توجيه لزوم مراعاة الدقة في الأحكام التوقيفية ذاته يجري في الأحكام غير التوقيفية، فلم يبق وجه للتفصيل المذكور.

وأما تفصيله الثاني فهو الآخر لا يسلم من النقد؛ لأن التفصيل في الموضوعات العرفية بين المفاهيم والمصاديق لا يستند إلى وجه مقبول؛ لما عرفته من مناقشة القول المحكي عن الميرزا النائيني رحمته، بل قد مر أن تطبيق المفاهيم على المصاديق من مهام العرف.

وأما الموضوعات المستنبطة فحيث إنها موضوعات مشتركة بين الشرع والعرف فإن للعرف مدخلة في تحديدها أيضاً ضمن الحدود التي بينها الشرع.

وعلى هذا الأساس رجع الفقهاء إلى العرف في تحديد معنى الغناء بأنه الصوت المطرب أو المرجع أو ما كان من ألحان أهل الفسوق والعصيان ونحوها^(١) استناداً إلى ما ارتكز في الأذهان من مفهوم الغناء، والغيبة أنه ذكر الناس بغيابهم أو ذكرهم بما لو سمعوه لكرهوه أو مطلق ما كان بغيابهم مع قصد الهتك والانتقاص منهم إلى غير ذلك من المعاني^(٢).

(١) منهاج الفقاهة: ج ١، ص ٤٢٣.

(٢) مصباح الفقاهة: ج ١، ص ٥٠٧.

ونلاحظ أن الفقهاء لدى تحديد هذه المعاني لم يستندوا إلى الشرع وحده، وإلا ما وقع بينهم خلاف في تحديد معانيها، وإنما رجعوا إلى العرف لفهم معانيها إلا ما كان للشرع فيه بيان، فمثلاً الربا عرّفه الفقهاء بالزيادة المأخوذة في المال في الدين، وهذا الأصل فيه، ولكن الشرع أوجب وقوعه في البيع والشراء في المكيل والموزون مع اتحاد الجنس مثلاً، وهذه الإضافة شرعية لا عرفية، فهم في الأول يرجعون إلى العرف وفي الثاني يرجعون إلى الشرع.

وكذا في المسافة الشرعية فإن الشرع قيدها بثمانية فراسخ ولم يحدد نوع المسافة، وأنها أفقية أم عمودية، وفي المسافة الواحدة أم التلقيفية، وفي المناطق المستوية أم الجبلية إلى غير ذلك، والفقهاء يرجعون فيها إلى الفهم العرفي متقيدين ببلوغ ثمانية الفراسخ التي حددها الشرع.

والخلاصة: أن الموضوعات المستنبطة هي الأخرى لا تبني دائماً على الدقة العقلية، بل يراعى فيها الفهم العرفي والتقيد الشرعي، ففي المجموع يدخل التسامح العرفي فيها. هذه عمدة الأقوال في المسألة.

الجمع بين الأقوال

ويمكن القول بأن الخلاف المذكور ليس حقيقياً؛ لإمكان حله بما يرجع إلى الخلاف اللفظي، وتقرير ذلك يتم ببيان مقدمات:

الأولى: أن التسامح العرفي والتدقيق العقلي من الحقائق التشكيكية لا المتواطئة، فلذا تختلف من حيث المراتب، فالتسامح قد يكون بدرجة كبيرة حتى يعد تساهلاً أو تهاوناً في التقدير، نظير كيلو متر من الفرسخ، وقد

يكون بدرجة قليلة جداً بحيث يعد وجوده كالعدم، نظير نقصان متر من الفرسخ، وقد يكون بدرجة متوسطة متعارفة بحيث يعد العقلاء الناقص بحكم الكامل، نظير نقصان عشرة أمتار من الفرسخ، ولا إشكال في أن القائلين بالتسامح العرفي لا يريدون منه المرتبة الأولى؛ لأن مقدار التفاوت والنقصان معتد به، بحيث لا يصدق به الموضوع، ولا يحصل معه اليقين بالامتثال؛ إذ لا يقال لمن بقي له كيلو متر من المسافة أنه بلغ المسافة الشرعية، فلو قصر صلواته لا يعد ممتثلاً؛ لعدم تحقق موضوع القصر.

كما أن القائلين بلزوم مراعاة الدقة العقلية لا يريدون الدقة المتناهية بحيث يعدون نقصان متر من الفرسخ أو حبة من كيلو الحنطة نافياً للموضوع، بل يريدون الحد الوسط بينهما الذي يصلح أن يعبر عنه بالتسامح الدقي أو الدقي المسامحي؛ بداهة أن نقصان عشرة أمتار من الفرسخ هو بحسب النظر العرفي يعد بلوغاً للمسافة؛ لأن التفاوت مما لا يعتد به في صدق الموضوع، كما أنه بحسب الدقة العقلية المتسامحة كذلك وإن كان بحسب الدقة المتناهية لم يبلغ بعد.

ومن المسلم بين الفقهاء أن الدقة العقلية المتناهية غير مأخوذة في امتثال الأحكام الشرعية؛ لاستلزامها التكليف بغير المقدور أو العسر والحرَج، والمأخوذ هو المتعارف، والذي يتتبع في مطاوي الفقه يجد أنهم كثيراً ما يصرحون بأن الأحكام في فهمها وتطبيقاتها تحمل على المتعارف سواء في المقادير أو الأوصاف والعناوين.

فمثلاً في تحديد الكر بالأشبار حملوا الشبر على المتعارف، والأوزان والمكايل كذلك، كما أنهم حملوا الغبن والعيب الموجب للخيار على المقدار المتعارف، وتعيين المؤونة والاستطاعة وتحديد المسافة وهكذا، والشرع نص على أنه يكلم الناس على قدر عقولهم، وأنه يأمر بالمتعارف، ويعضده تصريح صاحب العروة عليه السلام في تحديد المسافة الموجبة للقصر، حيث صرح بأن الاختلاف اليسير لا يضر في جميع التحديدات الشرعية.

قال: لو نقصت المسافة عن ثمانية فراسخ - ولو سيرا - لا يجوز القصر فهي مبنية على التحقيق لا المسامحة العرفية. نعم لا يضر اختلاف الأذرع المتوسطة في الجملة كما هو الحال في جميع التحديدات الشرعية ^(١).

وبقرينة ذيل الفتوى وتحديد الأذرع بالمتوسطة يحمل (التحقيق) على الدقة العرفية لا العقلية. وقد أقر ذلك جملة مراجع العصر من المحشين والمعلقين على فتواه، كما حمل بعضهم ما أفاده على المتعارف، وعلله بأنه المستفاد من ظواهر الأدلة ^(٢).

وعلى هذا لا يستبعد أن يكون مراد القائلين بالدقة العقلية الدقة المتعارفة، ومراد القائلين بالتسامح العرفي هو التسامح الذي روعي فيه الضبط والدقة العرفية؛ للإجماع على أن التسامح الكثير الموجب لعدم صدق الموضوع غير مقصود، وأن التفاوت القليل غير مغل.

(١) العروة الوثقى: ج ٣، ص ٤١٦، مسألة (٢).

(٢) انظر مستمسك العروة: ج ٨، ص ١٦؛ مهذب الأحكام: ج ٩، ص ١٤٥؛ الفقه (الصلاة): ج ٢٨، ص ٣٧-٣٨.

ومن الواضح أن هذا النحو من التسامح يؤخذ في تحديد المفاهيم والمصاديق وكيفية الامتثال على ما قررناه لك سابقاً. نعم يستثنى منه ما دل الدليل الخاص على وجوب مراعاة الدقة المتناهية فيه.

الثانية: أن الذي يحدد المقدار المتعارف من غيره هو الفقيه، لكن لا من باب أنه فقيه وقادر على تشخيص المفاهيم والمصاديق بالدقة المتناهية، بل من باب أنه من العرف وأعلى رتبة وأقدر على تشخيص مراد الشارع ومعرفة ارتكازاته.

فقولهم بأن المرجع في تشخيص موضوعات الأحكام أو فهم معاني الألفاظ هو العرف لا ينبغي أن يحمل على الجاهلين والعوام من الناس، بل العرف القادر على فهم اللغة والعارف بأساليب الاستعمال، فإن عوام الناس كثيراً ما لا يقدرّون على فهم المعاني الدقيقة؛ لعدم التفاتهم إلى نكات الكلام ودقائقه، ولذا نجدهم أنفسهم يرجعون إلى الفقيه لبيان المعاني والمصاديق في الموضوعات الصرفة والمستنبطة معاً، وعلى هذا الأساس يسألون الفقيه عن جواز التوضي بالماء المخلوط بالطين أو بماء البحر، كما يسألون عن صحة السجود على الرمل أو الصخر أو الحصى مع أنها من الأرض والموضوعات العرفية، ويسألون عن حكم الصلاة ببلوغ المسافة في الأرض الجبلية أو الفضاء، ويسألون عن الغناء والغيبة ونحو ذلك من الموضوعات المستنبطة مع أن هذه في حقيقتها معان عرفية، إلا أن العرف يرجع فيها إلى الفقيه؛ لعدم قدرته على تحديد حقيقة معانيها، فلذا يحتتمل بأن الشرع لا يريد بعض الحدود أو لم يقصدها، وما ذلك إلا لأن عوام الناس غير قادرين على

تشخيص مراد الشرع، ولا يعرفون المركز عنده من هذه المعاني، فلذا يتصدى الفقيه لتشخيصها، ولكن تصديه هذا من باب أنه من العرف، و يلتفت إلى نكات الكلام، ويقدر على تشخيص الفهم العرفي الذي صب كلام الشرع عليه، وتشخيص الفقيه لا يخضع للتسامح العرفي المفرط، بل إلى المتعارف عليه في الاستعمالات العرفية وهو الدقة العرفية لا العقلية.

والظاهر أن إطلاق كلامهم في أن العرف مرجع لفهم المعاني والموضوعات أوقع البعض في توهم أن المراد هو العرف العام، فأنكر ذلك من جهة أنه يرى أن العوام عادة ما يقعون في الإفراط والتفريط في أحكامهم، ولكن إذا رجع فيه إلى الفقيه فإنه قادر على ضبط المعنى من دون وقوع في المحذور المذكور، كما أن الذي ذهب إلى الدقة العقلية أراد المعنى النسبي في مقابل الإفراط العرفي وهو المعنى الدقيق بالمقدار المتعارف، وهذا المقدار يشخصه الفقيه بحسب ارتكازه العرفي وفهمه لملاكات الشرع لا بحسب التدقيق العقلي.

الثالثة: أن بعض المعاني والموضوعات التي أخذت في لسان الأدلة ابتليت بإشكالين:

الأول: خفاء المعنى أو مصداقه بسبب اختلاف العرف بين زمان الشرع وزمان الاستنباط.

والثاني: اختلاط المعاني الحقيقية بالمعاني المجازية.

ولا يمكن استنباط الحكم ما لم يتحدد المعنى والموضوع، وما لم يتميز المعنى الحقيقي الذي يستدعي حمل اللفظ عليه من المجازي، وهذه مهمة ترجع إلى

الفقيه لا إلى عوام الناس، كما لا بد للفقيه من الفحص ومراجعة المصادر اللغوية والتأريخية والأشباه والنظائر للاطلاع على موارد الاستعمال وتمييزها.

فمثلاً لفظ الغائط كان يطلق في زمان الشرع على المحل المطمئن من الأرض^(١)، ولكن الشرع أراد به ما يجاوره وهو الحدث الخاص؛ لأنهم كانوا إذا أرادوا قضاء الحاجة أتوا غائطاً وقضوا حاجتهم، فكفى عن الحدث بالغائط من باب مجاز المجاورة^(٢)، ونلاحظ أنه لا يمكن الرجوع إلى عوام الناس في فهم معنى الغائط أو حدوده، بل يرجع فيه إلى الفقيه وهو الآخر قد يرجع إلى كتب اللغة وينظر إلى القرائن، أو قواعد الأدب والاستعمال لأجل الوصول إلى المعنى المقصود.

وهذا كله ليس من باب أن تحديد المعنى أو الموضوع ليس عرفياً، بل من باب عدم التفات عوام الناس إلى بعض نكات الكلام وأسارره، بينما يلتفت إليها الفقيه، وهذه الحقيقة تدلنا على أن تحديد المفهوم والموضوع من مهمة الفقيه بما أنه أحد أفراد العرف العارف باللغة والمطلع على موارد استعمالها، فيكون أقدر على تشخيص المعاني والموضوعات بحسب ما ارتكز عنها في أذهان أهل اللغة والشرع، وهذا التشخيص لا يبتني على التسامح العرفي المفرط، كما لا يبتني على التدقيق العقلي المحض، بل على الدقة العرفية.

وبذلك يظهر أن الخلاف الواقع بين الأعلام ليس حقيقياً، بل لفظياً؛ لأن الجميع يقصدون من المعنى العرفي المعنى الذي يفهمه العالمون باللغة

(١) معجم مقاييس اللغة: ص ٧٧٨، (غوط).

(٢) انظر مجمع البحرين: ج ٤، ص ٢٦٣، (غوط).

وبموارد استعمالها لا عموم العرف، وهذا المعنى مما يراعى فيه الفهم العرفي الدقيق، أي المتعارف، لا التسامح الواسع ولا الدقة العقلية.

المهمة الثانية: فهم الحكم الشرعي

لا إشكال في أن تأسيس الحكم الشرعي وبيانه من شؤون الشرع، إلا أن فهم معناه وحدوده فمن شؤون العرف.

فمهمة الشرع بيان وجوب الصلاة وحرمة شرب الخمر مثلاً، إلا أن معنى الوجوب وحدوده فموكول إلى العرف، وعلى هذا الأساس يرجع إلى الظهور في فهم مدلول صيغة الأمر وصيغة النهي، كما يرجع إلى العرف لفهم الملازمة بين الأمر بالشيء والنهي عن ضده، أو استحالة اجتماع الأمر والنهي في المورد الواحد، ووجوب مقدمات الواجب وهكذا، فإذا أمر الشرع بشيء فهل يقتضي النهي عن ضده أم لا؟ والذي يقول بالأول يرى سعة مدلول الأمر ليشمل التحريم لضده، والذي ينفيه يقول بمحدودية الحكم واقتصاره على المأمور به لا ضده.

وكذا في مقدمة الواجب إذ يقال بأن الأمر بالشيء هل يتسع ليشمل مقدماته أيضاً أم لا؟ وهكذا باقي الموارد، ونلاحظ هنا أن الشرع أسس الحكم الشرعي وبيّنه للناس، إلا أنه أوكل فهم معنى الوجوب وحدوده وأنه يشمل غيره أم يتوقف على حدوده إلى العرف. هذا ما يتعلق بالحكم التكليفي.

ومثل ذلك يقال في الحكم الوضعي وحدوده، فإن الحكم بطهارة الماء ونجاسة الدم يعود إلى الشرع، إلا أن معنى الطهارة وحدودها وكذا معنى

النجاسة وحدودها موكل إلى العرف^(١)؛ إذ لم يرد بيان من الشرع يوضح للعباد معنى الطهارة والنجاسة. نعم في بعض العبادات اشترط الطهارة ونص على أن النجاسة مانعة إلا أنه لم يشرح حقيقة الطهارة والنجاسة، ومن هنا اكتفى الفقهاء بما يفهمه العرف من معانيهما^(٢). نعم من عرفها بأنها اسم للوضوء أو الغسل أو التيمم على الوجه الذي يبيح الدخول في الصلاة يكون قد التزم بأنها حقيقة شرعية، وحينئذ يكتفي في معناها بما ورد من الشرع، وتبقى حدود المعنى عرفية.

فمثلاً ورد عن الصادق عليه السلام: ﴿الماء كله طاهر حتى تعلم أنه قدر﴾^(٣) ولم يبين معنى الطهارة والقذارة، كما لم يبين حدود كل واحد منهما.

نعم ورد في النبوي المشهور: ﴿خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه﴾^(٤) أي جعل مدار النجاسة على تغير الماء بأخذ طعم النجاسة أو لونها أو ريحها، إلا أنه لم يحدد مقدار التغير وأنه يشمل التغير الطفيف أم يختص بالتغير الظاهر، كما لم يحدد أن المراد من

(١) الشرائع (القسم الأول): ص ٨؛ منتهى المطلب: ج ١، ص ١٦؛ الدروس: ج ١، ص ٨٦؛ مسالك الأفهام: ج ١، ص ٩.

(٢) انظر السرائر: ج ١، ص ٥٦؛ جواهر الكلام: ج ١، ص ٣؛ مهذب الأحكام: ج ١، ص ١٢٠.

(٣) الفصول المهمة: ج ٢، ص ٧، ح ١١٠٨؛ الوسائل: ج ١، الباب ٤ من أبواب الماء المطلق، ص ١٤٢، ح ٣٥١.

(٤) الفصول المهمة: ج ٢، ص ٧، ح ١١٠٩؛ الوسائل: ج ١، الباب ١ من أبواب الماء المطلق، ص ١٣٥، ح ٣٣٠.

التغيير الحسي أم التقديري كما لو سقطت قطرة دم واضمحلّت في الماء، وفي مثلها جميعاً لا بد وأن يرجع إلى العرف.

ومثل ذلك يقال في مثل الصحة والفساد والملكية والرقية والحرية فإن الشرع اكتفى ببيان الحكم وقيوده وشروطه، وأوكل فهم معناه وحدوده وتطبيقاته إلى العرف، وهذا يكشف عن أنه أمضى ما عليه العرف في ذلك؛ إذ لو كان له معنى آخر يغيّر المعنى العرفي لوجب عليه بيانه، وبهذا يتضح أمران: أحدهما: أن هذه المهمة في جوهرها ترجع إلى فهم العرف لمدايل الألفاظ وحدود معانيها.

وثانيهما: أن العرف تابع للحكم الشرعي وليس مؤسساً له، فما ذهب إليه العامة من إعطاء الصلاحية للعرف في تأسيس الأحكام استناداً إلى الاستحسان أو القياس باطل؛ لأن العرف مخاطب بالحكم وليس مؤسساً له على تفصيل ستعرض إليه في مناقشة بعض قواعدهم في الاستنباط.

المهمة الثالثة: تحديد طرق الإطاعة والمعصية

وهذه من المسائل المسلّمة بينهم، حيث اتفقت كلمتهم على أن طرق الإطاعة والمعصية عقلائية؛ لأن الشرع اكتفى ببيان الحكم الشرعي، وأوكل فهم كيفية العمل به إلى العرف، فلم يحدد لهم كيفية الامتثال والطاعة، كما لم يحدد لهم كيفية المعصية^(١)، ويُعرف في بحث الأوامر والنواهي أن إطاعة

(١) مثلاً في الصلاة أوجب الركوع والسجود ولم يحدد كيفيتهما، ولذا يرجع إلى العرف في صدقها على العمل الخارجي، كما لو انحنى شخص بانحناء قليلة بما لم تصل يده إلى ركبته فهل هو ركوع يتحقق به الامتثال أم لا؟ وفي الطواف لو طاف على جمل أو محمولاً أو زحفاً على بطنه هل يعد طوافاً.

الأمر يجب أن تكون بالطريقة التي يعدها العرف امتثالاً له لا تلاعباً أو تهاوناً أو تجريباً بناء على حرمة التجري.

ولا يخفى أن هذه المهمة في جوهرها ترجع إلى تشخيص مصداق الطاعة والمعصية، فيشمّلها ما قيل من حجية العرف في تشخيص موضوع الحكم أو مصداقه، وهي في مجملها من مهمة الفقيه بما أنه ناظر إلى العرف وعارف بمفاهيمه.

المهمة الرابعة: تطبيق المعاني على مصاديقها الخفية

وهذه من المسائل الهامة التي تقع كثيراً في محل الابتلاء، وقد وقع النزاع في أنها من مهام العرف أم الشرع، فذهب جماعة إلى الأول، وذهب غيرهم إلى الثاني^(١)، ويمكن أن نوضح ذلك بمثالين:

المثال الأول: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِّنْ إِمْلَاقٍ﴾^(٢) فإنه حرّم على الآباء قتل أبنائهم، والمصداق الأجلى للأبناء هم الذين ولدوا أحياء وهو المتفق على حرّمته، وقد يشك في صدق الأبناء على النطفة في صلب الأب أو المنعقدة في الرحم، وعلى هذا الأساس يشك في حكمها، فمن يرى أنها من مصاديق الأبناء يحرم قتل النطفة في الصلب بواسطة التعقيم أو أسقاطها من الرحم، ومن يرى غير ذلك يبيزهما من هذه الجهة وإن أمكن أن يجرمهما من جهة أخرى، ونلاحظ أن منشأ التردد هنا هو خفاء المصداق،

(١) انظر الرسائل: ج ١، ص ٢٢٨-٢٢٩؛ بدائع البحوث: ج ١، ص ٣٣٦.

(٢) سورة الانعام: الآية ١٥١.

وحيث إن الشرع لم يبين ذلك يكون المرجع فيه العرف، فإذا حكم العرف بصدق عنوان الأبناء عليها يتبعه حكمه أيضاً، وإلاّ فلا.

المثال الثاني: في قوله عليه السلام: ﴿من كان من الفقهاء فللعوام أن يقلّدوه﴾^(١) أوجب الشرع على الجاهل بالأحكام تقليد الفقيه العالم بها، والمصداق الأجلى للفقيه هو المجتهد المطلق، ولكن قد يشك في صدق عنوان المجتهد على المتجزى لاسيما المتجزى في مقدار قليل من فروع الأحكام، والمرجع في صدق ذلك وعدمه إلى العرف؛ لعدم ورود بيان من الشرع يحدد ذلك، وعلى قول آخر يرجع إلى الشرع بواسطة مراجعة الأدلة.

والحق هو أن المرجع فيه هو الفقيه الجامع للشرائط وأهل الخبرة لكونه من الموضوعات غير الصرفة التي قد تخفى على الفهم العرفي العام، ولعل القائلين بأن المرجع هو الشرع أرادوا هذا، كما أن القائلين بالعرف أرادوا العرف الخاص الذي يلتفت إلى ملابسات الأمور، ويلحظ مناسبات الأشياء ومشتركاتهما ومميزاتها، ثم يشخص الموضوع. نعم ينظر الفقيه إلى المركز في ذهن العرف العام لدى تشخيص المصداق، فيكون نظير مرآة عاكسة للفهم العرفي وناشئة منه وليس بمغايرة له.

ولا يخفى أن هذا أيضاً يرجع إلى فهم حدود المدلول اللفظي أو تطبيق المعنى على مصداقه، فهو يرجع إلى تشخيص الموضوع.

(١) تفسير الإمام العسكري عليه السلام: ص ٣٠٠، ح ١٤٣؛ الاحتجاج: ج ٢، ص ٢٦٣؛ البحار: ج ٢، ص ٨٨، ح ١٢.

المهمة الخامسة: حل التعارض بالجمع الدلالي أو الترجيحي

وبيان الأول منه في بحث التخصيص والتقييد وتبيين المجمل، وهو في جوهره يرجع إلى فهم الظهور وتقديم الأظهر على الظاهر، وهي مسألة عرفية، ولكن يحددها الفقيه استناداً إلى ما هو مركز في نفسه، فلذا يكون أمرها بيد الفقيه لا العرف العام؛ لأن الجمع الدلالي يتوقف على إحاطة بالأدلة والقدرة على جمعها.

والثاني يرجع إلى البحث السندي، ومحلّه مبحث التعادل والترجيح، وهو ليس من مهام العرف، بل يرجع فيه إلى ضوابط الترجيح السندي على ما ستعرض إليه في محله.

ويتلخص من كل ما تقدم: أن الموارد المهمة التي أوكل الشرع الرجوع فيها إلى العرف وإن كانت كثيرة إلا أنها ترجع إلى ثلاثة هي:

أولاً: فهم ظواهر الألفاظ.

ثانياً: فهم المراد الجدي للظهور.

ثالثاً: تشخيص موضوعات الأحكام وتطبيقها على مصاديقها.

وأما سائر الموارد الأخرى فهي ترجع إلى هذه الثلاثة وليست قسماً لها، وقد عرفت أن نظر العرف فيها حجة معتبرة نظراً لاعتماد الشرع عليه، حيث لم يبين ما يخالفه، وقيام السيرة العقلانية عليه.

المطلب الثالث: في شروط حجية العرف

إن الفهم العرفي حجة في الموارد الثلاثة المذكورة، ووجه الحجية يعود
لأمرين:

أحدهما: قيام السيرة العقلائية على اعتبار العرف فيها.

وثانيهما: إحراز إمضاء الشرع لهذه السيرة ولو بسبب عدم وصول ما
يدل على الردع عنها.

بل قد عرفت قيام النصوص الكثيرة على اعتبار الفهم العرفي في معرفة
ظواهر الألفاظ وتطبيقها على مصاديقها، ولكن لا يكون الفهم العرفي
حجة ما لم تتوفر فيه شروط:

الشرط الأول: أن يكون العرف في فهم مداليل الألفاظ نوعياً عاماً لا
خاصاً؛ لان العرف الخاص غير منظور في أدلة الأحكام. نعم في
الموضوعات الشرعية يؤخذ بعرف الشرع، وفي المستنبطة يؤخذ بالحاصل
من الشرع والعرف كما عرفت.

نعم هنا نكتة مهمة ينبغي الإلفات إليها، وهي أن العرف النوعي قسمان:
الأول: العرف القولي؛ إذ للعرف أساليب للحوار والتفاهم المقصود
من الألفاظ واستظهار المعاني.

والثاني: العرف العملي، والمراد به بناء أهل العرف وسيرتهم العملية،
ويعبر عنه ببناء العقلاء والسيرة العقلائية.

ويختص الأول بفهم معاني الألفاظ المركوزة في نفوس العقلاء، ويعبرون عنها باللسان والعبارات اللفظية، فإذا كان الفقيه من أهل لغة الخطاب أو عالماً بها فإنه يتوصل إلى فهم هذه المعاني عبر التبادر والانصراف وتنقيح المناط الكاشف عن الارتكاز الذهني ونحو ذلك.

ويجب أن يتوصل من خلال ذلك إلى المعنى الظاهر من اللفظ في زمان الخطاب لا في زمان الاستنباط؛ لأن ذاك العرف هو المعنى بالخطاب والمقصود بالتكليف أولاً على ما عرفت.

وأما الثاني فيختص بمعرفة أسلوب عمل العقلاء وسيرتهم في الاعتماد على الحجج وتبادل الحوار والتفاهم، نظير سيرتهم في الاعتماد على ظواهر الألفاظ وعلى تصديق أخبار الثقات وحمل الألفاظ المستعملة في معان عديدة على المعنى الرائج، نظير لفظ الدينار الذي له عدة قيم في بلدان مختلفة، لكنهم يحملونه في كل بلد على العملة الرائجة وهكذا، ويمكن للفقيه أن يدرك وجود السيرة العقلائية في زمانه ليتوصل منها إلى وجودها في زمان الشرع أيضاً؛ لأن العمل العقلائي واحد غالباً أو عادة، ولا يتبدل من زمان إلى آخر من حيث أصله وروحه وإن كان قد يتغير من حيث شكله وصورته، فمثلاً الاعتماد على أقوال الثقات ضابطة واحدة يجري عليها سائر العقلاء في كل الأزمنة والأمكنة، ولا يختلف فيها العرف القديم عن الجديد وإن كانوا قد يختلفون في تفسير معنى الوثيقة مثلاً، والاعتماد على ظواهر الألفاظ كذلك قضية مشتركة بين جميع العقلاء في جميع الأزمنة والأمكنة وإن كانوا قد يختلفون في شدة الظهور أو ضعفه وهكذا.

وعليه فإذا لاحظ الفقيه قيام السيرة العملية للعقلاء فإنه يتوصل منها إلى وجودها في زمان الشرع أيضاً، فلذا يمكنه أن يجعل ما يجده في نفسه مرآة عاكسه لعرف الشرع وسيرة العقلاء في زمانه، فيحرز اتصالها بزمان الشرع، فلذا يعدها حجة ما لم يعلم بصدور الردع الشرعي عنها، فكل سيرة أدركها الفقيه ولم يصله الردع عنها يمكن أن يعدها حجة ويرتب الأثر عليها؛ لوحدة الطريقة العقلائية في السيرة والعمل.

فيتحصل مما تقدم أمران:

الأول: أن مدار الحجية والاعتبار في حجية الظواهر وحجية السيرة والعمل هو ما كان عند العرف في زمان صدور الخطاب الشرعي؛ لأنه العرف المعني أولاً بالخطاب.

الثاني: أن العرف الحاصل في زمان الاستنباط يمكن أن يكون عاكساً للعرف في زمن الشرع وكاشفاً عن وجوده، فلذا يكون حجة ما لم يصل الردع الشرعي عنه، والوجه في هذه الكاشفية هو استناد العرف القولي والعملية إلى بناء العقلاء وسيرتهم، وهي في الغالب واحدة لا تتغير، أو لأصالة عدم النقل، وعليه فيكفي في إحراز الظهور النوعي في زمان الشرع حصوله في زمان الاستنباط مع عدم وصول الردع عنه.

ومن هنا يتعين على الفقيه بعد إحراز الظهور أن يفحص عن وجود الرادع، فإن فحص ولم يجد أو كان واثقاً من عدم وجوده لأنه من مصاديق ما لو كان لبان وجب أن يرتب الأثر عليه.

الشرط الثاني: أن يكون متفقاً في فهمه النوعي لا مختلفاً أو متردداً، سواء في فهم المدلول اللفظي أو تحديد الموضوع أو تشخيص مصداقه، كما يجب أن يكون متفقاً في تحديد كيفية الإطاعة والمعصية؛ لأن تردد العرف في هذه الموارد يكشف عن عدم تنقيح الموضوع، وهذا الآخر ينتهي إلى عدم معرفة الحكم فيه، والتمسك بدليل الحكم مع عدم تشخيص الموضوع باطل؛ لأنه تمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

وعلى هذا الأساس ينبغي مراعاة الاحتياط في الموضوعات التي يتردد العرف في تشخيصها؛ لاندراج المسألة في صغريات الشك في المكلف به.

وأما إذا اختلف العرف فيها على قولين مثلاً فإن للفقيه أن يرجع إلى وجدانه ويعمل بما يستظهره هو، لكن لا بما أنه ظهور شخصي، وإنما بما أنه يرى ما يستظهره هو نفسه الذي يستظهره العرف النوعي، فيكون وجدانه كاشفاً عن العرف النوعي، فلذا تكون حجية الظهور عنده تامة من حيث المقتضي وعدم المانع، ولا مجال لردعه حينئذ. نعم تبقى عهدة ادعاء الظهور على مدعيه، وهذه من أهم جهات الاختلاف في الفتوى بين الفقهاء إذا استندت إلى النصوص والأدلة اللفظية.

فمثلاً: أمر الشرع بالوضوء والغسل بالماء المطلق وأوكل تحديد الماء والإطلاق فيه إلى العرف، وفي بعض الموارد قد يتردد العرف في ذلك بسبب عدم وضوح الموضوع:

منها: ماء النهر في موسم الربيع فإنه قد يمتزج بالطين والتراب الذائب في بعض المناطق حتى يغلب على الماء لون الطين، ويزداد كثافة.

ومنها: ماء البحر إذا أخذ في إناء فإنه يكون مالحاً جداً، فربما يتردد في إطلاقه من جهة زيادة نسبة الملوحة.

ومنها: الماء الراكد في الحوض الذي تغطي عليه رائحة العفونة والحشرات أو الديدان المتولدة فيه.

ونلاحظ من هذه النماذج الثلاثة أن العرف قد يتردد في صدق الإطلاق على مثل هذه المياه، وعلى هذا الأساس يتعين على المتوضي والمغتسل أن يتجنب الوضوء والغسل فيها؛ لأن الإطلاق غير محرز فلا يحصل العلم بفراغ ذمته من التكليف.

هذا إذا وقع التردد، وأما إذا انقسم العرف ومال الفقيه إلى أحد الظهورين فله أن يعمل بمقتضى ما أستظهره على ما عرفته، ولا يخفى أن المراد من اتفاق العرف هو النسبي لا الحقيقي فيكفي فيه حصوله عند غالب الناس لا إطباقهم بحيث لا يخالف فيه أحد؛ لامتناع الإطباق في مثله، فيكفي فيه أن نوع الناس يتفقون على صدق الإطلاق فيه وإن خالف فيه القليل منهم.

الشرط الثالث: أن يكون العرف معنياً بالخطاب، ولازم ذلك أن يكون موجوداً في زمان الخطاب وليس متأخراً عنه أو سابقاً عليه؛ لأن القدر المتيقن الذي يجزم بحجية الظهور فيه هو العرف الذي خاطبه الشرع، وأما العرف المتأخر فيجب أن يتبع المفاهيم التي كان عليها عرف الشرع.

وعلى هذا تختص حجية العرف بالعرف المقارن للخطاب؛ لأنه معلوم الإمضاء، وهو لسان القوم الذي يتحدث النبي ﷺ به؛ إذ قال سبحانه: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾^(١).

وأما العرف السابق عليه وكذا المتأخر عنه فلا يكونان حجة إلا إذا كانا متحدين مع العرف المخاطب؛ للجزم بالإمضاء الشرعي له ولو بنحو عدم الردع.

وعلى هذا الأساس تبطل حجية العادات والتقاليد والأعراف التي لم يمضها الشرع أو ردع عنها، كما ردع عن المعاملة الربوية ونكاح الشغار ونكاح نساء الآباء التي كانت عليها العادة في الجاهلية.

ويحكم اليوم ببطان الكثير من العادات والأعراف التي يعتمدها القانون الوضعي في أحكامه؛ لأنها غير ممضاة شرعاً، بل بعضها مردوع بالنصوص الكثيرة، وتظهر الثمرة الفقهية لهذا الشرط في حالة اختلاف العرف بين زمان صدور الخطاب وزمان استنباط الحكم منه، فإنه يتعين على الفقيه التمسك بعرف الشارع لا عرف الاستنباط، ولكن قد يتوصل الفقيه من عرف زمان الاستنباط إلى معرفة عرف زمان الشرع.

وتوضيح ذلك: أن الفقيه في مقام الاستنباط إذا أراد تطبيق الحكم على موضوعه فإنه يكون على ثلاث حالات:

الأولى: أن يكون الموضوع الذي يريد استنباط حكمه من الحقائق التي لا تتبدل فيها الأعراف، فهو واحد في جميع الأزمنة، نظير العدالة

(١) سورة إبراهيم: الآية ٤.

والظلم وحسن الطاعة وقبح المعصية ونحوها من الحقائق التي ترجع إلى العقل البديهي والفطرة.

أو كان من الموضوعات التي تقبل التغير والتبدل لكنه علم بعدم تبدلها، نظير الإطلاق والإضافة في الماء، والمؤونة والاستطاعة والتراب والدم والميئة ونحوها من العناوين التي قد تختلف فيها الأعراف إلا أن الفقيه علم بعدم تبدلها، ولا يوجد مانع يمنع من الأخذ بالموضوع المذكور وترتيب حكمه عليه.

الثانية: أن يعلم بتغير العرف بين زمان الصدور وزمان الاستنباط، نظير لفظ الرقبة فإنه وإن كان في اللغة اسماً للعضو الذي يحمل الرأس وهو العنق إلا أنه كان يطلق على العبد المملوك في العرف^(١)، وفي هذا الزمان لا تطلق إلا على المعنى اللغوي، وعليه يحمل قوله: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾^(٢) في الكفارة على عتق المملوك لا تحرير المحبوس أو فك القيود عن رقبة السجين المستحق -بناء على صحته- لأن الضابطة هو تنزيل المعنى على ما كان متعارفاً في زمان الخطاب.

الثالثة: أن لا يعلم بتغير العرفين، فيصح أن يعمل بمقتضى عرف زمان الاستنباط؛ لأصالة عدم النقل الراجعة إلى قيام بناء العقلاء على الأخذ بالظواهر ما لم يعلموا بالخلاف، أو أصالة وحدة الطريقة العقلانية ونحوهما من طرق معتبرة تكشف عن وحدة العرف.

(١) انظر مفردات الراغب: ص ٣٦١، (رقب).

(٢) سورة النساء: الآية ٩٢.

وهذا هو الغالب في مقام الاستنباط، ولذا يأخذ الفقهاء بالظهور الحاصل عندهم، ويعدونّه كاشفاً عن الظهور في زمان الصدور حتى ينهض الدليل على الخلاف.

وهذا ما صرح به غير واحد، ففي مفتاح الكرامة قال: وينبغي أن يعلم أن الحقيقة العرفية يعتبر منها ما كان في حمل إطلاق لفظ الشارع عليها، فلو تغيرت في عصر بعد استقرارها فيما قبله فالمعتبر هو السابق، ولا أثر للتغير الطاري^(١)، وقريب منه ورد في كشف الغطاء أيضاً^(٢)، وقد مر مزيد بيان لهذه الضابطة فلا نعيد.

الشرط الرابع: أن لا يكون اتفاق خاص بين المعنيين بالخطاب يخالف العرف العام، كما قد يقع ذلك في العقود مثلاً؛ إذ قد تكون العملة المتداولة في بلد العقد هو الدينار بما يوجب انصراف العقد إليه في البيع والنكاح والإجارة ونحوها، إلا أنه قد يتفق المتعاقدان على أن يكون الثمن أو المهر أو مال الإجارة بالليرة أو الدرهم، ففي مثلها يؤخذ بمقتضى شرط المتعاقدين ولا يؤخذ بالانصراف العرفي العام، وهذا الشرط يشترك مع الشرط الأول في أن كليهما مبني على الفهم الخاص، إلا أن الشرط الأول ناظر إلى الحقيقة العرفية الخاصة كعرف الأطباء والمهندسين وأما هذا الشرط فناظر إلى الاتفاقات الشخصية.

وكيف كان، فإذا توفرت الشروط المذكورة يكون العرف حجة وإلا فلا، فتأمل.

(١) مفتاح الكرامة: ج ٤، ص ٢٢٩.

(٢) انظر كشف الغطاء: ص ٢٢.



المبحث الثاني في حجية قول اللغوي وشروطها والأقوال فيها

ويشتمل على مطالب:
المطلب الأول: في تحرير الموضوع وشروطه وآثاره
المطلب الثاني: الأقوال في حجية قول اللغوي
المطلب الثالث: في تعارض العرف واللغة

المطلب الأول: في تحرير الموضوع وشروطه وآثاره

والبحث فيه يقع في أمور:

الأمر الأول: في تحرير محل النزاع

قد عرفت أن العالم باللغة يمكنه أن يستند إلى التبادر والانصراف وفهم المناط لإحراز الظهور العرفي للكلام وقد عرفت تفصيله، وأما الجاهل باللغة فلا بد له من مراجعة العالمين بها لمعرفة ذلك، وله في هذه المراجعة طريقتان: أحدهما: أن يرجع إلى العرف.

وثانيهما: أن يرجع إلى أقوال اللغويين الذين دونوا معاني الكلمات وموارد استعمالها في كتب اللغة.

والطريق الأول حجة بلا إشكال، ولكن المشكلة أن العرف قد يتردد في فهم بعض معاني المفردات أو حدود معانيها، وحيث ينحصر طريق المعرفة بالرجوع إلى قول اللغوي، ولكن حيث إن جواز الرجوع إلى قوله متوقف على حججه وقع الكلام بينهم في حجية قول اللغوي وعدمها، ومنشأ النزاع تارة يعود إلى الصغرى بدعوى أن اللغوي لا يعلم بالأوضاع اللغوية حتى يصح الاعتماد عليه، وبناء العقلاء قاصر عنه؛ لأنه قائم على إرجاع الجاهل إلى العالم، وتارة يعود إلى الكبرى بدعوى أن قول اللغوي حتى وإن أفاد الظهور وأنه عالم باللغة إلا أن حجة الاعتماد على قوله مشروطة بالتعدد والعدالة بناء على دخوله في البيئة المثبتة للموضوع، فلا بد من إحراز اتفاق

أكثر من لغوي ثقة على بيان المعنى ليصح الاعتماد عليه، أو بإفادته الوثوق والاطمئنان لدخوله في كبرى حجية الخبر وإلا لم يكن حجة، وقبل تحرير الحق في المسألة لا بد من معرفة محل النزاع فنقول:

إن الكتب اللغوية التي يرجع إليها لفهم معاني الألفاظ تقوم بثلاث مهام:
الأولى: بيان معاني المفردات من حيث وضعها اللغوي لكشفها عن معناها الحقيقي.

والثانية: بيان المعاني التي يستعمل فيها اللفظ ولو بنحو المجاز.

والثالثة: بيان حدود المعنى الحقيقي للفظ، كبيان أن لفظ الصعيد مثلاً يشمل الطين والجص والتراب المخلوط بالرماد أو الملح ونحوها بناء على أن معناه هو التراب الخالص.

وأن لفظ الغنيمة يشمل الهدية وأرباح المكاسب والإرث ودية الأعضاء ولا ينحصر بغنائم الحرب مثلاً، وقد يتردد العرف في فهم مصداق المعنى أو سعة المفهوم فيستعين بالخبير في اللغة كما مر في الأبحاث السابقة، ولا إشكال بينهم في صحة المراجعة إلى كتب اللغة لمعرفة معاني المفردات الغامضة أو المجهولة، وهذا ما قامت عليه السيرة، فإن من أراد تعلم اللغة لا بد وأن يراجع قواميسها لمعرفة مفاهيم المفردات وموارد استعمالها، وإنما الاشكال في موضوعين:

أحدهما: أن معاني الألفاظ التي يذكرها اللغويون هل هي معان حقيقية فتكون حجة في مقام العمل أم هي أعم؟

وثانيهما: بناء على أنها معان حقيقية فهل قول اللغوي حجة في بيان أصل المعنى فقط وأما بيان حدود المعنى وسعته المفهومية كما في المثالين السابقين فلا، أم حجة في الإثنين؟

وظاهر كلمات الأعلام أن النزاع في الأول كما يظهر من عبارة الشيخ^(١) والآخوند^(٢) ومن تأخر عنهما^(٣)، ويمكن أن يجري في الثاني أيضاً، ولازمه إمكان التفصيل بالقول بالحجية في الأول دون الثاني أو بالعكس، ومنشأ التفصيل دعوى أن اللغوي ليس مؤسساً للغة، بل جامعاً لها ومستقراً لموارد استعمالها، فلذا يمكنه أن يحدد معنى اللفظ فيكون قوله حجة فيه، إلا أن تحديد موارد انطباق المعنى وسعته المفهومية بعيد عن فهم اللغوي فلا يكون قوله حجة، بل لا بد وأن يرجع فيه إلى العرف، وللمسألة تفاصيل سنمر عليها فيما يأتي.

الأمر الثاني: شروط حجية قول اللغوي

يشترط في حجية قول اللغوي عدة شروط، وهي في جوهرها منقحة لموضوع البحث:

الشرط الأول: الجهل بالوضع اللغوي أو الشك، وأما في ظرف العلم بالوضع فلا لأنه لا معنى للرجوع إلى قول اللغوي، ولا يخفى أن مدار البحث

(١) فرائد الأصول: ج ١، ص ١٧٣.

(٢) كفاية الأصول: ج ٢، ص ٢٩٨.

(٣) انظر درر الفوائد: ص ٣٦٨؛ أجود التقريرات: ج ٣، ص ١٦٥؛ نهاية الأفكار: ج ٣، ص ٩٤؛ متقى الأصول: ج ٤، ص ٢٢٨.

بينهم في معاني المفردات اللغوية لا ظهور الجمل، نظير ظهور الجملة الشرطية في المفهوم، وظهور الجملة الخبرية في مقام الإنشاء في الوجود ونحوهما فإن مثل هذه الظهورات يراجع العرف فيها وليس للغوي أثر فيها، فإذا أحرز الظهور العرفي فيها أخذ به وإلاّ كانت الدلالة مجملة، وحينئذ يؤخذ بالقدر المتيقن منها إن كان وإلاّ فأصول اللفظية العامة إن كانت، وإلاّ فأصول العملية كما حقق في بحث المجمل والمبين.

نعم يستثنى منه ظهور الهيئة الأفرادية نظير ظهور صيغة الأمر في الوجود، وظهور الجمع المحلّى باللام في العموم ونحو ذلك، فإن دلالة هذه الهيئات ليست من شؤون علماء اللغة بل علم الصرف الذي يبحث في الصيغ الاشتقاقية للكلمة ودلالاتها.

والخلاصة: أن البحث في حجية قول اللغوي يختص بمادة الكلمة ومعانيها، وأما دلالة الهيئة الأفرادية فمن شؤون الصرفي، ودلالة الهيئة التركيبية فمن شؤون علم المعاني والبيان.

الشرط الثاني: الخبرية في اللغة وفي موارد استعمالها، فمن دون ذلك يكون جاهلاً باللغة، ولاريب في عدم جواز اعتبار قول الجاهل في كل علم وفن.

الشرط الثالث: الوثاقة؛ بدهاء أن الخبير غير الثقة لا حجية لقوله سواء كان فقدان الوثاقة ناشئاً من الفسق وتعمد الكذب أو من العوارض الخارجية ككثرة السهو والنسيان ونحو ذلك، ومنشأ عدم الجواز في هذين الشرطين هو بناء العقلاء؛ لأنه قائم على اعتبار قول الخبير الثقة لا غير.

الشرط الرابع: أن يكون اللغوي ناقلاً للمعاني الحقيقية للألفاظ سواء نشأت هذه المعاني من الوضع التعييني أو التعيني، والذي يهيم الفقيه في مقام الاستنباط هو الظهور الناشئ من الوضع لا الاستعمال، ويكفي للوصول إلى ذلك أحد طريقتين:

الأول: أن يصرح اللغوي بالمعنى الحقيقي.

والثاني: أن ينقل المعاني من دون أن يصرح بذلك، ولا اشكال في صحة العمل بالأول، وأما الثاني فيصح العمل به بالاستعانة بإحدى ضميمتين:

الأولى: أن نتمسك بالأصل العقلاني القاضي بأصالة الحقيقة في الاستعمالات، وهو مسلك السيد المرتضى رحمته الله وجماعة.

والثانية: أن نتمسك بالأصل العقلاني القاضي بكفاية عدم نصب القرينة على المجاز لحمل المعنى على الحقيقة، والفرق بين الأصلين أن الأول يستند إلى ظاهر حال المتكلم بأنه يريد المعاني الحقيقية، بينما الثاني فيحزر المعنى الحقيقي بواسطة عدم القرينة، فإذا اكتفى اللغوي الثقة بنقل المعنى من دون أن يميز المعنى الحقيقي من المجازي فإنه يحمل على الحقيقة، وهذا يكفي في إحراز الظهور وجواز الاعتماد عليه.

الشرط الخامس: أن يكون اللغوي من القدماء لا المتأخرين والمعاصرين، نظير الفراهيدي المتوفى عام (١٧٥هـ)^(١) وأحمد بن فارس المتوفى عام (٣٩٥هـ)^(٢)

(١) العين: ج ١، ص ١.

(٢) معجم مقاييس اللغة: ج ١، ص ١.

والراغب المتوفى عام (٥٠٢هـ)^(١) وابن منظور المتوفى عام (٧١١هـ) الذي جمع عمدة كتب القدماء في اللغة وهي الصحاح للجوهري، والتهذيب للأزهري، والمحكم لابن سيده في كتابه لسان العرب، وأقر بأن هذه الكتب نقلت أصول اللغة عن معايشة واختلاط^(٢)، ومثلهم صاحب القاموس؛ إذ حكي أنه الأكثر تتبعاً في لغة العرب حتى قيل في حقه أنه طيلة عمره عاشر ثلاثمائة وستين عشيرة من عشائر العرب وقبائلها لأخذ معاني الألفاظ العربية منهم^(٣).

وأما كتب المتأخرين والمعاصرين نظير مجمع البحرين للطريحي والمنجد ونحوهما فلا، إلا ما خرج في الجملة، والسر في ذلك يعود لسببين:
أحدهما: أن المتقدمين أقرب إلى لغة القرآن والسنة والعرف الذي خوطب بهما، فتكون أوثق في نقل المعاني المعهودة في ذلك الزمان، فتكون حجة من باب بناء العقلاء، بخلاف كتب المتأخرين فإنها قد تنقل المعاني التي وقع الاختلاط فيها في الأزمنة المتأخرة بسبب تداخل الأمم والمعارف وتبادل العلوم كما هو ملحوظ اليوم من تبدل اللهجة العربية إلى الدارجة، وقد تبدلت فيها الكثير من المفردات، أو أن أهلها ينقلون اجتهاداتهم في اللغة، فيكون نقلهم حدسياً، وحدس المجتهد ليس بحجة على المجتهد الآخر.

(١) مفردات الراغب: ص ١؛ ما ذكرناه هو الأشهر وقد ذكروا لوفاته تواريخ أخرى؛

انظر مفردات الراغب تحقيق صفوان عدنان، وسعد كيلاني.

(٢) انظر لسان العرب: ج ١، ص ٤.

(٣) انظر نتائج الأفكار: ج ٣، ص ١٨٩.

ثانيهما: أن المتقدمين ينقلون المعاني عن حس أو ما هو قريب من الحس، فينطبق عليهم عنوان الشهادة، فتكون حجة من باب التعبد الشرعي القائم على حجة البينة أو الخبر الواحد في الموضوعات.

ويتحصل: أن أقوال المتقدمين من اللغويين تكون حجة على كل تقدير إما من باب البناء العقلائي أو التعبد الشرعي فتأمل.

الشرط السادس: أن لا يفيد قول اللغوي الوثوق والاطمئنان بصحته، وإلا كان حجة بلا اشكال، ولكن لا من جهة أنه قول لغوي بل من جهة حجية الاطمئنان؛ لكونه من مراتب العلم عرفاً، وعليه استقرت السيرة العقلائية في عامة أمورهم.

فالبحث في حجية قول اللغوي يدور على اعتبار قوله ولو لم يفد وثوقاً، أو حصل ظن على خلافه، فيكون العمل بقوله نظير العمل بقول الرجالي والفقير بالنسبة إلى الجاهل بالوثاقة أو بالحكم الشرعي، فإنه لا يتوقف على حصول الوثوق بقوله، بل هو حجة تعبداً أو عقلائياً، ومن هنا اتفقت كلمة المنكرين لحجية قوله على حجيته فيما إذا أفاد الوثوق بذلك^(١)، وعلى هذا يكون قول اللغوي الواحد كافياً في مقام التنجيز والإعذار ولا حاجة فيه إلى اشتراط التعدد والعدالة.

والحاصل: أن مدار البحث في حجية قول اللغوي مبني على هذه الشروط، فلو تخلف بعضها انتفت الحاجة إلى البحث إما للجزم بحجية قوله كما عرفت من الشرط السادس، أو للجزم بعدم حجيته كالشروط الخمسة الأخرى.

(١) انظر كفاية الأصول: ج ٢، ص ٢٩٨؛ أجود التقريرات: ج ٣، ص ١٦٦؛ نهاية الأفكار: ج ٣، ص ٩٤؛ منتقى الأصول: ج ٤، ص ٢٣٣؛ منهاج الأصول: ج ١، ص ٣٥٦.

وبمعرفة الشروط يتفتح موضوع البحث وهو حجية قول اللغوي القديم الخبير الثقة في تعريف مفردات الألفاظ في صورة عدم إفادته للوثوق والاطمئنان.

والمقصود من حجية قوله هو وجوب اعتماد قوله في فهم الظهور ومعرفة معاني الكلمات وترتيب الأثر عليها شرعاً في مقام التنجيز والإعذار.

الأمر الثالث: في آثار الحجية

يترتب على حجية قول اللغوي أكثر من أثر:

الأول: وجوب الفحص في كتب اللغة المعتمدة لأجل الرجوع إليها عند الجهل أو الشك في معاني الألفاظ.

الثاني: وجوب الفحص عن حال اللغويين من حيث الخبرية والوثاقة، لأن ذلك من مقدمات الطاعة.

والثالث: ترتب الآثار الوضعية على العمل بقوله كتتحقق عنوان الطاعة وتحقق عنوان المعصية في صورة مخالفة قوله.

هذا كله على القول بالحجية، وأما على القول بالعدم فلا يجب الرجوع إلى قول اللغوي إلا لأجل الاستئناس بقوله، أو لكونه من طرق العلم والوثوق بالوضع، وعليه فلو لم يحصل ذلك تصل النوبة إلى إجمال الدليل، ونتيجته الأخذ بالقدر المتيقن من المعنى، وإلا فالعمل بالأصول على ما عرفت.

وبذلك يتضح أن تحرير الحق في المسألة يستدعي التعرض إلى الأقوال وأدلتها والنظر فيما هو أوفق بالقواعد منها، وهذا ما نحرره في المطلب الثاني.

المطلب الثاني: الأقوال في حجية قول اللغوي

اختلف الأصوليون في حجية قول اللغوي بالشروط المتقدمة على أقوال: فذهب جماعة إلى الحجية مطلقاً وحكي أنه المشهور^(١)، بل حكي عليه الإجماع^(٢)، وعليه جمع من المعاصرين^(٣)، وذهب جمع من المتأخرين والمعاصرين كصاحب الكفاية والمحققين النائيني والعراقي قدست أسرارهم كما في تقريريهما^(٤) وغيرهم^(٥) إلى العدم، ويكفيهم عدم تمامية دليل الإثبات؛ لأصالة حرمة العمل بالظن، وذهب ثالث إلى التفصيل بين تحقق شرائط الشهادة من العدد والعدالة فيكون حجة وبين عدمه فلا. مال إليه الشيخ، واختاره السيد الخوئي قله كما في تقريراته^(٦)، وفيه ما فيه، بل ذكر السيد الحكيم بيّن بأن هذا القول مما لا ينبغي أن يذكر؛ لأن

(١) فرائد الأصول: ج ١، ص ١٧٣.

(٢) انظر مفاتيح الأصول: ص ٦١؛ الفوائد الحائرية: ص ١١٠-١١١؛ الفائدة (٤)؛

فرائد الأصول: ج ١، ص ١٧٤.

(٣) حقائق الأصول: ج ٢، ص ٩٨؛ مباحث الأصول: ج ٢، ص ٢٦٢؛ الأصول: ج ٦،

ص ٥؛ أنوار الأصول: ج ٢، ص ٣٩٠.

(٤) كفاية الأصول: ج ٢، ص ٢٩٩؛ أجود التقريرات: ج ٣، ص ١٦٦؛ نهاية الأفكار:

ج ٣، ص ٩٤.

(٥) درر الفوائد: ص ٣٦٩؛ منتقى الأصول: ج ٤، ص ٢٣٣؛ منهاج الأصول: ج ١،

ص ٣٥٦.

(٦) انظر فرائد الأصول: ج ١، ص ١٧٤؛ مصباح الأصول: ج ٢، ص ١٥٥.

الشروط المذكورة إنما هي شروط شرعية تعبدية ليس لها عند العقلاء عين ولا أثر، بل هي مفقودة غالباً^(١).

وعليه فإن اشتراط الشهادة في حجية قول اللغوي يتنافى مع مسلكهم في حجية الظواهر القائم على السيرة العقلائية؛ لأن الاشتراط المذكور يستلزم أن تكون الحجية تعبدية فيتنافى مع قولهم بأنه حجة عقلائية.

وهناك تفاصيل أخرى^(٢) لا ترجع إلى محصل مهم كما عرفته من شروط البحث؛ لذا نكتفي باستعراض أدلة المثبتين والنافين ومنهما يتضح وجه المناقشة في الأقوال الأخرى.

أولاً: أدلة المثبتين

استدل القائلون بحجية قول اللغوي مطلقاً بأدلة عديدة عمدتها ثلاثة:

الدليل الأول: الإجماع العملي

وقد قرروه بتقريرين:

أحدهما: استقرار سيرة العلماء على التمسك بقول أهل اللغة في مقام الاستنباط عند الحاجة إلى فهم معاني المفردات الواردة في الآيات والروايات، كما أنهم يرجعون إلى كتب اللغة في مقام الاستدلال لإثبات المدعيات أو إبطالها، والملحوظ أنهم يدعون لهذا الرجوع في مقام المحاججة والمخاصمة،

(١) حقائق الأصول: ج ٢، ص ٩٥، (بتصرف).

(٢) انظر منهاج الأصول: ج ١، ص ٣٥٦؛ نتائج الأفكار: ج ٣، ص ١٩٣؛ المباحث الأصولية: ج ٨، ص ١٥٩.

ولا يعترضون عليه، فيكشف بالكشف الإني عن أن المركز في نفوسهم هو حجية قول اللغوي وصحة الاعتماد عليه في مقام العمل، والوجه في رجوع العلماء إليه هو أنه من أهل الخبرة في اللغة، والطريقة العقلائية فضلاً عن العلمائية قائمة على الرجوع إلى أهل الخبرة في كل علم وفن.

ولا يخفى أن هذه السيرة إن كانت بين الفقهاء وعلماء الشريعة أثبتت سيرة متشرعية على الرجوع فتكون حجة؛ لأنها معلومة الاتصال بزمان المعصوم عليه السلام ولم يصل إلينا ما يدل على الردع عنها، بل قد يقال بأن السيرة المتشرعية حجة تعبدية للنص على حجيتها وحرمة مخالفتها في مثل قوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(١) وحينئذ لا تشرط بالإمضاء.

وأما إذا كانت سيرة عند جميع العلماء فيكفي في اعتبارها عدم الردع عنها؛ لأنها غير مختصة بزمان أو مكان، وكتب العلماء القديمة والحديثة تشهد برجوعهم إلى كتب اللغة لفهم مداليل الألفاظ المجهولة أو الغامضة. ثانيهما: استقرار سيرة العقلاء على الرجوع إلى قول اللغوي والاستناد إلى كلامه في تشخيص معاني الألفاظ، وهذه السيرة معلومة الاتصال بزمان المعصومين عليهم السلام ولم يصلنا ما يدل على الردع عنها، فيكون كاشفاً عن الإمضاء؛ لأنها من مصاديق ما لو كان لبان، وبضميمة توافق السيرة الممضاة بين العقلاء والمتشرعة يتم الإجماع.

بل قد يقال بإمضاء الرجوع إلى أهل اللغة خاصة، لوجود طائفة من اللغويين عاصروا الأئمة عليهم السلام وكانوا يبينون للناس معاني الألفاظ، ولم

(١) سورة النساء: الآية ١١٥.

يردعهم الأئمة عليهم السلام عن ذلك، نظير الخليل الذي ألف كتاب العين في اللغة، وكذا سيويه والكسائي وأبو عبيدة ونحوهم، وقد كانوا في عصر الأئمة عليهم السلام، وحيث لم يصل الردع يكشف عن الإمضاء التقريري له ^(١).

ونلاحظ أن التقريرين يستندان إلى صغرى مبنية على دعوى أن اللغوي خبير في اللغة، وكبرى مبنية على دعوى أن السيرة العملية للعلماء والعقلاء قائمة على الرجوع إلى أهل الخبرة في كل علم وفن، ولا يوجد ما يدل على أن الشرع قد ردع عنها، فيكشف عن حجيتها؛ لأن عدم الردع في مثله يكفي لإحراز الإمضاء، وقد أشكلوا على هذا الدليل في صغراه وكبراه.

أما الإشكال الصغروي فمن ناحيتين:

الأولى: إنكار الصغرى بإنكار خبروية أهل اللغة، بدعوى أن الخبروية تصدق في الحدسيات لا الحسيات، فالخبير يقال على من يدرك الأشياء بحدسه لا بحسه، نظير المقوم والطبيب والمهندس ونحوهم، وأما من يدرك الأشياء بالحس فلا يقال له خبير، بل شاهد، وعلى هذا الأساس اشترطوا في الشهادة الحس دون الحدس.

واللغوي من قبيل الثاني؛ لأنه يجمع ما يستعمله العرب من الألفاظ ودلالاتها ويدونها في كتابه كما عرفت، فعلم اللغة حسي لا حدسي، فلا يصدق على العالم به أنه خبير حتى يستند إلى بناء العقلاء في الرجوع إليه؛ لأن بناء العقلاء قائم على الرجوع لأهل الخبرة لا لأهل النقل الحسي.

(١) انظر منهاج الأصول: ج ١، ص ٣٥٧.

نعم يمكن القول بدخوله في صغريات الشهادة، وحينئذ يلزم بشرطها كالتعدد والعدالة لاشتراط الشهادة بهما، ويخرج عن الموضوع؛ لأن البحث في حجية قول اللغوي غير مشروط بما ذكر على ما عرفت.

فيتحصل: أن الاستدلال المذكور لا يشمل اللغوي؛ لأنه خارج موضوعاً عنه.

والثانية: إنكار الثمرة في الصغرى؛ لأن اللغوي خبير بموارد استعمال الألفاظ في المعاني وليس خبيراً بالأوضاع اللغوية، والذي يجدي في حجية الظواهر هو الخبرة بالوضع لا الاستعمال؛ لأنه أعم، والعام لا يثبت الخاص.

ويشهد على أنه خبير بالاستعمال شاهدان:

أحدهما: أن قواميس اللغة مبنية على استقراء موارد استعمال الألفاظ في المعاني عند العرب وتدوينها، ولا شك في أن الاستعمال قد يكون في المعنى الحقيقي وقد يكون في المجازي.

وثانيهما: اختلاف اللغويين في شرح معاني المفردات في أصل المعنى أو في موارد استعمالها فإن هذا يدل على أنهم ينقلون الاستعمال لا الوضع؛ لوضوح أن المعنى الموضوع له اللفظ واحد ولا اختلاف فيه. نعم قد يوضع اللفظ لأكثر من معنى فيكون مشتركاً لفظياً، لكنه قليل الوقوع بالقياس إلى سائر مفردات اللغة ولا يخجل بالقاعدة.

والحاصل: أننا إذا سلّمنا بأن اللغوي خبير في اللغة فلا نسلم خبرويته بالأوضاع اللغوية حتى يصح الرجوع إليه في عملية الاستنباط التي تدور

على المعاني الحقيقية، وإنما هو خبير في موارد استعمال الألفاظ، وهو لا يجدي الفقيه؛ لأن الاستعمال أعم من الوضع.

ويجاب عن هذا الإشكال من وجوه:

الوجه الأول: أن الإشكال لا يستند إلى وجه وجيه؛ لأننا إذا سلّمنا أن اللغوي خبير باللغة ولو من جهة الاستعمال وسلّمنا بأنه ثقة فإنه لا بد وأن نقول بحجية قوله؛ لأننا إذا استقرأنا كتب اللغة لوجدنا أن الألفاظ التي يذكر معانيها اللغويون على أنحاء، وفي جميعها ينبغي الأخذ بقوله:

الأول: أن يكون للفظ معنى واحد لا غير وقد دونه اللغوي في كتابه، نظير لفظ السماء والأرض والرجل والمرأة ونحوها، وفي مثلها يكون قوله حجة على الجاهل؛ لوجود المقتضي وانعدام المانع.

الثاني: أن يكون له أكثر من معنى ولم يصرح اللغوي بوجود المجاز فيها، ولم ينصب قرينة عليه، نظير القراء والأمر، وفي مثله يحمل على أنه مشترك لفظي؛ لأن الاستعمال مع عدم نصب القرينة يوجب حمل المعنى على الحقيقة فيكون قول اللغوي حجة في أصل المعنى وإن احتاج تعيين المراد إلى القرينة. هذا إن قلنا بوجود الاشتراك اللفظي في اللغة، وربما يحمل على المشترك المعنوي لوجود معنى جامع ينطبق على الاثنين، وفي مثله يكون قوله في أصل المعنى حجة أيضاً.

وفي مقام العمل إن نصب قرينة على المراد يؤخذ بها وإلا يحمل اللفظ على إطلاقه.

كما في قوله: ﴿نَسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَاتُّوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾^(١) فإنها حملت على وجود الجامع الظرفي الشامل للزمان والمكان، بحيث لا توجد قرينة توجب حمل المراد على أحدهما فتحمل الآية على الإطلاق، فتدل على جواز إتيان النساء في كل زمان ومكان ما عدا ما نص الشرع على تحريمه. هذا إذا لم يصرح بالمعنى الحقيقي، وأما إذا صرح بأنها جميعاً معان حقيقية فالأمر فيه أوضح.

الثالث: أن يكون له أكثر من معنى، وصرح اللغوي بالمعنى الحقيقي منها والمعنى المجازي، فيكون قوله حجة لوجود المقتضي وانعدام المانع.

الرابع: أن يكون له أكثر من معنى وصرح اللغوي بأنها جميعاً مجازية، فيكون قول اللغوي حجة في أصل المدعى، ولكن لا يصح العمل بواحد من المعاني المذكورة؛ لأن الذي يهيم في حجية الظهور هو المعاني الحقيقية لا المجازية.

الخامس: أن يكون له أكثر من معنى ويصرح اللغوي بوجود معنى حقيقي ومجازي إلا أنه لا يعلم ما هو الحقيقي وما هو المجازي منها، وفي مثله يكون قوله حجة في أصل المعاني المذكورة، إلا أنه لا يصح العمل بأحدها من دون وجود قرينة على المراد، كما إذا قال: إن لفظ الحرث - مثلاً - يطلق على الأرض، وعلى إلقاء البذر وتهيئتها للزرع^(٢) وعلى الزرع

(١) سورة البقرة: الآية ٢٢٣.

(٢) انظر مفردات الراغب: ص ٢٢٦، (حرث).

والاكتساب والاجتهاد لجمع المال ونحوه^(١) وفي الآية توجد قرينة توجب حمل المراد على المعنى الثاني؛ لأن النساء منشأ لحصول الولد.

والذي يتتبع كتب اللغة يجد أنها لا تخلو من هذه الأقسام الخمسة، وفي جميعها لا مجال لإنكار حجية قول اللغوي في تعريف المفردات وبيان معانيها الحقيقية والمجازية إذا افترضنا أنه خبير باللغة وموثوق في نقله.

إلا أن وجود بعض الملابس قد تمنع من العمل بما ينقل، فالإشكال في حجية قول اللغوي ليس من جهة المقتضي بل من وجود المانع في بعض الحالات كالحالة الرابعة.

والمعهود من طريقة اللغويين أنهم يذكرون المعنى الحقيقي فقط، ولا يذكرون المعاني المجازية إلا بالتصريح أو بالإتيان بالقرينة الدالة عليه، ولذا لا تجدهم يذكرون حتى أظهر المجازات أو أقربها من المعنى الحقيقي، فلا يذكرون في معنى الأسد - مثلاً - الرجل الشجاع والرجل عظيم الفضل أو صاحب الهيبة أو صاحب البحر وصاحب السلطة والنفوذ ونحوها من معان مجازية تناسب صفات الأسد وحالاته.

ولا يذكرون من معنى القمر - مثلاً - صاحب الوجه الجميل أو صاحب الوجه النوراني والعالم الجليل ونحو ذلك من معان مجازية تناسب القمر وهكذا.

(١) لسان العرب: ج ٢، ص ١٣٤-١٣٥، (حرث)؛ وانظر معجم مقاييس اللغة: ص ٢٤٠، (حرث).

ولو ذكروا ذلك لتعذر إحصاء مفردات اللغة، ولصارت كتب اللغة ضخمة جداً بحيث يصعب جمعها؛ لإمكان أن يكون للفظ الواحد عشرات المجازات.

الوجه الثاني: أن الإشكال المذكور يتضمن التهافت؛ لأن اللغوي مهما بلغ من المعرفة فهو لا يخرج عن كونه أحد أفراد عرف أهل اللغة، بل هو من أكمل الأفراد؛ لأنه يحيط علماً بمفرداتها وموارد استعمالها، ومتبحر في خصوصياتها أكثر من عوام الناس.

وقد اتفقت كلمتهم على أن العرف حجة في فهم مداليل الألفاظ فكيف لا يكون قول اللغوي حجة وهو من العرف، بل هو من أفضل أفرادها، فالقول بحجية فهم عوام الناس وعدم حجية فهم خواصهم تناقض صريح، بل وترجيح للمرجوح.

الوجه الثالث: أن انكار خبروية اللغوي بالمعاني الحقيقية للغة لا يضر في مقام العمل والتنجز والإعذار؛ لأنهم متفقون على أصالة الحقيقة في الاستعمال؛ لحاجة المعاني المجازية إلى نصب القرينة.

وعليه يكفي اللغوي عدم وجدانه للقرينة على المجاز لمعرفة أن المعنى الذي استعمل فيه اللفظ حقيقي، كما يكفي الرجوع إلى قول اللغوي أن لا يجد قرينة منصوبة على المجاز لحمله على الحقيقة، فحتى لو افترضنا أن اللغوي خبير بموارد الاستعمال لا الوضع فإنه يمكن أن نتوصل من المعنى المستعمل فيه إلى المعاني الحقيقية عبر الضمائم، وهو يكفي في مقام التنجز والإعذار، فيكون قول اللغوي من مقدمات إحراز المعنى الحقيقي.

وكيف كان، فإنه إذا تتبع اللغوي موارد استعمال اللفظ ولم يجد أنهم ينصبون قرينة على المجاز يكون ذلك كاشفاً عن أنه المعنى الحقيقي، واحتمال نصبهم للقرينة وغفلة اللغوي عنها ضعيف، ويخالف الأصل، واحتمال تعمد اللغوي ذلك مناف للوثاقة. هذا فضلاً عن أن عادة اللغويين جرت على التنصيص على المعاني الحقيقية والمجازية في كتبهم، ولو استقرأنا الكتب اللغوية المعهودة لوجدنا ذلك جلياً^(١). نعم قد يحدث أحياناً اكتفاء بعض اللغويين بذكر موارد الاستعمال دون تمييز بين المعنى الحقيقي والمجازي، إلا أن هذا أمر نادر يجري على خلاف المتعارف عند اللغويين.

وحتى لو سلّمنا وقوع ذلك كثيراً فإنه لا يمنع من حجية قوله؛ لأن الذي يهتم الفقيه والأصولي في مقام التنجيز والإعذار هو الوصول إلى المعنى الحقيقي، ويكفي للوصول إلى ذلك عقلاً عدم نصب القرينة على المجاز.

ومن هنا استهجن بعض الأعلام هذا الاشكال وقال: ليت شعري لو لم يكن اللغوي من أهل خبرة ذلك ولم يعرف من قوله المعاني الحقيقية من المجازية فمن يكون خبيراً في ذلك، ويقول من تعرف هي، بل لا اشكال في أن الخبير بذلك هو اللغوي، وأن همه هو تعيين المعاني الحقيقية. نعم قد يذكر المعاني المجازية أيضاً من خلال المعاني الحقيقية ولكنها تعرف غالباً بتصريح أو بقرائن أخرى^(٢).

(١) من باب المثال على ذلك انظر ما ورد في لسان العرب: ج ٨، ص ٢٨٦، (قطع).

(٢) عناية الأصول: ج ٣، ص ١٤٢، (بتصرف).

الوجه الرابع: حتى إذا سلّمنا عدم خبروية اللغوي في الأوضاع فإن الذي تدور عليه الحجية في مقام التنجيز والإعذار هو الظهور، ولا شك في أن قول اللغوي موجب للظهور عند الجاهل باللغة، وهو يكفي في إحراز موضوع الحجية العقلائية.

نعم الوصول إلى فهم الإرادة الجدية يتوقف على انضمام أصالة تطابق الإرادتين الاستعمالية والجدية، ويكفي في إحرازه عدم نصب القرينة على الخلاف.

الوجه الخامس: أن دعوى حجية قول الخبير في الحدسيات دون الحسيات غير تامة في صغرها وكبرها؛ لأن الخبير قد يستند إلى الحس في خبرويته، نظير المقوم لقيمة الدار أو مقدار النفقة ونحو ذلك فإنه يرى ويجدس معاً، والطبيب كذلك يفحص ويجدس، وهكذا المهندس، بل لعل القول بأن الحدس لا يمكن إلاّ إذ استند إلى مقدمات حسية غير بعيد، واللغوي من هذا القبيل أيضاً فإنه يستقرئ موارد الاستعمال بالحس ثم يدون ما يتوصل إليه، وعليه فالصغرى المذكورة غير تامة.

كما أن بناء العقلاء قائم على مراجعة أهل الخبرة في الحسيات والحدسيات معاً كما هو معهود في مراجعة الأطباء والمهندسين والمقومين، ولا دليل يوجب استثناء اللغوي من هذا البناء، بل قد عرفت رجوع العلماء والعقلاء معاً إلى كتب اللغة عند الحاجة والاحتجاج بأقوال اللغويين، وعليه فدعوى خروج اللغوي عن أهل الخبرة موضوعاً مما لا شاهد له، بل متهافت في نفسه من جهتين:

الأولى: مخالفته للأولوية العقلية، فإن العقل والوجدان يشهدان بأن المدركات الحسية أقوى من الحدسية؛ لأنها من ملازمات العلم الحضوري لا الحصولي، فكيف يتصور أن نقبل قول الخبير كالطبيب إذا وصفت له حالة المريض من دون أن يكشف عليه ولم يفحصه ولا نقبل قوله إذا رأى المريض وكشف عليه وفحص واستند إلى مقدمات حسية.

نعم استثني مما ذكر باب الشهادة حيث اشترط الشرع فيها التعدد والعدالة لإثبات القضايا الحقوقية وحل المنازعات، وهذا أمر آخر لا علاقة له بما نحن فيه، وذلك لخصوصية خاصة في المسائل القضائية ورفع الخلاف وقطع مادة الفساد عبداً الشرع بذلك، واعتبر الحس فيها، وأما في غير الشهادة فإن السيرة العقلائية قائمة على الاعتماد على أقوال الخبراء الحدسية فما بالك بأقوالهم المستندة إلى الحس؟

والخلاصة: أن القول بحجية قول الخبير في الحدسيات يستلزم القول بحجية قوله في الحسيات بشكل أولى؛ لأن النتائج الحاصلة من الحس علمية أو اطمئنانية بخلاف الحاصلة من الحدس فإنها ظنية غالباً.

والثانية: ترجيح المرجوح؛ للاتفاق على أن أخبار الثقات عن الموضوعات الخارجية مما يصح الاعتماد عليها إذا استندت إلى الحس، وعلى هذا قام نظام الناس في حياتهم اليومية حتى المسائل المهمة، ولا يشترط في حجية أقوال المخبرين سوى الوثاقة، فالقبول بأخبار الثقة الجاهل وعدم القبول بأخبار اللغوي الخبير الثقة يستلزم التناقض وترجيح المرجوح.

فيتحصل: تمامية الصغرى وأن اللغوي خبير في اللغة والإشكال المذكور لا يستند إلى وجه وجيه فيبقى الكلام في الكبرى، وقد أشكلوا عليها بإشكاليين:

الإشكال الأول: أن بناء العقلاء قائم على حجية قول أهل الخبرة فيما إذا أفاد الوثوق والاطمئنان، ومعنى ذلك التفصيل في حجية قول اللغوي بين ما أفاد الوثوق بصحته فيكون حجة وما لا يفيد ذلك فلا، وبالنتيجة فهو قاصر عن إثبات حجية قوله مطلقاً.

وفيه:

أولاً: أنه متهافت وخارج عن موضوع البحث؛ لما عرفت من أن مدار البحث بينهم في قول اللغوي فيما إذا لم يفد الوثوق وإلا كان حجة من باب العلم العرفي بلا خلاف بينهم فيه.

وثانياً: سلّمنا، إلا أن بناء العقلاء على الرجوع إلى أهل الخبرة ليس على الوثوق الشخصي بل النوعي وهو حاصل من قول اللغوي بلا إشكال، فالإشكال المذكور لم يأت بشيء جديد؛ لوجود ملازمة دائمة بين قول اللغوي وبين الوثاقة النوعية. نعم يشترط في الملازمة عدم وقوع التعارض في أقوال اللغويين، وإلا امتنع حصول الوثوق إن لم يكن رجحان بينها. هذا فضلاً عن أن الوثاقة والاطمئنان معلولان للخبروية؛ إذ لولا الخبروية لم يكن وجه للوثوق، فإن قول الجاهل لا يفيد ذلك.

فإذا أحرزت خبروية اللغوي لا بد وأن يجرز الوثوق النوعي بها، بل ذكر البعض أن الوثوق والاطمئنان يحصل حتى بالأقل من ذلك كما في

القرآن المترجم فإنه يحصل الوثوق والاطمئنان بالترجمة مع عدم العلم بكون المترجم خبيراً باللغة وثقة فيما يترجم، ومع ذلك بمجرد رؤية ترجمة كلمة يجعل الوثوق بأنه معنى الكلمة، ويرتب عليها الأثر إن كانت متضمنة لحكم شرعي أو وعد أو وعيد ونحو ذلك من معان^(١).

وثالثاً: سلّمنا إلا أن بناء العقلاء في الرجوع إلى أهل الخبرة مطلق من دون اشتراط الوثوق والاطمئنان كما يشهد له مراجعتهم للأطباء وترتيب الأثر على أقوالهم وركوبهم للطائرات واعتمادهم على أقوال المقومين ورجوع المقلدين إلى المجتهدين ونحو ذلك، فإنهم يتمسكون بأقوالهم ولو لم تفد وثوقاً، بل ولو أفادت الظن بخلافها كما مر بحثه في حجية الظواهر.

كيف وقد قامت المجتمعات البشرية في مختلف مجالات الحياة على التخصصات وتصنيف العلماء إلى الاختصاصات المختلفة، ونظام الناس قام على مراجعة ذوي الاختصاص في كل علم وفن ومن ضمنها اللغة وفهم مداليل الألفاظ.

بل لو قيل بعدم حجية قول اللغوي فيها لوجب القول بوجوب الاجتهاد في اللغة وتحصيل معاني الألفاظ ليس فقط على الفقهاء والمجتهدين، بل على كل عالم تدخل اللغة في مجال اختصاصه، ولتعذر الاجتهاد في كل ذلك.

لأن مفروض البحث هو العمل بقول اللغوي عند جهل العرف بالمعنى أو الشك فيه فلم يبق إلا الرجوع إلى أهل اللغة أو الاجتهاد لتحصيل معاني الألفاظ.

(١) انظر نتائج الأفكار: ج ٣، ص ١٩١.

والثاني غير صحيح؛ لأن اللغة من العلوم الاستقرائية التي تقوم على تتبع موارد استعمال العرب للألفاظ في المعاني، والتي نزل القرآن بلغتهم وبحسب عرفهم.

فلا جتهاد فيها غير صحيح، بل لا موضوع له، وعلى فرض صحته فإن الوصول إليه يستلزم العسر والجرح واختلال النظام؛ لتوقفه على مخالطة قبائل العرب وتتبع لغاتهم وموارد استعمالهم للألفاظ، وهو في الأزمنة السابقة متعذر على الأكثر، فما بالك بهذه الأزمنة؟ فلم يبق إلا الأول.

والحاصل: أن السيرة العقلائية قائمة على مراجعة أهل الخبرة في كل علم وفن وإن لم يفد الوثوق والاطمئنان، وعلى ذلك قام نظام الناس، وبنيت قواعد العلوم والمعارف.

والخلاصة: أن الإشكال المذكور مخدوش من حيث المقتضي أولاً ووجود المانع ثانياً.

والإشكال الثاني: أن حجية بناء العقلاء مشروطة بإمضائها من قبل المعصوم عليه السلام وهو غير محرز؛ إذ لم يحرز رجوع الناس إلى أقوال اللغويين في زمان الأئمة عليهم السلام حتى نحرز الإمضاء، بل الأدلة الناهية عن العمل بالظن تشمله فتكون رادعة عنه.

وفيه:

أولاً: لا شك في رجوع الجاهلين باللغة إلى العالمين بها في زمان الأئمة عليهم السلام، وإلا كيف فهم غير العرب القرآن والسنة، وعرفوا الأحكام، وتعلموا المعارف لو لا رجوعهم إلى أهل اللغة، ولم يرد من الشرع ما يدل

على الردع عنه فيكون شاهداً على الإمضاء؛ لأنه من قبيل ما لو كان لبان لكثرة وقوعه في محل الابتلاء وتوفر الدواعي على نقله، بل قد عرفت الإمضاء التقريري للأئمة عليهم السلام لعمل جملة من اللغويين الذين عاصروهم كالخليل وسيبويه وأبي عبيدة ونحوهم.

وثانياً: سلّمنا، ولكن يكفي في مثله إمضاء الكبرى الكلية أي إمضاء المعصوم عليه السلام للرجوع إلى أهل الخبرة في مثل الطب والتقويم والفقهاء ونحوها لإحراز الإمضاء في غيرها؛ بدهة أن إمضاء الكبرى هو إمضاء لمصاديقها، ولا اشكال في وجود هذه الموارد الثلاثة في زمن الأئمة، بل هم عليهم السلام سمحوا بفحص الطبيب لهم كما في جرح أمير المؤمنين عليه السلام، فتكون كافية لإحراز الإمضاء، ولا دليل يشترط الإمضاء الوجودي للرجوع إلى أهل الخبرة في كل فن، بل يكفي عدم الردع، وإلا لنقض عليه بمثل الرجوع إلى أقوال الرجالين مع أنها متأخرة عن زمان الأئمة عليهم السلام، والتوثيق الحسية فيها حصلت بالوسائط لا بالمباشرة، فما يقال في جواب هذا النقض يمكن أن يقال في قول اللغوي.

والحاصل: أن الإشكال الكبروي غير وارد فتثبت صحة الصغرى والكبرى، فتصح النتيجة وهي حجية قول اللغوي.

الدليل الثاني: حكم العقل

وتقريره: أن الفقيه في مقام الاستنباط لو جهل الوضع اللغوي كما إذا جهل معنى القرء الوارد في قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾^(١) مثلاً فإنه يقع بين خيارات:

(١) سورة البقرة: الآية ٢٢٨.

الأول: أن يترك العمل بالآية ويلتزم بالاحتياط.

الثاني: أن يقلد مجتهداً آخر عالماً في المسألة.

الثالث: أن يرجع إلى العرف في فهم المعنى.

الرابع: أن يرجع إلى أهل اللغة لمعرفة ذلك.

والخيار الأول لا يخلو من إشكال من جهات:

الأولى: أن الاحتياط يصح فيما إذ كان أصل المعنى معروفاً كما لو كان يعلم بأن القرء هو العدة فيوجب أخذ العدة مرتين مرة بالأطهار الثلاثة ومرة بثلاث حيضات، وأما إذا جهل معنى القرء من أصله فإن لازم الاحتياط هو ترك العمل بالآية، ونتيجته ترك الحجة بلا دليل.

الثانية: سلّمنا، إلا أن العمل بالاحتياط في بعض الموارد غير مقدور، وفي بعضها موجب للعسر والخرج، كما لو جهل معنى (أتى) في الآية^(١) فإن الاحتياط فيها يستلزم ترك مقاربة المرأة وهو مناف لمقتضى العقد. إن قلت: يأخذ بالقدر المتيقن.

قلت: الأخذ بذلك يتوقف على معرفة المعنى في الجملة وهو خروج عن مفروض البحث. هذا مع أنه قد لا يوجد قدر متيقن في المعنى كالقرء؛ إذ لا يتصور فيه قدر متيقن فيعود البحث من جديد.

الثالثة: أن العمل بالاحتياط لدى الجهل بالمعاني اللغوية مما لم يقدّم عليه دليل ولا سيرة متشرعية ولا عقلائية، مع أن الجهل بالمعنى اللغوي كثير

(١) ﴿فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾ سورة البقرة: الآية ٢٢٣.

الوقوع، والملاحظ من طريقتهم مراجعة كتب اللغة وأقوال اللغويين لمعرفة ذلك لا الاحتياط.

والخلاصة: أن العمل بالاحتياط لا يخلو من إشكال من جهة المقتضي ووجود المانع.

والخيار الثاني باطل من جهتين:

الأولى: أنه مخالف لاتفاقهم على عدم جواز تقليد المجتهد لمجتهد آخر لاسيما في الموضوعات.

والثانية: أنه لو صح لصح القول بالرجوع إلى اللغوي، فإن الرجوع إلى المجتهد في أخذ المعنى اللغوي ليس بأولى من الرجوع إلى اللغوي فيه.

إن قلت: الرجوع إلى المجتهد ليس في أخذ المعنى بل في أخذ الحكم.

قلت: لا فرق في صدق التقليد فيه لتبعية الحكم للموضوع، لاسيما على القول بأن التقليد هو اتباع قول الغير.

والخيار الثالث خلاف الفرض؛ لأن البحث يدور عن حجية قول اللغوي في صورة الجهل بالمعنى أو اختلاف العرف فيه.

فلم يبق إلا الخيار الرابع فيحكم العقل بوجوب الرجوع إليه من جهتين:

الأولى: حكمه بحسن رجوع الجاهل إلى العالم، وهذه مسألة عامة قامت عليها سيرة العقلاء في مختلف العلوم والفنون، ولا دليل يستثني الرجوع إلى اللغوي منها، فيتبعه حكم الشرع لكونه من أحكام العقل العملي.

والثانية: حكمه بأن الرجوع إلى اللغوي من مقدمات الامتثال والطاعة وعدم الرجوع إليه يفوّت ذلك، لاسيما مع بطلان الخيارات الأخرى، وعلى فرض عدم بطلانها فهي مرجوحة بالقياس إليه.

وربما يرد عليه أن الرجوع إلى اللغوي يستلزم رجوع المجتهد إلى غير المجتهد وهو من أقبح أنواع التقليد بل نهى الشرع المجتهد عن التقليد، والصواب عدم تمامية الإشكال المذكور؛ لأنه منقوض برجوع المجتهدين إلى الرجاليين والمقومين وأهل الحساب والأطباء ونحوهم في تحديد موضوعات الأحكام الشرعية، ومحلول بأن المنهي عنه شرعاً وعقلاً هو رجوع المجتهد إلى غير المجتهد في الأحكام الشرعية، وأما رجوع المجتهد إلى غيره من الخبراء في موضوعات الأحكام أو مبادئها فلا إشكال فيه، بل هو ما قام عليه الاجتهاد، فإن الفقهاء كانوا ولا زالوا يرجعون إلى العرف في تشخيص الموضوعات كما يرجعون إلى أهل الخبرة في تشخيص الموضوعات المستنبطة والخفية، ويرجعون إلى الرجاليين في التوثيقات الرجالية والنحاة والبلاغيين في الإعراب والمعاني والبيان وهكذا، فأى مانع من رجوعهم إلى اللغويين في أخذ المعاني، ولا مانع من صدق اسم التقليد بمعناه الأعم عليه؛ لأن ملاك التقليد هو رجوع الجاهل إلى العالم، والمفروض أن المجتهد جاهل باللغة فلا مانع من رجوعه إلى العالم بها واستناده إليه.

وهذا غير التقليد بمعناه الخاص أي رجوع الجاهل إلى الفقيه الجامع للشرائط بالأحكام الشرعية خاصة، ولذا لا يشترط فيه ما يشترط في الفقيه من العدالة والإيمان وطهارة المولد ونحوها من شروط.

الدليل الثالث: النصوص الشرعية

وهي الآيات والروايات الدالة على حجية خبر الثقة في الموضوعات، نظير قوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾^(١) وقوله عليه السلام في رواية مسعدة بن صدقة الواردة في بيان أصالة الحل في الأشياء: ﴿والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيّنة﴾^(٢) ونحوهما من أدلة فإنها تنطبق على قول اللغوي بالدلالة المطابقة أو التضمنية أو التلازمية فتكون حجة.

وتوضيح الأول: أن التعليل المذكور في آية النبأ يفيد قاعدة عامة في وجوب التبين من كل ما نحتمل فيه الجهالة والندم، سواء كان في الأحكام أو في الموضوعات، وهذا كما لا ينطبق عرفاً على قول الرجالي الثقة وقول الطيب الثقة لا ينطبق على قول اللغوي الثقة أيضاً لوحدة الملاك، وقد اتفقت كلمتهم على الأول والثاني، بل جرت عليه سيرة العقلاء والمشرعة في تشخيص الموضوعات التي تقع متعلقاً للأحكام أو في طريقها، فتخصيص اللغوي وإخراجه من القاعدة العامة يفتقر إلى دليل، فأبي فرق بين توثيق النجاشي لرجال السند وبيان الخليل لمعنى القرء وتشخيص الطيب للمرض المانع من الصوم مثلاً، مع أن الجميع مما يترتب عليه الحكم الشرعي، والإشكال بعدم الدليل على حجية الخبر في الموضوعات أو

(١) سورة الحجرات: الآية ٦.

(٢) الكافي: ج ٥، ص ٣١٤، ح ٤٠؛ التهذيب: ج ٧، ص ٢٢٦، ح ٩٨٩؛ الوسائل: ج ١٧، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ص ٨٩، ح ٢٢٠٥٣.

اشترط حجيته بحصول الوثوق والاطمئنان غير تام، بل تضافرت الأدلة على حجيته فيها مطلقاً، وكفيناً هنا ما تضافر به النقل من أنهم عليه السلام كانوا يفسرون معاني القرآن ويظهرون المصاديق الخفية ويبينون الموضوعات لتوقف الأحكام عليها، كما بين أمير المؤمنين عليه السلام معنى (أب) للأول، وفسر الصادق عليه السلام لأبي حنيفة معنى (النعيم) وفسروا معنى الكوثر ومعنى الشجرة الملعونة وغير ذلك من معان وقد رواها لنا الرواة وأخذها الناس وأقروا عليه السلام هذه السيرة والطريقة ولم يردعوا عنها، مما يدل على أن نقل الموضوع كنقل الحكم مشمول بأدلة حجية خبر الثقة.

وأما الثاني وهو قوله عليه السلام: ﴿حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البينة﴾^(١) فتوضيحه أنه عليه السلام جعل الاستبانة قسماً للبينة، وذلك يقتضي المغايرة بينهما، ولا إشكال في أن البينة حقيقة شرعية مشروطة بالتعدد والعدالة والنقل الحسي.

وأما الاستبانة فهي في معناها كل ما يوجب الوضوح والبيان. يقال استبان الشيء أي ظهر واتضح^(٢)، فينطبق على قول اللغوي لأنه يوجب العلم بالمعنى، وقد جعلت الاستبانة غاية للحلية، ولازم ذلك انتفاء الحلية بعد حصول البيان ولزوم ترتيب الحكم الجديد الذي جاء به البيان أو البينة.

(١) الكافي: ج ٥، ص ٣١٤، ح ٤٠؛ التهذيب: ج ٧، ص ٢٢٦، ح ٩٨٩؛ الوسائل:

ج ١٧، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ص ٨٩، ح ٢٢٠٥٣.

(٢) انظر معجم مقاييس اللغة: ص ١٤٧، (بين)؛ مفردات الراغب: ص ١٥٧، (بان)؛

لسان العرب: ج ١٣، ص ٦٧، (بين)؛ مجمع البحرين: ج ٦، ص ٢١٨، (بين).

فإذا بيّن اللغوي معنى القرء وقال هو الطهارة مثلاً فإنه يترتب عليه حكمه لأنه من مصاديق الاستبانة عرفاً.

كما لو شخص الطبيب عدم قدرة المريض على الصيام وشخص الرجالي عدم وثاقة وهب بن وهب وهكذا، وهو ما جرت عليه السيرتان عند الجهل بالأوضاع اللغوية أو التردد فيها، فأخرج قول اللغوي عن الاستبانة العرفية يفتقر إلى دليل.

هذا وقد استدل القائلون بالحجية بأدلة أخرى منها الإجماع القولي المحكي عن السيد المرتضى عليه السلام، ومنها اقتضاء انسداد باب العلم والعلمي بالأحكام الاعتماد على قول اللغوي من باب حجية الظن^(١)، ولكنها لا يخلوان من اشكال في الصغرى والكبرى^(٢). نعم قد يستدل عليها بما دل على حجية خبر الثقة في الأحكام بضميمة أن الإخبار عن الموضوع يستلزم الإخبار عن الحكم فتشمله الأدلة بالواسطة^(٣)، وهذا ما تعضده سيرة الفقهاء، ولذا لا يتوقفون في العمل بخبر مثل محمد بن مسلم لو أخبر بموضوع، كما لو قال: دخلت على الإمام عليه السلام في يوم الجمعة أو الغدير وقال هذا يوم عيد، أو هذا عيد الله الأكبر، أو قال: وصلنا إلى مسجد الشجرة وأحرمتنا منه، ولم يقتصروا في العمل بخبر الثقة بما ينقله من

(١) انظر فرائد الأصول: ج ١، ص ١٧٤ وما بعدها؛ كفاية الأصول: ج ٢، ص ٢٩٨-

٢٩٩؛ أوثق الوسائل: ص ١٠١ وما بعدها.

(٢) انظر منتقى الأصول: ج ٤، ص ٢٣٢؛ الأصول: ج ٦، ص ٦؛ منتهى الدراية: ج ٤،

ص ٣٣٦.

(٣) انظر حقائق الأصول: ج ٢، ص ٩٨.

الأحكام، كما لا يتوقفون في العمل بتوثيقات النجاشي للرجال وتشخيصات الأطباء ونحو ذلك، فكذلك يجب الاعتماد على ما يذكره ثقات أهل اللغة، والذي يتتبع الموارد التي اعتمد فيها الفقهاء على إخبارات الثقات في الموضوعات بما فيهم اللغويون يجد أنها كثيرة.

ثانياً: أدلة النافين

وأما المنكرون لحجية قول اللغوي فقد استدلوا بوجوه بعضها اتضح من مناقشة أدلة الإثبات، وقد عرفت تفصيلها ووجه الجواب فيها، ونكتفي هنا باستعراض دليلين آخرين اعتمدا لديهم:

الدليل الأول: أن قول اللغوي لا يعدو أن يكون ظناً فتشملة أصالة حرمة العمل بالظن^(١)، وهو منقوض بالرجوع إلى توثيق الرجالي وتشخيص الطيب، ومحلل بحلين:

أولهما: أنه أخص؛ لأن قول اللغوي قد يفيد العلم أو الوثوق والاطمئنان فيخرج عن الكبرى المذكورة خروجاً موضوعياً.

وثانيهما: سلمنا، إلا أن هذا الظن خارج عن الكبرى خروجاً حكماً بواسطة قيام السيرتين العقلانية والمتشرعية على اعتبار قول اللغوي، ودليل العقل والنصوص وسائر الأدلة التي تمسك بها المثبتون للحجية هي الأخرى تصلح لتخصيص الأصل المذكور.

الدليل الثاني: أن اللغويين لا يكتفون بنقل معاني الألفاظ لتندرج في عمومات أدلة حجية الخبر أو الشهادة ونحوها من أدلة الإثبات، وإنما

(١) انظر منهاج الأصول: ج ١، ص ٣٥٩.

يجتهدون في بيان المعاني، ويعملون النظر، وينقلون آراءهم في اللغة، والذي يلاحظ كتبهم يجد ذلك مشهوداً^(١)، وعلى هذا الأساس لا يجوز الأخذ بأقوالهم لاسيما من قبل المجتهدين؛ لأنه من تقليد المجتهد لمجتهد آخر، ولا بد للفقهاء من تتبع كتب اللغة لأجل تحصيل النقل الحسي لا الاجتهادي، أو يحصل له الوثوق بالمعنى، وإلاّ وجب عليه الاحتياط^(٢).

وفيه:

أولاً: على فرض تسليم صحة الصغرى فإن اجتهاد اللغوي لم يخرج عن فهمه للغة وموارد الاستعمال ومناسبات الحكم والموضوع التي هي من القرائن الظهورية المهمة، فيكون كاشفاً إنياً عن الظهور.

وثانياً: أن تقليد المجتهد لغيره في غير الأحكام مما لا مانع منه، بل قامت السيرة عليه، وإلاّ لنقض برجوع الفقيه إلى الرجالي في التوثيقات الرجالية، ورجوعه إلى الأصولي في أخذ القاعدة الأصولية، وإلى الطبيب في تشخيص المرض الذي يتعلق به الحكم وهكذا.

نعم الممنوع هو تقليد المجتهد لمجتهد آخر في الأحكام الشرعية لا في مقدماتها، على أن هذا في نفسه محل خلاف؛ لما حققناه في بحث الاجتهاد والتقليد من إمكان رجوع المجتهد إلى آخر ما دام لم يستنبط الفتوى بعد.

والحاصل: أن أدلة المنكرين لا تستند إلى وجه وجيه يمكن الركون إليه، والحق هو الحجية لتهامية أدلتها، وعلى فرض المناقشة في بعضها ففي

(١) انظر تهذيب اللغة: ج ٢، ص ٤٤٢.

(٢) منهاج الأصول: ج ١، ص ٣٦٣؛ آراؤنا في أصول الفقه: ج ٢، ص ٨٥.

المجموع من حيث المجموع ما يورث الاطمئنان بالحجية، وهو يكفي في مقام التنجيز والإعذار.

ثالثاً: الجمع بين القولين

ربما يمكن حل النزاع بين الفريقين والتقريب بين القولين، لوجود قدر مشترك يتفق عليه القولان، وهو حجية قول اللغوي في الجملة سوى أن بعضهم اشترط التعدد والعدالة، وبعضهم اشترط إفادته للوثوق والاطمئنان، وبعضهم قال بحجتيته من باب الانسداد، وبعضهم عدّه من الاستبانة العرفية، وإذا تتبعنا طريقة عمل الفقهاء في الفقه نجد أنهم لا يستغنون عن كتب اللغة، ولا عن مراجعة أقوال اللغويين؛ لوجود حاجة لا يسدها العرف ولا الفهم الشخصي للغة، بل لا بد من مراجعة أهل اللغة وخبرائها.

وتوضيح ذلك: أن اللغوي لدى شرح مفردات اللغة يقوم بمهام:

أحدها: بيان أصل المعنى، نظير بيان معنى الماء والتراب والشمس والقمر، وهذا المعنى يمكن تحصيله من العرف من دون حاجة للرجوع إلى قول اللغوي، والغالب في مفردات اللغة هو ذلك، إلا القليل الذي يبعد عن موارد الاستعمال العرفي أو يعد كالمهجور فلا مناص من الرجوع إلى خبراء اللغة لمعرفة المعنى.

ثانيها: بيان حدود المعنى وسعته المصادقية، فإن بعض المعاني لها مصاديق جلية معروفة ومصاديق خفية قد لا تظهر حتى للعرف العام، أو يختلف فيها العرف، وربما تتعارض الأقوال فيها، ولا مناص من الرجوع

إلى اللغوي فيها لمعرفة الحال، وهذه مسألة مهمة يتبلي بها الفقهاء كثيراً في تحديد موضوعات الأحكام، وشواهدا منتشرة في أبواب الفقه المختلفة، يمكن أن نمثل لها بمثالين:

الأول: الوطن، فإنه معروف في الجملة لدى كل من يعرف العربية، وهو مسقط رأس الإنسان، إلا أن هناك مصاديق يشك في صدقها عرفاً فيرجع فيها إلى الخبر، نظير المحل الذي يسكنه ثلاثة شهور في السنة، أو المحل الذي تسكنه زوجته وأولاده، أو المحل الذي له فيه بيت وعمل، وكذا إذا هجر مسقط رأسه سنوات طوال، أو أعرض عن السكنى فيه، فهل يسقط عن الوطنية؟ ونلاحظ أن هذه المصاديق العديدة المحتملة لمعنى الوطن قد لا يفهمها العرف، وربما يختلف فيها، ولا يمكن تركها دون تشخيص لترتب الأحكام الشرعية عليها كالصلاة والصيام ونحوهما. فلا بد من الرجوع فيها إلى خبراء اللغة؛ لأنهم أعرف بموارد الاستعمال.

الثاني: القتل، فإن معناه معروف، ولو وقع عمداً فيه القصاص، وهو يصدق في القتل بآلة القتل كالسيف والمسدس ونحوهما، ولكن إذا وقع بواسطة زرق الإبرة السامة أو الخنق بالغاز أو الإرعاب حتى الموت أو الدهس بالسيارة أو نقل عدوى مرضية إليه ونحو ذلك فإن العرف قد يجد انطباق معنى القتل على هذه الحالات، وربما يختلف أو يتعارض فيها، فلا بد من الرجوع إلى خبراء اللغة لمعرفة ذلك.

ونلاحظ مما تقدم: أن الحاجة إلى قول اللغوي لا تختص بمعرفة معاني الكلمات، بل قد نحتاج إليه لمعرفة المصاديق الخفية للمعنى، وهذه حاجة

طريق معرفتها منسد؛ لأن العرف مختلف فيها، فينحصر طريقها باللغوي.

ثالثها: فهم المعنى الخفي؛ إذ قد يكون للفظ أكثر من معنى، وربما يتبادر إلى ذهن العرف أحد المعاني لغلبة الاستعمال أو للأنس الحاصل، إلا أنه يوجد معنى آخر لا يلتفت إليه أو لا يمكن حمل اللفظ عليه؛ لوجود المانع، ويعجز العرف عن فهم المعنى الصحيح أو يختلف فيه فيرجع إلى اللغوي، كما في الحديث الوارد: ﴿ليس منّا من لم يتغنّ بالقرآن﴾^(١) فإن لفظ تغنى له معنيان:

أحدهما: الغناء، وهذا هو المعنى المتبادر إلى ذهن العرف أولاً إلا أنه لا يمكن حمله عليه لأدلة حرمة الغناء.

ثانيهما: الاستغناء؛ فإن تغنى في اللغة أي صار غنياً^(٢)؛ لأن قراءة القرآن تفتح أبواب الرزق، أو تقرب العبد إلى ربه فيكون محلاً لإلهامه إلى مظان الرزق، أو معرفة طرق الغنى، أو تفتح له أبواب العلم والمعرفة فيهتدي العبد إلى طرق الحياة الجيدة، وهذا المعنى خفي يعجز عن فهمه العرف، ولذا يتردد في تفسير الحديث أو فهم المراد منه، ويرجع فيه إلى الفقيه واللغوي لمعرفة الصواب.

(١) معاني الأخبار: ص ٢٧٩؛ المجازات النبوية: ص ٢٣٤، ح ١٨٩؛ مستدرك الوسائل: ج ٤، الباب ٢٠ من أبواب القراءة القرآن ولو في غير الصلاة، ص ٢٧٣، ح ٤٦٨٢، ٤٦٨٣.

(٢) انظر معجم مقاييس اللغة: ص ٧٧٧، (غنى)؛ مفردات الراغب: ص ٦١٦، (غني)؛ لسان العرب: ج ١٥، ص ١٣٦، (غنا).

ومثل ذلك يقال في قوله ﷺ: ﴿الفقر فخري﴾^(١) فإن العرف قد يعجز عن الجمع بين معنى هذا لحديث والحديث الآخر الذي ينص على أن: ﴿الفقر سواد الوجه في الدارين﴾^(٢) فلذا يرجع فيه إلى الخبر باللغة لفهم معاني الفقر الأخرى التي توجب حل التعارض.

ومن الواضح أن رجوع العرف إلى أهل اللغة ليس لفهم أصل المعنى، بل لمعرفة المعنى المناسب الذي قد يخفى ظهوره عليه إلا أنه جلي عند أهل اللغة.

فإن الفقر يطلق على معان منها: الحاجة المادية، وهو المعنى المعروف، ومنها: المكسور فقار الظهر^(٣)، ويتحقق بسبب كثرة العمل أو كثرة العبادة، والقبح للأول، وأما الثاني فهو من الفضائل، وعليه يحمل قوله ﷺ: ﴿الفقر فخري﴾ وسببه الحاجة المعنوية، ولذا فسره البعض بأنه يراد به الحاجة إلى الله سبحانه، وهو وجيه، وأما قوله: ﴿الفقر سواد الوجه﴾ فيحمل على المعنى الأول.

ونلاحظ من هذه الشواهد أن العرف لا يستغني عن اللغوي في فهم ما يخفى من المعاني فما بالك بالفقيه الذي كثيراً ما يتلى بالمعاني التي تخفى بعض مصاديقها أو معانيها؟ بل لعل القول بأن أكثر المعاني مما تتلى بذلك غير بعيد، كما لا يخفى على من راجع الفقه، بل صرح الشيخ والأستاذ ﷺ بأن وجود الأفراد المشكوكة غير عزيز حتى في أوضح الألفاظ كالماء

(١) عوالي اللآلئ: ج ١، ص ٣٩، ح ٣٨؛ البحر: ج ٦٩، ص ٣٠، توضيح.

(٢) عوالي اللآلئ: ج ١، ص ٤٠، ح ٤١؛ البحار: ج ٦٩، ص ٣٠، توضيح.

(٣) انظر معجم مقاييس اللغة: ص ٧٩٥، (فقر)؛ مفردات الراغب: ص ٦٤٢، (فقر)؛

لسان العرب: ج ٥، ص ٦٠، (فقر).

والتراب والشاة والكلب^(١)، وهذا أحد أسباب وقوع الاختلاف في تفسير الموضوعات كالبيع والمفازة والمعدن والكنز والمؤونة ونحوها من عناوين أخذت في أدلة الأحكام ووقع الاختلاف فيها كثيراً، ولا مخلص منه إلا بالرجوع إلى أهل اللغة، ومن هنا قامت السيرتان على الرجوع إليهم وهو يكشف عن الارتكاز المتشرعى والعقلاني عن حجية قولهم فيها.

والحاصل: لو افترضنا وقوع الشك في صحة قيام سيرة العقلاء والمتشعبة على مراجعة أهل اللغة في معرفة أصل معاني الألفاظ فإنه لا شك في قيامها على مراجعتهم لمعرفة المعاني الخفية للألفاظ ومصاديقها، وهذا يكفي لردع دعوى المنكرين لحجية قوله مطلقاً.

على أنه يمكن التوصل من هذا إلى حجية قوله مطلقاً؛ لوضوح أنه إذا كان قول اللغوي حجة في فهم المعاني الخفية فإنه يكون حجة في غيرها بالأولية القطعية فتأمل.

(١) انظر فرائد الأصول: ج ١، ص ١٧٧؛ الفقه (الشهادات): ج ٨٦، ص ٨٤؛ وربما يقع الشك في أفراد الإنسان أيضاً، كما لو ولدت المرأة قطعة لحم فيها عينان وفم ومخرج، ولذا وقع الكلام بينهم في جواز قتله للراحة لكونه ليس بإنسان، أو لا يجوز لأنه إنسان ناقص.

المطلب الثالث: في تعارض العرف واللغة

قد عرفت أن العرف وقول اللغوي كلاهما يصنعان الظهور، وعلى هذا الأساس إذا ورد نص يتضمن حكماً شرعياً نظير قوله تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾^(١) يكون الفقيه فيه على أربع حالات:

الأولى: أن يعرف الظهور العرفي ولا يعرف اللغة فيأخذ بالظهور بلا إشكال.

الثانية: أن يعرف اللغة ولا يعرف الظهور العرفي إما لأن العرف مجهل المعنى أو يتردد فيه فيأخذ باللغة لأنها طريق إلى الظهور.

الثالثة: أن يعرف العرف واللغة معاً ويرى أنهما متفقان على المعنى ولا إشكال في الأخذ بأي منهما لوجود المقتضي وانعدام المانع.

الرابعة: أن يعرفها معاً ويرى أنهما مختلفان فهل يأخذ بالعرف أم باللغة أم يجري قواعد التعارض من الترجيح وإلا فالتساقط أو التخيير، وهي من المسائل التي يكثر وقوعها؟ والحل فيها يكمن في مرحلتين:

الأولى: أن يلحظ بين المعنيين وجود قدر مشترك يتفق عليه الطرفان نظير الصعيد حيث يدور معناه بين أن يكون التراب الخالص أو مطلق وجه الأرض، فإن المعنى الأول يتفق عليه الطرفان إلا أن الذي يرى معنى الصعيد مطلق وجه الأرض يدعي أن معناه أوسع من التراب الخالص فيؤخذ بالقدر المتفق بينهما، ويحمل اللفظ عليه، وأما الزائد عليه فيبحث فيه

(١) سورة النساء: الآية ٤٣؛ سورة المائدة: الآية ٦.

عن القرينة أو الدليل المثبت، فإن عشر على ما يثبت السعة أخذ به، وإلاّ وجب الاحتياط في الفتوى بالاختصار على القدر المتيقن.

الثانية: أن يلحظ بين المعنيين تباين، ولا بد من حمل اللفظ على أحدهما، كما في لفظ الغائط فإن له معنيين أحدهما عرفي والآخر لغوي وأحدهما يغير الثاني، فالغائط عند العرف هو الحدث المخصوص، وفي اللغة المكان المطمئن من الأرض، فإذا ورد هذا اللفظ في الخطاب الشرعي كما في قوله تعالى: ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾^(١) يحمل على أي منهما؟ ومثله يقال في ﴿لَامَسْتُمُ﴾ فإن لمس المرأة في العرف يراد به الجماع وفي اللغة اللمس باليد^(٢).

وربما تختلف اللغة مع العرف الخاص كاختلافها مع عرف المتشعبة في الماهيات المخترعة نظير الصلاة والزكاة ونحوهما، فإن المعنى اللغوي لهما الدعاء والطهارة إلاّ أنّهما في عرف المتشعبة يطلقان على العبادة البدنية والمالية ضمن الشروط الشرعية الخاصة.

وكيف كان، إذا اختلف المعنى اللغوي مع المعنى العرفي نتيجة تعارض قول اللغوي مع العرف على نحو التباين فبأي منهما يؤخذ؟

والجواب يتضح باستعراض صور المعارضة بينهما وهي ثلاث:

الصورة الأولى: أن يقع التعارض بين اللغة والعرف العام، ولا شك في وجوب العمل بالظهور العرفي ويترك جانب اللغة لأسباب ثلاثة:

(١) سورة النساء: الآية ٤٣؛ سورة المائدة: الآية ٦.

(٢) انظر مجمع البيان: ج ٣، ص ٩٣-٩٤، تفسير الآية ٤٣ من سورة النساء.

الأول: حكم العقل؛ لأن العرف أصل اللغة ومنشؤها، واللغوي جمع ما يستعمله العرف ودونه في كتابه، فإذا اختلف مع العرف كشف عن تحقق الظهور للمعنى العرفي دون اللغوي فيكون حجة دونه.

والثاني: الاعتبار الشرعي، فإن الشرع كلم الناس على قدر عقولهم^(١)، وجعل مدار الحجية في آياته ورواياته على ما يفهمه العرف ويستظهره لا ما يفهمه اللغوي، وقد حكى الوحيد والنراقي قولهما عن الأئمة عليهم السلام أن الله لا يخاطب قوماً ويريد منهم خلاف ما هو بلسانه وما يفهمونه^(٢)، والظاهر أنه مضمون بعض النصوص وليس نصاً، وهو يتوافق مع مقتضى العقل وحكمة الشرع.

والثالث: اتفاق الكلمة على ترجيح العرف على اللغة عند التعارض، ويترتب على هذا الترجيح أثران:

أحدهما: حمل الألفاظ على معانيها العرفية لا اللغوية عند التعارض سواء وقعت في كلام الشرع أو في كلام العرف، كما إذا نذر أو أقسم أو أقر أو أوصى بلفظ له معنيان عرفي ولغوي، فلو حلف أن لا يلمس النساء يحمل على الجُماع لا الملامسة باليد وهكذا.

ثانيهما: أن يأخذ بحدود الظهور العرفي في الدلالة، كما إذا حلف أن لا يشرب الماء عند العطش فإنه يحنث بشرب الماء مطلقاً وإن لم يكن عطشاناً؛

(١) المحاسن: ج ١، ص ١٩٥، ح ١٧؛ الكافي: ج ١، ص ٢٣، ح ١٥؛ ج ٨، ص ٢٦٨، ح ٣٩٤؛ أمالي الصدوق: ص ٥٠٤، ح ٦٩٣.

(٢) انظر الفوائد الحائرية: ص ١٠٥، فائدة (٤)؛ أنيس المجتهدين: ج ١، ص ٦٢.

لأن العرف يفهم من مثل هذه الصيغ انعقاد القسم مطلقاً ولا خصوصية للعطش في انعقاده؛ لأنه داع وليس شرطاً.

وإذا أقر بأن الكنز لزيد يحمل على مطلق ما له قيمة ثمينة سواء كان مدفوناً في الأرض أم في جدار أم مدخراً في أي مكان آخر، فيحكم بوجوب دفعه لزيد؛ لأن العرف يستظهر من الكنز ذلك، بينما الكنز في اللغة أضيق مفهوماً لا اختصاصه بالمال المدفون في الأرض بفعل بشر^(١).

الصورة الثانية: أن يقع التعارض بين اللغة والعرف الخاص في المعنى العام، كما لو أوصى أن يعطى للفقراء الطعام فإنه يحمل على المعنى اللغوي وهو كل مأكول وإن كان الطعام في عرف المتشرعة يطلق على الخنطة أو الخنطة والشعير^(٢)؛ لأن الخلاف واقع في المعنى العرفي العام واللغة طريق إليه، بخلاف العرف الخاص فإنه طريق لظهوره الخاص، واللغة في هذه الصورة كاشفة عن العرف العام فيقدم.

الصورة الثالثة: أن يقع التعارض بين اللغة والعرف الخاص في المعنى الخاص كالصلاة ونحوها، فإن معناها في اللغة الدعاء إلا أنها في عرف المتشرعة العبادة الخاصة، فإذا ورد: ((إذا حدثت الزلزلة فصل))^(٣) يحمل على المعنى العرفي الخاص لا المعنى اللغوي؛ لأن العرف الخاص هو

(١) انظر لسان العرب: ج ٥، ص ٤٠١، (كنز)؛ معجم مقاييس اللغة: ص ٨٧٨، (كنز)؛ مفردات ألفظ القرآن الكريم: ص ٧٢٧، (كنز).

(٢) معجم مقاييس اللغة: ص ٥٩٤، (طعم)؛ مفردات الراغب: ص ٥٢، (طعم)؛ لسان العرب: ج ١٢، ص ٣٦٣، (طعم).

(٣) انظر البيان: ص ١١٥؛ الدروس: ج ١، ص ١٩٥؛ الرسائل العشر: ص ١٦١.

المعني بالخطاب، فيدور اللفظ مدار الظهور عنده لا عند غيره، وتترتب على هذا نتائج عديدة:

الأولى: أن تعارض العرف واللغة ليس له ضابطة واحدة؛ إذ له أكثر من صورة، وينبغي أن يلحظ فيها جهة التعارض لتعرف جهة الترجيح، وبذلك يظهر وجه التأمل في ذهاب البعض إلى ترجيح قول العرف مطلقاً، وذهب آخرون إلى ترجيح اللغة مطلقاً كما حكى^(١).

الثانية: أن النوبة عند التعارض لا تصل إلى التوقف فضلاً عن التساقت أو التخيير؛ لوجود المرجح الذي يوجب تقديم العرف أحياناً وتقديم اللغة أحياناً أخرى.

الثالثة: أن العرف العام هو المقدم في المعاني اللغوية، وهو القول المشهور على ما حكى^(٢)، وعرف الشرع في الخطابات الشرعية هو المقدم. أما على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فلحصول وضع تعيني أو تعيني جديد، وأما على القول بثبوت الحقيقة التشريعية فللظهور الذي نعلم بأنه مراد في الخطاب الشرعي، ولا يرجع إلى المعنى اللغوي إلا عند فقدان العرف أو الجهل به. نعم المدار على العرف الذي نزل عليه الخطاب كما مر في شرائط حجية العرف.

الرابعة: إذا اختلفت الأعراف في البلدان المختلفة من جهة الاختلاف في تحديد المصاديق كالاختلاف في المكيل والموزون ونوع العملة التي

(١) انظر الفوائد الحائرية: ص ١٠٧، الفائدة (٤)؛ القواعد الشريفة: ص ٤٩٩-٥٠٠.

(٢) انظر القواعد الشريفة: ص ٤٩٩.

يتعامل عليها في التجارات والمعاوضات فقد ذهب المشهور على ما حكي إلى أن لكل بلد حكمه وعرفه^(١)، وقيل يرجع إلى العرف الغالب في جميع أو أكثر البلدان إن كان، وإلا فيرجع إلى عرف البلد^(٢)، والحق هو الأول؛ لأن مدار حجية ظواهر الألفاظ على التبادر العرفي.

هذا كله إذا لم يثبت وجود معنى أو مصداق خاص للفظ في زمان الشرع، وإلا كان هو المتعين؛ لما عرفت من أن العرف في زمان الشرع هو المعني بالخطابات الشرعية لا العرف في زمان الاستنباط.

وبهذا ينتهي البحث في كبرى حجية الدليل اللفظي، فنشكر الله سبحانه الذي منّ علينا بإكماله ونحن في خير وعافية، وأسأله عز وجل أن يبعث ثواب ما بذلناه إلى مولاي الحجة عجل الله تعالى فرجه الشريف كوسام حب ومعرفة وتسليم وطاعة على قصور منّا أو تقصير، وأن يرضيه عنا بحق آبائه الطاهرين.

والحمد لله أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً، وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين.

كربلاء المقدسة

٥ رجب المرجب ١٤٣١ هـ

المصادف ١٨ / ٦ / ٢٠١٠ م

فاضل الصّفار

(١) انظر جواهر الكلام: ج ٢٢، ص ٤٢٦.

(٢) انظر بدائع البحوث: ج ١، ص ٣٤٣.

فهرس الكتاب

فهرس الجزء الأول

المقدمة.....	١١
الكلمة الأولى: في أهمية البحث الأصولي وتأسيسه.....	١١
الكلمة الثانية: نقد الأبحاث المتداولة.....	١٦
الكلمة الثالثة: في مزايا هذا البحث.....	٢٦
الكلمة الرابعة: تأريخ البحث وخطته.....	٣٠
أبواب البحث.....	٣٣
الفصل التمهيدي: المبادئ العامة والمقدمات.....	٣٥
المبحث الأول: في تعريف عنوان البحث والحاجة إليه.....	٣٦
أولاً: التعريف.....	٣٧
ثانياً: الحاجة إلى علم الأصول.....	٤١
المبحث الثاني: في تعريف علم الأصول وضابطته.....	٤٧
المبحث الثالث: في موضوع علم الأصول.....	٥٧
القاعدة الفقهية والقاعدة الأصولية.....	٦٧
المبحث الرابع: في ملاك وحدة علم الأصول وتميزه.....	٧٧
مناقشة قاعدة الواحد.....	٨٤

- المبحث الخامس: في مناهج الأصوليين ٩١
- منهجنا في البحث ١٠٢
- أقسام الحججة ١٠٨
- الباب الأول: في الحججة اللفظية ١١٥
- البحث الأول: في كبرى الحججة اللفظية ١١٧
- تمهيد: ١١٩
- الفصل الأول: في معنى الظهور وحبجته ومبادئه العامة ١٢١
- المبحث الأول: في معنى الظهور ١٢٣
- المطلب الأول: في أهمية الظهور ومعناه وخصوصيته وأقسامه ...
- ١٢٥
- الأمر الأول: في أهمية الظهور ١٢٥
- الأمر الثاني: في معنى الظهور ١٣١
- الأمر الثالث: الظهور الشخصي والنوعي ١٣٥
- الأمر الرابع: في الخصوصية الأصولية للظهور ١٣٧
- المطلب الثاني: في أقسام الدلالة الظهورية ومنشئها ١٣٩
- الأمر الأول: في أقسام الدلالة الظهورية ١٣٩
- الأمر الثاني: في منشأ الدلالة الظهورية ١٤٣
- المطلب الثالث: في أصالة الظهور ١٤٧

الفهرست ٤٢٣

المطلب الرابع: في أقسام الظهور..... ١٥٦

الأمر الأول: في الظهور العملي ١٥٦

الأمر الثاني: في الظهور التقريري..... ١٦١

المبحث الثاني: في حجية الظهور (معناها وأدلتها .. مراتبها وشرائطها)

..... ١٦٩

المطلب الأول: في معنى حجية الظهور وأقسامها..... ١٧١

المطلب الثاني: في أدلة حجية الظهور..... ١٧٦

المطلب الثالث: في مراتب الظهور (النص والظاهر والمجمل)....

..... ١٨٨

المطلب الرابع: في شروط حجية الظهور ١٩٨

المبحث الثالث: في حدود حجية الظهور واختلاف الأقوال فيها....

..... ٢٠٩

تمهيد: في ملامح البحث ٢١١

المطلب الأول: في حجية الظهور مطلقاً..... ٢١٣

الأمر الأول: في استعراض القول وأدلتها ٢١٣

الأمر الثاني: في مناقشة القول بالإطلاق..... ٢٢٣

الأمر الثالث: في حل الخلاف والجمع بين القولين ٢٢٩

المطلب الثاني: تفصيل الميرزا القمي رحمته الله في حجية الظهور... ٢٣٣

المطلب الثالث: قول الأخباريين في حجية الظهور ومناقشته ٢٤٩

أولاً: مناقشة الصغرى ٢٥٤

مناقشة روايات تحريف القرآن ٢٥٩

ثانياً: مناقشة الكبرى ٢٦٠

حل النزاع الأخباري الأصولي في حجية الظهور ٢٦٧

المطلب الرابع: في إنكار ثمرة ظواهر الكتاب ومناقشته ٢٨٤

مناقشة الإشكال الأول ٢٨٦

مناقشة الإشكال الثاني ٢٨٩

نتيجة البحث ٢٩٤

الفصل الثاني: في مناشئ الظهور وطرق تحصيله (العرف وأقوال

اللغويين) ٢٩٥

تمهيد: في منشأ الظهور ٢٩٧

المبحث الأول: في حقيقة العرف وحدوده وشروطه ٣٠٣

المطلب الأول: في حقيقة العرف وأقسامه ومناشئ ظهوره ٣٠٥

الأمر الأول: في حقيقة العرف ٣٠٥

الأمر الثاني: في أقسام العرف ٣٠٩

الأمر الثالث: مناشئ الظهور العرفي ٣١٣

المنشأ الأول: التبادر ٣١٤

المنشأ الثاني: الانصراف ٣١٦

- ٣٣٠ المنشأ الثالث: فهم المناط
- المطلب الثاني: أثر العرف في الاستنباط (حدود حجية العرف) ...
- ٣٣٧
- ٣٣٨ المهمة الأولى: تحديد موضوعات الأحكام
- ٣٤١ المسألة الأولى: مهمة العرف في تحديد المصداق
- ٣٤٢ المسألة الثانية: في اختلاف الأعراف
- ٣٤٣ المسألة الثالثة: في اعتبار الدقة العرفية
- ٣٥٧ الجمع بين الأقوال
- ٣٦٣ المهمة الثانية: فهم الحكم الشرعي
- ٣٦٥ المهمة الثالثة: تحديد طرق الإطاعة والمعصية
- ٣٦٦ المهمة الرابعة: تطبيق المعاني على مصاديقها الخفية
- المهمة الخامسة: حل التعارض بالجمع الدلالي أو الترجيحي ...
- ٣٦٨
- ٣٦٩ المطلب الثالث: في شروط حجية العرف
- المبحث الثاني: في حجية قول اللغوي وشروطها والأقوال فيها. ٣٧٧
- المطلب الأول: في تحرير الموضوع وشروطه وآثاره. ٣٧٩
- الأمر الأول: في تحرير محل النزاع. ٣٧٩
- الأمر الثاني: شروط حجية قول اللغوي. ٣٨١
- الأمر الثالث: في آثار الحجية. ٣٨٦

- المطلب الثاني: الأقوال في حجية قول اللغوي ٣٨٨
- أولاً: أدلة المثبتين ٣٨٩
- الدليل الأول: الإجماع العملي ٣٨٩
- الدليل الثاني: حكم العقل ٤٠٣
- الدليل الثالث: النصوص الشرعية ٤٠٧
- ثانياً: أدلة النافين ٤١٠
- ثالثاً: الجمع بين القولين ٤١٢
- المطلب الثالث: في تعارض العرف واللغة ٤١٧
- فهرس الكتاب ٤٢٥
- فهرس الجزء الأول ٤٢٥
- فهرس الجزء الثاني ٤٣٣
- فهرس الجزء الثالث ٤٣٩
- فهرس الجزء الرابع ٤٤٧
- فهرس الجزء الخامس ٤٥٣
- فهرس الجزء السادس ٤٥٩
- فهرس الجزء السابع ٤٦٣
- فهرس الجزء الثامن ٤٦٧
- فهرس الجزء التاسع ٤٦٧

٤٢٧ الفهرست

٤٧٥ فهرس الجزء العاشر

فهرس الجزء الثاني

- البحث الثاني: في صغرى الحجة اللفظية ١١
- الفصل الأول: الدلالة الوضعية وقواعدها العامة ١٣
- التمهيد الأول: في أقسام الدلالة ١٤
- التمهيد الثاني: في أثر الدلالة اللفظية في الاستنباط ١٥
- المبحث الأول: في حقيقة الدلالة الوضعية ومنشئها ١٧
- المطلب الأول: في حقيقة الوضع والواضع ١٩
- الأقوال في الدلالة الوضعية ٣٤
- المطلب الثاني: في الوضع الإلهي للألفاظ ٤٠
- المطلب الثالث: في أثر الوضع في عملية الاستنباط ٧٢
- المبحث الثاني: في أقسام الوضع وصوره ٨٧
- المطلب الأول: في أركان الوضع ومعانيها ٨٩
- المطلب الثاني: في أقسام الوضع ٩٣
- أولاً: الأقوال ثبوتاً ٩٤
- الممكن من أقسام الوضع ١٠١
- ثانياً: الاقوال إثباتاً ١١٤
- ثالثاً: الثمرة العملية للأقسام ١١٧
- المطلب الثالث: في وضع الحروف وهيئات الجمل ١١٩

- ١١٩ الأمر الأول: في المعنى الحرفي وأثره
- ١٤٠ الأمر الثاني: وضع الهيئات والجمل وأثره
- ١٤٢ الأمر الثالث: ثمرة المعنى الحرفي والهيئات
- ١٥٣ المبحث الثالث: تقسيمات أخرى للوضع
- ١٥٥ المطلب الأول: تقسيم الوضع من حيث اللفظ
- ١٦١ المطلب الثاني: في الوضع التعييني والتعيني
- ١٦٣ الفصل الثاني: في الدلالة الاستعمالية ومبادئها العامة
- ١٦٤ تمهيد: في معنى الإستعمال وأثره
- ١٦٥ المبحث الأول: في حقيقة الاستعمال والدلالة الاستعمالية
- ١٦٧ المطلب الأول: في حقيقة الاستعمال
- ١٧٢ المطلب الثاني: في الدلالة الاستعمالية (تبعية الدلالة للإرادة)
- ١٧٧ المبحث الثاني: في دواعي الاستعمال (الإخبار والإنشاء)
- ١٩١ المبحث الثالث في أقسام الاستعمال وأثره الدلالي
- ١٩٣ تمهيد: في أنحاء الاستعمال
- ١٩٦ المطلب الأول: في استعمال اللفظ في المعنى (الحقيقة والمجاز)
- ١٩٦ الأمر الأول: الحقيقة والمجاز في الاستعمالات الشرعية
- ٢٠٠ الأمر الثاني: الأصل في الاستعمالات الشرعية
- ٢٠٨ الأمر الثالث: في علائم الحقيقية والمجاز
- ٢٠٩ الأولى: التبادر

٢١٤	تنبيهات التبادر
٢٢٠	الثانية: صحة الحمل
٢٢٣	تنبيهات صحة الحمل
٢٣٦	الثالثة: الاطراد
٢٤٧	الرابعة: نص أهل اللغة
٢٥٠	الفرق بين العلامات
٢٥١	الأمر الرابع: أثر الحقيقة والمجاز في الاستنباط
٢٦٢	الأمر الخامس: في فروع الحقيقة والمجاز
٢٦٢	الفرع الأول: صور الاستعمال المجازي
٢٦٩	الفرع الثاني: في تعيين الحاكم في الاستعمال المجازي ...
٢٧٠	الأقوال بالطبع
٢٧٣	الأقوال بالوضع
٢٧٦	القول الفصل
٢٨١	الفرع الثالث: في تعارض الاستعمال ومرجحاته
٢٨٧	المطلب الثاني: في استعمال الألفاظ في ألفاظها
٢٨٧	الأمر الأول: في بيان موضوع البحث
٢٩٢	الأمر الثاني: في ثمرة البحث
٢٩٨	الأمر الثالث: في موارد استعمال اللفظ في اللفظ
٣٠٧	الفصل الثالث: في دلالة الألفاظ والمعاني المشتركة واستعمالها

- تمهيد: أقسام المشترك ٣٠٨
- المبحث الأول: في المشترك اللفظي ٣٠٩
- المطلب الأول: حقيقة المشترك وأقسامه وإمكانه ٣١١
- الأمر الأول: في حقيقة المشترك ٣١١
- الأمر الثاني: في إمكان المشترك اللفظي ووقوعه ٣١٧
- الأمر الثالث: في مناشئ الاشتراك اللفظي ٣٣٦
- الأمر الرابع: حقيقتان ٣٣٩
- الحقيقة الأولى: في فرق المشترك عن المجاز ٣٣٩
- الحقيقة الثانية: رجوع المشترك اللفظي إلى المعنوي والحقيقة
والمجاز ٣٤٠
- المطلب الثاني: الاشتراك اللفظي في الكتاب والسنة ٣٤٤
- المطلب الثالث: في معالجة الاشتراك في الفتوى والعمل ٣٥١
- المبحث الثاني: في استعمال اللفظ في أكثر من معنى ٣٥٧
- المطلب الأول: في تعيين عنوان البحث ومحل النزاع ٣٥٩
- الأمر الأول: في تعيين عنوان البحث ٣٥٩
- الأمر الثاني: في صور الاستعمال وبيان محل النزاع ٣٦٩
- المطلب الثاني: في أقوال الأعلام في المسألة وأدلتهم ٣٧٤
- مناقشة القول بالامتناع ٣٨١
- في مناقشة التفصيل ٣٩٢

٤٣٣	الفهرست
٣٩٨	الوقوع دليل الإمكان
٣٩٨	شواهد اللغة
٤٠٣	شواهد الشرع
٤٠٣	أولاً: شواهد القرآن العامة
٤١١	ثانياً: شواهد القرآن في آيات الأحكام
٤١٥	ثالثاً: شواهد الروايات
٤٢٩	مناقشة أقوال الأعلام في المنع
٤٤٠	المطلب الثالث: في ثمرة الأقوال ومعالجة الاشتراك
٤٤٠	الأمر الأول: في ثمرة الأقوال
٤٤٣	الأمر الثاني: في موارد ظهور الثمرة الفقهية
٤٤٣	أولاً: العبادات
٤٥٢	ثانياً: المعاملات
٤٥٨	الأمر الثالث: في معالجة الاشتراك لدى الافتاء
٤٦٣	الفهرست

فهرس الجزء الثالث

- الفصل الرابع: في وضع الألفاظ والحقائق الشرعية ١١
- تمهيد: ١٣
- المبحث الأول: في وضع المشتق وآثاره الشرعية ١٥
- تمهيد: في تأريخ البحث ١٧
- المطلب الأول: في حقيقة المشتق الأصولي ودلالته ١٩
- الأمر الأول: في حقيقة المشتق ١٩
- الأمر الثاني: في حدود المشتق الأصولي ٢٣
- الأمر الثالث: في موضوع البحث صغرياً وكبرياً ٢٦
- الأمر الرابع: هل المشتق حقيقة شرعية أم متشرعية؟ ٣٣
- المطلب الثاني: في بيان محل النزاع والأقوال فيه ٤٥
- الأمر الأول: في بيان محل النزاع ٤٥
- الأمر الثاني: الأقوال في المشتق ٤٩
- أولاً: أدلة القول بالأخص ٤٩
- الأدلة العقلية ٥٢
- ثانياً: أدلة القول بالأعم ٥٦
- مناقشة القول بالأعم ٦٠
- الأمر الثالث: أقسام المشتق ٧٣

- ٧٥..... الجمع بين القولين.....
- ٩٠..... الأمر الرابع: في إطلاق المشتق بلحاظ المستقبل
- ٩٤..... شواهد صحة الإطلاق.....
- ١٠٠..... الأمر الخامس: ثمرة الأقوال والضابطة العرفية.....
- ١٠١..... لماذا يرجع إلى العرف؟.....
- ١٠٧..... المطلب الثالث: في تأسيس الأصل على القولين.....
- ١٠٧..... الأمر الأول: الأصل العقلاني في المسألة.....
- ١٠٨..... الأمر الثاني: الأصل العملي في المسألة الأصولية.....
- ١١٠..... الأمر الثالث: الأصل العملي في المسألة الفقهية.....
- ١١٠..... أولاً: الأصل الموضوعي.....
- ١١٤..... ثانياً: الأصل الحكمي.....
- ١٢١..... المطلب الرابع: في ثمرة المشتق الأصولي ومعالجة النزاع.....
- ١٢١..... الأمر الأول: في موارد الثمرة واختلاف الأقوال.....
- ١٢٢..... أولاً: شواهد القول بالثمرة.....
- ١٣٠..... ثانياً: أدلة القول بعدم الثمرة.....
- ١٣٣..... الأمر الثاني: اختلاف المشتقات في الوصف والضابطة.....
- ١٣٧..... الأمر الثالث: في أنحاء المشتق وحل النزاع.....
- ١٤٣..... المبحث الثاني: في الحقائق الشرعية وآثارها.....

- ١٤٥ تمهيد:
- ١٤٦ المطلب الأول: في مفهوم الحقيقة الشرعية وحدودها
- ١٤٦ الأمر الأول: في معنى الحقيقة الشرعية
- ١٤٨ أقسام الحقائق
- ١٥٠ الأمر الثاني: في إمكان جعل الحقيقة الشرعية
- ١٥٢ الأمر الثالث: في حدود الحقيقة الشرعية
- ١٥٨ الأمر الرابع: في حقيقة الشارع ومراتبه
- ١٦٥ الأئمة عليهم السلام مشرّعون
- ١٧٠ مناقشة القول بالنفي
- ١٧٢ المطلب الثاني: في تعيين محل النزاع وسعته وكيفيته
- ١٧٢ الأمر الأول: في تعيين محل البحث
- ١٧٦ الأمر الثاني: شمول الحقيقة الشرعية للأحاديث الشريفة
- ١٧٨ الأمر الثالث: في شمول البحث للحقيقة التشريعية
- ١٨٢ الأمر الرابع: في كيفية وضع الحقيقة الشرعية
- ٢٠١ المطلب الثالث: في الثمرة العملية ومواردها
- ٢٠٢ المثبتون وأدلتهم
- ٢٠٧ المنكرون وأدلتهم
- ٢١٧ في عمومية النزاع

- ٢١٨..... في حدود حجية العرف
- ٢٢١..... موارد ظهور الثمرة
٢٢٥. المطلب الرابع: الأقوال في الحقيقة الشرعية وتعيين الأصل
- ٢٢٥..... الأمر الأول: الأقوال في المسألة
- ٢٢٧..... أدلة ثبوت الحقيقة الشرعية
- ٢٣٦..... الأمر الثاني: في أصالة الحقيقة الشرعية
- المبحث الثالث: في وضع اللفظ واستعماله في المعنى الصحيح أو
- الأعم..... ٢٤١
- ٢٤٣.. المطلب الأول: في عنوان البحث وموضوعه والحاجة إليه
- ٢٤٣..... الأمر الأول: في تحرير العنوان والنزاع
- ٢٤٨..... الأمر الثاني: في تنقيح موضوع البحث
- ٢٥١..... الأمر الثالث: في الحاجة إلى البحث
- ٢٥٢..... المطلب الثاني: الوضع والاستعمال في ألفاظ العبادات
- ٢٥٢..... الأمر الأول: في معنى الصحة والفساد
- ٢٥٨..... تعريف آخر للصحة
- ٢٦٣..... الأمر الثاني: في معالجة النزاع في الصحة
- ٢٦٥..... توجيه الأقوال وتوحيدها
- ٢٦٧..... حقيقة الأثر ومرتبته

الأمر الثالث: في الجامع الذي وضع له اللفظ أو استعمل فيه..	٢٧٢
أولاً: وجوب تعيين الجامع.....	٢٧٧
ثانياً: التعريف بالجامع.....	٢٨٩
الأمر الرابع: في تصوير الجامع على الصحيح.....	٢٩٢
الأول: منشأ الأثر.....	٢٩٢
الثاني: ما يشار إليه بخواصه وآثاره.....	٣٠٣
الثالث: الجامع المبهم.....	٣٠٩
مناقشة الجامع الثالث.....	٣١٣
الرابع: تعذر تصوير الجامع.....	٣١٥
الخامس: الكلي في المعين.....	٣٢١
السادس: الجامع الاعتباري.....	٣٢٤
نتائج البحث.....	٣٣٢
الأمر الخامس: في تصوير الجامع على الأعم.....	٣٣٦
الفرع الأول: في إمكان الجامع.....	٣٣٦
الفرع الثاني: في تصوير الجامع.....	٣٣٨
الأول: الأركان.....	٣٣٨
الثاني: ما تدور عليه التسمية.....	٣٣٩

- ٣٤١ الثالث: الجامع للفاقد والواجد
- ٣٤٣ مناقشة صور الجامع
- ٣٤٦ مناقشة السيد الخوئي رحمته الله
- ٣٥٣ الأمر السادس: في بيان ثمرة النزاع
- ٣٥٦ ثمرات أخرى
- ٣٥٩ مناقشة الثمار
- ٣٦٥ مناقشة الصحيحتين
- ٣٦٦ جواب المناقشة
- ٣٦٧ جواب الإشكال على الأعمي
- ٣٧٠ مناقشة الثمرة الثانية
- ٣٧٥ مناقشة الثمرة الثالثة
- ٣٧٨ إشكال عام
- ٣٧٩ الأمر السابع: في أدلة القولين ومناقشتها
- ٣٧٩ أولاً: أدلة القول بالصحيح
- ٣٩٦ ثانياً: أدلة القول بالأعم
- ٤١٨ المطلب الثالث: الوضع والاستعمال في ألفاظ المعاملات
- ٤١٨ الأمر الأول: في بيان النزاع وحدوده
- ٤١٩ الأمر الثاني: في حقيقة الأثر في المعاملات

الفهرست ٤٤١

الأمر الثالث: في الصحيح الشرعي والصحيح العرفي ٤٢١

الأمر الرابع: في جريان النزاع في الأسباب والمسببات ٤٢٦

الأمر الخامس: الأقوال في المسألة ومناقشتها..... ٤٤٠

أدلة الوضع للصحيح..... ٤٤٢

مناقشة أدلة الصحيح..... ٤٤٦

القول بالتفصيل..... ٤٤٨

تفصيل آخر..... ٤٥١

المطلب الرابع: الصحيح والأعم في الأجزاء والشرائط والظروف

..... ٤٥٨

المسألة الأولى: في مناقشة التفصيل بين الأجزاء والشرائط ٤٥٨

المسألة الثانية: في أخذ الشيء مظروفاً للمأمور به..... ٤٦٧

في الثمرة على الظرفية..... ٤٧٢

المطلب الخامس: في تأسيس الأصل في المسألة..... ٤٧٥

الفهرست ٤٧٩

فهرس الجزء الرابع

- الفصل الخامس: في الأمر الشرعي ودلالاته..... ١١
- تمهيد: ١٣
- المبحث الأول: في مبادئ الأمر ودلالته الوضعية والاستعمالية.... ١٥
- المطلب الأول: في الحاجة إلى بحث الأمر ومعناه ١٧
- الأمر الأول: في الحاجة إلى البحث ١٧
- الأمر الثاني: في أصولية البحث ٢١
- الأمر الثالث: في معنى الأمر لغة وعرفاً ٢٣
- الأمر الرابع: في معنى الأمر اصطلاحاً ٣٦
- المطلب الثاني: في شروط الأمر وحده..... ٤١
- أدلة اشتراط العلو ٤٤
- أدلة اشتراط الاستعلاء..... ٤٥
- الجمع بين الأقوال ٤٦
- الأول: الأمر الإرشادي ٥٢
- هل الأصل في الأمر المولوية؟ ٥٣
- الثاني: الأمر الندي..... ٥٥
- المطلب الثالث: في دلالة مادة الأمر..... ٥٩
- الأول: الفهم العرفي ٥٩

- ٥٩..... الثاني: الارتكاز العقلائي
- ٦٠..... الثالث: استقراء الأدلة
- ٦٥..... منشأ الدلالة على الوجوب
- ٦٨..... ثمرة الأقوال
- ٧٥..... المبحث الثاني: في صيغة الأمر ودلالاتها الوضعية والاستعمالية
- ٧٨..... المطلب الأول: في معنى صيغة الأمر ودلالاتها وحدّها
- ٧٨..... الأمر الأول: في معنى صيغة الأمر
- ٨٨..... الأمر الثاني: في دلالة صيغة الأمر
- ٩٩..... في حقيقة الوجوب
- ١٠٠..... الأمر الثالث: في عمومية صيغة الأمر
- ١١٠..... المطلب الثاني: في دلالة الجملة الأمرية والصيغ الأخرى
- ١١٠..... الأمر الأول: في دلالة الجملة الخبرية
- ١١٥..... أدلة الوجوب
- ١٢٠..... الأمر الثاني: قوة دلالة الجملة الخبرية
- ١٢٢..... الأمر الثالث: في دلالة الصيغة المعطوفة
- ١٢٥..... الأمر الرابع: في دلالة الصيغ الأخرى
- ١٢٦..... الأمر الخامس: في دلالة صيغة النهي
- ١٢٧..... المطلب الثالث: في دلالة الأمر بالقرينة السياقية والحالية

- الأمر الأول: في دلالة الأمر بعد الحظر أو توهمه ١٢٧
- الأمر الثاني: في نتائج البحث ١٣٨
- الأمر الثالث: في دلالة الأمر إذا تعقبه النهي ١٣٩
- المبحث الثالث: دلالة الأمر في مقام الامتثال ١٥١
- تمهيد: ١٥٣
- المطلب الأول: في دلالة الأمر على الفور أو التراخي ١٥٤
- الأمر الأول: في تحرير النزاع وثمرته ١٥٥
- الأمر الثاني: في منشأ الدلالة ١٥٨
- الأمر الثالث: في اختلاف الأقوال وأدلتها ١٥٩
- في معنى الفور ١٦١
- أدلة الفور ١٦٢
- في حكم ترك الفور ١٧٢
- أدلة التراخي ١٧٩
- أدلة النفي ١٨٠
- الأمر الرابع: في الجمع بين الأقوال ١٨٣
- الأمر الخامس: تعيين الأصل في المسألة ١٨٩
- المطلب الثاني: في دلالة الأمر على المرة والتكرار ١٩٠
- الأمر الأول: الأقوال في المسألة ١٩٠

- الأمر الثاني: في معنى المرة والتكرار ١٩٢
- الأمر الثالث: في دلالة النهي الطلبي على المرة أو التكرار. ١٩٥
- الأمر الرابع: في صحة الامتثال بعد الامتثال ١٩٦
- مناقشة أدلة الجواز ٢٠١
- مناقشة التفاصيل ٢٠٩
- الأمر الخامس: تعيين الأصل في المسألة ٢١١
- المطلب الثالث: في دلالة الأمر على التعبد أو التوصل ٢١٣
- الأمر الأول: في رتبة البحث وتصنيفه ٢١٣
- الأمر الثاني: في معنى التعبد والتوصلي وتثليث الأقسام ٢١٧
- أولاً: في معنى التوصلي والتعبد ٢١٧
- ثانياً: تثليث الأقسام ٢٢٢
- الأمر الثالث: في معنى قصد القرية ٢٢٤
- الأمر الرابع: هل قصد القرية عقلي أم شرعي؟ ٢٣١
- الأمر الخامس: ظاهر الأمر يقتضي التعبدية أم التوصلية؟ ٢٤٥
- أدلة التعبدية ٢٤٧
- مناقشة أدلة التعبدية ٢٤٩
- الأمر السادس: تعيين الأصل العملي في المسألة ٢٧٩
- المطلب الرابع: في دلالة الأمر على لزوم المباشرة في الامتثال ٢٨٧

- ٢٨٧..... الأمر الأول: في بيان موضوع البحث ورتبته
- ٢٨٨..... المقدمة الأولى: في أقسام الواجبات
- ٢٨٩..... المقدمة الثانية: في معنى النيابة
- ٢٩٠..... الأمر الثاني: في تحرير موضوع البحث والأقوال فيه
- ٢٩٣..... الأمر الثالث: في تعيين الأصل العملي
- ٢٩٩..... المطلب الخامس: في دلالة الأمر على لزوم الاختيار وعدمه
- ٢٩٩..... الأمر الأول: في بيان موضوع البحث
- ٣٠١..... الأمر الثاني: في تعيين الاصل اللفظي في المسألة
- ٣١٠..... الأمر الثالث: في تعيين الأصل العملي
- ٣١٢..... المطلب السادس: دلالة الأمر على الامتثال بالفرد المحرّم
- ٣١٢..... الأمر الأول: في بيان موضوع البحث
- ٣١٤..... الأمر الثاني: في مقتضى الأصل اللفظي
- ٣١٨..... الأمر الثالث: في مقتضى الأصل العملي
- ٣٢٠..... المطلب السابع: في دلالة الأمر على العينية والكفائية
- ٣٢٠..... الأمر الأول: في تعريف المصطلح
- ٣٢٢..... الأمر الثاني: تعيين محل البحث وما يقتضيه الأصل فيه
- ٣٢٦..... الأمر الثالث: في حقيقة الواجب الكفائي
- ٣٢٩..... الأمر الرابع: الأقوال في المسألة

الأمر الخامس: في سبب سقوط الوجوب الكفائي عن الباقيين.

٣٣٤

الأمر السادس: في فروع وأحكام الواجب العيني والكفائي ...

٣٤١

الفرع الأول: في زمان السقوط عن الباقيين ٣٤١

الفرع الثاني: في طرق إحراز التصدي المسقط للوجوب ٣٤٢

الفرع الثالث: في حكم الإتيان بالمأمور به بعد السقوط ٣٤٧

الفرع الرابع: في حكم الامتثالات المتقارنة ٣٤٨

الفرع الخامس: في المفاضلة بين الواجب الكفائي والعيني ...

٣٥٣

الفرع السادس: في الثواب والعقاب في الواجب الكفائي ...

٣٥٦

٣٦١ الفهرست

فهرس الجزء الخامس

- المبحث الرابع: في دلالة الأمر بعد الامتثال (الإجزاء) ١١
- تمهيد: ١٣
- المطلب الأول: في أهمية البحث وحقيقته وعنوانه ١٤
- الأمر الأول: في أهمية البحث ١٤
- الأمر الثاني: في معنى الإجزاء لغة واصطلاحاً ١٥
- الأمر الثالث: في عنوان المسألة وبيان الدلالة فيها ١٩
- الأمر الرابع: في معنى الإتيان بالمأمور به على وجهه ٢٨
- المطلب الثاني: في تنقيح موضوع البحث وتحرير النزاع ٣٥
- الأمر الأول: في تنقيح الموضوع ٣٥
- الإجزاء والمرة والتكرار ٣٥
- الأول: في الصغرى والكبرى ٣٦
- الثاني: في الكم والكيف في الامتثال ٣٧
- الثالث: في سعة ثبوت التكليف وسقوطه ٣٧
- الإجزاء وتبعية القضاء للأداء ٤١
- الأمر الثاني: في تحرير محل النزاع ٤٣
- المذهب الأول: للمتقدمين ٤٣
- المذهب الثاني: للمتأخرين والمعاصرين ٥١

- الأمر الثالث: في بيان حقيقة النزاع ٥٤
- المطلب الثالث: الأقوال في مسائل الإجزاء ومناقشتها ٥٦
- المسألة الأولى: في إجزاء المأمور به عن أمر نفسه ٥٦
- أدلة عدم الإجزاء ٥٨
- المسألة الثانية: في إجزاء المأمور به الاضطراري عن الواقعي ٦٥
- الفرع الأول: فيما تقتضيه القواعد الأولية في الإجزاء ٧٩
- القول الأول: الإجزاء ٧٩
- الدليل الأول: الإطلاق اللفظي ٨٠
- الدليل الثاني: الإطلاق المقامي ٨٢
- الدليل الثالث: العقل ٨٧
- القول الثاني: عدم الإجزاء ٩١
- الدليل الأول: الأصل اللفظي ٩١
- الدليل الثاني: العقل من جهة المقتضي وانعدام المانع ... ٩٤
- الدليل الثالث: استقراء الأدلة ٩٨
- في حكم البدار إلى العمل ١٠١
- الفرع الثاني: فيما تقتضيه القواعد الثانوية والأصول العملية ١٠٦
- الفرع الثالث: في إجزاء الحكم الواقعي عن الاضطراري ١١٨

- المسألة الثالثة: في أجزاء المأمور به الظاهري عن الواقعي . ١٢٩
- الفرع الأول: في وجوب الإعادة ١٤٠
- الفرع الثاني: في وجوب القضاء إذا انكشف الخلاف
خارج الوقت ١٤٢
- القول الفصل ١٤٨
- المسألة الرابعة: في أجزاء المأمور به الاعتقادي عن الواقعي ١٥٥
- الأصل العملي في المسألة ١٧٧
- الفرع الثاني: في أجزاء الفتوى إذا انكشف خطؤها بالعلم
الوجداني ١٩٣
- المطلب الرابع: في فروع الأجزاء وأحكامه ٢٠٠
- الأمر الأول: في عموم البحث للأحكام التكاليفية والوضعية
..... ٢٠٠
- الأمر الثاني: في الحكم عند تبدل الفتوى ٢٠٢
- الأمر الثالث: في أجزاء الفتوى لغير العامل بها ٢٠٩
- المبحث الخامس: في تقسيمات الأمر وآثارها ٢١٥
- تمهيد: في تقسيم الأمر ٢١٧
- المطلب الأول: في تعلق الأمر بالطبيعة والفرد ٢٢٠
- الأمر الأول: في تعيين محل البحث ٢٢٠
- الأمر الثاني: أقوال الأصوليين في بيان النزاع ومناقشتها .. ٢٢٧

- ٢٣٤ الأمر الثالث: في الجمع بين الأقوال
- ٢٣٩ الأمر الرابع: في الثمرة العملية للبحث
- ٢٤٣ الأمر الخامس: في الأقوال في المسألة ومناقشتها
- ٢٤٧ القول المختار
- ٢٥٠ المطلب الثاني: في الواجب التخييري حقيقته وأحكامه
- ٢٥٠ الأمر الأول: في معنى الواجب التخييري وموارده
- ٢٥٣ الأمر الثاني: في تنقيح موضوع الواجب التخييري
- ٢٥٦ الأمر الثالث: في تصوير الواجب التخييري والأقوال فيه
- ٢٩٧ الأمر الرابع: في أقسام التخيير وآثاره
- ٣٠١ الأمر الخامس: في ضوابط فهم التخيير في الواجب
- ٣٠٣ الأمر السادس: في نتائج البحث وأحكامه
- ٣٠٣ النتيجة الأولى: في امثال الواجب التخييري
- النتيجة الثانية: في صحة الإتيان بجميع أطراف الواجب
دفعه..... ٣٠٦
- النتيجة الثالثة: في ارتفاع التخيير بعد الشروع في العمل
وعدمه ٣٠٨
- النتيجة الرابعة: في انقلاب التخيير إلى التعيين ٣١٠
- النتيجة الخامسة: في معالجة الشك في الواجب التخييري
..... ٣١١

٤٥٣.....الفهرست

٣١٥.....الفهرست

فهرس الجزء السادس

- المطلب الثالث: في الواجب المؤقت ١١
- الأمر الأول: في تعريف الواجب المؤقت ١١
- الأمر الثاني: في أنحاء أخذ الوقت في الواجب ١٢
- الأمر الثالث: في الواجب الموسع والمضيّق ١٣
- الأمر الرابع: في إمكان الواجب الموسع والمضيّق ١٦
- الأمر الخامس: في قضاء الواجب المؤقت بعد الوقت ٢١
- الفرع الأول: في بيان أصل المسألة ٢١
- الفرع الثاني: في تصوير المسألة ثبوتاً ٢٢
- الفرع الثالث: فيما تقتضيه الأدلة إثباتاً ٢٣
- المسألة الثانية: فيما يقتضيه الأصل العملي ٤٦
- الفرع الرابع: في التمسك بقاعدة الميسور لوجوب القضاء ٦٩
- الأمر السادس: في نتائج البحث ٧٣
- المطلب الرابع: في الواجب غير المؤقت (المطلق والمشروط) ٨٧
- الأمر الأول: في تقسيم الواجب إلى المطلق والمشروط ٨٧
- الأمر الثاني: ثمرة تقسيم الواجب إلى المطلق والمشروط ٩٣
- الأمر الثالث: في الفرق بين قيد الوجوب وقيد الواجب ٩٥

الأمر الرابع: في اختلاف الأصوليين والفقهاء في قيد المادة والهيئة	٩٦.....
قول الأصفهاني <small>رحمته الله</small> بالامتناع	١٣٩.....
الأمر الخامس: في وجوب تعلم الأحكام قبل زمان العمل	١٩٦.....
الجمع بين القولين	٢٠٨.....
الفرع الأول: في وجوب التعلم على البالغين	٢٢٦.....
الفرع الثاني: في حكم التعلم على غير البالغين	٢٣٦.....
تحرير محل النزاع	٢٤١.....
الأمر السادس: فيما يقتضيه الأصل عند إطلاق الواجب	٢٤٦.....
الأمر السابع: نتائج البحث	٢٥٠.....
المطلب الخامس: في الواجب النفسي والغيري	٢٦٢.....
الأمر الأول: في منشأ التقسيم	٢٦٢.....
الأمر الثاني: في تعريف الواجب النفسي والغيري	٢٦٣.....
الأمر الثالث: في بيان محل النزاع	٢٧١.....
الأمر الرابع: ما يقتضيه الأصل اللفظي	٢٧٥.....
الأمر الخامس: ما يقتضيه الأصل العملي	٢٧٩.....
الأمر السادس: في نتائج البحث	٢٨٨.....
المطلب السادس: الأمر المباشر وغير المباشر (التوسيط في الأمر)	٣٤١.....

الفهرست ٤٥٧

الأمر الأول: في تحرير موضوع البحث ٣٤١

الأمر الثاني: في ثمره البحث ٣٤٤

الأمر الثالث: الأقوال في المسألة ٣٤٦

الأمر الرابع: في تحرير محل النزاع ٣٥٢

الأمر الخامس: في نتائج البحث ٣٥٦

الفهرست ٣٦٣

فهرس الجزء السابع

- الفصل السادس: النهي ودلالاته العرفية والشرعية..... ١١
- المبحث الأول: في معنى النهي وكيفية تعلقه ودلالته..... ١٣
- المطلب الأول: في معنى النهي وشروط امتثاله ١٤
- الأمر الأول: في معنى النهي ١٤
- الأمر الثاني: في صيغة النهي ودلالاتها..... ١٧
- الأمر الثالث: في شروط امتثال النهي ٢٠
- المطلب الثاني: دلالة النهي في مقام الامتثال ٢٤
- الأمر الأول: في دلالة النهي على الفورية والدوام ٢٤
- الأمر الثاني: في كيفية امتثال النهي وسقوطه ٢٧
- الأمر الثالث: في حكم النهي بعد العصيان ٤٢
- المطلب الثالث: في كيفية تعلق النهي بالعبادات والمعاملات .. ٤٦
- المبحث الثاني: في دلالة النهي المتعلق بالعبادة والمعاملة على الفساد وعدمه..... ٥١
- تمهيد:..... ٥٣
- المطلب الأول: في شرح مفردات العنوان ٥٥
- المطلب الثاني: في حقيقة النزاع وصوره ٩٠
- الأمر الأول: في حقيقة النزاع في الصحة والفساد ٩٠

- الأمر الثاني: صور تعلق النهي بالعبادة والمعاملة ١٠٥
- الأمر الثالث: في حكم الصحة والفساد على مسلك المشهور ١١٤
- المطلب الثالث: في تعيين الأصل اللفظي والعملي في المسألة. ١٢٧
- المسألة الأولى: تعيين الأصل في المسألة الأصولية ١٢٨
- المسألة الثانية: تعيين الأصل في المسألة الفرعية ١٤٠
- الثاني: في تعيين الأصل العملي ١٤٣
- المطلب الرابع: في الأقوال وإشكالاتها ونتائجها ١٤٧
- الأمر الأول: في ملامح البحث ومقدماته ١٤٧
- الأمر الثاني: القول بالفساد وأدلته ١٥٠
- الأمر الثالث: التفصيل بين العبادة والمعاملة ١٥٤
- الأمر الرابع: القول الفصل في تعلق النهي بالمعاملة ١٦٣
- الاستدلال على الفساد بالأخبار ١٧٢
- نتائج المناقشات ١٨٦
- الأمر الخامس: في اقتضاء النهي للصحة ومناقشته ١٩٤
- حل النزاع بالجمع بين الأقوال ٢٠٨
- الأمر السادس: في نتائج البحث ٢١٢
- المبحث الثالث: في جواز اجتماع الأمر والنهي في المورد الواحد ٢١٥
- تمهيد: ٢١٧

- المطلب الأول: في تحرير موضوع البحث وثمرته ومفرداته . ٢١٩
- الأمر الأول: في أهمية البحث وثمرته..... ٢١٩
- الأمر الثاني: في تحرير موضوع البحث..... ٢٢٠
- الأمر الثالث: في شرح مفردات العنوان ٢٢٥
- أولاً: الجواز ٢٢٥
- ثانياً: الاجتماع ٢٢٧
- ثالثاً: الأمر والنهي ٢٣٠
- رابعاً: الواحد..... ٢٣٥
- خامساً: حقيقة الامتناع ٢٤٣
- المطلب الثاني: في حقيقة البحث وعلاقته بعلم الأصول ٢٤٨
- الأمر الأول: بين جواز الاجتماع واقتضاء النهي للفساد.. ٢٤٨
- القول الفصل في المسألة ٢٥٦
- الأمر الثاني: في المزايا الفارقة بين الباحثين وحل النزاع ٢٥٧
- الأمر الثالث: هل جواز الاجتماع من مباحث الأصول؟ ٢٦٤
- هل البحث أصولي لفظي أم عقلي؟ ٢٦٨
- القول الفصل ومعالجة النزاع..... ٢٧٤
- المطلب الثالث: في شروط تحقق الاجتماع ٢٧٧
- الشرط الأول: أن يفقد المكلف المدوحة ٢٧٧

المعتمد في الأصول ٤٦٢

الشرط الثاني: أن تتعلق الأحكام بالطبائع لا بالأفراد ٢٨٢

القول بالتفصيل ٢٨٥

الشرط الثالث: وجود ملاك الوجوب والحرمة في المجمع ٢٨٨

المطلب الرابع: الأقوال في المسألة ومناقشتها ٢٩٤

المطلب الخامس: النتيجة الفقهية للقول بالامتناع ٣٣٣

المقام الأول: في تحرير موضع الثمرة ٣٣٣

المقام الثاني: في مقتضى الأصل الأماري ٣٣٦

المقام الثالث: مقتضى الأصل العملي ٣٥٢

الفهرست ٣٥٧

فهرس الجزء الثامن

- الفصل السابع: العام والخاص ودلالاتها العرفية والشرعية ١١
- تمهيد: أهمية البحث ١٣
- المبحث الأول: في مفهوم العام وأقسامه ودلالته ١٥
- المطلب الأول: مفهوم العام وخصوصياته وأقسامه ١٧
- الأمر الأول: في معنى العام ١٧
- الأمر الثاني: خصوصيات العام ٢٠
- الأمر الثالث: أقسام العام ٢٧
- المطلب الثاني: أدوات العموم ودلالاتها العرفية والعقلية ٣٥
- المطلب الثالث: في ظهور العام وشروط العمل به ٦٤
- الأمر الأول: في ظهور العام ٦٤
- الأمر الثاني: في حقيقة دلالة العام ٦٤
- الأمر الثالث: شروط العمل بالعام ٦٨
- المطلب الرابع: في حجية العام بعد التخصيص ٧٢
- المبحث الثاني: في مفهوم الخاص والتخصيص وشروطها وأحكامها ٧٩
- المطلب الأول: في الخاص والتخصيص وأصنافه ٨١
- الأمر الأول: في مفهوم الخاص ٨١

- الأمر الثاني: في تخصيص العام ٨٢
- الأمر الثالث: أصناف التخصيص ٨٥
- أولاً: أصناف التخصيص المتصل ٨٥
- ثانياً: أصناف التخصيص المنفصل ٩٠
- المطلب الثاني: في شروط التخصيص ٩٨
- المطلب الثالث: في وجوب الفحص عن المخصص وفروعه ١٠٩
- الأمر الأول: في وجوب الفحص عن المخصص ١٠٩
- الأمر الثاني: في مقدار الفحص ١٣٣
- الأمر الثالث: في طرق الفحص ١٤٠
- الطريق الأول: الاستقراء ١٤٠
- الطريق الثاني: الاستقراء التحليلي ١٤٤
- الإشكال على طرق الفحص ١٥١
- الأمر الرابع: في أحكام الفحص ١٥٨
- الفرع الأول: وجوب الفحص في العام الشرعي لا العرفي...
..... ١٥٨
- الفرع الثاني: الفحص المحصل والمنقول ١٦٢
- الفرع الثالث: فائدة الفحص ١٦٣
- الفرع الرابع: في الفحص عن المقتضي والمانع ١٦٤

- ١٦٨ الفرع الخامس: حكم العمل لدى التقصير في الفحص
- ١٦٨..... الفرع السادس: التفصيل في الفحص
- ١٧٢..... المطلب الرابع: في صور التخصيص وأحكامه
- ١٧٤..... الأمر الأول: في جواز تخصيص العام بالمفهوم الظاهر
- ١٧٤..... المقام الأول: في جواز التخصيص بمفهوم الموافقة
- ١٧٨..... المقام الثاني: تخصيص العام بمفهوم المخالفة
- ١٨١..... الطريق الأول: التخصيص بحمل العام على الخاص
- ١٨٣..... الطريق الثاني: الجمع الدلالي بالحكومة
- ١٩٢..... الأمر الثاني: في جواز تخصيص العام بالمجمل
- ٢٥٤..... المبحث الثالث: في موانع التخصيص
- ٢٥٥..... تمهيد:
- المطلب الأول: في المانع الموضوعي (التخصيص والتخصص)...
- ٢٥٦.....
- ٢٧١..... القول الفصل في المسألة
- ٢٧٦..... المطلب الثاني: في المانع الظرفي (الزماني والمكاني)
- ٢٧٦..... الأمر الأول: في تعيين عنوان البحث
- ٢٧٨..... الأمر الثاني: في تحرير محل النزاع
- ٢٨١..... الأمر الثالث: في حقيقة النزاع

- الأمْر الرابع: الأقوال في المسألة ٢٨٦
- الأمْر الخامس: القول الفصل ومعالجة النزاع ٢٩٩
- الأمْر السادس: في ثمرة المسألة ٣٠٦
- المطلب الثالث: في المانع العرفي ٣٢٣
- الأمْر الأول: في تعيين عنوان البحث وثماره ٣٢٣
- الأمْر الثاني: في حكم تعقب الضمير للعام ٣٣٢
- القول الفصل وحل النزاع ٣٤٨
- الأمْر الثالث: في الاستثناء المتعقب للجمل المتعاطفة ٣٥٣
- الأمْر الرابع: في نتائج البحث ٣٥٧
- المطلب الرابع: في المانع السندي ٣٥٩
- الأمْر الأول: هل في الكتاب ما يقبل التخصيص؟ ٣٥٩
- الأمْر الثاني: في تخصيص الكتاب بالسنة ٣٦٢
- الأمْر الثالث: في موانع تخصيص الكتاب ٣٦٥
- المطلب الخامس: في التخصيص والنسخ ٣٧٧
- الأمْر الأول: في محدودية النسخ ٣٧٧
- الأمْر الثاني: النسخ في غير الشريعة ٣٨١
- الأمْر الثالث: النسخ في القرآن ٣٨٢
- الفهرست ٣٨٥

فهرس الجزء التاسع

- الفصل الثامن: المطلق والمقيّد ودلالاتهما العرفية والشرعية..... ١١
- تمهيد: في أهمية البحث ١٣
- المبحث الأول: في معنى المطلق ودلالته وشروطه وأقسامه ١٥
- المطلب الأول: في تعريف المطلق وخصائصه ١٧
- الأمر الأول: في تعريف المطلق ١٧
- الأمر الثاني: في التقابل بين المطلق والمقيّد ٢٠
- الأمر الثالث: خصوصيات المطلق والمقيّد ٢٤
- المطلب الثاني: في طرق فهم الإطلاق ٢٩
- المطلب الثالث: حل النزاع في ظهور المطلق ومقدمات الحكمة ٣٦
- المبحث الثاني في أقسام المطلق وشروطه وموانعه ٤٥
- المطلب الأول: في أقسام المطلق ٤٧
- الأول: بلحاظ حكمه ٤٧
- الثاني: بلحاظ موضوعه ٥٨
- المطلب الثاني: في شروط الإطلاق ٦٢
- المطلب الثالث: في موانع الإطلاق ٧٣
- المبحث الثالث: في صيغ التقيّد وشروطه وسببه وأقواله ٨٧
- المطلب الأول: في صيغ التقيّد ٨٩

- المطلب الثاني: في شروط التقييد ١٠٥
- المطلب الثالث: في سبب التقييد ١٢١
- أولاً: في إحراز الظهور في المقيد المتصل ١٢٤
- ثانياً: في إحراز الظهور في المقيد المنفصل ١٢٥
- المطلب الرابع: في تقييد المطلق والأقوال فيه ١٢٧
- الأمر الأول: في المقيد اللفظي ١٢٧
- المقام الأول: في تقييد الإطلاق البدلي ١٢٧
- المقام الثاني: في تقييد الإطلاق الشمولي ١٥٢
- المقام الثالث: في الشك في البدلية والشمولية ١٦٠
- الأمر الثاني: في المقيد اللبي ١٦٢
- الأمر الثالث: في تقييد الأحكام اللا اقتضائية ١٦٦
- القول الفصل وحل النزاع ١٩٠
- الأمر الرابع: في منتهى التقييد والتخصيص ١٩٦
- الفصل التاسع: في المجمل والمبين وطرق معالجة الإجمال ١٩٩
- التمهيد: ٢٠١
- المبحث الأول: في معنى المجمل وأقسامه ومبادئه العامة ٢٠٥
- المطلب الأول: في معنى المجمل ومنشأ الإجمال ٢٠٧
- الأمر الأول: في معنى المجمل ٢٠٧

- ٢٠٩..... الأمر الثاني: في منشأ الإجمال اللفظي
- ٢١٣..... الأمر الثالث: في أقسام الإجمال
- ٢١٩..... المطلب الثاني: في حقيقة الإجمال وشروطه وخصوصيته
- ٢١٩..... الأمر الأول: في حقيقة الإجمال
- ٢٢٢..... الأمر الثاني: في شروط الإجمال
- ٢٢٢..... الأمر الثالث: في خصوصيات الإجمال
- ٢٢٣..... أولاً: هل الإجمال وصف ثابت أم إضافي؟
- ٢٣٠..... ثانياً: هل البحث في الإجمال فقهي أم أصولي؟
- ٢٤١..... المبحث الثاني: أسباب الإجمال ومعالجته
- ٢٤٣..... المطلب الأول: في أسباب الإجمال ودواعيه
- ٢٥٢..... المطلب الثاني: في أسباب اختلاف الحديث وإجماله
- ٢٥٢..... الأول: وضع الحديث أو التدليس فيه
- ٢٥٤..... الثاني: النقل بالمضمون
- ٢٥٥..... الثالث: التقطيع الحاصل في الروايات
- ٢٥٧..... الرابع: خطأ الراوي في تلقي الحديث
- ٢٥٨..... الخامس: خطأ الراوي في أداء الحديث
- ٢٦٠..... السادس: ضياع القرائن
- ٢٦٢..... السابع: التقيّة

المعتمد في الأصول ٤٧٠

المطلب الثالث: في معالجة الإجمال ٢٦٤

الأمر الأول: في معالجة الإجمال اللفظي ٢٦٤

الأمر الثاني: في معالجة الإجمال العرضي ٢٧٠

المطلب الرابع: المبيّن وأقسامه وأثره في رفع الإجمال ٢٩٤

الفهرست ٢٩٩

فهرس الجزء العاشر

- الفصل العاشر: المنطوق والمفهوم ودلالاتها العرفية والشرعية ١١
- تمهيد: في أهمية البحث وخطته..... ١٣
- المبحث الأول: (كبروي) في حقيقة المنطوق والمفهوم وأقسامهما
وشروطهما..... ١٧
- المطلب الأول: خصوصيات المنطوق والمفهوم وأقسامهما..... ١٩
- الأمر الأول: في معنى المنطوق والمفهوم ١٩
- أولاً: في معناهما اللغوي..... ١٩
- ثانياً: في معناهما الاصطلاحي ٢٣
- الأمر الثاني: في خصوصيات المنطوق والمفهوم..... ٢٧
- الأمر الثالث: هل البحث في المنطوق والمفهوم صغروي؟ ٣٣..
- المطلب الثاني: في أقسام المنطوق والمفهوم ومفادها ٣٦
- الأمر الأول: في أقسام المنطوق..... ٣٦
- الأمر الثاني: في أقسام المفهوم ٤٢
- أولاً: مفهوم الموافقة ٤٢
- ثانياً: مفهوم المخالفة ٤٥
- الأمر الثالث: في أقسام مفهوم الموافقة..... ٤٦
- الأمر الرابع: في مفاد المفهوم ٥٦

- المطلب الثالث: في شروط المفهوم والنزاع في حجته ٥٩
- الأمر الأول: في شروط المفهوم ٥٩
- أقسام الملازمة ٦٥
- الأمر الثاني: في تنقيح موضوع المنطوق والمفهوم ٧٤
- الأمر الثالث: في بيان محل النزاع ٨٥
- المبحث الثاني: (صغروي) في ظهور الجمل في المفهوم وعدمه ٨٧
- المطلب الأول: في مفهوم الشرط ٨٩
- الأمر الأول: في مبادئ البحث ٨٩
- الأمر الثاني: في معنى الشرط وملاحظاته ونتائجه ٩١
- أولاً: التعريف ٩١
- ثانياً: الملاحظات ٩٥
- ثالثاً: النتائج ٩٨
- الأمر الثالث: في أقسام الجملة الشرطية وشروطها ٩٩
- الوجه الأول: الوضع ١٠٤
- الوجه الثاني: الظهور ١٠٧
- الوجه الثالث: الإطلاق ١٠٨
- الإطلاق الأحوالي ١١١
- الوجه الرابع: السياق بضميمة القرينة العقلية ١١٢

- الوجه الخامس: الارتكاز الشرعي ١١٢
- الأمر الرابع: الأقوال في مفهوم الشرط ١١٦
- الأمر الخامس: أنحاء الشرط والجزاء وأحكامهما ١٢٦
- الصورة الأولى: العلم بوحدة الجزاء ١٢٩
- أولاً: في الحل الأماري ١٢٩
- القول الفصل في المسألة ١٣٩
- ثانياً: في الحل بالأصل العملي ١٤١
- الصورة الثانية: عدم العلم بوحدة الجزاء ١٤٧
- الحالة الأولى: في الجزاء الذي يقبل التعدد ١٤٨
- القول بالتفصيل ١٥٧
- أقسام التداخل والقول الفصل ١٦١
- الحالة الثانية: في الجزاء الذي لا يقبل التعدد ١٦٥
- الحالة الثالثة: الشك في قابلية الجزاء للتعدد ١٦٩
- المقام الأول: في الأصل عند الشك في تداخل الأسباب ١٧٠
- المقام الثاني: في الأصل عند الشك بتداخل المسببات ... ١٧١
- الأمر السادس: في نتائج البحث ١٧٢
- المطلب الثاني: في مفهوم الوصف ١٧٤
- الأمر الأول: في أهمية البحث ١٧٤

- الأمر الثاني: في معنى الوصف ١٧٦
- الأمر الثالث: في مفاد الوصف ١٨٤
- الأمر الرابع: في شروط مفهوم الوصف ١٨٧
- الأمر الخامس: في تحرير موضوع البحث ١٩٨
- الأمر السادس: في علاقة مفهوم الوصف بالقواعد الأصولية
..... ٢٠٢
- أولاً: في علاقة مفهوم الوصف بالمشتق ٢٠٣
- ثانياً: في علاقة مفهوم الوصف بتقييد المطلق ٢٠٤
- ثالثاً: في علاقة مفهوم الوصف بتخصيص العام ٢٠٦
- الأمر السابع: الأقوال في مفهوم الوصف ٢٠٧
- القول الأول: ثبوت المفهوم ٢٠٧
- القول الثاني: عدم المفهوم ٢٢٨
- القول الثالث: التوقف ٢٣٢
- المطلب الثالث: مفهوم اللقب ٢٣٦
- الأمر الأول: في ملامح البحث ٢٣٦
- الأمر الثاني: في معنى اللقب ٢٣٧
- الأمر الثالث: في الفرق بين الوصف واللقب ٢٣٩
- الأمر الرابع: أدلة مفهوم اللقب ٢٤١

- ٢٤٥ الأمر الخامس: في نتائج البحث
- ٢٤٧ المطلب الرابع: في مفهوم الغاية
- ٢٤٧ الأمر الأول: في أهمية البحث
- ٢٤٨ الأمر الثاني: في معنى الغاية
- ٢٥٠ الأمر الثالث: في عنوان البحث
- ٢٥٣ الأمر الرابع: في حقيقة النزاع
- ٢٥٥ الأمر الخامس: في شروط مفهوم الغاية
- ٢٦٢ الأمر السادس: أصناف الغاية
- ٢٧٢ الأمر السابع: في بيان محل النزاع
- ٢٧٣ المقام الأول: في حكم الغاية
- ٢٨٠ المقام الثاني: في مفهوم الغاية
- ٢٩٥ الأمر الثامن: في مقتضى الأصل العملي
- ٢٩٥ الأول: الاستصحاب
- ٢٩٥ والثاني: البراءة
- ٢٩٦ والثالث: الاشتغال
- ٢٩٧ المطلب الخامس: في مفهوم الحصر
- ٢٩٧ الأمر الأول: في أهمية البحث وملاحظاته
- ٣٠١ الأمر الثاني: في معنى الحصر

- الأمـر الثالث: في شروط الحصر ٣٠٨
- الأمـر الرابع: في أدوات الحصر ودلالاتها ٣١٣
- الأمـر الخامس: في مقتضى الأصل العملي ٣٢٩
- المطلب السادس: في مفهوم العدد ٣٣٠
- الأمـر الأول: في أهمية الجملة العددية ومعناها ٣٣٠
- الأمـر الثاني: في تحرير محل النزاع ٣٣٢
- الأمـر الثالث: الأقوال في مفهوم العدد ٣٣٤
- الأمـر الرابع: في مقتضى الأصل العملي ٣٤٤
- المصادر ٣٤٥
- الفهرست ٣٨٥
- فهرس الكتاب ٣٩٣
- فهرس الجزء الأول ٣٩٣
- فهرس الجزء الثاني ٤٠١
- فهرس الجزء الثالث ٤٠٧
- فهرس الجزء الرابع ٤١٥
- فهرس الجزء الخامس ٤٢١
- فهرس الجزء السادس ٤٢٧
- فهرس الجزء السابع ٤٣١

٤٧٧ الفهرست

٤٣٥ فهرس الجزء الثامن

٤٣٩ فهرس الجزء التاسع

٤٤٣ فهرس الجزء العاشر