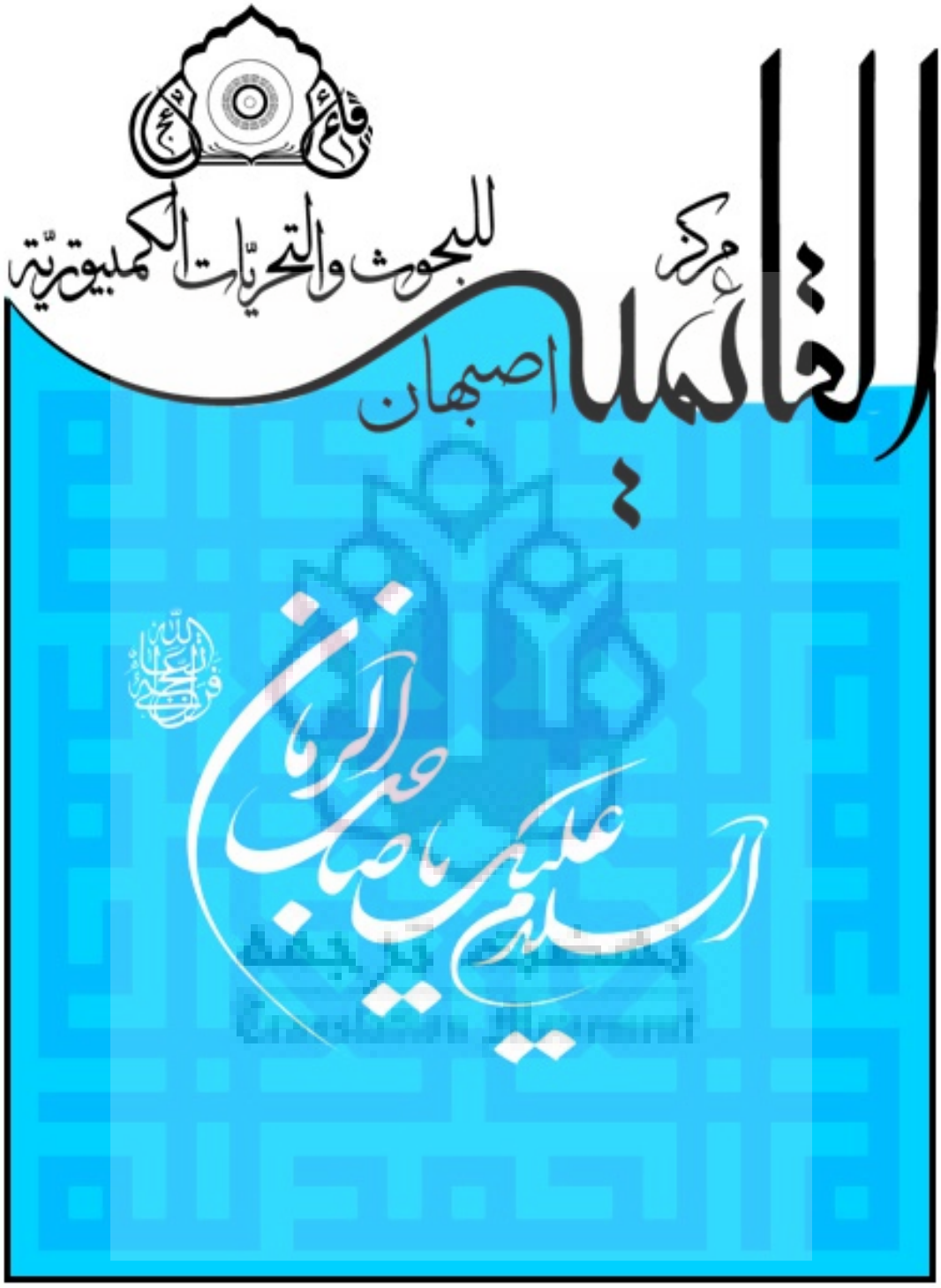

www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.ir

بحوث فى
قراءة النص الدينى

السيد عماد الحكيم شيخ مصطفى الاسكندرى

نهضت ترجمه
Translation Movement

بحوث فی قراءة النص الدینی

كاتب:

عماد الحكيم

نشرت فی الطباعة:

عماد الحكيم

رقمی الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

الفهرس ----- ۵
بحوث فی قراءة النص الدینی ----- ۹
اشارة ----- ۹
کلمة الأستاذ ----- ۹
القسم الأوّل: میزان الأدلّة فی المعارف الاعتقادیّة ----- ۹
اشارة ----- ۹
تمهید ... ص: ۱۳ ----- ۱۰
اشارة ----- ۱۰
النقطة الاولی: تأثیر الجانب المادّی علی الباحث ... ص: ۱۳ ----- ۱۰
النقطة الثانیة: القدسیّة رهینة الحقیقة ... ص: ۲۷ ----- ۱۵
اشارة ----- ۱۵
الشکّ بوّابة المعارف ... ص: ۲۸ ----- ۱۶
الشکّ الضارّ المذموم ... ص: ۲۹ ----- ۱۷
الشکّ قنطرة الحقیقة ... ص: ۳۰ ----- ۱۷
الشکّ الحسن الممدوح ... ص: ۳۱ ----- ۱۷
النقطة الثالثة: معانی التوحید والشرک ... ص: ۳۲ ----- ۱۸
النقطة الرابعة: الوحدة الإسلامیّة وفریضة الاعتصام باللّه ... ص: ۳۹ ----- ۲۱
میزان الدلیل فی المعارف الاعتقادیّة ... ص: ۴۵ ----- ۲۳
اشارة ----- ۲۳
المقام الأوّل: فی إمکان التعبّد بالظنّ فی تفاصیل العقائد ... ص: ۴۷ ----- ۲۴
المقام الثانی: فی البحث عن ضابطة اصول الاعتقادات ... ص: ۸۹ ----- ۳۹
اشارة ----- ۴۰
الرابطة بین علم اصول الفقه والعلوم القلبیّة ... ص: ۹۲ ----- ۴۱

المقام الثالث: لمحة عن مناهج مدارس المعارف ... ص: ۹۸ ---- ۴۳
اشارة ---- ۴۳
حصيلة المقدّمات الثلاث ... ص: ۱۰۰ ---- ۴۴
الدليل الأوّل: الكتاب العزيز ... ص: ۱۰۱ ---- ۴۵
اشارة ---- ۴۵
المسألة الاولى: نظرية تفسير القرآن بالقرآن ... ص: ۱۰۲ ---- ۴۵
نهاية المطاف ... ص: ۱۱۴ ---- ۵۰
المسألة الثانية: نظرية إنكار خلود الكتاب العزيز ... ص: ۱۱۶ ---- ۵۱
المسألة الثالثة: نظريّة المعرفة القرآنيّة والمعرفة الدينيّة، وأنّ موروث الشريعة أفهام العلماء ... ص: ۱۲۳ ---- ۵۴
مناقشة النظريّة ... ص: ۱۲۸ ---- ۵۶
الدليل الثانى: السنّة الشريفة ... ص: ۱۳۸ ---- ۶۰
اشارة ---- ۶۰
المسألة الأولى: أقسام الحديث ومعرفتها ... ص: ۱۳۸ ---- ۶۱
المسألة الثانية: كيفيّة تحقيق الكتب الروائية ... ص: ۱۵۰ ---- ۶۶
المسألة الثالثة ... ص: ۱۵۳ ---- ۶۷
الدليل الثالث: العقل ... ص: ۱۶۱ ---- ۷۱
اشارة ---- ۷۱
مبادؤه الإدراكيّة ... ص: ۱۶۱ ---- ۷۱
تعاريف اخرى ... ص: ۱۶۲ ---- ۷۱
تكامل السير الإدراكيّ للعقل النظرى ... ص: ۱۶۳ ---- ۷۲
الشريعة الحقّة وسط فى البرهان ... ص: ۱۶۶ ---- ۷۳
الإشارات العقليّة فى الآيات والروايات ... ص: ۱۶۷ ---- ۷۳
تعريف العقل العملى ... ص: ۱۶۷ ---- ۷۳
الحسن والقبح العقليّان تمهيد فى التعلّق والتجرّد ... ص: ۱۷۳ ---- ۷۶

تاریخ مسألة الحسن والقبح ... ص: ۱۷۵ ---- ۷۷
أهمّیة مسألة الحسن والقبح ... ص: ۱۷۶ ---- ۷۷
نظرة فی کلمات ابن سینا ... ص: ۱۷۷ ---- ۷۸
أدلّة القائلین باعتباریّة الحسن والقبح ... ص: ۱۸۵ ---- ۸۱
القسم الثانی: الاصول القانونیّة فی التراث الدینی مصطفی الإسکندری ---- ۸۸
اشارة ---- ۸۸
نظام المعارف والأحکام وضابطة العرض علی الکتاب والسنّة ... ص: ۲۰۳ ---- ۸۹
اشارة ---- ۸۹
۱تقدّم البحث المضمونیّ علی البحث الصدوریّ ... ص: ۲۱۰ ---- ۹۰
۲دور معرفة صحّة المضمون فی الاستنباط ... ص: ۲۱۱ ---- ۹۰
۳التحلیل المضمونیّ وجذوره ... ص: ۲۱۲ ---- ۹۰
۴تحلیل المضمون بحث فی المتشابه ... ص: ۲۱۳ ---- ۹۱
۵قاعدة حرمة ردّ الأحادیث ... ص: ۲۱۴ ---- ۹۱
۶مبنی الحجّیة فی خبر الواحد ... ص: ۲۱۹ ---- ۹۳
۷الفرق بین حجّیة الصدور وحجّیة المضمون ... ص: ۲۲۲ ---- ۹۴
۸تفسیر «الحجّیة ...» ص: ۲۲۳ ---- ۹۵
۹ثمرات التحلیل المضمونی ... ص: ۲۲۹ ---- ۹۷
طرق استعلام صحّة المضمون ... ص: ۲۳۳ ---- ۹۸
المقام الأوّل: تقدّم صحّة المضمون علی حجّیة الصدور ورُکنیّة المضمون وفرعیّة حجّیة الصدور، والوجوه الدالّة علی لزوم مراعاة حال المضمون مقدّماً علی
المقام الثانی: فی بیان تأثیر رُکنیّة المضمون علی دائرة الحجّیّة الثمرة الاولی ... ص: ۲۴۳ ---- ۱۰۲
اشارة ---- ۱۰۲
شواهد لاعتماد الرجالیّین فی الجرح والتعدیل علی المضمون وأنّه العمدة لدیهم فی ذلک ... ص: ۲۴۶ ---- ۱۰۳
الثمرة الثالثة ... ص: ۲۵۲ ---- ۱۰۶
المقام الثالث: فی بیان ضوابط العرض علی الکتاب والسنّةومیزان المخالفة والموافقة لهما ... ص: ۲۵۵ ---- ۱۰۷

اشارة ----- ۱۰۷
عدم نفوذ الشرط المخالف للکتاب والسنّة ... ص: ۲۵۵ ----- ۱۰۷
حقیقة البحثسواء فی طرف موضوع القاعدة أو محمولها أو متعلّقها ... ص: ۲۶۲ ----- ۱۱۰
فقه الروایات ... ص: ۲۶۸ ----- ۱۱۳
اشارة ----- ۱۱۳
الفائدة الاولی: الفرق بین الحقّ والحکم ... ص: ۲۶۸ ----- ۱۱۳
الفائدة الثانیة: فی معنی الموافقة ... ص: ۲۶۹ ----- ۱۱۳
الفائدة الثالثة: معانی التحلیل والتحریم ... ص: ۲۷۲ ----- ۱۱۴
الفائدة الرابعة: الجزئیّة طابع الحکم الثانوی ... ص: ۲۷۲ ----- ۱۱۴
الفائدة الخامسة: حقیقة الشرط والاشتراط ... ص: ۲۷۳ ----- ۱۱۵
الفائدة السادسة: المختار فی معنی التحلیل والتحریم ... ص: ۲۷۴ ----- ۱۱۵
الفائدة السابعة: العلاقة بین التقنین الشرعیّ والعقلائی ... ص: ۲۷۴ ----- ۱۱۵
الفائدة الثامنة: توقّف معرفة المخالفة والموافقة فی القاعدة علی الصناعة التحلیلیّة لحقیقة الأحکام والمباحث القانونیّة البحتة ... ص: ۲۷۶ ۱۱۶
الفائدة التاسعة: عموم القاعدة لکلّ إنشاء من عقد أو إیقاع أو لکلّ التزام ... ص: ۲۷۸ ----- ۱۱۷
الفائدة العاشرة: الاصول القانونیّة معیار المخالفة والموافقة ... ص: ۲۷۸ ----- ۱۱۷
الفائدة الحادیة عشر: السلطنة علی الشیء لا یسوّغ نفیها عن موضوعها ... ص: ۲۸۰ ----- ۱۱۸
ضوابط المخالفة فی الکلمات ... ص: ۲۸۱ ----- ۱۱۸
تعریف مرکز القائمیة باصفهان للتحریات الکمبیوتریة ----- ۱۲۰

بحوث فی قراءة النص الدینی

اشارة

نام کتاب:بحوث فی قراءة النص الدینی
نام مؤلف:السید عماد الحکیم و شیخ مصطفی الاسکندری
موضوع:اصول المعرفة الدینیة
زبان:عربی
تعداد جلد:۱

کلمة الأستاذ

بسم الله الرحمن الرحیم
والحمد للّه‌الذی قال: (وَأَنْ لَوِ اسْتَقَامُوا عَلَی الطَّرِیقَةِ لَأَسْقَیْنَاهُمْ مَاءً غَدَقاً) کما أمر بالأخذ بالمحکم وردّ المتشابه إلیه وأبی أن یجعل من المتشابه رائداً یُؤخذ به دون المحکم.
والصلاة والسلام علی مَن جعلت حجّیته منجّزة للنذارة وموجبة لاستحقاق البشارة الذی أُوتی جوامع الکلم وترک للعباد الکتاب والعترة الهداة المنعم علیهم المنعوتین بغیر المغضوب علیهم ولا الضالین.
و بعد فإنّ الحدیث عن منهج المعرفة وبالأخص المعرفة الدینیّة ترامت فیه جهود قوافل العلماء وتجاذبت فیه التحقیقات وتدافعت فیه الآراء کیف لا والحدیث عن منهج المعرفة عبارة عن منطقیة میزان دلیلیة الأدلّة فَبِهِ یُبان عن عیار الدلیل وتثمینه ومؤدّی مَداه ومداره ورتبته ودرجته.
وخطُورة البحث فیه تکمن فی معرفة المحکم من المتشابه سواء کان هذان النعتان مطلقین أو نسبیّین بلحاظ مراتب القوّة فی الأدلّة.
فإنّ الأخذ بالمحکم لا ینحصر بالصورة الأولی بل یعّم الثانی أیضاً وکم حصلت غفلات مهلکة فی الصورة الثانیة.
بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۸
فکلّما تظافر التنقیب والتدقیق فی هذا المجال کلّما ازدادت البصیرة واشتدّ نور المعرفة وهذا الکتاب یتکفّل معالجة بعض الإثارات فی الدلیل النقلی والعقلیّ وأطر الموازین الأدویّة فی معرفة الأدلّة، فهی لمنهج المعرفة وقد اشتمل علی قسمین:
الأوّل: فی میزان الأدلّة فی البحوث الاعتقادیّة؛ وقد رقّمه العلّامة الجلیل السید عماد الحکیم.
والقسم الثانی: فی نبذ من الاصول القانونیّة الهامّة فی التراث الحدیثی وقد رقّمه العلّامة الفطن الشیخ مصطفی الإسکندری.
محمّد السند
قم/ ۲۵ محرم ۱۴۲۶ ه
بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۹

القسم الأوّل: میزان الأدلّة فی المعارف الاعتقادیّة

اشارة

تقریراً لما أفاده استاذنا المحقّق

آیة اللّه الشیخ محمّد السند

السیّد عماد الحکیم

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۱

وصلّی اللّه علی خیر خلقه، وخاتم رسله، البشیر النذیر، والسراج المنیر والداعی إلی العلیّ، الکامل الکبیر، والذی أکمل الدین ببیعة الغدیر وعلی أهل بیته الطاهرین الهداة المیامین.

وبعد فهذه مستلّة ممّا حرّرته فی تقریرات بحث الإمامة لأُستاذنا الجلیل والعالم النبیل الحریص علی الدین والغیور علی شریعة سیّد المرسلین المحقّق آیة اللّه الشیخ محمّد السند- حفظه اللّه وسدّد خطاه- وتشتمل علی نقاط کمقدّمة وبحث فی میزان الأدلّة فی البحوث الاعتقادیّة

سائلًا المولی اللطیف الخبیر أن یجعلها فی سبیله وخالصة لوجهه، وأن یعیننی علی تعلّمها وتعلیمها والعمل بها إنّه سمیع مجیب.

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۳

تمهید ... ص: ۱۳

اشارة

الغرض المهمّ من هذا الکتاب هو تعمیق فقه النصوص المسلّمة، واستیعاب دقائقها وفوائدها، والترکیز علی جعل منهج عقلیّ برهانیّ لفهم تلک النصوص، بغیة الوصول إلی «الحدّ» الحقیقیّ للإمامة حسب ما اتیح للبشر من طاقة وقدرة واللّه المستعان.

وقبل الخوض فی لُبّ البحث لا بدّ من تقدیم نقاط:

النقطة الاولی: تأثیر الجانب المادّی علی الباحث ... ص: ۱۳

إنّ معضلة البحث فی الإمامة لیست فی فقدان الأدلّة والبراهین أو نقصها، بل فی ما وراء ذلک، وبالتحدید فی النزعة المادّیة المغروزة فی الطبیعة البشریّة والتی تؤثّر فی سلوک البشر من جهة، وفی فهمهم لحقائق الأشیاء من جهة اخری. والمنشأ لهذه النزعة هو نحو وجود البشر، فإنّ وجود الإنسان یشتمل علی جنبتین:

۱- جنبة المادّة والبدن.

۲- جنبة الروح والمعنی وعالم الغیب.

ومِن ثَمّ تری صیَغ وأسالیب الإنکار للإمامة والتشکیک فیها، هی بعینها صیغ الإنکار والتشکیک فی الرسالات والنبوّات کما یستعرضها القرآن الکریم.

والواقع أنّ کلا المنهجین ناشئان عن إباء النزعة المادّیة عن الإذعان بوجود

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۴

الارتباط بالغیب والاتّصال بالسماء، سواء کانت صورة الارتباط من قبیل وحی النبوّة أو الرسالة، أم من مثل العصمة العلمیّة للإمام- من خلال العلم (اللّدُنیّ) الإلهامیّ- أو العصمة العملیّة- بالتسدید النوریّ الإلهیّ-.

ومرجع الإنکار فی الحالتین إلی إنکار مقام (خلیفة اللّه) فی الأرض ومقام حجّته تعالی بینه وبین خلقه، والهادی والمعلّم لهم («۱»).

غایة الأمر أنّ الملل الإلحادیة تنکر- من رأس- أصل الارتباط، والفِرَق الإسلامیّة المنکرة للعهد الإلهیّ المتمثّل بالإمامة، تنکر بقاء الارتباط، وإن اعترفت بأصل وجوده فی الأنبیاء علیهم السلام ولکنّه- بزعمها- انقطع بانقطاع النبوّة، وأنّ السماء ترکت الأرض لأهل

الأرض، ولیت شعری ما الذی أوجب الاتّصال آنذاک وسوّغ الإنقطاع الآن!؟ هل استغنی البشر عن السماء أو تحقّق الهدف المنشود من الارتباط بها أو عجزت السماء عن هدایة أهل الأرض («۲») أو ماذا؟

والحاصل أنّ کلتا المدرستین تُنکرانِ الاتّصال الفعلیّ بالسماء بنفس الأسالیب ونفس الحجج. فهَلُمّ معی نستعرض ما یرسمه القرآن ویصوّره من مدارس مادّیة تقصر الموجود علی المادّة ولا تفسّره إلّاعلی أساس الهوی والغرائز، ولذلک (تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ) («۳») وإن اختلفت تعابیرهم وصیاغات ألفاظهم.

فمن هذه المدارس ما حکاه قوله تعالی: (هَلْ هَـذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُکُمْ أَفَتَأْتُونَ السِّحْرَ وَأَنْتُمْ تُبْصِرُونَ) («۴») فإنّهم من شدّة انغماسهم فی الجانب البدنی (المادّی)

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۵

للإنسان حصروا کلّ الظواهر والقابلیات والقوی الإنسانیّة فیها! وغایة ما یحتملونه فی القوی الخارقة للعادة لدی مدّعی الارتباط بالغیب أن یکون من السحر ویجحدون ما وراءه.

وقال تعالی عن لسان اخری: (بَلْ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ) («۱») حیث قایسوا المرتبط بالوحی بأنفسهم، لأنّهم وجدوا عدم تلقّیهم المعانی الجدیدة والکاشفة عن الغیب والمستقبل إلّامن خلال الأحلام والتی قد تطابق الواقع وقد تخالفه وبالتالی جحدوا ارتباطه بالغیب.

وقال عزّ من قائل عن لسان ثالثة: (بَلِ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ) («۲») (وَإِنَّا لَفِی شَکٍّ مِمَّا تَدْعُونَنَا إِلَیْهِ مُرِیبٍ* قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِی اللَّهِ شَکٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ) («۳») وهذه المدرسة تعتمد التشکیک والتردید فی ما یقوله المرتبط بالسماء وفی ما جاء به من آیات من خلال الطعن فی صدقه وأمانته، وفی سلامة عقله، وأنّ قواه الدانیة (الهوی والغرائز وقوّة الخیال أو الوهم) هی المسیطرة علیه.

وبعبارة جامعة؛ أنکروا عصمته العملیّة، وأسندوا أفعاله وأقواله إلی القوی الدانیة، وهؤلاء أیضاً وقعوا فی قیاس المرتبط بالوحی بأنفسهم حیث لا یجدون عندهم منبعاً للمعانی الجدیدة سوی تسریح قوّتی الخیال والوهم فی معانی خزانة الذاکرة، فیما کانت إجابة الرسل علیهم السلام لهم أن هذا التشکیک یؤول إلی التشکیک فی قدرة اللّه علی إیجاد هذا الارتباط بین العوالم العلویة والسفلیة، مع أنّه تعالی هو الذی خلقها جمیعاً، فهو الذی فطر السماوات والأرض،

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۶

وهذا الوصف یشیر إلی الاستدلال علی الجواب.

وقال تعالی عن رابعة: (قَالُوا إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا تُرِیدُونَ أَنْ تَصُدُّونَا عَمَّا کَانَ یَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأْتُونَا بِسُلْطَانٍ مُبِینٍ) («۱») وهؤلاء أیضاً شبّهوا الأنبیاء بأنفسهم، فکما أنّ منشأ تعصّبهم للسلف وجماعات الصدر الأوّل هو سیطرة قواهم الشهویّة والغضبیّة، فکذلک إصرار الأنبیاء علیهم السلام علی دعوتهم هی- بزعمهم- بداعی تلک القوی، ولم یذعنوا بما جاءهم به الأنبیاء من حجج وبراهین ومعاجز، بل طالبوا بخوارق اخری أکثر بیاناً وأوضح إعجازاً، لکنّ القرآن الکریم أوضَحَ أنّ المعضلة فی إنکار هؤلاء لا تعود إلی نقص تلک البراهین أو قصورها، بل إلی المرض المعین فی نفوس تلک الجماعة المتمرّدة.

ویشیر تعالی إلی خامسة فی الآیة (أَکَانَ لِلنَّاسِ عَجَباً أَنْ أَوْحَیْنَا إِلَی رَجُلٍ مِنْهُمْ) («۲») إذ أنّ منشأ إنکار هؤلاء هو أیضاً توهّم التساوی بین البشر فی القوی الوجودیّة والروحیّة، ولمّا لم یکن فی وسعهم الارتباط بما وراء الطبیعة، فلیس ذلک فی وسع رجل غیرهم.

وأجابهم سبحانه بأنّ هذا التوهّم باطل، وأنّه أعلم حیث یجعل رسالته («۳») وأنّه یؤیّد مَن یرید بروح القدس («۴») وأنّه یخلق ما یشاء ویختار، لیس لأحدٍ من خلقه أن یختار ویفرض علی اللّه مَن یختار («۵») بل ذلک شرک، یتعالی اللّه ویتنزّه عنه.

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۷

ویتّضح من خلال هذه الآیات وجود التفاوت فی بنی البشر، وأنّ بعضهم یتأهّل للعهد الإلهیّ وبعضهم لا یتأهّل، وأنّ العارف بهذا التفاوت هو اللّه عزّ وجلّ أو من یعلّمه اللّه لا- غیر، لأنّه الخالق للبشر، والخالق أعرف بما خلق (أَلَا یَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِیفُ الْخَبِیرُ)

(«۱»).

کما أنّ دعوی هؤلاء استحقاقهم وقابلیّتهم لتعیین السفیر الإلهیّ، هی شرک باللّه تعالی («۲») باعتبار أنفسهم نِدّاً له فی الإحاطة والعلم والمشیئة، مع أنّه (لَیسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ) («۳») فی أیّ وصفٍ من صفاته، ولذلک کان نصب الواسطة بینه تعالی وبین خلقه من خواصّ أفعاله التی لا یشارکه فیها أحد، فإذا نصبوا شخصاً من عند أنفسهم کان شِرکاً به وتعدّیاً علی حقّه عزّ وجلّ. وسیأتی مزید توضیح لهذه الحقیقة فی مقدّمة لاحقة إن شاء اللّه تعالی.

ونظیر هذا المنطق ما قصّه تعالی فی الآیة (وَقَالُوا لَولا أُنْزِلَ عَلَیْهِ مَلَکٌ) («۴») حیث طالبوا بإنزال ملک واسطة بینهم وبین السماء، واستبعدوا تأهّل الرسول لذلک، قیاساً له علی أنفسهم وحصراً للقابلیة والأهلیة بالملائکة.

فأجابهم تعالی: (وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَکاً لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَیْهِمْ مَا یَلْبِسُونَ) («۵») بمعنی أنّ صاحب الحقیقة المَلَکیة وإن کان قابلًا للاتّصال بالغیب وللوساطة بین اللّه تعالی وخلقه، ولکنّه لابدّ أن یکون فی الصورة من جنسهم کی یتمّ الارتباط

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۸

بینهم وبینه، وذلک عندما لا یکون فی نوع البشر أیّ شخص صالح لهذه الوساطة.

وهذا الجواب یتضمّن حقیقتین مهمّتین:

۱- إنّ البشر العادیّین لیس من شأنهم ولا من قابلیّتهم الاتّصال بالملک فی صورته الملکیّة، بل لابدّ أن یُرسل إلیهم فی صورتهم.

۲- إنّ هناک تفاوتاً فی طبقات البشر، وإنّ من یختاره اللّه تعالی للسفارة والوساطة الإلهیّة لابدّ أن یتحلّی بصفات ذاتیّة، تجعل من روحه حقیقة مَلکیة غیبیّة لکی یصلح للتلقّی من السماء فی عین قابلیته البشریّة لکی یمکن ارتباطه بسائر الناس والتوسّط بینهم وبین ربّهم.

ونظیر ذلک ما بیّنه سبحانه فی قوله: (لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَیْنَا الْمَلَائِکَةُ أَوْ نَرَی رَبَّنَا) فأجابهم أوّلًا (وَلَوْ أَنْزَلْنَا مَلَکاً لَقُضِیَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَایُنْظَرُونَ) وثانیاً (لَقَدِ اسْتَکْبَرُوا فِی أَنْفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوّاً کَبِیراً) («۱»).

وقوله: (بَلْ یُرِیدُ کُلُّ امْرِئٍ مِنْهُمْ أَنْ یُؤْتَی صُحُفاً مُنَشَّرَةً) («۲»).

وقوله: (وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَی رَجُلٍ مِنَ الْقَرْیَتَیْنِ عَظِیمٍ) («۳»).

وقوله: (أَءُنْزِلَ عَلَیْهِ الذِّکْرُ مِنْ بَیْنِنَا بَلْ هُمْ فِی شَکٍّ مِنْ ذِکْرِی بَلْ لَمَّا یَذُوقُوا عَذَابِ) («۴»).

وقوله: (کَلَّا بَلْ لَایَخَافُونَ الآخِرَةَ) («۵»)، وغیر ذلک من الآیات التی تذکر عدم

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۹

قابلیتهم للسفارة وإنّ إنکارهم علی السفیر المختار والشکّ ناشئ عن وضعهم لأنفسهم فی غیر مواضعها وهو الإستکبار والعتوّ والشکّ وعدم الخوف من الآخرة ونحو ذلک.

وقال تعالی ردّاً علی طائفة سادسة: (وَمَا تَنَزَّلَتْ بِهِ الشَّیَاطِینُ* وَمَا یَنْبَغِی لَهُمْ وَمَا یَسْتَطِیعُونَ* إِنَّهُمْ عَنِ السَّمْعِ لَمَعْزُولُونَ) («۱»).

(وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَیْطَانٍ رَجِیمٍ) («۲»).

(وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِیلًا مَا تُؤْمِنُونَ* وَلَا بِقَوْلِ کَاهِنٍ قَلِیلًا مَا تَذَکَّرُونَ) («۳»).

(فَذَکِّرْ فَمَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّکَ بِکَاهِنٍ وَلَا مَجْنُونٍ) («۴»).

فدعوی هذه الطائفة تترکّز علی حصر التلقّی النفسانیّ والروحیّ بالإرتباط بالجنّ والشیاطین، کما هو شأن الکاهن والساحر وبعض حالات الشعر، حیث یکون الإخبار عن بعض المغیّبات عبر ایحاء الجنّ أو الشیاطین.

هذا مع الغفلة أو التغافل عن بعض الحالات الاخری الحاصلة من ترقّی النفس البشریّة وتقبّلها لتلقّی الأنوار الإلهیّة والتی تختلف تماماً عن الاولی من جهة شخصیّة المرتبط وأخلاقه والتزامه، ومن جهة قدرة من أرسله وسعة رحمته وعظم لطفه وجلیل کرمه وإحاطة علمه

وقیومیّته سبحانه وتعالی، ومن جهة ما جاء به الرسول وأوصیاؤه صدقاً ومتانة ومطابقة للعقل والحکمة والفطرة، ومن جهة الحجج والبراهین القاطعة علی صحّة مدّعاه، ولذا أجابهم سبحانه

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۲۰

بقَسم مغلّظ فی سورة التکویر (إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ کَرِیمٍ* ذِی قُوَّةٍ عِنْدَ ذِی الْعَرْشِ مَکِینٍ* مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِینٍ* وَمَا صَاحِبُکُمْ بِمَجْنُونٍ* وَلَقَدْ رَآهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِینِ* وَمَا هُوَ عَلَی الْغَیْبِ بِضَنِینٍ* وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَیْطَانٍ رَجِیمٍ* فَأَیْنَ تَذْهَبُونَ* إِنْ هُوَ إِلَّا ذِکْرٌ لِلْعَالَمِینَ* لِمَنْ شَاءَ مِنْکُمْ أَنْ یَسْتَقِیمَ) («۱»).

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

کما لا یوجد خلل فی المرسِل سبحانه لأنّه (عَلی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیرٌ) («۲»).

(وَمَا کَانَ اللَّهُ لِیُعْجِزَهُ مِن شَیْءٍ فِی السَّماوَاتِ وَلَا فِی الْأَرْضِ إِنَّهُ کَانَ عَلِیماً قَدِیراً) («۳»).

(إِنَّ فِی خَلْقِ السَّمَواتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّیْلِ وَالنَّهَارِ لَآیَاتٍ لِأُولِی الْأَلْبَابِ) («۴»).

(الَّذِی أَحْسَنَ کُلَّ شَیْءٍ خَلَقَهُ) («۵»).

(هُوَ الَّذِی جَعَلَ الشَّمْسَ ضِیَاءً وَالْقَمَرَ نُوراً وَقَدَّرَهُ مَنَازِلَ) («۶»).

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۲۱

(وَلَمْ یَکُنْ لَهُ شَرِیکٌ فِی الْمُلْکِ وَخَلَقَ کُلَّ شَیْءٍ) («۱»).

(وَرَبُّکَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ لَوْ یُؤَاخِذُهُم بِمَا کَسَبُوا لَعَجَّلَ لَهُمُ الْعَذَابَ) («۲»).

(وَلَوْ یُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِم مَا تَرَکَ عَلَیْهَا مِن دَابَّةٍ) («۳»).

(وَمَا أَرْسَلْنَاکَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِینَ) («۴»).

(کَذلِکَ یُوحِی إِلَیْکَ وَإِلَی الَّذِینَ مِن قَبْلِکَ اللَّهُ الْعَزِیزُ الْحَکِیمُ) («۵»).

(تِلْکَ آیَاتُ الْکِتَابِ الْحَکِیمِ* هُدیً وَرَحْمَةً لِّلْمُحْسِنِینَ) («۶»).

(یُدَبِّرُ الْأَمْرَ یُفَصِّلُ الْآیَاتِ لَعَلَّکُم بِلِقَاءِ رَبِّکُمْ تُوقِنُونَ) («۷»).

(وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَیْبِ لَایَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَیَعْلَمُ مَا فِی الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا یَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِی ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا یَابِسٍ إِلَّا فِی کِتَابٍ مُبِینٍ) («۸»).

(وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَیُرْسِلُ عَلَیْکُمْ حَفَظَةً) («۹»).

(اللَّهُ لَاإِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَیُّ الْقَیُّومُ لَاتَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَا فِی السَّمَوَاتِ وَمَا فِی الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِی یَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ یَعْلَمُ مَا بَیْنَ أَیْدِیهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا یُحِیطُونَ

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۲۲

بِشَیْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ کُرْسِیُّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا یَؤُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِیُّ الْعَظِیمُ) («۱»).

کما لیس هناک خلل ولا نقص فی الرسالة، لا فی القرآن ولا فی السنّة ولا فی العترة المفسِّرة لهما (إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ یَهْدِی لِلَّتِی هِیَ أَقْوَمُ) («۲»).

(قُرآناً عَرَبِیّاً غَیْرَ ذِی عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ یَتَّقُونَ) («۳»).

(وَلَوْ کَانَ مِنْ عِنْدِ غَیْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِیهِ اخْتِلَافاً کَثِیراً) («۴»).

(لَقَدْ کَانَ لَکُمْ فِی رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ) («۵»).

(قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ وَإِنْ تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا) («۶»).

(إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً) («۷»).

(فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَاتَعْلَمُونَ) («۸»).

(أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ) («۹»).

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۲۳

(فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا) («۱»).

وقال الرسول صلی الله علیه و آله و سلم: «إنی تارک فیکم الثقلین: کتاب اللَّه وأهل بیتی، وإنّهما لن یفترقا حتّی یردا عَلیّ الحوض» («۲»).

هذا ولیس هناک خلل فی البراهین علی أصل الرسالة ولا علی خلودها واستمرارها وتمامیتها، فهناک المعجزة الکبری- المشتملة علی معاجز عدیدة سابقة ولاحقة- وهی القرآن الکریم. وهناک معاجز اخری عظیمة- تستقصی فی مظانّها- وهناک الأدلّة العقلیّة الساطعة والنصوص النقلیّة القاطعة، وقبل کلّ ذلک شهادة الفطرة وبداهة الفکرة، فهل إلی إنکارِ المنکرین من سبیل؟! (بَلْ يُرِيدُ كُلُّ امْرِئٍ مِنْهُمْ أَنْ يُؤْتَى صُحُفاً مُنَشَّرَةً) («۳»).

والحاصل أنّ ما استعرضه القرآن الکریم من مدارس بشریة لإنکار أصل الارتباط بالسماء هی بعینها صیاغات ومدارس الفرق المنکرة لاستمرار الارتباط بالسماء وبقاء الخلافة الإلهیّة.

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

۱- إنّ بقاء الارتباط بالسماء موجب لجمود البشریّة عن الحرکة والتطوّر وخمول التجربة عن الازدهار نزوعاً إلی التواکل واعتماداً علی السماء.

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۲۴

۲- إنّ القول باستمرار هذا الاتّصال بالسماء هو نوع من الإفراط فی النزعة الباطنیة وتضییع للطاقات المادّیة والفکریة.

ومقتضی الاعتدال أن نعترف بانقطاعه بعد الرسول محمّد صلی الله علیه و آله و سلم فإنّه المنطقة الوسطی بین إفراط الباطنیّة وتفریط المادّیة.

ونظیر هذه الدعوی ما یتبنّاه بعض العِلمانیین أو المتغرِّبین- من أدعیاء الثقافة فی بلاد الشرق- أنّ مفاد ختم النبوّة وسرّ نهایة الوحی الإلهیّ هو تطوّر البشریّة ورُقیّ الفکر الإنسانی إلی مرحلة (الإکتفاء الذاتی) والاستغناء عن هدایة السماء من خلال العقل والمنطق والتجارب المدروسة والحقائق العلمیّة. وبالتالی فلا حاجة إلی وجود نبیّ آخر أو رابطٍ یرفد الناس بالعلم والمعرفة، ولیس لأنّ هذه الشریعة خالدة ما دام الإنسان، ذلک لأنّها ترکت الکثیر من مساحات الفراغ ولم تُجِب علی أبسط المسائل العلمیّة التجریبیّة.

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

وهما وان استخدمتا بریق المعانی المبهمة والألفاظ الرنّانة، إلّاأنّهما واضحتا الوهن بیّنتا الخلل. فإنّ ابتعاد أکثر الناس عن السماء خلال قرون عدیدة لم یثمر سوی ضیاع الحقائق الدینیّة وتسافل القیم الخُلقیة وانتشار الأوبئة الروحیّة وتضارب المصالح المادّیة إلی أبعد الحدود، حتّی صار الإنسان- المادّی- وحشاً ضاریاً لا یتورّع حتّی عن افتراس أخیه الإنسان- وهی حالة نادرة فی الوحوش الکاسرة- بل القتل الجماعیّ للبشر لمجرّد شهوة أو نزوة أو حسد أو غضب،

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۲۵

فضلًا عن اغتصاب حقوقهم ومصادرة حرّياتهم وانتهاك حرماتهم.

وصدق اللَّه العلیّ العظیم حیث یقول: (إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا) («۱»).

ذلک لأنّ الحیوان المفترس لا یقتل حیواناً آخر إلّالجوع أو خوف أو نحوهما من حاجاته الأساسیّة، ولا یتلذّذ بسفک الدماء ولا یستعبد الحیوانات الاخری وإنّما یأکل القویّ الضعیف عند الحاجة. أمّا الإنسان- المادّی- فإنّه تمادی وتدنّی إلی أسفل من قانون الغاب! فأین التطوّر والازدهار والتقدّم الفکری والاکتفاء الذاتی؟! وأین النظرة الواقعیّة والحکمة والاعتدال؟

فهل من الحکمة والاعتدال أن یتلذّذ فرد وتشقی امّة فی سبیل لذّته، وهل من النظرة الواقعیّة إغفال الروح وتناسی قوانین العقل والفطرة («۲») وإشباع الغرائز والشهوات وقصر النظر علیها؟

کلّا بل حَلیت الدنیا فی أعینهم وراقهم زِبرجُها فأنستهم ذکر اللَّه العظیم.

والخلاصة: أنّ المدارس الإلحادیّة بشتّی صورها، کانت دعامتها الأساسیة لإنکار الرابطة بین السماء والأرض هی دعواهم- علی طول الخطّ- انقطاع العالم المادّی- السفلی- عن عالم الغیب وما وراء المادّة- العلویّ- وکان منشأ ذلک الإنکار غلبة النزعة المادّیة المتأصّلة فی کیانهم، والتی أدّت- تدریجاً- إلی إهمال الجانب الروحی وتناسیه أو إخضاعه إلی مقاییس المادّة وضوابطها.

(ظاهرة تأریخیة) والباحث لا یجد ذلک مقصوراً فی مجال الاعتقاد

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۲۶

والمذهب، بل یری لمسات ذلک جلیّة حتّی فی کتابة التأریخ منذ العهود القدیمة وإلی العصور الحدیثة. فالملاحظ اهتمام المؤرّخین برصد حیاة الملوک والحکّام وأصحاب الفنون والعلوم ونحو ذلک ممّا یخصّ الحیاة المادیّة، بعیداً عن ذکر السماء وعلاقة الناس بها، بینما اتّبع القَصَص القرآنی- والسماویّ بشکل عامّ- أسلوب الترکیز علی هدایة السماء وحاجة الناس إلیها وضرورة الارتباط بها وسلّط الضوء بالدرجة الأولی علی تأریخ الأنبیاء وسیرتهم وتکفّلهم بالسفارة الإلهیّة، وأبرزهم وأوصیاءهم کنجوم بشریّة تنذر وتبشّر وتهدی إلی سواءالسبیل.

والمأمول بعد کلّ ذلک أن یلتفت الإنسان إلی هذه الحقیقة ویؤوب إلی جادّة الاعتدال، لأنّ وجوده لا یختصّ بالمادة والجسد، بل هو مرکّب من الروح والبدن، والروح موجود مجرّد عن المادّة فی الذات والإدراک والعدید من الأفعال («۱») ومقتضی الاعتدال الإقرار بتمام وجود الإنسان لا بعضه، وأداء حقّ الروح وحقّ البدن معاً.

أمّا النزعة البشریّة إلی المادّة، فالمأمول أن تؤوب إلی جادّة الصواب إذا قام الإنسان بواجبه فی التدبّر والبحث عن الحقیقة، فإنّ الدلائل علی عالم الغیب واضحة، والحجج کثیرة وقاطعة، وأسفر الصبح لذی عینین (سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ) («۲»).

نعم، إنّ من تأمّل فی خلق نفسه وحقیقة الروح التی تعیش فی بدنه وصفاتها وأفعالها، وحقیقة الفطرة التی جُبل علیها ومن أین جاءت وکیف بدأت، یعلم ویجزم بوجود عالم آخر غیر عالم المادّة، فکیف إذا تعمّق فی أکثر من ذلک

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۲۷

من مخلوقات معروفة أو مخلوقات مجهولة بعیدة المنال؟

وسوفَ یزداد یقیناً کلّما ازداد وعیاً وخبرة، وینبغی الاعتبار فی ماحلّ بساحة الغرب من طغیان وانحراف وضیاع نتیجة التشبّث بالمادّة والبعد عن تعالیم السماء.

النقطة الثانیة: القدسیّة رهینة الحقیقة ... ص: ۲۷

اشارة

التقـديس حالـة من حالاـت التعظيم والتنزيه والاـحترام الفائق والخضوع التام لحقيقـة من الحقائق. ويقال: قـدّس فلان فلاناً، إذا احترمه وقدّره ونزّهه وخضع له، وبتحليل أدقّ: هى عبارة عن خضوع القوى العمليّة لدى النفس الناطقة للقوى الإدراكيّة.

وتوضيح ذلك: أنّ لدى النفس الناطقة مجموعة من القوى، من أهمّها: العقليّة والشهويّة والغضبيّة والوهميّة.

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

ووظيفـة العقل النظرىّ- حسب التعريف- مجرّد الإدراك والعلم، ووظيفـة العملىّ وبقيـة القوى الاخرى هىالقبول والتسليم بمدركات العقلالنظرىّ وتفعيلها والعمل على أساسها، وبالتالى الخضوع لها.

فإذا أدركت النفس حقيقةً مّا وأذعنت بها بواسطة العقل النظرىّ، فطبيعة النفس بل الفطرة قاضية بخضوع العقل العملىّ والقوى العمليّة الاخرى لما أدركته قوّة العقل النظرىّ.

والمنشأ فى ذلك أنّ بقية القوى لها بصيرة وقدرة على الإدراك، وتعرف أن قوّة

بحوث فى قراءة النص الدينى، ص: ۲۸

العقـل النظرىّ هى الأكفـأ والأقـدر على تمييز المـدركات والتعرّف عليهـا، فلابـدّ أن تشقّ طريقهـا للهدايـة بتوسّـط قوّة العقـل النظرىّ، والتسليم والخضوع له وعدم التمرّد عليه، وإلّا لكانت فى غواية وضلال.

وحقيقـة التقـديس هى خضـوع القـوى العمليّة للقوى الإدراكيّة، فهى فعـل من أفعـال النفس، والاـحترام والتعظيم والتوقير لحقيقـةٍ مّا ادركت بتوسّـط العقـلالنظرىّ ظـاهرة صـحيحة لازمـة بمقتضـى طبيعـة وفطرة النفس الناطقـة، وخلاـف ذلـك إخلالـ مخالف للفطرة المودعة فى الإنسان.

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

وحينئـذ، فما يقال من أنّ (القدسـيّة المضـفاة على بعض العقائد والحقائق الثابتة نوع من الجمود العقلىّ وعقبة أمام قافلة التحقيق) ليس بتامّ، وظاهر الضـعف، إذ الإنسان حينما يصل إلى حقيقة ما عبر مقدّمات صحيحة منتِجة، لابدّ أن تأخذ هذه الحقيقة قسطاً من التقديس والتنزيه والاحترام لديه.

الشكّ بوّابة المعارف ... ص: ۲۸

إن قلت: أو ليس الشكّ يتولّـد منه الأسـئلة المختلفـة ويوصل الإنسان إلى معرفـة حقائق جديـدة ويـدفع عجلـة التطوّر إلى الأمام؟ فإذا اصطدم بالقدسيّة فَقَدَ الإنسان كلّ ذلك!

قلت: إنّ التشـكيك منه مـا هو مـذموم قبيـح ومُضـرّ، ومنه ما هو ممـدوح حسن ونافع. وهـذا التقسـيم قـد ذكر فى علم المنطق فى باب صناعة الجدل، وأنّ المجادل يجب أن لا يعرّض الحقائق الثابتة، للتشكيك والترديد بخلاف الأمور النظريّة غير المبرهنة.

بحوث فى قراءة النص الدينى، ص: ۲۹

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

(كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُرْتَابٌ) («۱»).

وقوله: (وَارْتَابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِى رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ) («۲»).

وقوله سبحانه: (وَلَكِنَّكُمْ فَتَنْتُمْ أَنْفُسَكُمْ وَتَرَبَّصْتُمْ وَارْتَبْتُمْ وَغَرَّتْكُمُ الْأَمَانِىُّ) («۳»).

وغيرها من الآيات الذامّة للتشـكيك والإرتياب فى الحقائق. كما ذمّت الآيات العديدة الاخرى التقليد الأعمى للآباء والتقديس للسّلف من دون دليل.

الشکّ الضارّ المذموم ... ص: ۲۹

فالقبیح من الشکّ ما کان یعرض علی الحقائق الثابتة التی أنتجتها المقدّمات الصحیحة والتی ابتنت علی سلامة الاستدلال. فإذا وصل الإنسان إلی حقیقةٍ مّا بتوسّط مقدّمات صحیحة وأدلّة منتجة، ثمّ بدأ یشکّک فی ما وصل إلیه، واعترته حالة من التذبذب والتردّد، فهذا یعنی أنّ الإدراکات العقلیّة غیر قادرة علی تولید الإذعان فی نفسه، وعدم رضوخ القوی العمّالة لدیه إلی القوی الإدراکیّة.

وهی حالة مرضیّة تعتری النفس البشریّة، إذ هو من سیطرة قوّة المخیلة أو الوهم أو القوی السفلیّة الاخری علی القوی العاقلة.

فإذا بقیت النفس ملتفتة دائماً إلی حالة الشکّ والترديد، تکون حینئذ غیر سلیمة، لأنّ الصحّة والسلامة فی التناسق والإنسجام بین قوی النفس، ووضع کلّ شیء فی موضعه. والإدراک لما هو واقعیّ؛ یجب أن یولّد الإذعان، والإذعان

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۳۰

یجب أن یولّد القدسیّة والاحترام من جانب قوّة العقل العملیّ وما دونها من القوی العمّالة، بمعنی خضوعها وانقیادها ومتابعتها لمدرکات العقل النظریّ.

الشکّ قنطرة الحقیقة ... ص: ۳۰

فالشکّ ما هو إلّاقنطرة ووسیلة ومقدّمة لتمحیص الحقائق والمعتقدات، فإمّا أن یصل الإنسان بعد البحث والتحقیق إلی حالة الإذعان بالنفی أو الإذعان بالثبوت، وأمّا بقاؤه مرابطاً فی منطقة الشکّ مع کفایة ما یصلح للاستدلال علی الحقیقة، فإنّها حالة مرضیّة غیر طبیعیّة، فإنّ حالة الشکّ عبارة عن تذبذب واضطراب وتحیّر فی النفس من جانب القوی العملیّة فی انصیاعها للقوی الإدراکیّة ومن ثمّ أرشدت الشریعة ونهت عن البقاء فی حالة الشکّ وعن جعل الیقین شکّاً کقوله علیه السلام: «لا تجعلوا یقینکم شکّاً، ولا جزمکم ترديداً» («۱»).

وکذا قوله علیه السلام: «لا تنقض الیقین بالشکّ» («۲»).

وغیرها أمثالها من تعابیر الروایات وفی العلوم الموروثة، کالفلسفة والحکمة والکلام والأخلاق وغیرها، والعلوم الحدیثة کالسیکولوجیا والإجتماع، فإنّها تؤکد علی أنّ البقاء فی حالة الشکّ والتردّد سواء فی جانب الإدراکات العقلیّة أو غیرها هو حالة مرضیّة وسقم یصیب النفوس، ولذا ورد عن الصادق علیه السلام: «من شکّ

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۳۱

أو ظنّ وأقام علی أحدهما، أحبط اللّه عمله. إنّ حجّة اللّه هی الحجّة الواضحة» («۱»).

قیل: إنّ الفخر الرازی مع ما أنتجته تشکیکاته من فوائد جمّة، مات وهو فی حالة شکّ فی التوحید، فلم ینفع نفسه فی الإدمان علی التشکیک وإن انتفع الآخرون من تشکیکاته عندما اتّخذوها مقدّمة للوصول إلی الحقائق. إذ الإدمان علی الشکّ موجب لعناد القوی العملیّة وعدم رضوخها للقوی العقلیّة، فبقی علی حالة الشکّ ومات علیها، وأصبح التشکیک عنده مطلوباً بالذات، مع أنّ حقّه أن یُطلب بالعرض.

الشکّ الحسن الممدوح ... ص: ۳۱

أمّا الشکّ الحسن، فهو تدبّر النفس فی الأدلّة والفحص فی المقدّمات لمعرفة صحیحها من سقیمها وإثارته للکشف عن المجهولات، فهو ممّا رغّبت إلیه الشریعة ویدفع باتّجاهه العقل السلیم.

والخلاصة: القول بأنّ القدسيّة التی تحاط ببعض الثوابت والمعتقدات عائق أمام فتح المجال للتحقيق والتنقيب إن قُصِد منه التأمّل والتدبّر فی الأدلّة للوصول إلی الواقع والدعوة للفحص السليم عن صحّة وسقم الأدلّة، فهو ممّا لا شک فی رجحانه وحسنه، ولا يخدش بقدسيّة المقدّس ولا يقلّل من سموّه ومنزلته.

وإن كان بمعنی البقاء علی حالة التردّد والشکّ والإرتياب إلی نهاية المطاف والبناء العملیّ علی الشکّ وترتيب آثاره حتّی بعد قيام الدليل الكافی عليه، فهذا سلوک مَرَضیّ سقيم بإتّفاق العلوم القديمة والحديثة، ويمكن أن نجيب عنه («۲»)

بحوث فی قراءة النص الدينی، ص: ۳۲

بما يلی: إن أردتم أن لا نجعل شيئاً مقدّساً قبل البحث عنه ومن دون قيام دليل عليه، فكلامكم صحيح، لكن لا يخالفكم عليه أحد! وإن أردتم أن لا يكون هناک مقدّس أصلًا حتّی بعد قيام الدليل عليه، فما فائدة البحث الذی تدعون إليه؟

ومن المهمّ التمييز بين المعنيين؛ فحينما يقال: إنّ القدسيّة رهينة الحقيقة يعنی أنّها ظاهرة طبيعيّة معلولة للحقائق، وهی كالسور والسياج لحفظ الحقائق عن الإندراس والضياع، فهذا الخضوع والتقديس والتعظيم [للحقائق الهامّة والمصيرية] ناشئ من سلامة القوی لدی الإنسان، وعدمه مسبَّب عن سقم ومرض فی النفس البشريّة.

النقطة الثالثة: معانی التوحيد والشرک ... ص: ۳۲

للتوحيد والشرک معانٍ متعدّدة، من أهمّها:

۱- التوحيد فی الذات الإلهيّة، بمعنی أنّ اللّه واحد لا شريک له ولا نظير، وأنّه لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد؛ ويقابله الشرک فی الذات والقول بتعدّد الآلهة.

۲- التوحيد فی الصفات، ومعناه أنّ الصفات الواجبة عين الذات، وأنّ الصفات الجيّدة فی المخلوقات (الصفات الإمكانيّة) رشحات لتلک الصفات الأزليّة، ومسبَّبة عنها وليست عينها.

۳- التوحيد فی الأفعال، ومعناه أنّ كلّ الأفعال فی الكون مستندة إلی إيجاده تعالی، وكذا أفعال الفاعل المختار من المخلوقات هی بتمكينه تعالی للفاعل المختار، ولا حول ولا قوّة إلّاباللّه.

۴- التوحيد فی العبادة، ومعناه أنّ العبادة حقّ له تعالی، وأنّه لا يستحقّ العبادة

بحوث فی قراءة النص الدينی، ص: ۳۳

سواه؛ ويقابله الشرک فيها بمعنی عبادة غير المستحقّ لها.

۵- التوحيد فی الطاعة، وهو من التوحيد فی الأفعال أيضاً فی الفاعل المختار بمعنی أن تكون أفعاله ناشئة من متابعة اللّه والإنقياد إلی إرادته ومشيئته التشريعيّة أی أنّه لا طاعة لأحد سواه، وأنّ طاعة غيره إنّما تكون بإذنه وأمره لرجوعها إلی طاعته، وإلّا كانت شركاً.

والقرآن الكريم فی آياته المكّية وإن لم يركّز الضوء علی التوحيد ونفی الشرک فی الطاعة وإنّما ركّز علی التوحيد فی الأقسام السابقة، إذ كان كفّار قريش مشركين لا ملحدين، ولم يكونوا منكرين لأصل معرفة اللّه كما هو مفاد (وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ) («۱») فكانوا مشركين فی الذات وفی العبادة أيضاً ولذا تركّز البحث فی الآيات المكّية علی نفی ذلک الشرک وما يناسبه.

وهذا بخلاف الآيات المدنيّة، فإنّ التركيز فيها قد انصبّ علی القسم الأخير والنهی عن عقيدة الشرک فی الطاعة، فهی تدعو إلی طاعة اللّه وطاعة من أمر اللّه بطاعته واتّباعه والتسليم له من جهته، والنهی عن طاعة غير اللّه تعالی بدون إذنه من جهة اخری.

والآيات فی ذلک كثيرة:

فمنها: قوله تعالی: (إِنَّ اللَّهَ لَعَنَ الْكَافِرِينَ وَأَعَدَّ لَهُمْ سَعِيراً* خَالِدِينَ فِيهَا أَبَداً لَا يَجِدُونَ وَلِيّاً وَلَا نَصِيراً* يَوْمَ تُقَلَّبُ وُجُوهُهُمْ فِی النَّارِ

یَقُولُونَ یَا لَیْتَنَا أَطَعْنَا اللَّهَ وَأَطَعْنَا الرَّسُولَا* وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَکُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِیلَا) («۲»).

فاعتبرهم کفّاراً لأنّهم عصوا ولم یطیعوا اللَّه والرسول، وأطاعوا سادتهم

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۳۴

وکبراءهم ممّن لم یأذن اللَّه تعالی بطاعتهم.

ومثلها: قوله عزّ من قائل: (وَلَا تَأْکُلُوا مِمَّا لَمْ یُذْکَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَیْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ وَإِنَّ الشَّیَاطِینَ لَیُوحُونَ إِلَی أَوْلِیَائِهِمْ لِیُجَادِلُوکُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّکُمْ لَمُشْرِکُونَ) («۱») فاعتبر طاعة أولیاء الشیطان شرکاً.

وأکّد القرآن علی النهی عن طاعة الکفّار من أهل الکتاب وغیرهم، وعن طاعة المنافقین والظالمین والآثمین («۲»)، بل نهی عن طاعة أکثر من فی الأرض، لأنّهم لا یرتبطون بالسماء، ولم یؤذن فی إطاعتهم، فقال سبحانه: (وَإِنْ تُطِعْ أَکْثَرَ مَنْ فِی الْأَرْضِ یُضِلُّوکَ عَنْ سَبِیلِ اللَّهِ) («۳»).

ثمّ عقّب ذلک بما یفید التعلیل وحکمة النهی، فقال (إِنْ یَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا یَخْرُصُونَ* إِنَّ رَبَّکَ هُوَ أَعْلَمُ مَنْ یَضِلُّ عَنْ سَبِیلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِینَ) («۴»).

وبذلک فلا یفلح الإنسان ولا یهتدی إلّابالرجوع إلی السماء للتعرف علی المهتدین الصالحین للإتّباع والتأسّی وعلی الضالّین المضلّین للحذر منهم ومن سلوکهم وضلالاتهم.

فإنّ تلک الآیة وما قبلها دلّت علی استخلافه تعالی لخلیفة فی الأرض وأنّه مؤهّل للعلم، قادر علی إنباء الملائکة بما لا یعلمون، وأنّه أفضل منهم وعلیهم طاعته والتعلّم منه والخضوع والسجود له، وأنّ من لم یسجد له فقد کفر («۵»)،

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۳۵

ومعنی ذلک أنّ عدم الطاعة لمن أمر اللَّه بطاعته شرک وکفر واستکبار، وإلّا فإبلیس لم یکفر باللَّه ولم یدع إلهاً غیره، وإنّما عصاه فی عدم الخضوع لمن أمر بالخضوع له، فهو شرک طاعة وشرک تمرّدٍ علی خلیفة اللَّه ووليّه.

وهذه القصّة المبارکة قد کرّرها القرآن الکریم سبع مرّات فی السور المدنیّة («۱»).

وقد ذمّ القرآن الکریم أهل الکتاب لإطاعتهم أحبارهم ورهبانهم فی غیر ما أذن اللَّه تعالی، واعتبرهم کفّاراً یعبدون أحبارهم ورهبانهم؛ وذلک لأنّ أحبارهم أمروهم بعبادة عیسی واتّخاذه إلهاً بدون حجّة فأطاعوهم، وأمروهم بالاعتقادات الباطلة مثل أنّ عیسی علیه السلام ابن اللَّه أو أنّ عزیر ابن اللَّه، فاتّبعوهم بغیر علم، فذمّهم واعتبر ذلک عبادة لهم؛ فقال تعالی: (اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَاباً مِن دُونِ اللَّهِ) («۲»)، مع أنّ أهل الکتاب لا یعتبرون علماءهم أرباباً بالمعنی المعروف للربوبیّة کما هو واضح، فیکون المقصود مجرّد الطاعة فی غیر ما أذن اللَّه تعالی.

وعن الصادق علیه السلام- فی ذیل تفسیر الآیة- أنّه قال: «واللَّه ما دعوهم إلی عبادة أنفسهم، ولو دعوهم إلی عبادة أنفسهم ما أجابوهم، ولکن أحلّوا لهم حراماً وحرّموا علیهم حلالًا، فعبدوهم من حیث لا یشعرون» («۳»).

وفی حدیث آخر: «ولکن أطاعوهم فی معصیة اللَّه» («۴»).

ویمکن استخلاص ذلک من سیاق قوله تعالی: (وَإِذْ قُلْنا لِلْمَلَائِکَةُ اسْجُدوا لآدَمَ فَسَجَدوا إِلَّا إِبْلِیسَ أَبی واسْتَکْبَرَ وَکَانَ مِنَ الْکَافِرِینَ) («۵»).

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۳۶

ومنها: قوله تعالی: (قُلْ إِنْ کُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِی یُحْبِبْکُمُ اللَّهُ وَیَغْفِرْ لَکُمْ) («۱») ومفهوم الآیة: إن لم تتّبعونی فلستم تحبّون اللَّه، فجعلت علامة صدق محبّة اللَّه والایمان به، ولازمه هو متابعة من أمر اللَّه بطاعته واتّباعه والإنقیاد له.

نظیر قوله تعالی: (مَنْ یُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ) («۲»).

والکثیر من الآیات التی قرنت بین طاعته صلی الله علیه و آله و سلم وطاعة اللّه کقوله تعالی:

(وَأَطِیعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّکُمْ تُرْحَمُونَ) («۳»).

وقوله: (وَمَا آتَاکُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاکُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا) («۴»).

وقوله: (وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَسُولٍ إِلَّا لِیُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ) («۵»).

ومنها: قوله: (وَمِنَ النَّاسِ مَنْ یَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَاداً یُحِبُّونَهُمْ کَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِینَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبّاً لِلَّهِ وَلَوْ یَرَی الَّذِینَ ظَلَمُوا إِذْ یَرَوْنَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِیعاً وَأَنَّ اللَّهَ شَدِیدُ الْعَذَابِ* إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِینَ اتُّبِعُوا مِنَ الَّذِینَ اتَّبَعُوا وَرَأَوُا الْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ* وَقَالَ الَّذِینَ اتَّبَعُوا لَوْ أَنَّ لَنَا کَرَّةً فَنَتَبَرَّأَ مِنْهُمْ کَمَا تَبَرَّأُوا مِنَّا کَذَلِکَ یُرِیهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَیْهِمْ وَمَا هُمْ بِخَارِجِینَ مِنَ النَّارِ) («۶»).

وهکذا اعتبرت الآیات المتبوع والمحبوب بدون إذن اللّه تعالی نداً مقابلًا للّه عزّ وجلّ، فالندّیة فی هذه الآیات لیست ندّیة من قبیل عبادة الأصنام، وإنّما هی

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۳۷

باعتبار اتّباع من لم یأمر اللّه بطاعته وتولّیه، بل أمر بالتبرّی منه. فإطاعة جماعة لجماعة سالفة لم یأمر اللّه عزّ وجلّ باتّباعهم هو نوع من أنواع الشرک، وجعل الندّ له تعالی یؤدّی إلی بطلان جمیع الأعمال ویجعل أعمالهم حسرات علیهم ویجرّهم إلی الخلود فی النار.

وفی مقابل ذلک قال تعالی: (إِنَّمَا وَلِیُّکُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِینَ آمَنُوا الَّذِینَ یُقِیمُونَ الصَّلَاةَ وَیُؤْتُونَ الزَّکَاةَ وَهُمْ رَاکِعُونَ) («۱») فأمر تعالی بتولّی الرسول صلی الله علیه و آله و سلم وتولّی من أقام الصلاة وآتی الزکاة [حال الرکوع، والولایة تعنی الأوْلی بکم والوالی علیکم ولزوم الإطاعة والانقیاد].

ومثلها: (یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا أَطِیعُوا اللَّهَ وَأَطِیعُوا الرَّسُولَ وَأُولِی الْأَمْرِ مِنْکُمْ) («۲»)، فإنّها دلّت علی لزوم طاعة الرسول وأولی الأمر ووجوب ذلک، ولکنّ العاصی لهذا الواجب لا یخرج عن الإسلام بذلک وإن کان مشرکاً فی الطاعة وعاصیاً مهملًا لفریضة من فرائض الإسلام.

ومنها: قوله تعالی: (وَرَبُّکَ یَخْلُقُ مَا یَشَاءُ وَیَخْتَارُ مَا کَانَ لَهُمُ الْخِیَرَةُ) («۳»)، فهذه الآیة الکریمة مع کونها مکّیة النزول تعرّضت للتوحید ونفی الشرک فی طاعة ولیّ اللّه والتسلیم بما اختاره اللّه وطاعة من أمر بطاعته، وأنّ هذا الموضوع إلزامیّ ولیس لأحد أن یختار غیر ما اختاره اللّه، أو ینتخب غیر مَن عیّنه اللّه تعالی.

وکذا قوله تعالی: (وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَسُولٍ إِلَّا لِیُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاءُوکَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّاباً رَحِیماً*

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۳۸

فَلَا وَرَبِّکَ لَایُؤْمِنُونَ حَتَّی یُحَکِّمُوکَ فِیمَا شَجَرَ بَیْنَهُمْ ثُمَّ لَایَجِدُوا فِی أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَیْتَ وَیُسَلِّمُوا تَسْلِیماً) («۱»).

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

فالعقیدة التوحیدیّة منوطة بمنتهی الطاعة العملیّة والقلبیّة للرسول صلی الله علیه و آله و سلم، وتعتبر التمرّد علیه صلی الله علیه و آله و سلم شرکاً قلبیّاً، ووجه إناطة التوحید والإیمان بطاعة من أمر اللّه بطاعته، وتلازم أقسام التوحید الخمسة هو أنّ مَن یوحّد اللّه بالبرهان- مثلًا- من دون أن یسلّم بنبوّة النبیّ الخاتم صلی الله علیه و آله و سلم أو یذعن بإمامة وولایة الوصیّ، فلا یقبل منه ذلک، لکونه یؤول إلی عدم الإذعان بالذات الأزلیّة اللّامحدودة فی القدرة واللّامحدودة فی کلّ الصفات.

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

ومثلها: قوله تعالی: (وَمَا کَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَی اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَنْ یَکُونَ لَهُمُ الْخِیَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ یَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ

ضَلَّ ضَلَالًا مُبِيناً) («۲»)، فإنّها دلّت على نفس المضمون، وأنّ التسليم وعدم فرض الرأى والإذعان باختيار اللّه والرسول من شروط الإيمان، وبدون ذلك لا يتمّ الإيمان.

والمعروف لدى أصحاب الحديث من العامّة وجماعة السلفيّين وأتباع مذهب محمّد بن عبدالوهاب: أنّ القرآن الكريم يركّز على التوحيد فى مقابل عقيدة الشرك، حيث أنّ كفّار قريش والجزيرة العربيّة قبل الإسلام لم يكونوا ملحدين،

بحوث فى قراءة النص الدينى، ص: ۳۹

بل كانوا يشركون مع اللّه غيره، كما تصرّح بذلك العديد من الآيات مثل (وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ) («۱»)، ومن ثَمّ ركّز القرآن الكريم على نفى الشرك فى العقيدة والعبادة، ومن هنا قالوا بأنّ تشدّد القرآن يتمحور حول ذلك.

وهذا الأمر وإن سبقهم فيه بقية الطوائف الإسلاميّة إلّاأنّ العقيدة التوحيديّة ونفى الشركيّة فى القرآن الكريم، على أقسام: فالآيات المكّيّة ركّزت على التوحيد فى الذات والصفات والعبادة، وأمّا الآيات المدنيّة فقد ركّزت على التوحيد فى الطاعة ونفى الشرك فيها، أى توحيد اللّه فى طاعة من أمر اللّه بطاعته، ونفى الشرك فى طاعة من لم يأمر اللّه بطاعته ونهى عنها، كما تقدّمت الإشارة إلى ذلك فى المقدّمة السابقة.

النقطة الرابعة: الوحدة الإسلاميّة وفريضة الاعتصام باللّه ... ص: ۳۹

البحث فى العقائد وتحقيقها، هل ينافى الوحدة الإسلاميّة؟

لا شكّ فى حثّ القرآن الكريم والسنّة النبويّة على الاتّحاد والتكاتف بين المسلمين، وأنّهم كالجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعت له سائر الأعضاء بالسهر والحمّى، قال تعالى: (وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلَا تَفَرَّقُوا) («۲»).

فقضيّة الوحدة الإسلاميّة قضيّة مسلّمة أجمعت عليها الأمّة ودلّت عليها الأدلّة القطعيّة، ولكن هل أنّ البحث فى العقائد الحقّة ينافى ذلك؟

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

بحوث فى قراءة النص الدينى، ص: ۴۰

ذلك لأنّ طرح النظريات المتبنّاة من الفرق المختلفة حول الزعامة والقيادة للمسلمين، ومداولة الأوراق المطروحة فى بورصة التحقيق، إذا كان بحثاً عن الحقيقة للحقيقة وعلى طاولة الإنصاف وبنحو لا يتصادم مع توحيد الصفّ فى المشتركات- الكثيرة-، هذا الطرح وهذا البحث ليس تكريساً للفرقة ولا تشتيتاً للأمّة، بل لا يعدو الامتثال للواجب والأداء للفريضة التى يقطع بها العقل ويؤكّدها النقل، حتّى أنّ نفس هذه الآية الكريمة تدلّ على وجوب الوحدة من خلال التمسّك بحبل اللّه، لا الوحدة كيفما وقعت!

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

والباء فى (بِحَبْلِ) إمّا للتعدية فيكون الحبل هو المعتصَم به ومفعول الإعتصام، وإمّا للإلصاق فهو تقييد للإعتصام بالحبل وليس كل إعتصام، أو للإستعانة، فيكون الحبل وسيلة للإجتماع وعوناً على الاتّحاد، وكيف كان فالمطلوب هو الإعتصام بالحبل والتمسّك به والإلتفاف حوله والتجمّع من خلاله لا مجرّد الاتّحاد ولو كان على اللات والعزّى والظلم والطاغوت!

ولا يخفى ما فى التعبير بالحبل فى الآية الكريمة والحديث النبوىّ الشريف من لطف وظرافة ومناسبة، فهو إمّا تشبيه كما ينبغى أن تكون عليه جماعة المسلمين من التكاتف والترابط بحيث تكون كالحبل الواحد المتجمّع من خيوط منفصلة المشدود بركن وثيق، أو تشبيه للمسلمين فى حاجتهم إلى حبل اللّه بالغريق المتمسّك بحبل النجاة، وذلك من خلال تضمين الفعل معنى التمسّك لتكون

بحوث فى قراءة النص الدينى، ص: ۴۱

الغایة حصول العصمة من الهلاک والضلال.

وهل التمحیص عن صحیح المقال من الفرق والطوائف والمذاهب إلّافحصاً عن الحبل الذی أمرنا بالإعتصام والتمسّک به للنجاة لیکون الأساس الذی ترسو علیه الوحدة المأمور بها بقوله تعالی (وَلَا تَفَرَّقُوا).

وهذا المقطع إمّا تأکید للمقطع السابق (وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِیعاً) إذا فسّرناه بلزوم تمسّک الجمیع بالحبل وعدم تفرّق بعضهم عنه.

وإمّا فریضة اخری لها کمال المناسبة مع الأولی فکأنّه قال: إعتصموا وتمسّکوا جمیعاً بحبل اللّه، ثمّ أمر بعدم التفرّق.

وکلّ هذا الحثّ والتأکید علی فریضة الاتّحاد وعدم التفرّق موجّه إلی کلّ مَن دخل فی حظیرة الإسلام وتشهّد بالشهادتین، فتوفّرت له حصانة الإسلام وحقن دمه وحُرِّم مالُه وعرضُه وفتحت أبواب الارتباط به، وحلّت مناکحته، وکان له ما للمسلمین، وعلیه ما علیهم، ممّا یدلّ علی أنّ المسلمین وإن اشترکوا فی مثل تلک الأحکام الاجتماعیة العامّة واشترکوا فی وجوب الذبّ عن بیضة الإسلام ومقدّساته ومدافعة أعداء الدین صفّاً واحداً وحمایة الثغور ودفع الفئة الباغیة إذا اقتتلت فئتان منهم، والأمر بالمعروف وتثبیته والنهی عن المنکر ودفعه فی مختلف أصعدة حیاتهم، وغیر ذلک من الأحکام السیاسیّة العامّة.

واشترکوا فی توزیع بیت المال وموارده المالیّة والطبیعیّة، ووجوب الوفاء بالعقود بینهم، وغیر ذلک من الأحکام الاقتصادیّة العامّة.

کما اشترکوا فی إقامة الحدود والتعزیرات، وإقامة القسط والعدل فی فصل التنازع والخصومات، ونحو ذلک من الأحکام القضائیّة والجزائیّة العامّة.

واشترکوا فی إقامة الصلاة، وإیتاء الزکاة، واستقبال القبلة، وأداء الصیام،

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۴۲

والحجّ، وغیرها من الأحکام العبادیّة والروحیّة العامّة، بالإضافة إلی اشتراکهم قبلُ فی الإیمان باللّه وتوحیده، وبنبوّة نبیّه الخاتم صلی الله علیه و آله و سلم، وبالکتاب المنزل علیه صلی الله علیه و آله و سلم، والاعتقاد بیوم الحساب، والعقاب والثواب، وغیر ذلک من الأحکام العقائدیّة العامّة.

فالصحیح من ناحیة الأدلّة الفقهیّة المحضة- مع غضّ النظر عن المصالح الثانویة- هو إشتراک المسلمین فی کلّ ذلک عقیدةً وعبادةً وقضاءً وجزاءً وسیاسةً واقتصاداً وحصانةً وحقوقاً لهم وعلیهم- علی ما بنی علیه مشهور الإمامیّة- وهذه هی ما یسمّی أحکام الإسلام فی قبال أحکام الإیمان.

ولکن هل إنّ هذه الحقیقة الفقهیّة تتصادم مع ذکر العقائد وتحقیقها؟ وهل هناک تنافٍ بین آیة التآخی والإجتماع (وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِیعاً وَلَا تَفَرَّقُوا) وبین تحقیق العقیدة وتحصیل المذهب الحق؟

کلّا وکلّا فإنّ هذه الحقیقة الفقهیّة والآیة الکریمة لا ینافیان ذلک البحث سواء کانت فقرة (وَلَا تَفَرَّقُوا) أمراً مؤکّداً لسابقها، أو فرضاً جدیداً، وإن أقررنا أنّها آیة عزیمة لا رخصة، لأنّها من قبیل تحدید الإعتصام بحبل اللّه وبیان کیفیّته إذ أنّه أمر أوّلًا بالاعتصام، فقد یُتوهّم أنّ ذلک یعنی لزوم التمسّک بحبل اللّه ولو استلزم الفرقة والتشتّت، فأکّد مراده وبیّن لزوم کون الإعتصام بنحو لا یوجب الفرقة بل یکون منشأ للاتّحاد والإجتماع والألفة والإشتراک.

وتوضیح عدم التصادم: أنّ جمیع أنواع التوحّد الثابتة فقهیاً والمأمور بها قرآنیاً وروائیاً، لا تحقّق الحصن المنیع والحفظ من الغوایة إلّاإذا تمّ الاعتصام بحبل اللّه، وإذا لم ترسُ علیه وتستند إلیه، فهی وحدة صوریّة سیاسیّة لا جوهریّة حقیقیّة، فإنّهم وإن اشترکوا فی کلّ ذلک إلّاأنّ هذه المظاهر من الوحدة وسبل النجاة

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۴۳

تتهدّدها الفرقة والهلکة، ویفتّ فی عضدها الشقاق والإنحراف والضلال ما لم یمتثل المسلمون ما فرضه اللّه علیهم وهو الإعتصام بحبله تعالی، لأنّه هو الأمان من الفرقة والهلکة.

وهـذا یعطی معنی أنّ الحبل دعامـة تـدور علیها رحی الإسـلام وتلتفّ حوله بقیـة الأحکام وترتکز علیه خیمـة المجتمع الإسـلامیّ وهو مصدر قوّتهم وعزّتهم ونجاحهم وفلاحهم.

فکلّ تلک الأبواب التی اشترکوا فیها لا تحمیهم من التنازع فیها، سواء باب القضایا الاجتماعیّـة أم السیاسـیّة أم باب الاقتصاد أم القضاء والأـمن أم العقائـد أم مصـادر العلم بالـدین الحنیف أم منـابع التقنین والتشـریع، وذلـک الحبـل هو المتکفّـل لحلّ الاختلاف فی تلک الأبواب وغیرها أجمع.

فهـل لعمرک رأیت باباً یُطرق أهمّ من هـذا الباب، وملاذاً یُلجأ إلیه أوسع من هـذا الملاذ، وحبلًا تتّسق به خرز الـدین، أقوی وأمتن من هذا الحبل الوثیق؟

خصوصاً وأنّ فی استخدام مفردة (الحبل) نکتتین ظریفتین:

۱- أنّ الحبل عادة یستخدم للنجاة، ویکون أحد طرفیه عند المنقِذ وطرفه الآخر فی ید المنقَذ، وهذا یدلّ علی استمرار الاتّصال بالسماء وعـدم الإکتفاء بما وصل إلینا من أحکام وأدلّـة ونظریّات عقلیّـة ونقلیّـة، بل لابدّ من التمسّک بحبل السـماء وعدم ترکه، وهذا الحکم عامّ لکلّ المسـلمین السابقین والحاضـرین والقادمین إلی یوم القیامة، فلابدّ من وجود حبل متّصل بالسـماء فی کلّ هذه العصور، وعدم انقطاع الفیض الإلهیّ والرحمة النازلة.

۲- وردت کثیر من روایـات العامّـة فی أنّ الحبل هو الکتاب، وفی بعضـها أنّه حبلان: حبل الکتاب وحبل آل الرسول صـلی الله علیه و آله و سلم، فإذا صحّت الطائفة الثانیة فهو

المطلوب، وهو قریب جـدّاً إذ أنّهـا لم ترد ممّن ینتمی إلی مـذهب أهـل البیت کی یتّهم فی النقـل وکانت الأجواء الاجتماعیـة وأهواء الحکّام تقتضی الوضع ضدّهم لا لهم علیهم السلام.

وإن لم تتمّ هـذه الطائفـة بل ثبتت الأولی، فلا یُحتمل أنّ المراد بالحبل هو ظواهر الکتاب فقط، إذ أنّ ظواهر الکتاب الشـریف لم تمنع من الفرقـة والتشـتّت والتقاتل والتنابذ والضـلال، بل کثر حصول کلّ ذلک مع تمسّـکهم جمیعاً بالکتاب الظاهر، فلابدّ من وجود مفسِّر لهـذا الکتاب، ومسـتنبط لحقائقه، وموضّـح لمتشابهاته، عالم بجزئیّاته وکلّیاته لکی یطبّقه علی کلّ مشـکلة ومعضـلة، لأنّ فیه تبیان کلّ شیء، ولاـ حافظ ومفسّـر کـذلک سوی العترة الطـاهرة، ولم یـدّع ذلک سواهم، ولم یبطل اللّه سـبحانه دعواهم، بل أکّـدها بالمعاجز الباهرة والکرامات المستمرّة الظاهرة.

***

میزان الدلیل فی المعارف الاعتقادیّة ... ص: ۴۵

اشارة

وفیه مقامات:

الأوّل: فی إمکان التعبّد بالظنّ فی تفاصیل العقائد

الثانی: فی ضابطة اصول الاعتقادات

الثالث: نهج مدارس المعارف

المقام الأوّل: فی إمکان التعبّد بالظنّ فی تفاصیل العقائد ... ص: ۴۷

لا بدّ من الإشارة إلی أنّ التحقیقات الأخیرة فی اصول الفقه قد انتهت إلی إمکان إثبات تفاصیل المسائل الاعتقادیّة بالظنّ والحجج التعبّدیة دون اصول العقائد واسسها، کما ذکر ذلک المحقّق الشیخ الأنصاریّ فی الرسائل («۱») حاکیاً له عن جماعة، منهم المحقّق الطوسیّ، والأردبیلیّ، وتلمیذه صاحب «المدارک»، والشیخ البهائیّ، والعلّامة المجلسیّ، والمحدّث الکاشانیّ، وغیرهم قدس سرهم، وقد ذهب الشیخ إلی إمکانه بحسب الصناعة وإن منع منه بحسب الوظیفة الشرعیّة، کما حکی عن الشیخ الطوسیّ («۲») کفایة الجزم والظنّ فی الاعتقاد إذا طابق الواقع وإن عصی المکلّف بترک تحصیل الاعتقاد عن دلیل قطعیّ لأنّه واجب مستقلّ.

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

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۴۸

إلی تصویر ذلک وکفایة الإیمان بالظنّ، وکذا المحقّق القمّی رحمه الله («۱»)، وکذا ذهب السیّد الخوئیّ إلی حجّیة الظنّ فی تفاصیل الاعتقادات («۲»).

ولیعلم أنّ مسلک الفقهاء فی الحکم الأوّل فی تفاصیل الاعتقادات، وهو وجوب الإیمان فقهیّاً، هو کونه کبقیّة أحکام الفقه الفرعیّة، من أنّه:

إن کان ضروریّاً فی الدین، فإنکاره خروج عن الدین- بالشرائط المذکورة عندهم- وإن کان ضروریّاً فی المذهب، فإنکاره خروج عن المذهب عند الأکثر، أو خروج عن الدین أیضاً کما عند المجلسیّ والمحقّق القمیّ رحمه الله.

وإن لم یکن ضروریّاً فلا یوجب سوی الفسق إذا تنجّز علیه، وبالجملة هو من الأعمال الفرعیّة العملیّة، غایة الأمر أنّها علی نحوین: أعمال الجوارح وأعمال الجوانح.

ولأجل تحقیق المسألة لابدّ من البحث فی مرحلتین:

الاولی: فی إمکان ووقوع التعبّد بالحکم التکلیفیّ الشرعیّ فی الاعتقادیات من وجوب وحرمة، وغیرهما، والذی یُسمّی فی مصطلح علم اصول الفقه بالحکم الواقعیّ الأوّلیّ، أی بلحاظ الموضوع والفعل فی حدّ نفسه وبعنوانه الأوّلیّ.

الثانیة: فی إمکان ووقوع التعبّد بالکاشف الظنّیّ الذی یسمّی اصولیّاً بالحکم الظاهریّ، وهل یمکن تدخّل الشارع فی کیفیّة الإحراز والإدراک للإعتقادیّات التی هی أفعال قلبیّة؟

أمّا المرحلة الاولی: فوجه الحاجة للبحث فیها أنّ التعبّد بالظنّ شرعاً إنّما

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۴۹

یتعقّل بعد إمکان التعبّد بالحکم التکلیفیّ فی الاعتقادیات کوظیفة، وإلّا فلا معنی للتعبّد بالظنّ حینئذٍ.

وقد ذکر جماعة إمکان التکلیف الشرعیّ بالاعتقاد بالنبوّة والإمامة والمعاد.

وذکر آخرون إمکانه فی الإمامة والمعاد فقط، وعلّلوا ذلک بعدم المحذور العقلیّ من دور وغیره حینئذ، لا سیّما أنّ الترغیب والترهیب نافع للنفس بلحاظ العقل العملیّ، حیث أنّ الذمّ والمدح یؤثر فی الإرادة والأفعال الجانحیّة، لأنّ الاعتقاد والإذعان فیه جهتان:

جهة الإدراک والإنکشاف، وجهة أنّه فعل من أفعال النفس.

بخلاف التوحید؛ فإنّ التعبّد به کوظیفة شرعاً یستوجب الدور المحال.

فوجوب المعرفة فیه عقلیّ محض ولا یمکن وجوبه شرعاً.

هذا، والتحقیق إمکان التعبّد شرعاً فی الاعتقادیّات مطلقاً حتّی التوحید، وذلک بالالتفات إلی أمور:

الأوّل: أنّ النفس فی فعلها- وهو الاعتقاد- تقوم بثلاثة أفعال:

۱- الفحص من المجهول إلی المعلوم، وبالعکس.

۲- إدراک المجهول کنتیجة متولّدة من مقدّمات معلومة.

۳- الإذعان بما أدرکته.

وقد بُیّن فی الفلسفة أخیراً- کما حقّقه الملّاصدرا فی رسالة التصوّر والتصدیق-: أنّ الإذعان هو الحکم المتعلّق بالقضایا، وهو مغایر للإدراک المنقسم إلی التصوّر والتصدیق، فکلّ من القسمین تصوّر بالمعنی الأعمّ، غایة الأمر أنّ التصدیق تصوّر موجب لإذعان النفس، فهو علّة للإذعان لا متضمِّن له.

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۵۰

فالإدراک والتصوّر بقسمیه فعل للقوی الإدراکیّة للنفس، بینما الإذعان هو فعل للقوی العملیّة فی النفس، وحقیقة هذا الإذعان هو قیام النفس بدمج صورتی المحمول والموضوع فی صورة واحدة، فإذا دُمجتا معاً یکون ذلک إذعاناً، نظیر الصورة الحسّیّة التی تدرکها النفس، حیث أنّ هذه الصورة المحسوسة البدیهیة هی عبارة عن موضوع وعدّة محمولات أذعنت النفس بثبوتها للموضوع، فتدرکها فی صورة واحدة مندمجة.

فالدمج فعل نفسانیّ عملیّ متعلّقه الإدراک، ولذا یقال أیضاً: إنّ الإدراک فعل قوّة العقل النظریّ، والدمج والإذعان فعل قوّة العقل العملیّ، وکلّ من هذین الفعلین اختیاریان للنفس، وإن کان الإدراک من نمط الانفعال، والإذعان من نمط الفعل والإیجاد، إذ باختیار الفحص بین المعلومات والمجهولات تتهیّأ النفس لإدراک المقدّمات ومن ثمّ إدراک النتیجة، ثمّ إذا شاءت تقرّ وتذعن بتلک النتیجة.

والنفس فی الحالات السلیمة من الأمراض الإدراکیة، والصفات العملیّة، تقوم بهذین الفعلین باسترسال طبیعیّ موافق لفطرتها، فلکلّ من القوّتین الإدراکیّة والعملیّةأدوات تقیها وتصونها عن تلک الأمراض العائقة لهما عن ممارسة فعلهما.

ومن الأمراض الإدراکیة حبّ الشیء أو بغضه، ففی الخبر «حبّک للشیء یعمی ویصمّ» («۱»)، أی أنّه یمنع من الإدراک السلیم.

ومن المقرّر فی علم النفس أنّ الترغیب والترهیب، من الأدوات المعالجة للقوی العملیّة وغالب الأمراض الإدراکیّة نابعة من الأمراض العملیّة. ومع ذلک، فالإدراک السلیم بمفرده إذا قامت به القوی الإدراکیّة لا یکفی لقیام النفس وقوی العقل العملیّ بالحکم والإذعان، إذ قد تبتلی النفس بصفات وهیئات ردیئة تعیقها

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۵۱

عن ذلک، کما یشیر إلیه قوله تعالی: (وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَیْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ) («۱»).

وقوله عزّ وجلّ: (ثُمَّ کَانَ عَاقِبَةَ الَّذِینَ أَسَاءُوا السُّوآی أَنْ کَذَّبُوا بِآیَاتِ اللَّهِ وَکَانُوا بِهَا یَسْتَهْزِءُونَ) («۲»).

ولذا قال الحکماء: إنّ البرهان وحده لا یکفی لتحقیق الإذعان بالنتیجة، ولم یعدّوا الفیلسوف حکیماً حتّی یکون مرتاضاً وسالکاً طریق تهذیب النفس، بل قال شیخ الإشراق- السهروردی-:

«إنّه لا یکون حکیماً إلّاإذا اقتدر علی خلع النفس عن بدنه».

فهم یلحظون فی ذلک أنّ (الإدراک التامّ المطابق للواقع) کما هو تعریف الحکمة، لا یتحقّق مع ممانعة النفس عن الوصول إلی الحقائق.

فالبرهان لیس علّة فاعلیة تامّة للنتیجة، بل هو علّة مُعدّة قریبة جدّاً لإفاضة النتیجة، والعلمُ الیقینیّ إنّما هو من إفاضة العوالم العلویّة، فلابدّ من عدم المانع من الإفاضة، ورفعُ المانع إنّما یتمّ بتهذیب النفس وترویضها لکی تتقبّل الحقّ وتذعن به. ومن الواضح أنّ الترهیب والترغیب طریق إلی ذلک، وهو متولّد ومسبّب عن الحکم والتکلیف الشرعیّ.

الثانی: أنّه لا یخفی أنّ الإیمان لیس من سنخ الإدراک المجرّد کفعلٍ لقوّة إدراکیّة، بل هو فعل علمیّ من قوّة العقل العملیّ، کما هو سنخ أفعال العقل العملیّ وهی أفعال لیست عملیّة بحتة ولا إدراکیّة بحتة، بل فیها کلّ من الجنبتین، کما تقدّم فی الأمر الأوّل، وأنّ

الإذعان وإن ارتبط بإدراک القضایا إلّاأنّه من فعل

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۵۲

العقل العملیّ، والإیمان من سنخ الإذعان، ولذا تصدق علیه ماهیّة التسلیم والإخبات والإنقیاد القلبیّ، وهو مغایر للمعرفة بمعنی الإدراک والإنکشاف المجرّد، کما یشیر له قوله تعالی (وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَیْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ) («۱»)، فإدراکهم المجرّد من دون التسلیم والإذعان والإخبات لا ینطبق علیه الحدّ الماهویّ للإیمان، بل یصدق علیه کفر الجحود کما صرّحت به الآیة الشریفة.

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

الثالث: بعد إذ تبیّن مغایرة الإدراک للإذعان ومغایرة المعرفة للإیمان، لا بدّ من الالتفات إلی کون الإذعان والإیمان لهما درجات تشکیکیّة بتبع ما للإدراک من درجات تشکیکیّة.

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

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

(الَّذِینَ یَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَیْهِ رَاجِعُونَ) («۲»).

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۵۳

وقوله تعالی: (إِنِّی ظَنَنْتُ أَنِّی مُلَاقٍ حِسَابِیَهْ) («۱»).

وقوله تعالی: (أَلَا یَظُنُّ أُولَئِکَ أَنَّهُمْ مَبْعُوثُونَ* لِیَوْمٍ عَظِیمٍ) («۲»).

وقوله تعالی: (قَالَ الَّذِینَ یَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا اللَّهِ کَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِیلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً کَثِیرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ) («۳»).

بل فی قوله تعالی: (فَمَنْ کَانَ یَرْجُواْ لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْیَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحاً) («۴») دلالة علی حصول الإیمان بمجرّد الرجاء الذی لا یبلغ مرتبة الظنّ ولا الاطمئنان فضلًا عن مرتبة الیقین.

وکذلک قوله سبحانه: (مَنْ کَانَ یَرْجُواْ لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ) («۵»).

وقوله سبحانه: (لَقَدْ کَانَ لَکُمْ فِی رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ کَانَ یَرْجُواْ اللَّهَ وَالْیَوْمَ الآخِرَ) («۶»).

وقوله سبحانه: (إِنَّ الَّذِینَ لَایَرْجُونَ لِقَاءَنَا وَرَضُوا بِالْحَیَاةِ الدُّنْیَا..) («۷»).

وقوله سبحانه: (فَنَذَرُ الَّذِینَ لَایَرْجُونَ لِقَاءَنَا فِی طُغْیَانِهِمْ یَعْمَهُونَ) («۸»).

وقوله سبحانه: (فَقَالَ یَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَارْجُوا الْیَوْمَ الآخِرَ) («۹»).

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۵۴

وقوله سبحانه: (أَفَلَمْ یَکُونُوا یَرَوْنَهَا بَلْ کَانُوا لَایَرْجُونَ نُشُوراً) («۱»)، وغیرها.

فإنّ هذه الآیات تشیر إلی تحقّق الإذعان والتسلیم والإیمان والإخبات ولو بدرجات ضعیفة منه من دون تحقّق الإدراک بالدرجة العالیة التامّة، بل یحصل بتبع الإدراک الضعیف.

وحمل الظنّ والرجاء علی العلم والخوف مجاز لا- قرینة ولا- دلیل علیه، ومن ثَمّ فلا وجه له سوی ما هو مرتکز من توهّم لزوم الجزم الیقینی فی ماهیّة الإیمان والنجاة الاخرویّة، مع أنّ الیقین درجة من درجات الإیمان، ومن أعزّ الکنوز الإلهیّة، ففی الروایة الشریفة أنّه: «لم یقسّم بین الناس شیء أقلّ من الیقین» («۲»).

وقد نُبّه على ذلك فی علمی الفلسفة والعرفان («۳»)، وتشیر إلی ذلك الآیة الکریمة (کَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْیَقِینِ* لَتَرَوُنَّ الْجَحِیمَ* ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَیْنَ الْیَقِینِ) («۴»)، إذ أنّها تبیّن الملازمة بین تحقّق درجة (علم الیقین) ورؤیة الجحیم.

ویشیر إلی ذلك أیضاً إحتجاج الرضا علیه السلام علی أحد الزنادقة بأنّ الإحتیاط بالإیمان بالنبیّ وبقوله صلی الله علیه و آله و سلم موجب للنجاة علی کلّ تقدیر، سواء طابق الواقع أم لا؛ بخلاف عدم الإحتیاط به، فإنّه محتمل للهلاك الأبدیّ والعذاب المقیم علی تقدیر المطابقة، والعقل یدعو إلی الإحتیاط حینئذ، فإنّ مؤدّی هذا الإحتجاج

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۵۵

هو إمکان تحقّق الإیمان بدرجة الإحتمال، وتَترتّب علیه النجاة کما هو مفاد الآیات المتقدّمة.

وإذ اتّضحت هذه الأمور الثلاثة، یتّضح أنّ کلّاً من البیان أو المعرفة أو الإدراك مغایر للإذعان والإیمان، وأنّ کلّاً منهما مغایر للفحص؛ فللنفس أفعال ثلاثة:

فحص، فإدراك، فإذعان. کما اتّضح أیضاً إمکان تحقّق الاعتقاد الظنّیّ، بل الإذعان الاحتمالیّ والتسلیم الرجائی، ویترتّب علی ذلك أنّ ما یقال من أنّ وجوب المعرفة یتعیّن کونه عقلیّاً محضاً، إن اُرید به وجوب الفحص فهو تامّ لا- غبار علیه، إذ لا یمکن افتراض تشریعه قبل معرفة التشریع، للزوم الدور، وکذا الحال إذا اُرید منه وجوب الإدراك والبیان («۱»).

وأمّا إن اُرید منه الإذعان والتسلیم والإیمان، فلا- مانع من تصویر التشریع والتکلیف به وإن کان المتعلّق هو أوّل اصول الدین وهو التوحید، بل التشریع نافع فی ذلك کما عرفت، ولذا ورد التعبیر عن الإیمان بالتوحید بأنّه (أوّل الفرائض) و (أکبرها) من دون لزوم الدور أو الخُلف، لأنّ من فحص بإلزام من عقله وأدرك وجود الباری والخالق عزّ وجلّ، وأدرك قدرته اللامحدودة، وأدرك أنّ له إرادة ورغبة بأن یؤمن الإنسان ویذعن به تعالی، فإنّه لا یلزم من ذلك دور ولا خلف، بل یکون أدعی لتحریکه إلی الإیمان، علی ما تقدّم من أنّ الترغیب والترهیب علاج للقوی العملیّة فی تحقیق متابعة مدرکات القوی النظریّة، ویشیر إلی هذا التفکیك فی معنی المعرفة ما ورد فی الروایات، کما عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: «لیس للّه‌علی خَلْقه أن یَعْرِفوا قبل أن یُعَرِّفَهم، وللخلق علی اللّه أن یُعرّفهم،

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۵۶

وللّه علی الخلق إذا عرّفهم أن یَقْبَلوه» («۱»).

فإنّها تصرّح بلزوم القبول والتسلیم والإذعان بعد الإدراك والمعرفة، فهی تفکّك بینهما.

وفی اخری عن عبد الأعلی («۲»): «قال: قلت لأبی عبداللّه علیه السلام: أصلحك اللّه، هل جُعل فی الناس أداة ینالون بها المعرفة؟ قال: فقال: لا.

قلت: فهل کُلِّفوا المعرفة؟

قال: لا، علی اللّه البیان (لَایُکَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا) («۳»)، (لَایُکَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا مَا آتَاهَا) («۴»).

فإنّها دلّت علی أنّه تعالی یکلّف النفوس الإیمان والإذعان بعد ما آتاها الإدراك والبیان، ومنها التوحید («۵»). ومن ثمّ یظهر أنّ ما ورد فی الشریعة کثیراً ما ظاهره

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۵۸

کون الإیمان بالتوحید فرضاً وتکلیفاً لا موجب لتأویله، وقد کانت دعوات الأنبیاء غالباً أو کثیراً أوّلها ومبدؤها الدعوة إلی التوحید وإبطال الشرك والمحاجّة علیه وإقامة المعاجز علیه، ثم بعد حصول المعرفة یبلّغونهم فریضة الإیمان بالتوحید.

ومن هنا ننتهی إلی أنّ هناك وجوباً عقلیّاً للمعرفة بمعنی الفحص والبحث وإزالة الموانع للتأهّل لإفاضة بیان وإدراك التوحید، ووجوباً آخر عقلیّاً وشرعیّاً بالإیمان والإذعان بالتوحید.

نعم، هناک وجوب عقلیّ ثالث وهو لزوم بناء فعل الإذعان علی مقدّمات یقینیّة وإن لم یکن الإذعان نفسه بدرجة الیقین، إلّاأنّ المنشأ له لابدّ أن یکون یقینیاً بمعنی أنّ المقدّمات لابدّ أن یکون من شأنها تولید الیقین.

علماً أنّه لو أخلّ بالوجوب الثالث ولکن إذعانه طابق الواقع، کفی فی تحقّق النجاة الأخرویة وإدراک الحقیقة بدرجة احتمالیة، وإن کان عاصیاً بالإخلال المزبور، وقد صرّح بذلک شیخ الطائفة قدس سره.

وهناک وجوب رابع عقلیّ وشرعیّ، وهو المحافظة علی طهارة النفس والابتعاد عن الظلمانیّة المتولّدة من فعل القبائح والمعاصی، والتی تستوجب زیغ القلب عن الإذعان والتسلیم بالحقّ، کما یشیر إلیه قوله تعالی: (ثُمَّ کَانَ عَاقِبَةَ الَّذِینَ أَسَاءُوا السُّوآی أَنْ کَذَّبُوا بِآیَاتِ اللَّهِ وَکَانُوا بِهَا یَسْتَهْزِءُونَ) («۱»)، فلأجل

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۵۹

المحافظة علی بقاء الإیمان بالحقّ، تجب المحافظة علی طهارة النفس.

یتبیّن من کلّ ذلک تصوّر التکلیف الشرعیّ المتعلّق بالاعتقاد- والذی هو فعل نفسانیّ- المتعلّق بالتوحید فضلًا عن غیره من اصول الدین، وأوضح منه تصوّر التکلیف بتفاصیل المعارف والاعتقادات وإمکانه بل ووقوعه علی ما یتّضح من سبر الآیات والروایات القطعیّة. کما تبیّن أنّ الإذعان والإیمان علی درجات تتناسب مع درجة الإدراک ومدی سلامة النفس. فالاعتقاد الظنّیّ أمر ممکن وکذا الاحتمالی، وإن تعلّق بما هو حقّ.

هذا مضافاً إلی ما یأتی من فوائد التعبّد بالکاشف عن الاعتقاد الحقّ، من هدایة الوحی للعقل المحدود إلی الحقائق التی لا ینالها بنفسه («۱»).

المرحلة الثانیة: هل یمکن التعبّد بالظنّ الناشئ من أسباب خاصّة ومقدّمات نقلیّة معیّنة فی تفاصیل العقائد، وهل یُحتجّ به فیها کما یحتجّ به فی الفروع؟

المعروف والمشهور عند الأکثر عدم الاعتداد بالظنّ فی الاعتقادیات أصلًا بل ادّعی علیه الإجماع، لکنّک عرفت ذهاب بعض الأعلام ومحقّقی الطائفة إلی التفصیل فی ذلک، وإمکان الاعتداد بالظنّ المعتبر فیها. واستدلّوا علی المشهور:

أوّلًا: إنّ المطلوب فی الاعتقاد الجزم، وهو ممّا لا یتصوّر تحقّقه بمجرّد الظنّ.

ویمکن صیاغته ببیان آخر هو: إنّ التعبّد بالظنّ فی الاعتقادیات إمّا هو تحصیل للیقین بالظنّ وهو محال، أو هو تحصیل للظنّ بالظنّ وهو تحصیل للحاصل.

وثانیاً: الظنّ فی اصول الاعتقادات لا یسمن ولا یغنی من جوع جزماً، وإنّما یتوهّم حجّیّته فی تفاصیل الاعتقادیّات، ولا معنی محصّل لحجّیته حتّی فیها،

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۶۰

لأنّ وجوب الاعتقاد بها معلّق علی حصول العلم بخلاف اصول الاعتقادات، فإنّ وجوبها مطلق یبعث إلی الفحص عنها وتحصیلها. وعلی هذا الأساس فتفاصیل الاعتقادات قبل العلم بها لا وجوب لها واقعاً کی یحرزه الظنّ وتقوم علیه الحجّة الظنّیة، فلا یتصوّر فیها الحکم الظاهریّ، وبعد العلم بها لا مجال للظنّ.

وثالثاً: الآیات الناهیة عن اتّباع الظنّ مطلقاً والناهیة عن اتّباعه فی الاعتقادیّات، مثل قوله تعالی: (إِنْ یَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا یَخْرُصُونَ) («۱»).

و: (وَمَا یَتَّبِعُ أَکْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنّاً إِنَّ الظَّنَّ لَایُغْنِی مِنَ الْحَقِّ شَیْئاً) («۲»)

و: (وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ یَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَایُغْنِی مِنَ الْحَقِّ شَیْئاً) («۳»).

و: (وَمِنَ النَّاسِ مَنْ یُجَادِلُ فِی اللَّهِ بِغَیْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًی وَلَا کِتَابٍ مُنِیرٍ) («۴»)، وغیرها من الآیات الکریمة الذامّة للظنّ والعمل بغیر علم

ولا سیّما فی العقائد.

ورابعاً: إنّ الواجب فی الاعتقادات والمعارف، هو الوصول إلی الهدایة والحقائق الواقعیّة، والتحرّز عن الوقوع فی الضلال، وهذا الوجوب عقلیّ وشرعیّ، والرکون إلی الظنّ لا یؤمّن ذلک.

وخامساً: الإجماع علی عدم حجّیة الظنّ مطلقاً فی الاعتقادات اصولًا أو تفاصیل، إذ قد اختلف فی جواز العمل بالظنّ فی الأحکام الفرعیّة الشرعیّة، فکیف بالأحکام العلمیّة الاعتقادیّة.

وقد حکی عن الشیخ الطوسی فی «العدّة» أنّ «عدم جواز التعویل علی أخبار

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۶۱

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

وسادساً: عموم قوله تعالی: (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ) («۲») المفسّرة فی الروایات الکثیرة بالمعرفة وأنّه لم یخلقهم إلّالیعرفون. وغیرها من أدلّة وجوب المعرفة، ومن الواضح أنّ المعرفة لا تتحقّق بالظنّ.

وقبل الخوض فی تحقیق الحال لابدّ من تنقیح أمور:

۱- لا بدّ من التنبّه إلی أنّ کثیراً من تفاصیل الاعتقادات قامت علیها طوائف من الآیات القرآنیّة والروایات المستفیضة والمتواترة فی الأبواب المختلفة، وهی خارجة عن محلّ النزاع فی المقام، وإن دخلت فی بحث المقام الأوّل.

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

فما اعتاده جماعة- عند التحقیق فی مسائل المعارف- من التقلیل فی شأن الآیات والروایات، والاکتفاء بالبراهین العقلیّة المجرّدة، تقصیر فی البحث، وغلق لبابٍ واسعٍ موصلٍ للحقائق والمعارف، إذ الحکمة هی استفراغ الوسع بقدر الطاقة البشریّة لمعرفة حقائق الأشیاء، وبعد ثبوت أنّ الوحی وقول

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۶۲

المعصوم صالحٌ للوقوع وسطاً برهانیّاً، فلابدّ أن تتّسع دائرة البحث لتشمل ما ورد فی الکتاب والسنّة بالفحص عن الطرق القطعیّة المؤدّیة إلیه عبر طوائف الآیات الکریمة والروایات المتواترة أو المستفیضة.

إلّاأنّ الشأن کلّ الشأن فی الإحاطة بجمیع الآیات والروایات بجانب الاضطلاع العلمیّ الوافر بعمق فی جهات مسائل المعارف کی یحصل التنبّه إلی تصنیف الروایات إلی طوائف بحسب مغزاها ولوازمها.

۲- لا بدّ من البحث والفحص فی الآیات والروایات، حتّی الظنّیة، واستقصاء الدلالات الظنّیة فی الآیات وأخبار الآحاد، وإن بُنی علی عدم حجّیة الخبر الظنّی فی مطلق المعارف والاعتقادات فی المقام الثانی، وعدم إمکان التکلیف الشرعیّ فی الاعتقادات فی المقام الأوّل.

حیث إنّ الدلالة والروایة الظنّیتین لا تقصر عن إحداث إحتمال زائد فی البحث العقلیّ فی مسائل المعارف والاعتقادات، لإنّ القیمة العلمیّة للتصوّر بالغة الأهمّیة بعد کون التصوّر بنفسه علماً بسیطاً فی قبال الجهل المرکّب، فلا یقصر الفحص عن الخبر الظنّی أو الضعیف فی مسألة من مسائل المعارف عن التنقیب والبحث فی قول أحد الحکماء والفلاسفة حینما یقوم الباحث فی الحکمة بالإلمام بأطراف الأقوال ووجوه الاستدلال فی المسألة لاستکمال دائرة الفحص الذهنیّ والفکریّ.

إذ بعد کون التفکّر هو عبارة عن حرکة الفکر بین المعلوم والمجهول لأجل الوصول إلی معرفة المجهول، کانت إستعانة الباحث

بمخزن الـذاكرة الموجود لـدى العقول الاخرى هو من تماميّة وكمال عمليّة التفكير، وهو ما يشـير إليه الحديث الشـريف: «أعلم الناس مَن جمع علم الناس إلى علمه» («۱»).

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۶۳

فـإنّ الغفلـة عن تصوّر من التصوّرات فی البحث، وعـدم الالتفـات إليه، قصور فی حركـة الفكر لمعرفـة الحقـائق، فـإذا كان ذلك حال أقوال العقول المتعارفة غير المرتبطة بالوحی ومنبع الفيض الإلهیّ، فكيف بالخبر الحاكی- إحتمالًا- لقول الوحی؟

قال ابن سينا:

«وأمّـا المتحيّر فعلاـجه حـلّ شـبهته وذلـك لأـنّ المتحيّر لاـ محالـة إنّمـا وقع فی مـا وقع فيه، إمّا لما يراه من تخالف الأفاضل الأكثرين ويشاهده من كون رأی كلّ واحد منهم مقابلًا لرأی الآخر الذی يجده قرناً له لا يقصـر عنه فلا يجب عنده أن يكون أحد القولين أولی بالتصديق من الآخر».

إلی أن يقول:

«أمّـا حلّ ما وقع فيه، فمن ذلك أن يعرِّفه أنّ الناس ناس لا ملائكـة ومع ذلك فليس يجب أن يكونوا متكافئين فی الإصابـة، ولا يجب إذا كان واحد أكثر صواباً فی شـیء من آخر، أن لا يكون الآخر أكثر صواباً منه فی شـیء آخر. وأن يعرف أنّ أكثر المتفلسـفين يتعلّم المنطق وليس يستعمله، بل يعود آخر الأمر إلی القريحة فيركبها ركوب الراكض من غير كفّ عنان أو جذب خطام. وأنّ من الفضلاء من يرمز أيضاً برموز ويقول ألفاظاً ظاهرة مستشـنعة أو خطأً وله فيها غرض خفیّ، بل أكثر الحكماء بل الأنبياء الـذين لا يؤتون من جهة غلطاً أو سهواً، هذه وتيرتهم» («۱»).

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۶۴

ومن الواضح أنّ هذه الفائدة العلميّة من الخبر الضـعيف لا ربط لها بالتعبّد فی كلا المقامين، وإنّما هی فائدة تكوينيّة بحتة! لا سـيّما إذا اشتمل ذلك المدلول أو ذلك الخبر- كما هو الغالب فی آيات وروايات المعارف- علی الإشارة إلی نكتة الاستدلال عقلًا.

۳- إنّ اليقين والظنّ كما يطلقان علی درجـة الجزم والإذعان والتسـليم النفسـیّ فی قبال الحيرة والإضـطراب فی الشكّ كذلك يُطلقان علی نفس مقـدّمات القياس باعتبار أنّ المقـدمات إن كانت بديهيّـة أو برهانيّـة، أی يقينيّـة نظريّة؛ كان الاسـتناد إليها فی معرفة النتيجة برهانيّاً فيرادف اليقين البرهانیّ، وإن كانت درجة الجزم بالنتيجة غير مستحكمة وذلك لإبتلاء النفس بموانع مرّ ذكرها سابقاً.

وقد يكون العكس بأن تكون المقدّمات غير يقينيّة ولا برهانيّة، ولكن درجة الجزم وإذعان بعض النفوس بها تكون مستحكمة.

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

(وَقَـالُوا مَا هِیَ إِلَّا حَيَاتُنَا الـدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الـدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِـذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ) («۱»)، فإنّهم وُصفوا بحالة الظنّ وعـدم العلم مع ادّعائهم الجازم، فيظهر أنّ إطلاق الظنّ إنّما هو علی مـدركهم ودليلهم فی نفسه باعتبار أنّه ليس بمقدّمات علميّة يقينيّة وإن حصل لديهم الإذعان التامّ والاعتقاد الجازم.

وأشار تعالی إلی مرض النفوس بالنحو الأوّل بقوله سـبحانه: (وَإِذَا قِيلَ إِنَّ وَعْـدَ اللَّهِ حَقٌّ وَالسَّاعَةُ لَارَيْبَ فِيهَا قُلْتُمْ مَا نَدْرِی مَا السَّاعَةُ إِنْ نَظُنُّ إِلَّا ظَنّاً وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ) («۲»).

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۶۵

حيث إنّ فی الآيـة دلالـة علی أنّ ما أقامه اللَّه لهم من حجـج برهانيّـة يقينيّة ينبغی أن توجب الإذعان، ولكنّهم- لمرضـهم- لم يحصـل لديهم حالة الجزم المستحكم والإذعان الكامل، ومثلها قوله تعالی (ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةَ الَّذِينَ أَسَاءُوا السُّوآی أَنْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ) («۱»).

فإنّها تفترض أنّ آيات اللَّه بيّنة توجب التصديق ولكنّهم بسبب إساءتهم لم يحصل لديهم الإذعان والتسليم المناسب لها.

وغالب إطلاق الكتاب الكريم وروايات المعارف لمفردة العلم واليقين هو علی المقدّمات اليقينيّة المنتجة بطبعها، لا علی درجة الجزم،

وکذلک جری اصطلاح الفلاسفة والمتکلّمین والمناطقة علی ذلک، وقد حرّرنا فی علم الاصول أنّ الحجّیة صفة ومحمول لتلک المقدّمات لا لدرجة الجزم.

وبعد اتّضاح هذه الأمور الثلاثة یتبیّن الحال فی أدلّة المانعین من العمل بالظنّ:

أمّا الأوّل: فلما تقدّم من أنّ الجزم علی درجات، وکذا الاعتقاد، وأنّ النجاة والإیمان یتحقّق بأدنی درجات الجزم، بعد فرض تسلیم النفس وطوعانیّتها وحصول الإنقیاد والمتابعة، غایة الأمر أنّ هناک وظیفة عقلیّة وشرعیّة اخری، وهی لزوم تحصیل المقدّمات الیقینیّة والبرهانیّة علی المعارف والمعتقدات، وهی مغایرة لفریضة مطلق الإیمان، بل هی درجة خاصّة من الإیمان.

ثمّ إنّ هذه الوظیفة هی کما ذکره المانعون فی ثانی أدلّتهم، مخصوصة باسس الاعتقادیّات، وأمّا تفاصیلها فلیس من الواجب أصل الاعتقاد بها إذا لم یحصل العلم بها، فضلًا عن لزوم تحصیل الیقین فیها.

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۶۶

وأمّا دعوی أنّ وجوب الاعتقاد بالظنّ إمّا أمر بالمحال إذا کان المراد منه الجزم الیقینیّ، أو تحصیل للحاصل إذا کان المراد منه الظنّی، فهی غفلة عمّا سبق تنقیحه من أنّ للنفس ثلاثة أفعال:

۱- الفحص.

۲- الإدراک بدرجاته.

۳- الإذعان والتصدیق والجزم بدرجاته.

وهذا القائل بنی إستدلاله علی وحدة الفعلین الأخیرین من الدرجة الإدراکیّة والإذعان بدرجاته، إذ مع افتراض تعدّد الفعل قد تدرک النفس بدرجة الظنّ، لکنّها لا تذعن ولا تجزم بدرجة تلائمه، فلا تنقاد ولا تبنی علی ذلک الإدراک کما بسطنا بیانه فی ما سبق.

وحینئذٍ یکون الترغیب والترهیب من قبل الشرع المقدّس نافعاً فی انقیاد النفس بدرجة الجزم الظنّی، وذلک بتوسّط الحکم الشرعیّ فی المقام الثانی الذی هو من سنخ الحکم الظاهری.

کما تبیّن من ذلک عدم إرادة الجزم بدرجة الیقین بتوسّط الظنّ کی یکون أمراً بالمحال؛ علی أنا بیّنا فی ما سبق أنّه لیس بمحال فی حالات النفس وأفعالها، فکما أمکن لِمن یظنّ بالباطل أن یجزم به بالجزم الکامل، کذلک یمکن لبعض المؤمنین أن یذعنوا إذعاناً تامّاً ویجزموا لأجل ما یوجب الظنّ بالواقع، کالأحلام والأخبار الضعیفة فضلًا عن الصحیحة. وهذا ممکن، بل واقع للکثیر من عوامّ الناس.

علی أنّ هذا الاستدلال علی المنع آتٍ بعینه فی الیقین، حیث أشکل علی تصویر وجوب الإیمان- حتّی مع الیقین- بأنّه إمّا تحصیل للحاصل أو أمر بغیر

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۶۷

المقدور، والجواب عنهما هو ما بسطناه فی المقام الأوّل.

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

مضافاً إلی دلالة طائفة من الروایات الصحیحة والمعتبرة المستفیضة علی وجوب الإذعان الظنّی والانقیاد والمتابعة للظنّ المعتبر شرعاً.

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

قال: أما إذا قامت علیه الحجّة ممّن یثق به فی علمنا فلم یثق به، فهو کافر، وأمّا من لم یسمع ذلک فهو فی عذر حتّی یسمع («۲»).

ثم قال أبو عبداللَّه علیه السلام: یؤمن باللَّه ویؤمن للمؤمنین» («۳»).

ومنها: موثّقة زرارة عن أبی عبداللَّه علیه السلام، قال: «لو أنّ العباد إذا جهلوا وقفوا ولم یجحدوا لم یکفروا» («۴»).

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۶۸

بتقریب: أنّ الجحود إنّما یطلق علی الإنکار مع وجود الدلیل وفرض الجهل مع ذلک باعتبار أنّ الدلیل لیس یقیناً تفصیلیّاً بل ظنّیاً إجمالیّاً، بل یکفی دلالتها علی لزوم الفحص عند ورود الدلیل الظنّی.

ومنها: روایة علیّ بن سوید عن أبی الحسن موسی علیه السلام، قال: «سألته عن الضعفاء.

فکتب إلیّ: الضعیف مَن لم ترفع إلیه حجّة ولم یعرف الاختلاف، فإذا عرف الاختلاف فلیس بمستضعف» («۱»).

بتقریب: أنّه اطلق علی نقل الاختلاف أنّه ترفع إلیه حجّة، أیعلی الشخص المنقول إلیه، وقد ورد للتعبیر عن رشید الهجری رضی الله عنه بأنّه مستضعف مع صحّة اعتقاده فی الاصول وجملة من التفاصیل، لکنّه بلحاظ من فوقه فهو مستضعف.

والحاصل: أنّ المتتبع للروایات المستفیضة الدالّة علی حجّیّة خبر الواحد یجد عمومها لموارد تفاصیل المعارف، بل جملة منها نصّ فی تلک الموارد، فلاحظ.

وأمّا الدلیل الثالث: فقد أجیب عنه بعدّة أجوبة:

۱- إنّ النهی المزبور عن الظنّ إنّما هو فی الاصول الرئیسیّة کالتوحید والنبوّة، بینما الأدلّة الدالّة علی حجّیة الظنّ إنّما هی فی تفاصیل الاعتقادات، فهی أخصّ من العمومات الناهیة عن العمل بالظنّ.

۲- إنّ الظنّ المنهیّ عنه إنّما هو فی مقابل الیقین، ولیس النهی عن مطلق

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۶۹

الظنّ، مثل تقلید الآباء المورث للظنّ فی قبال المعجزة المورثة للیقین («۱»).

۳- إنّ المنهیّ عنه منحصر بصورة إمکان تحصیل الیقین، ولا یمکن فی تفاصیل الاعتقادات تحصیل الیقین کما اعترف به الفلاسفة («۲»)، فقد ذکر ابن سینا فی إثبات المعاد الجسمانی مع أهمّیته وکونه من اصول المعارف والاعتقادیّات- أنّ العقل لم یصل إلی إثباته ولا یمکنه ذلک، وقد کفتنا الشریعة المحمّدیة مؤونة ذلک («۳»).

وأشار الملّاصدرا فی «الأسفار» إلی أنّ تفاصیل البرزخ والمعاد والجنّة والنار وأحوال العوالم والنشآت الاخری کلّها ممّا لا یحیط بها العقل الجزئیّ بما له من العلم الحصولیّ من مجموع القضایا الیقینیّة والنظریّة، فلابدّ حینئذٍ من التوسّل بالوحی المحیط بعوالم الوجود.

کما أنّه بمقدور من یتّصل بالغیب الدلالة علی أسرار المعارف عبر ما یمتلکه

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۷۰

العقل الذی لدی سائر البشر من قضایا بتنبیهه علی کیفیّة تألیف تلک الأسرار للوصول إلی النتائج المرجوّة بنحو لم یکن فی مقدور أفراد البشر العادیین التعرّف علیها بدون تنبیه السماء، کما هو الحال فی مفاد ظواهر الکتاب العزیز، فإنّ باستطاعة المعصوم علیه السلام تألیفها بنحو تنتج أسرار المعارف وإن لم یکن مقدوراً للعقل البشریّ بدون الارتباط بالسماء.

هذا مع أنّ الأدلّة العقلیّة النظریّة إذا ترامت وتکثّرت بعیداً عن البدیهیّات، تقلّ درجة الجزم بمواد الأقیسة النظریّة إلی درجة الظنّ، وإن کانت فی صورة الاستدلال- بحسب تطبیق ضوابط علم المنطق- واجدة لشرائط البرهان.

فالتفکیک بین درجتی الظنّ لا وجه له.

۴- إنّ الظنّ المنهیّ عنه هو الذی لا یرجع إلی الیقین، أی لا یکون مستند حجّیته الیقین، بخلاف الذی یرجع إلیه، لأنّ النهی عنه إنّما هو من جهة الاعتماد علیه فیحدّ نفسه، بینما الظنّ الذی قام علی اعتباره الیقین یکون الاعتماد فیه علی الیقین لا علی الظنّ نفسه، حیث أنّ الدلیل علی اعتبار الخبر الواحد ودلالة الظهور قطعیّ، فیخرج الظنّ المعتبر تخصّصاً من أدلّة النهی.

وحقیقة هذه الأجوبة أنّ الظنّ والیقین فی إصطلاح الشریعة لیس المراد منه الدرجة الإدراکیة ولا الدرجة الإذعانیّة- العملیّة- بل المراد منهما هو ما یصحّ الرکون إلیه من مقدّمات الاستدلال، فیسمّی یقیناً، وما لا یصحّ الرکون إلیه، فیسمّیه القرآن والشرع ظنّاً، کما فی إطلاق القرآن الظنّ علی الحسّ فی مورد اعتقاد الیهود بقتل المسیح عیسی بن مریم فی مقابل ترکهم دلیل معجزات الوحی بأنّه نبیّ قد أبلغهم بکونه باقی.

فربّما یتّبع الإنسان إدراکاً ظنّیاً اعتقد به وأذعن له لأجل نوریّته، ویسمّیه الشرع

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۷۱

هدایة ویقیناً، وقد مرّ أنّ هذا هو إصطلاح المناطقة، إذ یعتبرون فی الیقین أن یکون ممّا یصلح للاعتماد علیه ولا یلحظون درجة الإدراک والإذعان.

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

أوّلًا: إنّ الظنّ درجة من درجات العلم لکونه تصوّراً فی قبال الجهل المرکّب علی أقلّ تقدیر، وقد ذکرنا أنّه لذلک یحکم العقل بالفحص عنه کی تتمّ عملیة البحث الفکریّ واستقصاء المحتملات. فهو وإن لم یکن بدرجة الیقین لکنّه فوق الجهل المرکّب، ویحتوی علی درجة من انکشاف الواقع وأقرب وصولًا للواقع من الغفلة، فیتلو الیقین.

وثانیاً: قد بیّنا أن مورد البحث عن الظنّ إنّما هو فی تفاصیل الاعتقادات والمعارف لا فی اصولها مع فقدان الأدلّة الیقینیّة فی جزئیّات المعارف، فلا خروج عن ثوابت الهدایة وصراط الحقّ الثابتة التی هی فی الاصول الثابتة بالأدلّة الیقینیّة.

وثالثاً: إنّه بعد فرض قیام الدلیل الیقینیّ علی اعتباره یکون معذراً ومؤمناً لا غوایة وضلالًا.

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

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

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۷۲

النجاة باتّباع الدلیل الظنّی إذا أصاب الحقّ فی اصول الدین فضلًا عن تفاصیل الاعتقادات، بل مرادهم بیان وظیفة اخری هی لزوم وقایة المعرفة والإیمان عن التزلزل والزوال، وتحکیمها بالأدلّة الیقینیّة وهی وظیفة شرعیّة اخری غیر أصل فریضة المعرفة والإیمان، وهی وظیفة خاصّة باصول الدین وضروریّاته اللازم الثبات علیها، والواجب معرفتها مطلقاً بخلاف التفاصیل المقیّد وجوب الاعتقاد بها علی حصول الحجّة، کما أنّ النجاة لیست معلّقة علیها، وإنّما ارتفاع الدرجات فی الإیمان مرهون بالتفاصیل. وقد عرفت إشارة الآیات العدیدة إلی تحقّق الإیمان بمجرّد الرجاء، فضلًا عن الظنّ فیما إذا کان هناک إذعان وتسلیم بدرجة الرجاء، وقد صرّح الشیخ الطوسی قدس سره بذلک کما تقدّم.

هذا فضلًا عمّا نقلناه عن عدّة من أعلام الطائفة المحقّقین، باعتباره والإستناد إلیه فی تفاصیل الاعتقادات.

وأمّا الدلیل السادس: فکون المعرفة الواجبة والعلم المفروض تحصیله هو خصوص التصدیق الیقینیّ، مصادرة علی المطلوب، لأنّ المعرفة والعلم صادقان علی کلا قسمی العلم من التصوّر والتصدیق، غایة الأمر أنّ مجرّد التصوّر من دون إذعان وانقیاد- ولو بدرجة مناسبة له- لا یحقّق حدّ الإیمان والمعرفة، فإنّ للعلم والمعرفة درجات، وبعضها یتعلّق التکلیف بأدنی ما یقترن بالتسلیم والانقیاد منها. هذا أوّلًا («۱»).

وثانیاً: لو سُلّم إرادة المعرفة الخاصّة والدرجة العالیة من الإیمان من أدلّة

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۷۳

الوجوب، لکانت مقیّدة باصول العقائد بالضرورة والاتّفاق، إذ لم یذهب أحد إلی إطلاق وجوب تحصیل المعرفة الخاصّة فی تفاصیل العقائد. وحینئذٍ فالإطلاق إمّا مقیّد باصول العقائد إذا کان المراد به العلم، وإمّا علی إطلاقه إذا کان المراد به ما یشمل المعرفةالظنّیة المعتبرة، وحیث أنّ الآیة مطلقة، یتعیّن الثانی («۱»).

وبهذا یتبیّن إمکان التعبّد بالظنّ فی تفاصیل العقائد، ولکن یبقی علینا إثبات وقوع ذلک.

وقد استدلّ علیه:

أوّلًا- بعدّة آیات:

أظهرها آیة النفر («۲») بتقریب أنّها بصدد بیان وجوب التفقّه فی الدین، ثمّ وجوب الإنذار بما استفاده من علوم الدین، والدین- کمجموع أحکام- شامل للأحکام الفرعیّة والاعتقادیّة وأحکام الآداب والأخلاق والسنن، فالتفقّه یتعلّق بها أجمع.

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۷۴

وإلی ذلک أشار بعض شرّاح الحدیث، فذکروا أنّ الفقه فی الآیات والروایات لیس مختصّاً بالفقه الإصطلاحی (الأصغر) بل هو شامل للأکبر- أی فقه العقائد- ومن ذلک یتّضح أنّ متعلّق الوجوب الکفائیّ الأوّل فی الآیة هو مطلق أحکام الدین، وکذلک یکون متعلّق الوجوب الثانی- أی وجوب الإنذار- والثالث الاستغراقیّ یعنی وجوب الحذر وقبول الإنذار، هو مطلق الأحکام.

وبالجملة فبعین ما تقرّب دلالة الآیة علی حجّیة الخبر فی الفروع تقرّب علی حجّیته فی المعارف عدا التوحید والنبوّة عند الکلّ وعدا الاصول الخمسة عند جماعة.

وکذا تقریب الاستدلال فی آیة الکتمان (إِنَّ الَّذِینَ یَکْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَیِّنَاتِ وَالْهُدَی مِنْ بَعْدِ مَا بَیَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِی الْکِتَابِ أُولَئِکَ یَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَیَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ) («۱»).

وکذا آیة الاذن (وَیَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَیْرٍ لَکُمْ یُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَیُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِینَ) («۲»).

وکذا آیة (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِکَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِی إِلَیْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّکْرِ إِنْ کُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) («۳»).

وآیة النبأ (إِنْ جَاءَکُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَیَّنُوا أَنْ تُصِیبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَی مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِینَ) («۴»).

وقد یُناقش فی الاستدلال بالآیات بأنّه استدلال بالظنّ علی حجّیة الظنّ

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۷۵

فیلزم الدور.

ویندفع بأنّ مفاد هذه الآیات إثبات حجّیة خبر الواحد الذی هو ظنّ خاصّ بتوسّط حجّیة ظنّ آخر هو الظهور الذی ثبتت حجّیته بالقطع بإمضاء الشارع له، وبذلک فلا یتمّ الدور.

مضافاً إلی أنّ الکلام لیس فی الإمکان الثبوتیّ، بل فی الوقوع والإثبات بعد البرهنة علی الإمکان الثبوتیّ علی ما تقدّم.

وثانیاً- من أدلّة المثبتین للتعبّد بالخبر الظنّیّ-: الروایات:

وقد أشرنا إلی بعض منها فی أجوبة المانعین.

ومنها: أیضاً صحیحة عبدالعزیز المهتدی، قال: «قلت لأبی الحسن الرضا علیه السلام: جُعلت فداک، إنّی لا أکاد أصل إلیک أسألک عن کلّ ما أحتاج إلیه من معالم دینی، أفیونس بن عبدالرحمن ثقة آخذ عنه ما أحتاج إلیه من معالم دینی؟

فقال: نعم» («۱»).

ولا ریب أنّ معالم الدین أعمّ من الفروع والمعارف.

ومنها: إطلاق روایات عدیدة شامل للمعارف، مثل صحیحة عبداللّه بن أبی یعفور، قال: «قلت لأبی عبداللّه علیه السلام: إنّه لیس کلّ ساعة ألقاک یمکن القدوم ویجیء الرجل من أصحابنا فیسألنی ولیس عندی کلّ ما یسألنی عنه.

قال: فما یمنعک من محمّد بن مسلم الثقفی، فإنّه قد سمع أبی وکان عنده مرضیّاً وجیهاً» («۲»).

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۷۶

فإنّها دلّت علی جواز الرجوع إلی کلّ من سمع وکان مرضیّاً وجیهاً مهما کانت المسألة، عقائدیّة أو فرعیّة.

ومثلها: ما صدر عن الإمام أبی الحسن الثالث علیه السلام وهی تکاد تکون قطعیّة الصدور، وموردها الإخبار عن تولّد الحجّة فهی نصّ فی حجّیة خبر الواحد فی المعارف.

فقد قال عبداللّه بن جعفر الحمیری فی حدیث: وقد أخبرنی أبو علیّ أحمد بن إسحاق، عن أبی الحسن علیه السلام، قال: «سألته وقلت: من اعامل أو عمّن آخذ وقول من أقبل؟

فقال له: العمری ثقتی، فما أدّی إلیک عنّی فعنّی یؤدّی، وما قال لک عنّی فعنّی یقول، فاسمع له وأطع، فإنّه الثقة المأمون.

وأخبرنی أبو علیّ: أنّه سأل أبا محمّد علیه السلام عن مثل ذلک.

فقال له: العمری وابنه ثقتان، فما أدّیا إلیک عنّی فعنّی یؤدّیان، وما قالا لک فعنّی یقولان، فاسمع لهما وأطعهما، فإنّهما الثقتان المأمونان»، فهذا قول إمامین قد مضیا فیک.

قال: فخرّ أبو عمرو ساجداً وبکی.

ثمّ قال: سل حاجتک.

فقلت له: أنت رأیت الخلف من بعد أبی محمّد علیه السلام؟

فقال: إیواللّه.. الخ» («۱»).

الدلیل الثالث: سیرة العقلاء والمتشرّعة علی حجّیة خبر الثقة، فإنّها عامّة

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۷۷

وشاملة لأخباره فی تفاصیل الاعتقادات، کما تشمل الفروع.

ویستوضح هذا الشمول بما ألفتنا إلیه فی صدر هذه المقدّمة من أنّ وجوب الاعتقاد فی التفاصیل وزانه وزان الأحکام الفرعیّة العملیّة، بل هو منها حقیقة، غایة الأمر أنّ إحداها أعمال جارحیّة والاخری جانحیّة.

وممّا یشهد لوجود السیرتین دأبُ الرواة من الخاصّة والعامّة علی نقل تفاصیل الاعتقادات، ولذلک تری هذا الکمّ الهائل من روایات المعارف.

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

ویُجاب عنه: بأنّه وإن تمّ ذلک وصحّ إلّاأنّ نقل واحد لآخر فی سلسلة الأسانید ظاهر فی اعتمادهم علی الراوی الواحد، وإلّا لروی کلّ راوٍ عن جماعة فی سلسلة السند. والسیرة عکس ذلک کما هو واضح فی اعتماد المفسّرین علی الدلالة الظنّیة المعتبرة فی الآیات، بل ومطلق المتشرّعة یعتمدون علی ذلک فی إثبات تفاصیل المعارف، بل إنّ أمّهات المباحث المغلقة فی المعارف یُتنبّه إلی وجه الحقیقة فیها بإشارة الآیات والروایات.

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

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

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۷۸

ومعلوماته، فالأحری به عقلًا أن یبحث عن مؤدّیات الطرق إلی الوحی الذی هو نافذة علی الغیب لا تصل العقول الجزئیّة إلیها

بالتفصیل، فهذا وجه ثالث للزوم الفحص فیما نقل عن الوحی.

ومفاد هذا الوجه هو مفاد ما ورد من الشرع الحنیف من الحثّ علی الاستشارة ومشارکة عقول الرجال وعدم الاستبداد بالرأی، وهو مفاد ما یصطلح علیه من الرجوع إلی بنک المعلومات فی کلّ حقل من حقول العلم.

بل هناک وجه رابع غیر مبنیّ أیضاً علی وجود الحکم الشرعیّ فی المقام الأوّل والثانی، وحاصله أنّ الوحی القطعیّ یقع وسطاً برهانیّاً فی القیاس العقلیّ للنتیجة العقلیّة البحتة من دون ارتباط بالحکم الشرعیّ الاعتقادی، لما تبیّن من برهانیّة معاجز الأنبیاء والأوصیاء علیهم السلام علی صدق اطّلاعهم علی الغیب وواقعیّات الأشیاء بتوسّط الوحی بنحو أرفع من القضایا الیقینیّة البدیهیّة.

وحیث کان کذلک، فیلزم العقل بالفحص وتحصیل الطریق القطعیّ إلی الوحی، ویتمّ استحصال ذلک عبر تراکم الدلالات والطرق الظنّیة حتّی یرتقی الاحتمال فیها إلی القطع علی ما حقّق فی بحث الاستقراء من علم المنطق.

وهذا الوجه یفترق عن الثالث بأنّه مبنیّ علی الحجّیة العقلیّة للوحی والاستفادة منها فی التصدیق والإذعان، أمّا الثالث فقد بُنی علی مجرّد استفادة أصل التصوّر المحتمل فی عملیّة الفحص.

فهذه وجوه أربعة تلزم عقلًا بالرجوع فی المعارف إلی منقولات الوحی.

ومن المناسب فی المقام التعرّض إلی ما ذکره کلّ من الفخر الرازی والمحقّق الخواجة نصیرالدین الطوسی فی تلخیص المحصّل (نقد المحصّل) فی المقدّمة الثانیة من الرکن الأوّل المعقودة لأحکام النظر فی مسألة: «لا حاجة فی معرفة اللّه

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۷۹

تعالی إلی المعلّم («۱»)، حیث قال الفخر الرازی:

«لا حاجة فی معرفة اللّه (تعالی وتقدّس) إلی المعلّم خلافاً للملاحدة.

لنا: أنّه متی حصل العلم بأنّ العالم ممکن، وکلّ ممکن فله مؤثّر، علمنا أنّ العالم له مؤثّر سواء کان هناک معلّم أو لا.

واعتمد الجمهور منّا («۲») ومن المعتزلة فی إبطال قولهم علی أمرین:

أحدهما: أنّ حصول العلم بالشیء لو افتقر إلی معلّم لافتقر المعلّم فی کونه معلّماً إلی معلّم آخر، ولزم التسلسل.

والثانی: أنّا لا نعلم کون المعلّم صادقاً إلّابعد العلم بأنّ اللّه تعالی صدّقه بواسطة إظهار المعجزة علی یدیه، فلو توقّف العلم باللّه سبحانه علی قوله، لزم الدور.

وهذان الوجهان ضعیفان عندی.

أمّا الأوّل: فلاحتمال أن یکون عقل النبیّ والإمام أکمل من عقول سائر الخلق، فلا جرم کان عقله مستقلّاً بإدراک الحقائق، وعقل غیره لم یکن مستقلًا، فکان محتاجاً إلی التعلیم.

وأمّا الثانی: فلأنّ ذلک إنّما یلزم علی من یقول: العقل معزول مطلقاً وقول المعلّم وحده مفید للعلم.

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۸۰

أمّا من یقول: العقل لابدّ منه لکنّه غیر کافٍ، بل لابدّ معه من معلّم آخر یرشدنا إلی الأدلّة ویوقفنا علی الجواب فی الشبهات، لا یلزمه ذلک.

لأنّه یقول: عقولنا غیر مستقلّة بمعرفة الدلائل والجواب عن الشبهات، فلابدّ من إمام یعلّمنا تلک الأدلّة والأجوبة، حتّی أنّا بواسطة تعلیمه وقوّة عقولنا نعرف تلک الحقائق، ومن جملة تلک الحقائق هو أنّه یعلّمنا ما یدل علی إمامته، وعلی هذا التقدیر لا یلزم الدور والتسلسل.

واحتجّوا بأنّا نری الاختلاف مستمرّاً بین أهل العالم، ولو کفی العقل لَما کان کذلک، ولأنّا نری أنّ الإنسان وحده لا یستقلّ بتحصیل أضعف العلوم، بل لابدّ له من استاذ یهدیه، وذلک یدلّ علی أنّ العقل غیر کاف.

والجواب عن الأوّل: أنّ من أتی بالنظر علی الوجه المذکور لا یعرض له ما ذکرت.

وعن الثانی: أنّه لا نزاع فی التعبیر، لکن الإمتناع ممنوع، وإلّا لزم التسلسل. ثمّ إنّا نطالبهم بتعیین ذلک الإمام ونبیّن أنّه من أجهل الناس. انتهی کلام الرازی.

وقد علّق علیه المحقّق الخواجه نصیر الدین الطوسی رحمه الله بقوله:

«أقول: هم لا ینکرون استلزام مقدّمات إثبات الصانع لنتائجها، لکن یقولون هذا وحده لا یجزی ولا تحصل به النجاة إلّاإذا اتّصل به تعلّم، لقول النبیّ صلی الله علیه و آله و سلم: امرت أن اقاتل الناس حتّی یقولوا: لا إله

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۸۱

إلّا اللّه («۱»).

وکثیر من الناس کانوا یقولون بالتوحید، لکنّهم لما لم یأخذوا ذلک منه ما کان یقبل قولهم.

وأمثال هذه کثیرة، مثل: (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ) («۲») و: (فَاعْلَم أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ) («۳»)، فامر بهذا القول وهذا العلم، فإن لم یقبلوا قوله کفّرهم، مع أنّهم معترفون بوجود الصانع، کما حکی عنهم قوله عزّ من قائل: (وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ) («۴»)، وفی أمثاله، فلو کانت العقول کافیة لقالت العرب: نحن نثبت الصانع بعقولنا ونعرف توحیده ولا نحتاج فی ذلک إلیک.

وقد اختصر مقدّمهم هذا فی کلام موجز وهو قوله: العقل یکفی أو لا؟ فإن کان یکفی فلیس لأحد من الخلق حتّی الإنبیاء علیهم السلام هدایة غیره من العقلاء، وإن لم یکف فهو اعتراف بالاحتیاج إلی التعلیم.

ولهم کلام کثیر فی إثبات مذهبهم.

والحقّ أنّ التعلیم فی المعقولات لیس بضروریّ مع أنّه إعانة وهدایة وحثّ علی استعمال العقل، وفی المنقولات ضروریّ، والأنبیاء ما جاءوا لتعلیم الصنف الأوّل وحده، بل له وللصنف

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۸۲

الثانی؛ فإنّ العقل لا یتطرّق إلی ما یرشدون إلیه.

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

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

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

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

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

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۸۳

فیلاحظ علیه: أنّ الحقیقة لما کانت واحدة فمن اختلاف أهل النظر یعلم عدم إصابة جمیعهم للحقیقة، ولذا لا یُری فی الأنبیاء والرسل

(سفراء الوحى) أىّ اختلاف فى الاصول الأوّليّة.

فالناظر يرى أنّ الحكماء اختلفوا فى الصفات الذاتيّة الامّ للذات الأزليّة كالاختلاف فى صفة العلم بين مدارس المشّاء والإشراق والحكمة المتعالية والعرفان، والاختلاف بين الأشاعرة وغيرهم، كما لم يتمكّن الحكماء من إثبات المعاد الجسمانىّ طيلةَ قرون متمادية، حتّى قال ابن سينا فى «الشفاء»:

«يجب أن يعلم أنّ المعاد منه ما هو منقول من الشرع ولا سبيل إلى إثباته إلّامن طريق الشريعة وتصديق خبر النبوّة وهو الذى للبدن عند البعث، وخيرات البدن وشروره معلومة لا يحتاج إلى أن تُعلم، وقد بسطت الشريعة الحقّة التى أتانا بها نبيّنا وسيّدنا ومولانا محمّد صلى الله عليه و آله و سلم حالَ السعادة والشقاوة التى بحسب البدن. ومنه ما هو مُدرك بالعقل والقياس البرهانىّ وقد صدّقته النبوّة وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالقياس اللتان للأنفس» («۱»)، انتهى.

فهذا حال الفلاسفة إلى عصر الملّا صدرا الذى تمكّن من الالتفات إلى وجوه الاستدلال العقلىّ على المعاد الجسمانى، وذلك ببركة تنبيه الوحى من آياتٍ وروياتٍ («۲») على بقاء هويّة الشخص ببقاء روحه.

ومثل ما هو معروف، من أنّ الفلسفة اليونانية كانت تشتمل على ثلاثمائة مسألة

بحوث فى قراءة النص الدينى، ص: ۸۴

ثمّ اثرى البحث فيها- ببركة معارف الشريعة- إلى ما يربو على ثمانمائة مسألة («۱»).

فإنّ مقتضى ما أفاده رحمه الله استناد تضاعف أعداد أبواب المعرفة فى الحكمة الإسلاميّة إلى ما يقدحُه الوحى من أصل تصوّر تلك الأبواب بعد أن كانت مسدودة بالجهل المركّب، فضلًا عن إرشادات الوحى وتنبيهاته إلى وجوه الأدلّة العقليّة التى من خلالها يتوصّل إلى إقامة الأقيسة العقليّة البحتة على النتيجة.

هذا وقد ذكر الملّاصدرا وغيره من الحكماء وأصحاب التراجم أنّ عدّة من الفلاسفة الأوائل كانوا من الأنبياء عليهم السلام، ومن هنا كان طابع المدرسة المشّائيّة ومن بعدها الإشراقيّة ثمّ مدرسة الحكمة المتعالية- وهو الدرجة القصوى ممّا وصلت إليه الفلسفة البشريّة- على المزاوجة بين منابع المعرفة، بين الوحى من جانب وبين ذائقة القلب فى مشاهداته وإدراكات العقل فى المعانى المفهومة من جانب آخر.

قال الملّاصدرا فى فصلٍ عَقَدَه فى طريق التوفيق بين الشريعة والحكمة فى دوام فيض البارى وحدوث العالم:

«قد أشرنا مراراً إلى أنّ الحكمة غير مخالفة للشرائع الحقّة الإلهيّة، بل المقصود منهما شىء واحد هى معرفة الحق الأوّل وصفاته وأفعاله، وهذه تحصل تارة بطريق الوحى والرسالة فتُسمّى بالنبوّة، وتارة بطريق السلوك والكسب فتُسمّى بالحكمة والولاية.

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

بحوث فى قراءة النص الدينى، ص: ۸۵

الخطابات الشرعيّة على البراهين الحِكَميّة، ولا يقدر على ذلك إلّا مؤيّد من عند اللّه، كامل فى العلوم الحِكَميّة مُطّلِع على الأسرار النبويّة، فإنّه قد يكون الإنسان بارعاً فى الحكمة البحثيّة ولا حظّ له من علم الكتاب والشريعة أو بالعكس.

فالعقل السليم إذا تأمّل تأمّلًا شافياً وتشبّث بذيل الإنصاف متبرّياً عن الميل والانحراف والعناد والاعتساف، وتدبّر أنّ طائفة من العقول الزكيّة والنفوس المطهّرة- الذين لم تتنجّس بواطنهم بأرجاس الجاهليّة، ولم ينحرفوا عن سبيل التقديس، ولم يأتوا بباطل ولا تدليس، وكانوا مؤيّدين من عند اللّه بأمور غريبة فى العلم والعمل، معجزاتٍ وخوارق للعادات من غير سحرٍ وحِيلٍ ولا غشّ ولا دغل- ثم أصرّوا على القول بحدوث هذا العالم وخرابه وبواره وانشقاق أسقافه وانهدام طاقاته وتساقط كواكبه وانكدارها، وطىّ سماواته وبَيْدِ أرضه وانفجار بحارها وسَيَران («۱») جبالها ونسفها وبالغوا فى ذلك وتشدّدوا فى الإنكار على منكريه («۲») مع أنّه لا يضرّهم القول بقِدم العالم مع بقاء النفوس بعد الأبدان الشخصيّة وإثبات الخيرات والشرور النفسانية فى المعاد، ولا يُخلّ بالشريعة فى ظاهر الأمر،

فیجزم لا محالة بأنّهم ما نطقوا عن الهوی، وأنّ ما أخبروا عن یقین حقّ واعتقاد صدق. ثمّ إذا رجعنا إلی البراهین العقلیّة »....

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۸۶

إلی أن یقول:

«فإذن الجمع بین الحکمة والشریعة فی هذه المسألة العظیمة لا یمکن إلّابما هدانا اللّه إلیه وکشف الحجاب عن وجه بصیرتنا.. الخ» («۱»).

فإنّک تراه یزاوج فی منبع المعرفة لمدرسة الحکمة المتعالیة، ویصرّح بأنّ قول المعصوم وسط برهانیّ، حتّی أنّه فی مسألة حدوث العالم المادّی التی اشتهر إنکارها عن الحکماء الأوائل، لم یعبأ بآرائهم فی قبال قول المعصوم علیه السلام المقطوع به، وقد وصف هذه المسألة بالمسألة العظیمة فی معارف الحکمة.

وقال ابن سینا فی إلهیات الشفاء:

«واعلم أنّ أکثر ما یقرّ به الجمهور وینزع إلیه ویقول به فهو حقّ، وأنّما یدفعه هؤلاء المتشبّهة بالفلاسفة، جهلًا منهم بعلله وأسبابه، وقد عملنا فی هذا الباب کتاب البِرّ والإثم، فتأمّل شرح هذه الأمور من هناک وصدّق بما یحکی من العقوبات الإلهیّة النازلة علی مدنٍ فاسدة، وأشخاص ظالمة، وانظر أنّ الحقّ کیف یُنصر؟» («۲»).

هذا والملاحظ أنّ کثیراً من الأجیال البشریّة إلی یومنا هذا، حتّی الکثیر من عامّة المسلمین، یذهبون إلی تجسیم ربّ العزّة سبحانه واشتقاق الخلق منه بالتولید. ولولا برکات هدایة العترة من آل محمّد علیهم السلام لقال قاطبة المسلمین بذلک، إذ أنّهم علیهم السلام قد تصدّوا لنفی التجسیم عنه تعالی ونفی الأین والمکان،

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۸۷

ونفی الکیف والزمان، کما تصدّوا لنفی التعطیل بإخراجه تعالی عن حدّ التعطیل وحدّ التشبیه («۱»).

کما إنّهم علیهم السلام تصدّوا لنفی شبهتی الجبر والتفویض، ودفع شبهات القدریّة والمرجئة، وأوضحوا الجادّة الحنیفیّة بقولهم علیهم السلام: «لا جبر ولا تفویض، وإنّما هو أمر بین أمرین» («۲»).

وکذلک بیّنوا الحقائق وکشفوا الکثیر من المعضلات فی معارف التوحید، ومنها العدل ومعارف المعاد والنبوّة والإمامة.

وبالجملة، فالعقل وإن استقلّ بالحکم والاستدلال فی المعارف ابتداءً وانتهاءً، إلّا أنّه فی حاجة إلی التنبیه والدلالة من وحی السماء کی یصل إلی الحقائق التی لم یکن من شأنه إدراکها بمفرده، وإلّا لم یکن هناک فرق بین العقول المحیطة الأولی والعقول الجزئیّة فی سعة الإحاطة الوجودیة بالحقائق، وسیأتی المزید من بیان العلاقة بین العقل والوحی فی نهایة هذا الفصل إن شاء اللّه، ومن ثمّ سیقع الکلام فی هذا الفصل عن میزان الاستدلال بکلّ من طریقی الوحی (الکتاب والسنّة) وطریقی النفس العقل والقلب.

وفی ختام هذه المقدّمة لا بدّ من التنبیه علی أنّه حیثُ کان کلٌّ من طریقی الوحی وطریقی النفس منبعاً للمعارف، فیجب الإحاطة- فی کلّ مسألة معرفیّة- بکلّ هذه الطرق («۳»)، ففی طریقی الوحی یجب الإحاطة بآیات المعارف والتفاسیر الواردة فی ذیلها، وباستقصاء أبواب روایات المعارف لتحصیل المتواتر منها

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۸۸

والمستفیض وغیرهما، بالإضافة إلی التدرّب العمیق فی فنون درایة فقه المعارف. وفی طریقی النفس لابدّ من الإلمام بالوجوه العقلیّة والذوقیّة- المبرهنة- بتفاصیلها.

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۸۹

المقام الثانی: فی البحث عن ضابطة اصول الاعتقادات ... ص: ۸۹

اشارة

یُطلق الأصل فی اللغة علی معنیین:

أحدهما: أساس الشیء، فکأنّ الشیء تابع وفرع له.

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

ویُطلق فی إصطلاح أهل الفنّ:

أوّلًا: علی القاعدة التی یستفاد منها فی مقام التطبیق. کالقواعد الفقهیّة وقواعد الحِکمة العامّة، فإنّ الاستفادة منها تطبیقیّة، وما یستنتج منها هو صغریات لهذه القاعدة، وبهذا اللحاظ سمّیت أصلًا.

وثانیاً: علی ما یحدّد المنهَجَة والأسلوب فی البحث والاستدلال وموازینهما من قبیل علم المنطق بالنسبة إلی الفلسفة، وعلم الاصول بالنسبة إلی الفقه.

والمراد بالتطبیق هو مجیء المحمول- المأخوذ فی کبری الاستدلال- بعینه فی النتیجة، ویتشکّل من قیاس حقیقیّ، وأمّا میزان الاستدلال وقواعده، فلا تکون هی عین النتیجة فی قیاس الاستدلال، وإنّما یکون الاستدلال والقیاس بهیئة وصورة تلک القواعد، ومن ثمّ لم تکن قواعد علم المنطق وعلم اصول الفقه واقعة فی محمولات أقیسة الاستنتاج والاستنباط للأحکام العقلیّة أو الشرعیّة.

فتحصّل: أنّ للأصل معنیین اصطلاحیّین منقولین من المعنیین اللغویین.

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

أوّلهما: القواعد العامّة المنطبقة علی جزئیّات قضایا المعارف والاعتقادات،

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۹۰

وهی مبحوثة فی کلّ علم من علوم الکلام والفلسفة والعرفان، وعلمَی التفسیر والحدیث.

ثانیهما: قواعد المنهجة وموازین الاستدلال فی المعارف والاعتقادات- أی علم منطق المعارف والاعتقادات- وهی مبحوثة فی کلّ من علمَی المنطق واصول الفقه.

فالمنطق توزَن به صحّة الاستدلال بالأدلة العقلیّة، وعلم اصول الفقه بمنزلة منطق العلوم الدینیّة أجمع، إذ المراد بالحکم الشرعیّ- فی تعریفه وهو «العلم بالقواعد الممهّدة فی إستنباط الحکم الشرعی» - هو الأعمّ من الحکم الاعتقادیّ والفرعیّ، سواء فی مسائل المعارف أم الآداب أم الأخلاق والسنن أم مسائل الفقه.

بل إنّ التمعّن والتدقیق فی العلوم یؤکّد للباحث دخول علم المنطق فی کلّ إستدلال من أیّ علم، لأنّ هیئة القیاس تُعرف به، کما یدلّه علی دخول اصول الفقه فی منهجة علوم المعرفة، دینیّة کانت أو عقلیّة، فإنّ الملاءمة بین الحجج العقلیّة والنقلیّة والکشفیّة- وهی مسألة بحثها الملّاصدرا فی العدید من کتبه- من مسائل علم اصول الفقه، وتعرّض لها الأصولیون بنحو مبسوط لم یلحظ فی أیّ علم آخر.

وکذا بحثوا دائرة حجّیة العقل، وهی مسألة ضروریّة فی أبحاث المعارف، ولذا تجد علماء الکلام وأمثالهم من علماء المعارف یبحثونها فی مقدّمة أبحاثهم قبل مسائل العلم.

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

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۹۱

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

وبذلک یتّضح أنّ لکلٍّ من علم المنطق وعلم اصول الفقه دوراً فی منهجة الاستدلال، فالأوّل من ناحیة هیئة الاستدلال وأشکال الأقیسة

والبراهین، والثانی من جهة مواد الاستدلال، وإن کان الأوّل یتضمّن البحث فی المواد إجمالًا، کباب صناعة التحلیل والترکیب من علم المنطق، کما أنّ الثانی یتضمّن البحث فی الهیئات إجمالًا، کالبحث فی العموم والخصوص والمطلق والمقیّد.

ومن ذلک تری بعض البحوث المشترکة بین العلمَین، کالبحث عن حجّیة التواتر والاستقراء، وحجّیة القطع والیقین الذاتیّة والقیاس المنصوص العلّة.

هذا، لکن المنطقیّ یبحث فی الحجّیة من حیث تولیدها الإذعان تارة عند المستدِل نفسه إذا استندت إلی مقدّمات یقینیّة کما فی البرهان، واخری تفید إذعاناً جازماً وإن لم تستند إلی مقدّمات یقینیّة تفید إلزام المقابل وقطع العذر علیه وهو صناعة الجدل، وثالثة ورابعة وخامسة فی جهات اخری هی صناعة المغالطة وصناعة الخطابة وصناعة الشعر («۲»).

والاصولیّ یبحث فی الحجّیة ذات الموادّ الیقینیّة أو المنتهیة إلی الیقین،

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۹۲

عن الإلزام (التنجیز) وقطع العذر، ویمتاز علم الاصول باستیفاء البحث عن دلیلیّة جمیع الحجج- وکلّ ما یتوقّع له الحجّیة- والبحث عن النسبة بین الأدلّة، فرتبته تستشرف علی العلوم الباحثة فی منهجة الاستدلال، ومن ثمّ کان عبارة عن ضوابط وموازین خطیرة فی (نظریّة المعرفة الدینیّة) بل فی (نظریّة المعرفة).

غایة الأمر أنّ علم الاصول یبحث عن تلک الموازین بما هی ممهّدة لتلک الأمور بلحاظ ارتباطها بالحکم الشرعیّ لا بما هی هی.

وبهذا یتّضح أنّ هناک تعاوناً وتکافلًا بین العلوم بعضها وبعض، کما هو الحال بین علمَی المنطق واصول الفقه، وبینهما وبین مدارس المعرفة الاخری من الفلسفة والکلام وعلم التفسیر وغیرها، وقد یتقدّم بعضها باعتبار، ویتأخّر باعتبار آخر.

الرابطة بین علم اصول الفقه والعلوم القلبیّة ... ص: ۹۲

انتهینا للتوّ إلی أنّ علم الاصول میزان منطقیّ فی المعارف، فهل هو کذلک بالنسبة إلی مدرسة العرفان والمشاهدات القلبیّة؟

من المناسب هنا التعرّض لما صرّح به القیصریّ فی مقدّمات شرحه للفصوص حیث قال:

«وکما أنّ النوم ینقسم لأضغاث أحلام وغیرها، کذلک ما یری فی الیقظة ینقسم إلی أمور حقیقیّة محضة واقعة فی نفس الأمر، وإلی أمور خیالیة صرفة لا حقیقة لها شیطانیّة، وقد یخالطها الشیطان بیسیر من الأمور الحقیقیّة لیضلّ الرائی، لذلک یحتاج السالک إلی مرشد یرشده وینجیه من المهالک.

والأوّل إمّا أن یتعلّق بالحوادث أو لا. فإن کان متعلّقاً بها، فعند

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۹۳

وقوعها کما شاهدها، أو علی سبیل التعبیر وعدم وقوعها، یحصل التمییز بینها وبین الخیالیّة الصرفة، وعبور الحقیقة عن صورتها الأصلیّة إنّما هو للمناسبات التی بین الصور، الظاهرة هی فیها، وبین الحقیقة، ولظهورها فیها أسباب کلّها راجعة إلی أحوال الرائی وتفصیله یؤدّی إلی التطویل.

وأمّا إذا لم یکن کذلک، فللفرق بینها وبین الخیالیّة الصرفة موازین یعرفها أرباب الذوق والشهود بحسب مکاشفاتهم، کما أنّ للحکماء میزاناً یفرّق بین الصواب والخطأ، وهو المنطق.

منها ما هو میزان عامّ وهو القرآن والحدیث المنبئ کلّ منهما عن الکشف التام المحمدی صلی الله علیه و آله و سلم.

ومنها ما هو خاصّ، وهو ما یتعلّق بحال کلّ منهم الفایض علیه من الإسم الحاکم والصفة الغالبة علیه، وسنومئ فی الفصل التالی بعض ما یعرف به إجمالًا».

وقال فی الفصل السابع:

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

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۹۴

أقول: وقد برهن فی ذيل كلامه على أنّ الميزان للواردات القلبيّة والمكاشفات والمشاهدات- أی ميزان المعرفة القلبيّة المائز بين الحقّ الحقيقيّ منه والباطل الشيطانيّ أو الخياليّ- هو القرآن الكريم والسنّة المطهّرة، وهو كشف الأنبياء والرسل عليهم السلام المتجلّی فی الكتب السماويّة التی بُعثوا بها، وفی أقوالهم وفی أفعالهم. ولا يخفی أنّ ضابطة العرض على الكتاب والسنّة منوطة بما يتوصّل إليه البحث فی علم الاصول.

ونظير ذلك ما قاله السيد حيدر الآملی:

«وأمّا الإلهام العامّ فيكون بسبب وغير سبب، ويكون حقيقيّاً وغير حقيقيّ. فالذی يكون بالسبب ويكون حقيقيّاً، فهو بتسوية النفس وتحليتها وتهذيبها بالأخلاق المرضيّة والأوصاف الحميدة، موافقاً للشرع ومطابقاً للإسلام، لقوله تعالى: (وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا* فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا) («۱»).

والذی يكون بغير سبب ويكون غير حقيقيّ، فهو يكون لخواصّ النفوس واقتضاء الولادة والبلدان، كمايحصل للبراهمة والكشايش («۲») والرهبان.

والتمييز بين هذين الإلهامين محتاج إلى ميزان إلهيّ ومحكّ ربّانيّ، وهو نظر الكامل المحقّق والإمام المعصوم والنبيّ المرسل المطّلع على بواطن الأشياء على ما هی عليه، واستعدادات الموجودات وحقائقها.

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۹۵

ولهذا احتجنا بعد الأنبياء والرسول عليهم السلام إلى الإمام المرشد، لقوله تعالى: (فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُم لَاتَعْلَمُونَ) («۱»).

لأنّ كلّ واحد ليس له قوّة التمييز بين الإلهامَين، الحقيقيّ وغير الحقيقيّ، وبين الخاطر الإلهيّ والخاطر الشيطانيّ، وغير ذلك.

والذكر هو القرآن أو النبيّ، وأهله هم أهل بيته من الأئمّة المعصومين المطّلعين على أسرار القرآن وحقائقه ودقائقه. ولقوله تعالى أيضاً تأكيداً لهذا المعنى: (فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِی شَیْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ) («۲») أی إلى أهل اللّه تعالى وأهل رسوله.

والآيات الدالّة على متابعة الكامل والمرشد الذی هوالإمام المعصوم أو العلماء الورثة من خلفائهم، كثيرة، فارجع إليها لأنّ هذا ليس موضعها.

فنرجع ونقول: وإن تحقّقتَ، عرفتَ أيضاً أنّ الخواطر- التی قسّموها إلى أربعة أقسام: إلهيّ وملكيّ وشيطانيّ ونفسانيّ- كان سببه ذلك، أی عدم العلم بالإلهامين المذكورين، أعنی الحقيقيّ وغير الحقيقيّ، لأنّها كلّها من أقسام الإلهام وتوابعه» («۳»)، انتهى.

ونقل المتّقی الهندی صاحب كتاب «كنز العمال» فی كتابه «البرهان فی علامات مهدیّ آخر الزمان» عن الحسن الشاذليّ المالكيّ رئيس الطريقة الشاذليّة (الصوفيّة) أنّه قال:

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۹۶

«إنّ اللّه تعالى ضمِن العصمة فی جانب الكتاب والسنّة ولم يضمنها فی جانب الكشف والإلهام، انتهى.

ونقل عن أبی القاسم القشيريّ النيشابوريّ الأشعريّ الشافعيّ أنّه قال:

لا ينبغی للمريد أن يعتقد فی المشايخ العصمة من الخطأ والزلل» («۱»)، انتهى.

وما ذكروه يشير إلى ما روی عن أهل البيت عليهم السلام: «إنّ للقلب اذنين ينفث فيهما المَلَك المرشد والشيطان المفتّن» («۲»).

إشارة إلى قوله عزّ وجلّ: (عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ قَعِيدٌ) («۳»)، وقوله سبحانه: (وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ) («۴»).

فتحصّل أنّ المعارف القلبيّة لابدّ من تمحيصها ووزنها بكلّ من الوحی الإلهیّ والعقل، وقد عرفت دور علم اصول الفقه فی وضع المنهج والميزان للأدلّة.

وفی نهاية المطاف يتبيّن أنّه لا مكابرة فی القول بأنّ اصول الفقه هو منطق العلوم الدينيّة من الكلام والتفسير والآداب والأخلاق وسائر المعارف الدينيّة بالإضافة إلی الفقه، بل ومنطق المعارف مطلقاً، كما هو حال علم المنطق المعروف، فتكون موازين العلم الأوّل هی أحد معنيی اصول الاعتقادات واصول المعارف.

هذا إذا اريد المعنی الأوّل للأصل، وهو ميزان الاستدلال وضابطة منهج البحث

بحوث فی قراءة النص الدينی، ص: ۹۷

فی الاستنتاج.

أمّا إذا اريد المعنی الثانی- أی القواعد التطبيقيّة العامّة فی المعارف- فقد عرفت عدم حصرها بالقواعد العامّة الفلسفيّة- غير الحدسيّة الظنّيّة- فی بحث الإلهيّات، بل تشمل القواعد الكلاميّة والذوقيّة المبرهنة، وهی مدركات القلب المتنزّلة بلغة عقليّة مبرهنة أو متطابقة مع الأدلّة النقليّة القطعيّة.

هذا من جانب، ومن جانب آخر- هو العمدة- تشمل قواعد معارف القرآن الكريم والأبواب الروائيّة المتعدّدة، أعنی القواعد المستقاة منهما بلغة عقليّة وذوقيّة موزونة لا بلسانٍ بحثیّ بحتٍ!

وبعدما اتّضح الأصل بالمعنی السابق، يتبيّن أنّ جميع تلك القواعد تشكّل اصول المعارف- بالمعنی الثانی- وتتمّ الملاءمة بينها- فی مقام الاستدلال- بعلمَی اصول الفقه والمنطق.

بحوث فی قراءة النص الدينی، ص: ۹۸

المقام الثالث: لمحة عن مناهج مدارس المعارف ... ص: ۹۸

اشارة

تنقسم مدارس المعارف إلی علوم الفلسفة والعرفان والكلام والعلوم الغريبة بالإضافة إلی مدرستی التفسير والحديث فی بُعد الأسرار والمعارف.

۱- علم الفلسفة: وقد بدأ بالفلسفة الهنديّة التی هی أعرق الفلسفات البشريّة وتمتاز بالإعتماد علی الإدراكات القلبيّة والوجدانيّات والأخلاقيّات، وهی صبغة تتميّز بها الفلسفة الهنديّة عن اليونانيّة الأرسطيّة. وفی كتاب اوپانيشادها- ومعناه السرّ الأكبر، والمراد به (اللّه) تعالی الذی هو رمز فی كثير من الفلسفات الهنديّة- يتوفّر فيه نبذة عن أكثر الفلسفات الهنديّة.

ثمّ بعد ذلك جاءت الفلسفة الفهلويّة، وقد امتازت بتنظير قواعد عامّة فی الوجود ونوريّته وجوانب هامّة فی الحكمة العمليّة فی الأخلاق وتدبير المدن وقد احتذت الفلسفة اليونانيّة- اللاحقة- حذوهم فی الكثير من أمثلتهم.

ثمّ تلتها الفلسفة الحرّانيّة فی الموصل والبابليّة فی بابل، ثمّ الفلسفة الإسكندريّة، ثمّ عقبتها الفلسفة اليونانية، وقد تميّزت بمسلكين: مسلك الفلسفة الإشراقيّة ومسلك الفلسفة المشّائية. والملحوظ أنّها استفادت من الفلسفات البشريّة السابقة حتّی أنّك تجد الكثير من أمثلة اليونانيّين كما فی كلمات أفلاطون وسقراط وأرسطو مأخوذة من الفلسفة الفارسيّة أو الهنديّة أو الحرّانيّة، وارتفع نجمها فی المسلك الثانی.

أمّا الإشراقيّة فقد كانت تشدّد علی المعرفة القلبيّة، وهی تعتمد علی المعارف القلبيّة المتنزّلة بلسان العقل.

بحوث فی قراءة النص الدينی، ص: ۹۹

ثمّ جاء دور الفلسفة الإسلاميّة التی أثْرت المباحث الفلسفيّة إستقاءً من معارف الدين الإسلامیّ، وأضافت إليها حتّی بلغت ما يقارب تسعمائة مسألة بعد أن كانت لا تزيد على ثلاثمائة مسألة.

وكانت هی الأقوی فی المسلكين المتقدّمين، حتّی وصلت ذروتها فی منهج الفلسفة الصدرائية، أعنی الحكمة المتعالية، والتی سيأتی الكلام فی امتيازاتها- إن شاء اللّه-.

۲- علم الكلام: وهو يعتمد على الدليل العقلیّ والنقلیّ والمواءمة بينهما، ويعتمد غالباً على العقل العملیّ دون النظریّ، كما أنّه يمتاز عن الفلسفة بتقيد الأحكام المستنتجة فيه بموافقة الشرع الحنيف.

وقد نشأ هذا العلم مع نشأة الأديان السماويّة، حيث جاء بعض ألسنتها بلسان هذا العلم، ثمّ أخذ فی التوسّع والتطوّر وتعدّدت المناهج فيه إلی يومنا هذا كما سيأتی بسطها إن شاء اللّه.

۳- علم العرفان: ويعتمد على المعارف والمشاهدات القلبيّة، سواء تنزّلت بلسان قوّة العقل أو قوّة الوهم أو قوّة الخيال، بخلاف فلسفة الإشراق فإنّها محصورة بما يتنزل بلسان العقل.

وينقسم إلی العرفان النظریّ الباحث عن معارف التوحيد والمعاد وسائر المعارف، والعرفان العملیّ الباحث عن تهذيب الإنسان وسيره وسلوكه إلی لقاء اللّه سبحانه.

۴- العلوم الغريبة: كعلم الحروف والأعداد والعزائم والجفر والرمل وغيرها، وهی وإن كانت علوماً آليّة لأغراض معيّنة، إلّاأنّها يُتطرّق فيها أيضاً إلی تفسير كثير من الظواهر والخصوصيّات الكونيّة بنحو العموم.

بحوث فی قراءة النص الدينی، ص: ۱۰۰

۵- المدارس المنقولة عن الوحی: ومنها مدرسة التفسير للقرآن الكريم، وقد امتازت بمباحث وتفاصيل فی المعارف بتبع انتشار المعارف فی الآيات والسور، سواء بدرجة مفاد العبارة، أو نكات الإشارة أو دقائق اللطائف أو استشمام عيون الحقائق، وقد غلبت علی المفسّرين فی ترجمة معارف الوحی لغة إحدی المدارس المتقدّمة- العقليّة أو الذوقيّة أو الكلاميّة-.

ومنها مدرسة فقه الحديث، وقد اعتنت بتحرير مسائل المعارف الواردة فی الأبواب الروائيّة، ومن ثمّ امتازت هی وسابقتها بمباحث عديدة لم تتطرّق إليها بقيّة المدارس، نظراً لقصور المدارس البشريّة عن الإحاطة بتفاصيل النشآت والعوالم. وهذه المدرسة هی الاخری قد غلب علی فقهائها فی ترجمة معارف الرواية لغة إحدی المدارس المتقدّمة، وإن لم ينتهجوا مبانی تلك المدرسة.

ثمّ إنّ الملّاصدرا فی «الحكمة المتعالية» حاول أن يجمع بين اللغة العقليّة والذوقيّة والنقليّة، أی الجمع بين كلّ مدارس المعارف المتقدّمة.

كما أنّه قد ظهرت مناهج كلاميّة جديدة، اعتمد بعضها علی التفكيك بين لغة العقل المحدود والعقل اللامحدود، أی بالتركيز علی المعارف القرآنيّة والاستعانة بالسنّة علی طريقة البحث العقلیّ («۱»)، وبعضها الآخر علی طريقة البحث الذوقی («۲»).

حصيلة المقدّمات الثلاث ... ص: ۱۰۰

مقتضی ما ذكرناه فی المقدّمات السابقة أنّ مصدر المعارف والحجّة عليها علی

بحوث فی قراءة النص الدينی، ص: ۱۰۱

نحوين:

۱- قناة الوحی.

۲- قناة النفس.

والدليل فی الاولی هو الكتاب والسنّة.

والدلیل فی الثانیة عبارة عن العقل والقلب.

فتکون أدلّة المعارف أربعة، سواء جعلنا البحث متقیّداً بحیثیة متابعة الشرع أم جعلناه باحثاً عن الحقائق بما هی هی، کما دلّلنا علی ذلک فی تلک المقدّمات ولاسیّما الأولی.

ومن هنا نوقع البحث فی هذه الأدلّة الأربعة تباعاً.

الدلیل الأوّل: الکتاب العزیز ... ص: ۱۰۱

اشارة

وهو دلیل قطعیّ یقینیّ بإعجازه للبشر طیلة أربعة عشر قرناً من جهات عدیدة کالبلاغة والدقّة العلمیّة مع کثرة العلوم وتنوّعها، من دون اضطراب ولا- اختلاف (وَلَوْ کَانَ مِن عِندِ غَیْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِیهِ اخْتِلَافاً کَثِیراً) («۱»)، بالإضافة إلی إخباراته الغیبیّة، ونبوءاته المستقبلیّة وغیرها، الأمر الذی جعله یهیمن علی افق الذهن البشری الذی لا ینفکّ عن التطوّر والتوسّع باستمرار. والقرآن الکریم ثابت بالتواتر عند جمیع البشر- فضلًا عن المسلمین- عن النبیّ الأعظم صلی الله علیه و آله و سلم.

ولذلک یقع مفاده وسطاً فی القیاس البرهانیّ، ولیس الحدیث فی المقام عن وجوده، إعجازه الشریف ونحوه من المباحث الاخری، بل نتعرّض لخصوص

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۰۲

بعض المسائل المثارة حدیثاً فی ما قد یُصطلح علیه ب (علم الکلام الحدیث) («۱»).

المسألة الاولی: نظریة تفسیر القرآن بالقرآن ... ص: ۱۰۲

هذه النظریّة طُرقت أخیراً عند عدّة من المفسّرین، الخاصّة والعامّة، وقد اعتُمدت فی القرن الأخیر، وهی فی قبال النظریّة الاخری القائلة بالاقتصار فی تفسیر القرآن علی المأثور والمنقول من الروایات، وقد التزم بها جماعة من الخاصّة والعامّة.

ولابدّ من تقییم کلتا النظریتین بأقوی ما قیل فی توجیههما وتقریبهما وقد تبنّی بعض المتأخّرین النظریّة الاولی، بینما تبنّی الأخباریّون النظریّة الثانیة.

أمّا الثانیة فقد بحثت فی علم الاصول مفصّلًا وبیّنت جهات الخلل فیها.

وأمّا النظریّة الأولی فهی- بحسب ما قرّره بعض الأکابر-:

«إنّ الطریق إلی فهم القرآن الکریم غیر مسدود، وإنّ البیان الإلهیّ والذکر الحکیم بنفسه هو الطریق الهادی إلی نفسه، أی أنّه لا یحتاج فی تبیین مقاصده إلی طریق، فکیف یُتصوّر أن یکون الکتاب الذی عرّفه اللّه تعالی بأنّه هدی وأنّه نور وأنّه تبیان لکلّ شیء، مفتقراً إلی هادٍ غیره ومستنیراً بنور غیره ومبیّناً بأمر غیره».

ثمّ تعرّض لمؤدّی حدیث الثقلین فقال- فی نفس الصفحة-:

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۰۳

«وإنّ معناه معنی اتّباع بیان النبیّ صلی الله علیه و آله و سلم وهو کون شأن النبیّ صلی الله علیه و آله و سلم فی هذا المقام هو التعلیم فحسب بهدایة المعلّم الخبیر ذهن المتعلّم وإرشاده إلی ما یصعب علیه العلم به والحصول علیه، لا- ما یمتنع فهمه من غیر تعلیم، ولا معنی لإرجاع معانی الآیات إلی بیان النبیّ صلی الله علیه و آله و سلم...

نعم، تعلیمه تسهیل للطریق وتقریب للمقصد، لا- إیجاد للطریق وخلق للمقصد، أی أنّه ممّا یؤدّی إلیه اللفظ ولو بعد التدبّر والتأمّل

والبحث.

وبعین هذا المعنی یکون معنی حجّیة الثقل الآخر، فللقرآن الدلالة علی معانیه والکشف عن المعارف الإلهیّة، ولأهل البیت الدلالة علی الطریق وهدایة الناس إلی أغراضه ومقاصده.

فالمتعیّن فی التفسیر الإستمداد بالقرآن علی فهمه وتفسیر الآیة بالآیة وذلک بالتدرّب علی الآثار المنقولة عن النبیّ وأهل بیته صلّی اللَّه علیه وعلیهم، وتهیئة ذوقٍ مکتسب منها، ثمّ الورود...

ومعنی قول رسول اللَّه صلی الله علیه و آله و سلم: «من فسّر القرآن برأیه » («... ۱») یفید معنی الاختصاص والانفراد والاستقلال بأن یستقلّ فی تفسیر القرآن بما عنده من الأسباب فی فهم الکلام العربیّ، فیقیس کلامه تعالی بکلام الناس، فإنّ قطعة من الکلام من أیّ متکلّم إذا ورد علینا لم نلبث أن نعمل فیه القواعد المعمولة فی کشف المراد الکلامیّ ونحکم بذلک أنّه أراد کذا، کما نجری علیه فی الأقاریر والشهادات

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۰۴

وغیرها.

کلّ ذلک لکون بیاننا مبتیاً علی ما نعلمه من اللغة ونعهده من مصادیق الکلمات حقیقة، والبیان القرآنی غیر جارٍ هذا المجری، بل هو کلام موصول بعضه ببعض فی عین أنّه مفصول ینطق بعضه ببعض ویشهد بعضه علی بعض، کما قال علیّ علیه السلام فلا یکفی ما یتحصّل من آیة واحدة بإعمال القواعد المقرّرة فی العلوم المربوطة فی انکشاف المعنی المراد منها دون أن یتعاهد جمیع الآیات المناسبة لها، ویجتهد فی التدبّر فیها، کما یظهر من قوله تعالی:

(أَفَلَا یَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ کَانَ مِن عِندِ غَیْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِیهِ اخْتِلَافاً کَثِیراً) («۱»).

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

والدلیل علی ذلک قوله صلی الله علیه و آله و سلم فی الروایة الاخری: من تکلّم فی القرآن برأیه فأصاب فقد أخطأ («۲»).

فإنّ الحکم بالخطأ مع فرض الإصابة لیس إلّالکون الخطأ فی الطریق، وکذا قوله علیه السلام فی حدیث العیاشی: إن أصاب لم یؤجر («۳»).

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

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۰۵

مؤلّفاً بعد، ولم یکن منه إلّاسور أو آیات متفرّقة فی أیدی الناس فکان فی تفسیر کلّ قطعة قطعة خطر الوقوع فی خلاف المراد، والمحصّل أنّ المنهیّ عنه هو الاستقلال فی تفسیر القرآن واعتماد المفسّر علی نفسه من غیر رجوع إلی غیره، ولازمه وجوب الاستمداد من الغیر بالرجوع إلیه، وهذا الغیر لا محالة إمّا هو الکتاب أو السنّة».

واختار أنّ ذلک الغیر هو خصوص الکتاب، واستدلّ علی ذلک بأمور:

«الأوّل: لیس اختلاف کلامه سبحانه مع کلام غیره فی نحو استعمال الألفاظ وسرد الجُمل وإعمال الصناعات اللفظیّة، بل هو کلام عربیّ روعیّ فیه جمیع ما یراعی فی الکلام العربیّ، وإنّما الاختلاف من جهة المراد والمصداق الذی ینطبق علیه مفهوم الکلام، بسبب انغماس أذهاننا فی المصادیق المادّیة فقط، وذلک یؤدّی إلی الإخلال بالترتیب المعنویّ الموجود فی مضامین الآیات، وإلی معارضة بعضها ببعض، المعبّر عنه بضرب القرآن بعضه ببعض فی قبال تصدیق بعضه بعضاً.

الثانی: الآیات الآمرة بالتدبّر فی القرآن ولاسیما قوله تعالی: (أَفَلَا یَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ کَانَ مِن عِندِ غَیْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِیهِ اخْتِلَافاً کَثِیراً)، فإنّها تدل دلالة واضحة علی أنّ المعارف القرآنیّة یمکن أن ینالها الباحث بالتدبّر والبحث، ویرتفع بذلک ما یتراءی من الاختلاف بین

الآیات، ولمّا کانت الآیة فی مقام التحدّی، فلا معنی لإرجاع فهم معانی الآیات إلی فهم الغیر، حتّی إلی بیان النبیّ صلی الله علیه و آله و سلم. فإنّ ما بیّنه إمّا یکون معنیً یوافق ظاهر الکلام، فهو ممّا یؤدّی إلیه اللفظ- ولو بعد التدبّر والتأمّل والبحث- وإمّا أن یکون معنیً لا یوافق الظاهر، ولا أنّ الکلام یؤدّی إلیه فهو ممّا لا یلائم التحدّی ولا تتمّ به الحجّة، وهو ظاهر.

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۰۶

نعم، تفاصیل الأحکام ممّا لا سبیل إلی تلقّیه من غیر بیان النبیّ صلی الله علیه و آله و سلم کما أرجعها القرآن إلیه صلی الله علیه و آله و سلم فی قوله تعالی: (وَمَا آتَاکُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاکُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا) («۱»)، وما فی معناه من الآیات، وکذا تفاصیل القصص والمعاد مثلًا.

الثالث: ما فی العدید من الآیات من تعیین وظیفته صلی الله علیه و آله و سلم فی تبیان الذکر وتعلیم الکتاب، کقوله تعالی: (وَأَنزَلْنَا إِلَیْکَ الذِّکْرَ لِتُبَیِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَیْهِمْ) («۲»)، وقوله تعالی: (وَیُعَلِّمُهُمُ الْکِتَابَ وَالْحِکْمَةَ) («۳»).

فالنبیّ صلی الله علیه و آله و سلم إنّما یعلّم الناس ویبیّن لهم ما یدلّ علیه القرآن بنفسه، ویبیّنه اللَّه سبحانه بکلامه، ویمکن للناس الحصول علیه بالنتیجة، لأنّه صلی الله علیه و آله و سلم إن کان یبیّن لهم معانی لا طریق إلی فهمها من کلام اللَّه تعالی، فإنّ ذلک لا ینطبق مطلقاً علی مثل قوله تعالی: (کِتَابٌ فُصِّلَتْ آیَاتُهُ قُرْآناً عَرَبِیّاً لِقَوْمٍ یَعْلَمُونَ) («۴»)، وقوله:

(وَهذَا لِسَانٌ عَرَبِیٌّ مُبِینٌ) («۵»).

الرابع: النصوص المتواترة عنه صلی الله علیه و آله و سلم المتضمّنة لوصیّته بالتمسّک بالقرآن الکریم، والأخذ به وعرض الروایات علیه، ولا یستقیم معناها إلّامع کون جمیع ما نقل عنه صلی الله علیه و آله و سلم ممّا یمکن استفادته من الکتاب، ولو توقّف ذلک علی بیانه صلی الله علیه و آله و سلم کان من الدور الباطل. مضافاً إلی أنّ نفس الروایات لا تخلو من المتشابه، ولیست کلّها محکمات، فکیف یفسّر القرآن بالروایات والحال هذه؟!

الخامس: ما یقتضیه توصیفه سبحانه للکتاب- بأنّه (هُدیً) و (نُورٌ)،

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۰۷

و (تِبْیَاناً لِکُلِّ شَیْءٍ) و (بَصَائِرُ) و (آیَاتٍ بَیِّنَاتٍ) («۱»)، وأنّه خطاب للجمیع لا لفئة دون فئة- من أنّ الکتاب غیر مفتقر إلی هادٍ غیره، وغیر مستنیر بنورٍ غیره ولا مبیّناً بأمرٍ غیره.

السادس: الروایات الدالّة علی أنّ: «مَن زعم أنّ کتاب اللَّه مبهم فقد هلک وأهلک» («۲»).

وأنّ کلّ شیء یحدّث به المعصومون علیهم السلام فلیُسأل عنه من کتاب اللَّه، والکثیر من الروایات تستدلّ علی مراد آیةٍ بآیة اخری، وتستشهد منه بمعنی علی معنی منه آخر، ولا یستقیم ذلک إلّامع کون المعانی القرآنیّة ممّا یناله المخاطَب ویستقلّ به ذهنه عند وروده من طریقه المتعیّن له.

السابع: أنّ حجّیة السنّة منبثقة من حجّیة الکتاب ورتبة السنّة فی طول رتبة الکتاب، لأنّ الکتاب هو المعجزة وهو الدلیل علی حجّیة قوله صلی الله علیه و آله و سلم ولزوم تصدیقه، والکتاب هو الآمر بطاعته والتسلیم له وتحکیمه والتأسّی به، ومن ثَمّ کان النسخ للقرآن ممنوعاً حتّی بالسنّة القطعیّة- وإن ادّعی إجماع الفریقین علی الجواز- فضلًا عن السنّة الظنّیة.

کما تدلّ علیه الآیة الکریمة: (لَایَأْتِیهِ الْبَاطِلُ مِن بَیْنِ یَدَیْهِ وَلَا مِن خَلْفِهِ) («۳») فلا یبطله شیء، وإنّما هو بنفسه ینسخ بعض آیاته بالمعنی الصحیح للنسخ- من انتهاء أمد الحکم زماناً، لا النسخ الحقیقیّ- وأمّا قوله تعالی: (وَمَا آتَاکُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاکُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا)، فإنّما یدلّ علی جواز التخصیص لآیات القرآن

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۰۸

وعموماته، لا جواز نسخه بغیره.

والحاصل أنّ هذه النظريّة تتلخّص فی ما یلی:

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

۲- لا بدّ من حصول الملکة والقدرة علی تفسیر القرآن بالقرآن نفسه- لا بغیره کالتفسیر بالرأی- وذلک یحصل بالتدریب والتمعّن فی‌روایات التفسیر.

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

۴- إنّ حجّیة السنّة من القرآن وفی طوله.

۵- إنّه لا یجوز نسخ الکتاب إلّابه.

هذه النظریّة وإن اشتملت علی نکات ظریفة من قبیل الإشارة إلی رأی الملّاصدرا فی تفسیر المتشابه بالاعتماد علی وضع الألفاظ لروح المعانی لا لخصوص المصادیق المادّیة منها، أی للماهیّة الأصلیّة لا للماهیة الفردیّة، فمثلًا لفظة (العین) و (الید) لیستا موضوعتین للجارحتین الخاصّتین فقط، بل لکلّ ما یبصر به ویبطش به، فتطلقان علی بعض الموجودات التی لیس لها تلک الجارحتان.

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

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

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۰۹

الموصوف به بعض الآیات إنّما هو وصف للآیات بلحاظ ذهن السامع والقارئ لا للآیات بما هی هی فی نفس الأمر، ومن قبیل أنّ القرآن فیه تبیان کلّ شیء وأنّه هادٍ بکلّ أنواع الهدایة، وأنّه بیان للناس جمیعاً، وأنّه الجامع والشافی والکافی، فکلّ ذلک حقّ.

ولکنّ هذه النظریّة لا تخلو من مؤاخذات عدیدة:

الاولی: إنّ تمامیة الکتاب الکریم وکماله واستغناءه عن غیره فی أنوار الهدایة لا تلازم استغناء البشر عن قیّم وحافظ ومعلّم. توضیح ذلک بمثال من علم الریاضیّات، فإنّه من أکثر العلوم بدیهة وقبولًا عند البشر، وهو علم متکامل لحلّ جمیع الرموز من دون اعتماد علی علم آخر فی قضایاه، لکن حیث کان مشتملًا علی نظریّات فی قبال البدیهیات، فهو محتاج إلی قیّم خبیر وحافظ مطّلع یرسم دقیق النظریّات وینظّمها ویرشد إلی اسلوب الاستفادة منها.

بل الإحاطة بهذا العلم مع بداهته بنحو یحقّق المعرفة بجمیع مسائله، خارج عن قدرة البشر المتعارفة، ولا یتوفّر إلّافی المعصوم («۱»)، ولذلک بقیت معادلات ریاضیّة وحسابیّة غیر محلولة فی ذلک العلم إلی یومنا هذا، کالمعادلات المتضمّنة لعدد کبیر من المجهولات مع عدد قلیل من الأرقام، مع أنّه من المقطوع به أنّ علم الریاضیّات بنفسه حلّال لمعضلاتها بلا حاجة إلی علم آخر، وما ذلک إلّا لأنّ الذهن البشریّ محدود ومتفاوت.

بل صرّح بعض خبراء الریاضیّات فی العصر الحاضر: إنّ امّهات قواعد علم الریاضیات تنتهی إلی ستّة تقریباً، وإنّ البشر یذعنون بها اضطراراً، وإنّه لو أمکن

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۱۰

للعقل البشریّ الوصول إلی خلفیّة تلک القواعد، فسوف یفتح للبشریة فتحاً عظیماً فی أسرار العلم والکون، ولم یتیسّر ذلک لحدّ الآن، وما ذلک إلّالأنّ العقل البشریّ لا یصل إلی فهم کلّ شیء بنفسه، باعتبار تفاوت الأذهان عمقاً واستیعاباً وحفظاً وسرعة استحضار، ویقصر الذهن المتعارف عن بلوغ الغایة فی جمیع ذلک، وبعبارة اخری: المنهج الصحیح لا یلازم التطبیق الصحیح والمراعاة الصائبة

الدائمة، کما فی علم المنطق ومراعاته.

الثانیة: کون بیانیّة القرآن داخلیّة لا ینافی أن یکون الکاشف عنه هو المعصوم، وأدلّ شاهد علی ذلک ما حصل من اختلاف کبیر بین المفسّرین حتّی بعض القائلین بنظریة تفسیر القرآن بالقرآن، وذلک لأنّ الوصول للدرجات العالیة من المعانی لا یتیسّر لجمیع القابلیّات، بل بعضها ممتنع لغیر المعصوم، ولک أن تتمثّل بالقصیدة الشعریة التی ینشدها الشاعر وتجری المسابقات الأدبیة بین حذّاق الأدباء فی قراءة نفسیّة هذا الشاعر عبر تطبیق قواعد العلوم الأدبیّة، فمع کون القصیدة عربیّة فصیحة، ومع الاتّفاق علی القواعد الأدبیّة، لا یلزم تکافؤ قدرة الأذهان فی استنطاق الکلام بتوسّط تلک القواعد للوصول إلی بطون المعانی لنفسیّة المتکلّم، وقد قیل: إنّه یمکن بکلام المتکلّم قراءة کلّ دفائن نفسه، لکن ذلک لا یتیسّر لأغلب حذّاق العلم والأدب فضلًا عن سائر الناس. ومن ثَمّ ورد فی الحدیث: «فالعبارة للعوامّ، والإشارة للخواصّ، واللطائف للأولیاء، والحقائق للأنبیاء» («۱»).

الثالثة: فی الآیات القرآنیّة ما یشیر إلی أنّ بعض درجات القرآن الکریم وکُنه بطونه لا یتیسّر نیلها إلّاللمعصوم، ولا تثبت للغیر إلّابتوسّط المعصوم وبحسب

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۱۱

قابلیّة هذا الغیر، نظیر قوله تعالی: (وَمَا یَعْلَمُ تَأْوِیلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِی الْعِلْمِ) («۱»)، فإنّه حصر مؤکّد، وهو لا یقتضی نفی العلم بالمتشابه لغیر المعصوم فحسب، بل یدلّ علی نفی الإحاطة التامّة لمحکمات الکتاب أیضاً.

بتقریب: أنّ الآیات السابقة وصفت الآیات المحکمات بأنّهنّ (امّ الکتاب) ومفاد هذا الوصف أنّها أساسه وأصله وأنّ باقی الآیات فرع علیها بما فیها المتشابهات، وحیث لا تتعقّل الإحاطة التامّة بالأصل مع العجز عن تأویل المتشابه، فنفی القدرة علی تأویل المتشابه لغیر المعصوم دلیل علی عدم الإحاطة بالمحکم أیضاً.

وکذلک قوله تعالی (وَنَزَّلْنَا عَلَیْکَ الْکِتَابَ تِبْیَاناً لِکُلِّ شَیْءٍ) («۲») مع أنّ أصحاب نظریّة تفسیر القرآن بالقرآن یعترفون بأنهم لم یتبیّنوا کلّ شیء، وقوله تعالی:

(بَلْ هُوَ آیَاتٌ بَیِّنَاتٌ فِی صُدُورِ الَّذِینَ أُوتُوا الْعِلْمَ) («۳»)، وقوله تعالی: (إِنَّ عَلَیْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ * ... ثُمَّ إِنَّ عَلَیْنَا بَیَانَهُ) («۴») ومقتضی آیتَی البیان کما تقدّم.

الرابعة: إنّ حجّیة قول الرسول صلی الله علیه و آله و سلم وفعله وتقریره، لیس منشؤها خصوص معجزة القرآن الکریم وإن کان هو أکبر المعاجز، فانشقاق القمر وتکلّم الشجرة والحصی والذئب وغیرها من المعجزات، کلّ واحد منها دالّ واضح وتامّ علی تصدیق رسالته وأمانته، کما هو الحال فی أوائل البعثة فی أوّل صبیحة دعا فیها صلی الله علیه و آله و سلم إلی رسالته، فإنّه احتجّ علیهم بصفات شخصه صلی الله علیه و آله و سلم من منتهی الصدق

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۱۲

وغایة الأمانة والعفّة والنزاهة وعلوّ الأخلاق وطیب الأعراق.

بل إنّ فی الآیات الکریمة ما یشیر إلی أنّ أحد وجوه حجّیة القرآن هو صفاته صلی الله علیه و آله و سلم کقوله تعالی: (قَدْ کَانَتْ آیَاتِی تُتْلَی عَلَیْکُمْ فَکُنْتُمْ عَلَی أَعْقَابِکُمْ تَنْکِصُونَ* مُسْتَکْبِرِینَ بِهِ سَامِراً تَهْجُرُونَ* أَفَلَمْ یَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ أَمْ جَاءَهُمْ مَا لَمْ یَأْتِ آبَاءَهُمُ الْأَوَّلِینَ* أَمْ لَمْ یَعْرِفُوا رَسُولَهُمْ فَهُمْ لَهُ مُنْکِرُونَ* أَمْ یَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ بَلْ جَاءَهُمْ بِالْحَقِّ وَأَکْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ کَارِهُونَ) («۱»)

فإنّه تعالی قد احتجّ علیهم بمعرفتهم لِشخص النبیّ وصفاته، إذ أنکر علیهم عدم معرفتهم للنبیّ بالاستفهام التقریریّ.

ومنها قوله عزّ من قائل: (وَإِذَا تُتْلَی عَلَیْهِمْ آیَاتُنَا بَیِّنَاتٍ قَالَ الَّذِینَ لَایَرْجُونَ لِقَاءَنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَیْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَایَکُونُ لِی أَنْ أُبَدِّلَهُ مِن تِلْقَاءِ نَفْسِی إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا یُوحَی إِلَیَّ إِنِّی أَخَافُ إِنْ عَصَیْتُ رَبِّی عَذَابَ یَوْمٍ عَظِیمٍ* قُل لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَیْکُمْ وَلَا أَدْرَاکُمْ بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِیکُمْ عُمُراً مِن قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ) («۲»).

حیث ذکرت الآیة علی لسانه صلی الله علیه و آله و سلم احتجاجه علی نسبة القرآن إلی اللّه عزّ وجلّ بسابقة لبثه بین ظهرانیهم عمراً طویلًا ومعرفتهم السابقة له صلی الله علیه و آله و سلم، ولم یکن قد أتاهم به من قبل، فلیس مجیئه صلی الله علیه و آله و سلم بالقرآن إلیهم نابعاً من نزوة نفسیّة أو اتّباعٍ للهوی بل هو صلی الله علیه و آله و سلم فی کلّ ذلک متبع مسلّم لربّه، فقد عرفوه بالصدق والأمانة والنزاهة والاستقامة، لا یغرّه هوی ولا یغریه مال ولا جاه.

فإنّ هذه الآیات وغیرها ممّا یجده المتتبّع فی القرآن تکشف عن حجّیّة قول

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۱۳

النبیّ صلی الله علیه و آله و سلم بنفسه، ولیس فی طول حجّیّة القرآن الکریم، ومن ذلک یتضح أنّ ما اتّفق علیه کلّ من الخاصّة والعامّة من إمکان نسخ القرآن بالسنّة القطعیّة، حقّ لا غبار علیه، ولیس فی ذلک منافاة لقوله تعالی: (لَایَأْتِیهِ الْبَاطِلُ مِن بَیْنِ یَدَیْهِ وَلَا مِن خَلْفِهِ) («۱») لأنّ الکتاب المجید قد أمر بالأخذ والعمل بما أتی به الرسول صلی الله علیه و آله و سلم ویکون نسخ القرآن بالسنّة القطعیّة من نسخ القرآن بالقرآن.

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

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

الخامسة: إنّ الروایات الواردة فی بیان الآیات القرآنیّة علی أقسام:

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

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

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۱۴

موارد اخری.

وبعض ثالث فی صدد تفسیر الظاهر کأن تبیّن قرینة خفیّة اشتمل علیها ظهور الآیة، أو تنفی معنیً معیّناً عن مفاد الآیة، أو تبیّن خصوصیّة فی المعنی الظاهر لا یمکن تواجدها إلّافی مصادیق معیّنة، وهذا الصنف یتعیّن حمل ظهور الآیة علی ما أفادته الروایة لأنّهم علیهم السلام أعرف بقرائن الکتاب وأسالیبه. فلا ینبغی الخلط بین أقسام الروایات والحکم علیها بحکم مطلق!

نهایة المطاف ... ص: ۱۱۴

والحاصل: إنّ التکافل بین محکمات الکتاب والسنّة لرفع التشابه فی کلّ منهما، لا یعنی النقص فی الکتاب العزیز ولا العجز فی بیانه؛ بل مؤدّاه لزوم القیّم والهادی والمرشد للعقول إلی حقائق حبل اللّه المتین وصراطه المستقیم وبطون الکتاب المبین، فإنّ الأخذ بالظواهر مقدّمة للأخذ بالبطون تلو بعضها البعض.

ولا یمکن ذلک إلّابهدایة من یحیط بتمام حقائق القرآن، ظهوره وبطونه، بل لا یمکن معرفة ظاهره إلّالمن أحاط بجمیع محتملاته ووجوهه وأسالیبه، وعرف محکمه ومتشابهه وعامّه وخاصّه وناسخه ومنسوخه، فلابدّ من التمسّک بمن له ذلک العلم، وسیأتی توضیح النسبة بین الحجج الشرعیّة- الکتاب والسنّة والعقل- إن شاء اللّه تعالی.

المسألة الثانية: نظرية إنكار خلود الكتاب العزيز ... ص: ۱۱۶

هذه النظريّة قد تبدو حديثة وتتردّد فی العصر الحاضر بصياغات متعدّدة، بعضها بطريقة الصوفيّة، وبعضها باسلوب علم النفس البشرىّ، وبعضها بلغة القانون، وبعضها بصياغة علم الاجتماع إلّاأنّها قديمة قد تعرّض لها غير واحد

بحوث فی قراءة النص الدينی، ص: ۱۱۵

من الصوفيّة الماضين («۱») وليست نظرية جديدة.

ومدّعاها: أنّ الذات الأزليّة اللامحدودة حيث أنّ فيضها عميم دائم لا- محدود فلا يمكن أن يحيط بذلك الفيض ذاتُ ممكنٍ من الممكنات، فما تلقّاه النبىّ الخاتم صلى الله عليه و آله و سلم من وحى القرآن إنّما هو بحسب قابليّته صلى الله عليه و آله و سلم لا بحسب كلّ ما يمكن أن يفاض من الذات الأزليّة، ومن هنا يبقى باب الاستفاضة والاستيحاء من الذات الأزليّة مفتوحاً كما كان قبل الرسالة الخاتمة، كما إنّ معرفة الذات الأزليّة حيث لا يمكن الإحاطة بها ولا التعرُّف على كنهها، فما يوجد من معارف الشريعة الخاتمة إنّما هى بحسب ما توصّل إليه النبىّ صلى الله عليه و آله و سلم فی المعرفة، لا بحسب منتهى سير المعرفة للذات الأزليّة، كما يشير إليه قوله صلى الله عليه و آله و سلم: «ما عرفناك حقّ معرفتك» («۲»).

ونظيره ما يؤثر عنه صلى الله عليه و آله و سلم بمضمون: «ربّ زدنی فيك تحيُّراً» («۳»).

ولها صياغة اخرى: إنّ معنى النبوّة الخاتمة هو: رقىّ البشريّة عن الحاجة إلى النبوّة، وتكامل عقول الناس إلى درجة الإكتفاء عن النبوّة بقدرتهم الذهنيّة والفكريّة فی الاستيحاء والاستلهام.

ولها صياغة ثالثة: إنّ الشريعة حيث كانت مجموعة من المعارف والقوانين الاعتباريّة، فلا يمكن أن تكون خالدة دائمة ما دامت الحياة الإنسانيّة على الأرض، لأنّ المعارف والحقائق الواقعيّة بابها مفتوح أمام الذهن البشرىّ المتجدّد المتطوّر باستمرار، وأمّا القوانين الاعتباريّة فهى متقوّمة بالاعتبار وفقاً للمصالح

بحوث فی قراءة النص الدينی، ص: ۱۱۶

والمفاسد وهى متغيّرة بحسب الظروف والأحوال.

ولها صياغة رابعة: إنّ مقتضى إنفتاح التكامل البشرىّ والسماح للتجربة الإنسانيّة أن تتحرّك، هو استمرار الشرائع وتحرّكها وعدم الوقوف على شريعة خاصّة كما جرت سيرة البشريّة فی الشرائع السابقة، ولذا فإنّ سَنّ السنن والقوانين فی عصرنا الحاضر أصبح مرهوناً بالعقول وما تستكشفه من حقائق جيلًا بعد جيل.

وينكشف خداع رونق هذه النظريّة بامور:

الأوّل: إنّ عناصر الفرضيّة- بالصياغة الأولى- لم تعيّن، حيث أنّها من جانب افترضت الذات الأزليّة غير محدودة، ومن جانب آخر جعلت الطرف الإنسانىّ عائماً غائماً غيرَ معيّن وكأنّه قابل غير محدود، مع أنّه فی الحقيقة محدّد معيّن، إذ المفروض إستمرار البشريّة إلى حدّ معيّن هو يوم المعاد وافول هذه النشأة الدنيويّة لهذه القافلة التی بدأت بآدم عليه السلام وتنتهى بنفخة الصور.

فالمستفيض بالفيض الإلهىّ فی الجانب الثانی محدود من جهتين أمداً وعدداً فی هذه النشأة، فبلحاظ هذا الظرف المحدود لا محالة يمكن افتراض فرد بشرىّ سابق للجميع فی القرب والدنوّ والاستفاضة من الذات الإلهيّة، ومن الواضح عدم تدخّل التأخّر الزمانىّ فی ذلك، ولا ضرورة توجب أن يكون هذا الفرد الكامل هو آخر الأفراد زماناً، فالعمدة الالتفات إلى أنّ البشريّة المحدودة بهذه النشأة الدنيويّة ليست من حيث الأفراد والامتداد الزمانی قوابل لا محدودة للفيض الإلهىّ.

الثانی: إنّ هذا الإشكال لو تمّ لورد على الأسماء الإلهيّة أيضاً مثل (اللّه) الجامع، حيث أنّ هذا الإسم وباقی الأسماء المقدّسة هی مظاهر للذات الأزليّة

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۱۷

وتجلٍّ لها، فکیف تتلاءم أبدیّة هذه الأسماء وأزلیّتها مع لا محدودیّة المظاهر والتجلّیات.

والحلّ للإشکال فی کلا المقامین: أنّ الأسماء الإلهیّة ونور («۱») الحقیقة المحمّدیّة صلی الله علیه و آله و سلم هی أبواب ممرّ الفیض الدائم، ومجری العین الأزلیّة ومسلک الفیوضات الإلهیّة، فالأسماء المتقدّمة فی توسّع فی الظهور وزیادة فی التجلّیات وکذلک الحقیقة المحمّدیة فی استفاضة دائمة من العین الأزلیّة، لکن هذا لا یمنع بوّابیّتها أو ینافی وساطتها فی الفیض.

وهذا مطابق لما برهن علیه فی الحکمة النظریّة من علم الفلسفة بأنّ الصوادر الأولی واسطة فی الفیض الإلهیّ ابتداءً واستدامةً، ومن ثمّ یظهر أنّ القرآن المجید- بما له من مدارج من حدّ ظهوره إلی درجات بطونه إنتهاءً بدرجة (الکتاب المبین) و (أمّ الکتاب) الذی یکتب فیه کلّ شیء ممّا کان ویکون فی عالم الإمکان إلی یوم القیامة- هو الوسط الخالد فی إفاضة العلوم والمعارف، وهو بوّابة الأبواب لأنوار الذات الأزلیّة.

ولذلک وُصِف القرآن ب (لَایَأْتِیهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَیْنِ یَدَیْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ) («۲»).

وبالمهیمن (وَأَنْزَلْنَا إِلَیْکَ الْکِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِمَا بَیْنَ یَدَیْهِ مِنَ الْکِتَابِ وَمُهَیْمِناً عَلَیْهِ) («۳»).

وبالکتاب- ومعناه الشیء الجامع لجمیع الکلمات، والکلمة مصداقها الحقیقیّ الشیء الدالّ تکویناً بذاته علی مراد الفاعل لذلک الشیء، کما أطلق علی

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۱۸

عیسی علیه السلام أنّه کلمة اللّه سبحانه-.

وبأنّه (ذِکْرٌ لِلْعَالَمِینَ) («۱»).

ووصف بأنّه (مَجِیدٌ* فِی لَوْحٍ مَحْفُوظٍ) («۲») وذو المجد والعظمة لا یبلی ولا یندثر.

وکونه (تِبْیَاناً لِکُلِّ شَیْءٍ) («۳»).

وأنّ المحو والإثبات للمشیئة الإلهیّة موجودة فیه (یَمْحُواْ اللَّهُ مَا یَشَاءُ وَیُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْکِتَابِ) («۴»).

وأنّه تعالی قد صرّف فیه وضرب فیه من کلّ مَثَل (وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِی هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ کُلِّ مَثَلٍ) («۵») و: (وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِی هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ کُلِّ مَثَلٍ) («۶»).

ووُصِف بأنّه (تَفْصِیلَ کُلِّ شَیْءٍ) («۷»).

وکذلک وصف الرسول بأنّه رحمة للعالمین («۸»).

وأنّه انزل إلیه الفرقان لیکون للعالمین نذیراً («۹»).

وأنّ دینه دین الحقّ (هُوَ الَّذِی أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَی وَدِینِ الْحَقِّ لِیُظْهِرَهُ عَلَی

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۱۹

الدِّینِ کُلِّهِ) («۱»)، ممّا یدلّ علی أنّه الدین الأبدیّ الذی لا یبطله دین، ولا تنسخه شریعة.

وأنّ دینه لیس إلّالکافّة الناس (وَمَا أَرْسَلْنَاکَ إِلَّا کَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِیراً وَنَذِیراً) («۲»).

بالإضافة إلی أنّه خاتم النبیّین الذی لیس بعده دین ولا نبوّة (مَا کَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِکُمْ وَلَکِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِیِّینَ) («۳»).

بل إنّ من ضرورات الإسلام أنّ النبیّ لا نبیّ بعده ولا شریعة تنسخ شریعته، قال تعالی: (وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِیثَاقَ النَّبِیِّینَ لَمَا آتَیْتُکُمْ مِنْ کِتَابٍ وَحِکْمَةٍ ثُمَّ جَاءَکُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَکُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَی ذَلِکُمْ إِصْرِی قَالُوا أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَکُمْ مِنَ الشَّاهِدِینَ* فَمَنْ تَوَلَّی بَعْدَ ذَلِکَ فَأُولَئِکَ هُمُ الْفَاسِقُونَ* أَفَغَیْرَ دِینِ اللَّهِ یَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِی السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعاً وَکَرْهاً وَإِلَیْهِ یُرْجَعُونَ* قُلْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ عَلَیْنَا وَمَا أُنْزِلَ عَلَی إِبْرَاهِیمَ وَإِسْمَاعِیلَ وَإِسْحَاقَ وَیَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِیَ مُوسَی

وَعِيسَى وَالنَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَانُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ* وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ) («۴»).

الثالث: إنّ الوجدان حاكم بعدم توقّف السعي البشريّ في أيّ مجال من المجالات حتّى في التقنين الوضعيّ عند غير المتمسّكين بالدين وقوانينه، فهذا الفحص والتنقيب العلميّ تلمس كلّ فطرة وجوده وتحسّ الإذعان باستمراره،

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۲۰

وهذه البديهة تثبت أمرين:

۱- وجود حقيقة واقعيّة يحاول البشر الوصول إليها في كلّ المجالات حتّى القانون الوضعيّ، إذ لا يعقل السعي نحو اللاموجود والبحث عن اللاشيء.

۲- عدم إحاطة البشر بتمام أطراف تلك الحقيقة والواقعيّة في أيّ مجال من مجالات التطوّر، لأنّه لو حصلت الإحاطة التامّة بالحقيقة لما احتيج إلى السعي ولتوقّف البحث العلميّ، وهو خلاف الفطرة والوجدان.

وبهذا نستنتج أنّ البشريّة بعقلها المحدود الساعي حثيثاً إلى التكامل، لا يصل في يوم ما إلى الإحاطة بسعة الحقيقة تماماً حتّى في مجال القانون الوضعيّ، ولذلك نجد القوانين- غير الإلهيّة- هي دائماً في تغيّر وتبديل إلّاماً طابق السنن والشرائع الإلهيّة.

ومن ثَمّ تظهر الحاجة المُلحّة إلى عناية الباري ولطف ربّ الخليقة المحيط بحقيقتها وواقعيّتها بما لها من السعة في الأفراد والإمتداد في الزمان لكي يرشد البشريّة إلى تلك الحقيقة ويهديها إلى تلك الواقعيّة، ومن الإرشاد التشريع السماويّ الكاشف عن الحقائق، وبهذا يثبت الاحتياج الدائم إلى الشرع المقدّس وعدم استغناء العقول عنه مهما تطوّرت وتكاملت، فإنّ سعيها دليل حاجتها لبارئها سبحانه وتعالى.

الرابع: إنّ هذا الإشكال لو تمّ لورد على الأحكام العقليّة كحسن العدل والإنصاف، وقبح الظلم والإجحاف، وحسن الإحسان والرأفة، وقبح الإيذاء والقسوة، وسائر أحكام العقل العمليّ، وكذلك أحكام العقل النظريّ مثل امتناع التناقض، وأنّ الكلّ أكبر من الجزء، مع أنّ كلّ فطرة بشريّة ترى أنّ هذه الأحكام ثابتة دائمة ومحيطة بكلّ الأفراد في كلّ الظروف والتغيّرات.

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۲۱

ويتّضح بذلك بداهة وجود معادلة قانونيّة وقضيّة حاكمة محيطة بتمام الأفراد في جميع الظروف، والتي لا يطّلع عليها إلّااللّه أو من علّمه اللّه سبحانه.

ومع التمحيص في ما أسلفناه، تظهر وساطة الحقيقة المحمّديّة صلى الله عليه و آله و سلم في الفيض الإلهيّ، وأنّ اختياره لختم الرسالات- الثابتة ببديهة الوحي- باعتبار تكامل شريعته وجمعها لكلّ الكمالات التي يمكن للبشر التوصّل إليها إلى يوم القيامة.

ونظير هذا المقام الجامع في الحقيقة المحمّدية إحاطة البديهيات العقليّة وشمولها لجميع الأزمان.

الخامس: إنّ الحقيقة الواضحة المبرهنة أنّ الإنسان مركّب من بدن وروح، وأنّ لكلّ من هذين الجزءين قوى مختلفة، وأنّ هذه التركيبة لم تتبدّل من عصر أبينا آدم عليه السلام إلى الآن، ولن تتبدّل إلى يوم القيامة مهما تبدّلت وسائل المعيشة وتنوّعت، ومهما اتّسعت حضارة العمران واختلفت أساليب المدنيّة.

وهناك حاجات روحيّة وطبائع خُلُقيّة وقوى نفسيّة ثابتة مهما تغيّرت أنماط التعامل البشريّ، سواء في داخل الأسرة أم المجتمعات الضيّقة، أم المجتمع الإنسانيّ ككلّ، فإنّ الإنسان يحتاج- بدناً وروحاً- إلى التركيبة الاجتماعية في اطرها المختلفة ابتداءً من الأسرة فإنّه بحاجة إلى التربية والنموّ تحت رعاية الأبوين وحضانتهما ماديّاً وروحيّاً، مروراً بالأقارب والعشيرة، ثمّ احتياجه إلى التكافل والتعاون مع أبناء القرية أو المدينة، وصولًا إلى حاجاته في المجتمع الإنسانيّ الكبير المحتاج إلى قانون عادل ونظام شامل لكلّ تفاصيل حياته، وإلى رائد عادل مقتدر منفّذ لذلك القانون، وغير ذلك ممّا يفصّله علماء النفس والاجتماع والحكماء وخبراء القانون.

کلّ ذلک یدلّ علی وجود جهة ثابتة فی البشریّة ما دامت موجودة علی وجه

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۲۲

البسیطة. وتلک الجهة الثابتة لها قانون واحد یناسبها ویلائمها ویقتدر علی إیصالها إلی الکمال، وهو ثابت لا یتغیّر بتغیّر الظروف ولا بتغیّر الزمان أو المکان، لأنّه مقنّن للثابت لا للمتغیّر.

فالتکامل حینئذ هو بثبات هذا القانون الملائم لتلک الجهة البشریّة الثابتة، وافتراض التطوّر- أی أخذ طور آخر وراء تلک الجهة الثابتة- مصادم لتلک الحقیقة الثابتة، بل التطوّر- بالمعنی الصحیح- هو أخذ المجموع البشریّ أطوار الکمال اللامتناهی المؤدّی إلیه ذلک القانون الثابت.

ثمّ وصف الصراط إلی اللّه فی مواضع عدیدة من الکتاب العزیز ب (المستقیم):

(وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِی مُسْتَقِیما فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِکُمْ عَنْ سَبِیلِهِ) («۱»).

(مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِیَتِهَا إِنَّ رَبِّی عَلَی صِرَاطٍ مُسْتَقِیمٍ) («۲»).

(لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَی النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَی صِرَاطِ الْعَزِیزِ الْحَمِیدِ) («۳»)، فإنّ المستقیم هو الثابت الذی لا انعطاف فیه، وهو قوام الوصول فی حرکة المتحرّک وسلوک السالک.

والحاصل أنّ هذه الحقیقة الثابتة لا تقبل التغییر والتبدّل مهما تغیّرت الظروف أو تکاملت النفوس، بل سرّ الکمال والتطوّر هو الخضوع لهذه الحقیقة والتحرّک علی أساسها.

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۲۳

المسألة الثالثة: نظریّة المعرفة القرآنیّة والمعرفة الدینیّة، وأنّ موروث الشریعة أفهام العلماء ... ص: ۱۲۳

تتلخّص هذه النظریّة بدعوی أنّنا نلمس ظاهرة الاختلاف وتبدّل الرأی فی العلوم الدینیّة- علی مرّ العصور- فالفقه مثلًا نجد فیه العدید من الفتاوی والقواعد قد تبدّلت وتغیّرت، ولازالت تتبدّل، ولا یکاد الناظر یقف علی حدٍّ ینتهی عنده اختلاف الفتوی، والأمثلة علی ذلک کثیرة یصعب حصرها، ولا حاجة إلی سردها.

وکذلک علم الکلام، فلیس أحسن حظّاً من الفقه، فإنّ الاختلاف فیه مشهود وواضح فی ما بین الطوائف، کالتجسیم ونفیه، وخلق القرآن وقدمه، والجبر والتفویض والإختیار المتوسّط بینهما، وذاتیّة الصفات الإلهیّة أو زیادتها، ونوعیّة المعاد الجسمانیّ، بل وقع الخلاف بین علماء الطائفة الواحدة، فقد حکی السیّد ابن طاووس فی کتابه «المحجّة» ما یقرب من خمسمائة مسألة وقع الخلاف فیها بین علمین من أعلام المتقدّمین.

وکذلک الحال فی علم التفسیر، فإنّ الملحوظ بین الفینة والفینة صدور تفسیر یختلف عمّا سبقه من التفاسیر. وهذا التغایر والاختلاف بدأ منذ الصدر الأوّل وحتّی عصرنا الحاضر.

وکذا علم الأخلاق وتهذیب النفس، فإنّک تشاهد مشارب وطرقاً لا تکاد تجتمع علی هیئة واحدة. فسار الفقهاء علی التقیّد بظواهر الشریعة والتزموا حرفیّاً بالأحکام والآداب والسنن، وجری الصوفیّة والعرفاء علی الریاضات والقواعد السلوکیّة ونزعوا إلی البواطن.

وتشدّد علماء الأخلاق فی أحکام العقل العملیّ واقتناء الفضائل الممدوحة ونبذ الرذائل المذمومة، کما جری دیدن المحدّثین علی توثیق الارتباط بأولیاء اللّه

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۲۴

وامنائه، والتوسّل بهم والإستشفاع بهم، وتقویة الاتّصال بهم علیهم السلام. وبهذا یتجلّی لک الاختلاف فی مناهج السلوک والأخلاق.

وکذا علم الإستنباط وما یصطلح علیه فی العلم الحدیث (اصول فقه القانون والقراءة القانونیّة) فقد وقع الخلاف الکبیر فی میزان

الحجّیة والاستدلال وطریق المعرفة الدینیّة بین الأصولیین والأخباریین من الخاصّة والعامّة («۱»)، مع أنّ هذا العلم متکفّل للبحث عن موازین المعرفة الدینیّة وموازین المعرفة القرآنیّة، بل یشمل موازین المعرفة لکلّ العلوم الدینیّة، وقد تقدّم التعبیر عنه أنّه بمثابة (منطق العلوم الدینیّة) وشرحناه شرحاً وافیاً («۲»).

کما وقع الخلاف بین علماء الحدیث ودرایته فی کیفیّة تصحیح الحدیث وضوابط الإعتماد علیه، وضوابط اعتماد المضمون والمتن، فنشأ اتّجاه الحشویّة فی قبال أصحاب النقد والترجیح.

أضف إلی ذلک الخلاف فی نهج المعرفة بین المتکلّمین والفلاسفة والعرفاء والصوفیّة والمحدّثین والمفسّرین.

فهذا مقدار یسیر ممّا وقع فیه الخلاف المستمرّ الذی لم یمکن حسمه ولم یقِف عند حدٍّ!

والاستقراء المذکور یوصلنا إلی نتیجة هامّة بملاحظة مقدّمتین:

الاولی: هی وقوع الخلاف فی النظر.

والثانیة: إنّ من البدیهیّ وحدة الحقیقة الدینیّة وعدم اختلاف الشریعة

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۲۵

الواقعیّة، وأنّ ما هو الحقّ واحد، وإنّ الکثرة إنّما هی فی جانب الزیغ والباطل، وإلّا لجمعت الحقیقة المتناقضین، ووجد فی الواقع الواحد المتخالفان.

ونتیجة لهاتین المقدّمتین یلزم التسلیم بأحد فرضین لا یخلو الواقع منهما:

إمّا الحکم ببطلان تکثّر الأفهام وأنّ هذا الموروث من التراث الدینیّ لیس إلّا حصاد أفهام بشریّة لا تعکس الحقیقة الدینیّة، وإمّا الإلتزام بتغیّر الشریعة الواقعیّة وأنّها لا ثبات فیها، بل تصاغ بحسب جهود الباحثین فی المعارف الدینیّة وبحسب ظروفهم وأفکارهم.

وعلی کلا الفرضین یظلّ الباب مفتوحاً للأنظار الجدیدة والأفهام العصریّة کما هو الحال فی القانون التجریبیّ الوضعیّ.

ویمکن تقریب ذلک بتقریب ثان حاصله: من المسلّم تأثّر الباحث فی قراءة النصّ برسوبات بیئة العصر الذی یعیش فیه، ومن ثمّ تمتزج الحقیقة التی یتوخّاها من وراء النصّ مع هذه الرسوبات، ویتراءی من مجموع نظریّته التلوّن بالحقیقة الثابتة.

کما أنّ هناک عوامل اخری لامتزاج الحقیقة الدینیّة بغیرها، وهی خصوصیّات وأشکال التطبیق التی لا تمتّ بصلة إلی تلک الحقیقة الکلّیة العامّة، ویؤول المقروء من النص إلی أخذ خصوصیّات المورد التطبیقیّ فی المعنی الکلّیّ.

کما أنّ هناک لوناً ثالثاً من ا لمعانی المغایرة الممتزجة بالحقیقة، وهی الناشئة من خصوصیّات الافق الفکریّ للباحث نفسه، سعةً وضیقاً وسطحیّةً وعمقاً.

مضافاً إلی الدواعی التی ینطلق الباحث فی البحث من أجلها، کما إذا کانت لدیه نظریّة مسبقة یقصد تحمیلها علی النصّ ولم یجرّد نفسه لاستنطاق النصّ.

وغیر ذلک من العوامل التی تشوب البحث فی قراءة النصّ الدینیّ.

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۲۶

ویمکن تدعیم ذلک بتقریب ثالث: إنّ من الطبیعی المحتمل فی کیفیّة تولّد الضرورات الدینیّة، افتراض المعنی المدّعی ضرورته ولزومه، قد قرأه أحد کبار العلماء ذوی الهالة الکبیرة والوجاهة والموقع، ثمّ أخطأ فی فهم النصّ، غیر أنّ اللاحقین له- بسبب ما یمتلکه العالم السابق من موقعیّة فی نفوسهم- قد تأثّروا بذلک الفهم فی بدایة مدارجهم العلمیّة، وترسّخ ذلک فی نفوسهم حتّی أصبحوا وجوهاً وأکابر لمن یلیهم، وبقی ذلک الفهم فی أذهانهم.

هذا مع متابعة عامّة الناس لهم فی عصرهم، فما حال من یأتی بعدهم من العلماء إلّاأن یتلقّی ذلک بالقبول؟ ولا سیّما أنّه فی نفس البیئة ونفس المدرسة، وبذلک یعود ذلک الفهم الخاطئ موروثاً بدیهیّاً وحقیقة دینیّة ضروریّة، حتّی أنّ من یرید أن یجیز لنفسه

التفکیر فی ما یخالف ذلک المعنی فی قراءة النصّ یجد نفسه معرّضاً للهجوم والمقاطعة، وهکذا تتوارث الطبقات ذلک کضرورة دینیّة!!

ومن ثمّ ترى أنّ الملل المختلفة والطوائف المتفاوتة فی الملّة الواحدة توجد متواترات وضروریّات فی معتقداتها، تمثّل الطابع العامّ لذلک المذهب، بینما الضروریّ المتواتر لمذهب آخر علی خلاف ذلک! مع أنّ من البدیهیّ وحدة الحقیقة، فلابدّ من صحّة واحدة منها بالخصوص، أو أن نقول بصحّة کلّ المعارف الدینیّة وإن اختلفت أو تناقضت!

وبتقریب رابع: أثبت الاستقراء- بحسب التحقیقات الأدبیّة الأخیرة فی اللغة- أنّ المعانی تطرأ علیها زوائد أحیاناً وینقص منها بعض أجزائها أحیاناً اخری بحسب تعاقب وتفاوت الأجیال، فکلّ جیل یتعایش مع المعنی بما یتلاءم مع حاجات عصره، وتلک الحاجات تتحکّم فی المعنی سعةً وضیقاً وترکیباً وتفکیکاً، ومن هنا تختلف دلالة الألفاظ علی المعانی بحسب العصور والأجیال

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۲۷

والحاجات، سواء فی المادّة اللفظیّة أو الهیئة الأفرادیّة أو الترکیبیّة.

وممّا یدلّ علی ذلک اختلاف الأمثال المضروبة جیلًا بعد جیل، واختلاف إیحاءات الکلام الواحد والجملة الواحدة بحسب الزمان، بل المحقّق الأدیب یلمس ذلک جلیّاً فی العصر الواحد بین أهل البقاع المختلفة، نظیر اختلاف القبائل العربیّة فی شؤون اللغة الواحدة.

وهو ما قد یصطلح علیه البعض ب (النحت فی المعنی) أو التبدّلات والتقلّبات فی أطواره.

وبتقریب خامس: لا ریب أنّ الفهم والمعرفة فی النصوص والمتون الدینیّة تتأثّر بتطوّر العلوم التجریبیّة والطبیعیّة الکونیّة وتلاحق الإکتشافات الجدیدة التی کانت مستورة عن البشر، وذلک:

إمّا بسبب أنّ الموضوعات الفقهیّة یختلف إدراک حقائقها باختلاف التطوّر العلمیّ. وإمّا بسبب عدم الیقین فی دلالة المتون الفقهیّة، فیقدّم علیها القطع الحاصل من العلوم التجریبیة الصاعدة فی التطوّر والتقدّم، ولأجل ذلک تجد الکثیر من التفسیرات للنصوص الدینیّة التی ابتنت علی فرضیّات علمیة خاطئة، قد تبدّلت بتبدّل تلک الفرضیّات، نظیر ما حدث فی العلوم الفلسفیّة المبتنیة علی فرضیّات طبیعیّة خاطئة کهیئة بطلمیوس («۱») والعناصر الأربعة («۲») الأوّلیّة، وغیرهما، فإنّ ذلک یدلّ علی الارتباط والملازمة فی تطوّر الفهمین فی المعرفة الدینیّة والمعرفة الکونیّة.

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۲۸

مناقشة النظریّة ... ص: ۱۲۸

هذه النظریّة بتمام صیاغاتها اشتملت علی مغالطة أبعدتها عن موازین قراءة النصّ واصوله وضوابطه.

علینا بادئ ذی بدء التنبیه إلی أنّ العلوم الإسلامیّة طوال أربعة عشر قرناً رکّزت علی قراءة النصّ وتحقیق القواعد والمناهج الصحیحة لفهمه وتطبیقه، وازدهرت بحوثها بتعمیق ذلک إلی حدٍّ لم تصل إلیه سائر الملل والأقوام الاخری، بل إنّها اقتبست الکثیر من التحقیقات التی توصّل المسلمون إلیها فی علوم الأدب المختلفة، کعلم البلاغة، والمعانی، والبیان، والبدیع، وفقه اللغة، والنحو، والصرف، وعلوم النقد الأدبیّ، وغیرها من علوم الأدب، بالإضافة إلی علم اصول الفقه («۱») الزاخر بالتحقیقات المعمّقة التی قلّ نظیرها، وکذا مباحث الألفاظ فی علم المنطق وعلوم النقد الأدبیّ. وفی خصوص النصّ القرآنی، التفاسیر التی لا تحصی، وفی خصوص الحدیث، کتب شرح الحدیث التی لا تعدّ هی الاخری.

فعلوم اللغة بالمعنی الوسیع، وعلم قراءة النصّ، ینتهجان قواعد للوصول إلی المدلول وإلی فهم المعنی الذی رمی إلیه المتکلّم.

هذا من جانب، ومن جانب آخر، لم یتخطّ الشارع أسلوب المحاورة بما یتضمّن من قواعد متّبعة- عقلائیاً- فإن کان ثمّة اختلاف فی فهم کلام الشارع، فهو لأجل خطأ الباحث فی تطبیق تلک القواعد، لا لخطأ نفس القواعد، ولا لتغیّر الحقیقة بتغیّر الزمان والمکان!

فظاهرة الاختلاف أدلّ على لزوم الركون إلى قواعد

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۲۹

وضوابط لمعرفة الخطأ من الصواب.

هذا مع أنّ ما استعرضه القائل من اختلافات فی العلوم الدینیّة بین علماء الأدیان، بل بین علماء العلم الواحد فی المذهب الواحد، لا یرجع دائماً إلى التناقض والتكاذب، وإنّما یشكّل أحیاناً نوعاً من التكامل فی فهم الشریعة وتتعاضد الأفهام والتحقیقات تلو بعضها البعض، وتتراكم النتائج إلى حدّ ما وصلت إلیه فی العصر الحاضر، ولا بدّ من التفریق بین الاختلاف فی الإجمال والتفصیل، والسطحیة والتّعمق، والقلّة والكثرة من جانب، والتكاذب والتناقض من جانب آخر!

ویمكن تشبیه ذلك بالتطوّر والاختلاف فی علم الریاضیّات والهندسة وعلم القُوى (المیكانیك) وغیرها من العلوم الریاضیّة، حیث أنّ الدرجة التی وصلت إلیها فی العصر الحاضر من القواعد الجدیدة المبرهنة، تختلف عن الدرجات القدیمة، إلّاأنّ ذلك لیس بمعنى تخطئة القواعد القدیمة البرهانیّة، بل هو اتّساع وتطوّر فی استنتاج القواعد فی العلوم الریاضیّة، أشبه ما یكون بالبذرة سُقیت بماء البحث العلمیّ، فظهر لها ساق، ثمّ اردفت بمزید من التنقیب والبحوث، فاشتدّ ساقها، ثمّ تلاحقت البحوث فتفرّعت أغصانها وأینعت ثمارها، ثمّ ازدادت البحوث فتكثّرت الشجرة إلى أشجار، وهكذا حتّى أصبحت جنّة واسعة!

فمسیرة التحقیق تندفع إلى الأمام قدماً مستندة إلى تعاون الجهود وتعاقب الأفكار، ولولا الحلقات الاولى لما وصلنا إلى هذه الحلقات التی نجدها فی الواقع المعاصر، فالمجموع القائم منها لیس فقط لا یتناقض ولا یتدافع مع السابق، بل هو فی وجوده مرتكز على ما سبق من تحقیقات وبحوث.

نعم، ذلك كلّه بجانب وجود نسبة معیّنة من الأفكار التصحیحیّة، أی إنّها

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۳۰

تصحّح السقیم ممّا سبق من العلوم النظریّة، كما هو الشأن فی كلّ علم بشریّ، ولكنّه لیس نسخاً لأصول العلم وقواعده الیقینیّة، بل إنّ النظریّة التی یثبت خطؤها لا یتعقّل أن تكون جمیع موادّها باطلة، وإلّا لما اشتبهت على أحد! بل لابدّ أن یكون فیها نسبة من المجهود العلمیّ المساهم فی الوصول إلى النتیجة الصائبة.

وبذلك یتبیّن أنّه لیس كلّ اختلاف یساوی التناقض والتدافع، بل منه ما یكون تطوّراً وتكاملًا، ومنه ما یكون تشذیباً وتهذیباً لما سلف، فهناك فرق بین الأفكار والآراء التی تتكامل فی طول بعضها البعض، وبین الأفكار التی تتدافع فی عرض بعضها البعض، فإنّ الاولى لا تعنی بطلان الضابطة ولا سقم المیزان الذی اتّخذه المتقدّمون، وإنّما تعنی التوسّع فی تطبیق تلك الضابطة والاستفادة من الثمرات والنتائج المتلاحقة.

والمتحصّل من تقییم التقریب الأوّل لهذه النظریّة، أنّه قد حصل الخلط فیه بین الاختلاف بمعنى التقابل والتنافر بین الآراء، وبین الاختلاف بمعنى مطلق التعدّد بنحو الضیق والسعة والبسط والاختصار، ولعلّ منشأ وقوع القائل فی ذلك سببان:

الأوّل: ابتعاد القائل عن الاختصاص وقصور باعه فی العلوم الإسلامیّة، فإنّ بعضهم قد یكون تخصّصه فی فلسفة التاریخ أو السیاسة أو الاقتصاد أو الأدیان الاخرى أو غیر ذلك من التخصّصات المغایرة لعلوم قراءة النصّ الإسلامیّ، فإنّه لا یتوصّل إلى عمق ما توصّل إلیه المتخصّصون فی هذه المسیرة العریقة من أبحاث العلوم الإسلامیّة باعتبار كثرة المسائل وتشعّب الأبحاث بنحو لم یشهده أیّ نصّ من النصوص الدینیّة الاخرى، ولم تشهد لغة من لغات العالم جهوداً كاللغة العربیّة، حتّى أنّ الكثیر من اللغات كالإنجلیزیّة والفارسیّة والاردیّة

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۳۱

قد اقتبست من علوم الأدب والنقد العربیّ، والطریف أنّنا نشهد هذه الأیّام تبجّحاً وتفاخراً بالأسالیب الأدبیّة الغربیّة الحدیثة، والتحقیق

أنّها لم تنتج عُشر ما أنتجته الأبحاث فی علوم الأدب العربیّ، کما أنّ المتتبّع فی علوم النصّ الدینی أو القانونیّ یجد البون الشاسع بین ما وصلت إلیه العلوم عندنا، بالقیاس إلی ما توصّلوا إلیه حتّی الآن، وکذلک علم التفسیر وعلوم شرح الحدیث التی وصلت عندنا إلی عدد هائل کمّاً وکیفاً.

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

أمّا التقریب الثانی للنظریة، فیلاحظ علیه:

أوّلًا: إنّ البشریّة فی کلّ لغة سارت علی الأخذ بموازین اللغة وقواعد الأدب فی قراءة النصوص الواردة بتلک اللغة، وهذه الموازین ثابتة متقرّرة فی الأذهان لدی جمیع أفراد البشر، ومدارج الإنتقال بین بعض هذه المعانی وبعضها الآخر- مثل الإنتقال من المعنی الذی استعمل فیه اللفظ إلی المعنی الذی یراد تفهیمه ومنه إلی المعنی الذی یراد بنحو الجدّ- لها موازین وقواعد مقرّرة یمکن الاستفادة منها، کعلم البلاغة وعلوم النقد الأدبیّ المتعدّدة («۱») وکعلم اصول فقه القانون وضوابط قراءة النصّ.

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۳۲

ففی جانب العمق فی علوم الحقائق العقلیّة والإنسانیّة والتجریبیّة- المؤدّی إلی العمق فی المعانی- تجد أیضاً الثبات فی وسائل إیصال المعانی والعلوم عبر قوانین الألفاظ وأسالیب استخدامها وتحدید معانیها. ولذا تری البشر فی أیّ لغة کانوا یقومون بقراءة النصوص الغابرة لأبناء لغتها قبل قرون سحیقة، بل تجد خبراء الأدب یقومون بقراءة اللغات المندثرة کاللغة السریانیّة والمسماریّة واللاتینیّة وغیرها، شریطة الإلمام بتلک اللغة وقواعدها.

نعم، کلّ ذلک فی جانب التوصیة بالدقّة فی تلک العلوم للعثور علی القرائن الحالیّة والمقالیّة والعقلیّة، حرصاً علی الوصول إلی الفهم الصحیح فی قراءة النصّ. فهناک ضوابط ثابتة للبحث العلمیّ تفسح المجال للمتخصّص الموضوعیّ المنصف أن یقرأ النصّ ویفهمه علی حقیقته.

وثانیاً: إنّ الرسوبات- المدّعی تأثیرها فی قراءة النصّ- إمّا أن تفرض فی قراءة النصّ القانونیّ الدینیّ («۱»)، وإمّا فی نصوص المعارف الدینیّة الاخری، وإمّا فی نصوص التأریخ والسیرة، وإمّا فی النصوص التخصّصیّة العلمیّة، وإمّا فی باقی النصوص.

أمّا تأثیرها فی القسم الأوّل، فإن کان من ناحیة الموضوع للقضیّة القانونیّة المقروءة، فهو أمر لابدّ منه، إذ مرجعه إلی تطبیق القضیّة الکلّیّة القانونیّة علی الموضوعات المستجدّة الحدیثة، وشمول تلک القضیّة للموضوعات (الهیاکل) العصریّة والمستقبلیّة، فالقارئ للنصّ- بما له من تعایش ببیئته وارتباط بعصره ومعرفة بخصوصیّات ظروفه- یمکنه معرفة اندراج ذلک الموضوع (الهیکل) تحت أیّ الموضوعات، فملاحظته للرسوبات الذهنیّة عبارة اخری

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۳۳

عن تجسیم موضوع زمانه وتحدید موقعه من الموضوعات الکلّیّة، لکی یجد المحمول المناسب.

إذن، فالتفات کلّ قارئ للنصّ إلی محیط زمانه وتطبیقه علی موضوعات النصّ لیس إلّاالشمولیّة الشریعة والدین لکلّ الظروف والعصور، ولأنّ القرآن یجری علی وقائع الزمان مجری الشمس، وهو لا یؤول إلی اختلاف المعرفة الدینیّة، بل یکشف عن أبدیّة الشریعة والدین إلی یوم القیامة، نظیر ما یقال: إنّ کلّ عقد من الزمان یحتاج إلی تفسیر القرآن بما یتناسب واستخراج حلول المشاکل المعاصرة لأنّ فی القرآن کنوزاً لا یُلتفت إلیها إلّاعند مسیس الحاجة إلیها.

وأمّا إن کان تأثیر الرسوبات- المدّعی- من ناحیة المحمول، فهو لا یتصوّر أصلًا؛ لأنّ الاختلاف فی المحمول یعنی فقدان القواعد والمعاییر، والمفروض ارتهان قراءة النصّ بموازین أدبیّة محدّدة، وضوابط من علم اصول الفقه لا تتأثّر باختلاف البیئة ولا بتطوّر

المعرفة، لا فی العلوم التجریبیّة ولا غیرها.

نعم، قد یحصل التفاوت فی تطبیق تلک الموازین ومقدار الدقّة والعمق فی مراعاتها أو بسبب الإطّلاع علی القرائن العقلیّة المرتبطة بموضوع الحکم، وهو یمکن علی مسلک التخطئة («۱»)، إلّاأنّ مقتضی الإذعان بمسلک التخطئة هو وحدة المیزان الذی تجب مراعاته من قبل کلّ المستنبطین والقارئین للنصّ.

وأمّا إذا فرض التأثیر فی نصوص المعارف الدینیّة (یعنی القسم الثانی)، فحیث أنّ لها أسراراً وبطوناً، یتّضح أنّه کلّما اتّسعت وتعمّقت المعرفة الکونیّة للبشر فی الحقول المختلفة، ازداد عمق الفهم والاستیعاب لتلک المعارف، إلّاأنّ ذلک لیس تغییراً فی حدود وقوالب المعانی المأخوذة فی تلک النصوص،

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۳۴

بل الحدود ثابتة والاختلاف إنّما یکون بنحو التطوّر من الإجمال إلی التفصیل، ومن الضیق إلی السعة، ونحو ذلک، من قبیل الاختلاف فی قوله تعالی (رَفَعَ السَّماوَاتِ بِغَیْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا) («۱»)، حیث أنّ المنفیّ فی الآیة هو الأعمدة المرئیّة، ممّا یشیر إلی وجود عمود غیر مرئیّ إجمالًا، وبتطوّر العلوم التجریبیّة الحدیثة ونظریّة قوی الطاقة، اتّضح أنّ المراد بها هی هذه القوی.

وکذا قوله تعالی: (وَأَرْسَلْنَا الرِّیَاحَ لَوَاقِحَ) («۲») فإنّه بتطوّر العلوم الحدیثة فی الأحیاء والنباتات، عرف المعنی الدقیق للآیة، وأنّ الریاح تحمل اللقاح النباتیّ من الذکر إلی الانثی، وکذلک قوله تعالی: (وَالسَّمَاءَ بَنَیْنَاهَا بِأَیْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ) («۳»)، فإنّ علم الفیزیاء الفلکیّ الحدیث أثبت توسّع السماء، وأنّ المجرّات فی حال انشطار وتوسّع.

وکذا التفسیر الحدیث لقوله تعالی: (إِنَّ اللَّهَ لَایُغَیِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّی یُغَیِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ) («۴») بما حُرّر أخیراً فی علم النفس الاجتماعیّ من الشخصیّة الواحدة للمجتمع وتأثّر المجموع بالأبعاض، ودور الجانب التربویّ- کالأمر بالمعروف والنهی عن المنکر- فی سعادة أو شقاء المجتمع، وکیفیّة تأثیر القسر الاجتماعی علی الإرادة الفردیة فی الأفراد، وغیر ذلک من الأمثلة التی یجدها المتتبّع فی أسرار الشریعة، وتطوّر الفهم بتطوّر البحث العلمیّ، فإنّ کلّ ذلک لا یعنی التبدّل والتغیّر لمتن النصّ الدینیّ، وإنّما هو انجلاء للإجمال فی حقیقة المعنی، لا أنّ

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۳۵

اطُر حدود المعانی قد تبدّلت.

وأمّا الأنواع الاخری من النصوص- غیر الدینیّة- فهی لا تعنینا فی هذا البحث.

وأمّا التقریب الثالث فیلاحظ علیه:

أوّلًا: یجب التفریق بین التسالم والضرورة، فالأوّل هو التوافق والتبانی علی أمرٍ مّا، ولو کان مستنده نظریّاً، کما أنّ التسالم قد یسود مدّة مدیدة ولو کانت قروناً عدیدة، ولکنّها لا تتّصل بصاحب الشریعة، أی أنّها تکون متولّدة بعد عصر النصّ بمدّة بخلاف الضرورة.

وثانیاً: لابدّ من التمییز بین الضرورة النابعة من الطریق، أی کون الطریق قطعیّاً ضروریّاً، وبین ضرورة ذی الطریق، أی المؤدّی بالطریق؛ فإنّ التواتر فی نقل أمر معیّن لا یوجب واقعیّة ولا یُثبِت حقّاً، لاحتمال کون المؤدّی باطلًا وإن کان النقل صادقاً والرواة صادقون، کما لو کان المؤدّی منتسباً إلی غیر من قامت الحجّة علی تصدیق فعله وقوله.

ولذا تری فی کلّ الملل والأدیان منقولات متواترة أو مستفیضة عن غیر المعصوم الذی تحترمه تلک الطائفة، ولکن ذلک لا یستلزم ضروریّة وحقّانیّة کلّ تلک المعتقدات، کما ینقله النصاری أو الیهود عن أفعال موسی وعیسی علیهما السلام نقلًا عمّن صاحَبهم، وفیها جملة من الأفعال والقصص التی لا تصدر عن مؤمن عادل، فضلًا عن نبیّ معصوم، وکذا ما ینقل فی بعض صحاح العامّة من أفعال نبیّنا محمّد صلی الله علیه و آله و سلم عن بعض الصحابة، فقد یکون السند صحیحاً إلی الصحابیّ، لا إلی نفس النبیّ صلی الله علیه و آله و سلم، وهذا بخلاف ضرورة المؤدّی الذی یقطع بصدوره من نفس النبیّ الحقّ صلی الله علیه و آله و سلم.

ومع ملاحظة ما تقدّم، لا بدّ من التفريق بين الضرورة المتّصلة بعصر صاحب

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۳۶

الشريعة وبين ما لا تتّصل حلقاتها إليه صلى الله عليه و آله و سلم، كما لابدّ من التفريق فی ضرورات المؤدّی بين ضرورة حدّ اللفظ والدليل المنقول عن صاحب الشريعة، وبين التفسيرات والتأويلات للدليل الصادر ضرورة.

أمّا التقريب الرابع فنحن لا ننكره إلى حدٍّ مّا كما قرّر فی كتب اللغة والعلوم الأدبيّة، إلّاأنّ ذلك لا يعنی انقطاع البشريّة عن تراثها المأثور كلّ بحسب لغته، بحيث يستوجب زوال ضروريّات وبديهيّات ذلك التراث، هذا بالإضافة إلى أنّ التغيّرات الطارئة تكون معروفة المنشأ والسبب غالباً، لا أنّها تضيع وتخفی بانعدام ذلك الجيل!

وأمّا التقريب الخامس لهذه النظريّة، فلابدّ أوّلًا من الالتفات إلى أنّ المعرفة الدينيّة تنقسم إلى قسمين إجمالًا:

الأوّل: ما يرتبط بالمعارف والاعتقادات.

الثانی: ما يرتبط بالأعمال والوظائف.

وثانياً لابدّ من التنبّه إلى أنّ القضيّة التی تتعلّق بها المعرفة تنقسم إلى موضوع ومحمول، وبالنسبة إلى القضايا المرتبطة بالأعمال، وهی اصطلاحاً (الفقه أو القانون الدينیّ) فتبدّل المعرفة الكونيّة للموضوعات لا ينسحب على معرفة المحمول فی تلك القضايا، سواء كان حكماً شرعيّاً تكليفيّاً- من الأحكام الخمسة- أم كان حكماً وضعيّاً. نعم، تبدّل الموضوعات يؤثّر على تجدّد أفراد جديدة للموضوع أو زوال أفراد سابقة.

وأمّا بالنسبة إلى ما يرتبط بالمعارف، فقد تقدّم فی الجواب عن التقريب الثالث أنّ قالب المعنى واللفظ الواصل عن صاحب الشريعة صلى الله عليه و آله و سلم والذی هو من

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۳۷

متن الشريعة وإن كان ضروريّاً، إلّاأنّ التفسيرات أو التأويلات أو التطبيقات التی يذهب إليها روّاد العلوم الدينيّة قد لا تكون ضروريّة، كما فی تفسير (سبع سماوات) حيث كان التفسير السائد لها قائماً على أساس نظريّة (بطلميوس) فی الهيئة ووجود الأفلاك الجسمانيّة فی مجموعتنا الشمسيّة، وقد ثبت فی علم الهيئة الحديث خطأ ذلك! مع أنّ فی تفسير إحدى هذه الآيات عن الرضا عليه السلام أنّ كلّ ما يُرى من نجوم وكواكب فهو تحت قبة السماء الدنيا («۱»)، فإنّ التفسير الأوّل لا يعنی بطلان نظريّة (سبع سماوات) التی جاء بها الشرع، بل ولا عدم ضروريّتها وإنّما الذی يبطل تأويلها أو تفسيرها المزبور لأنّه تفسير نظریّ- لا ضروریّ- وتبيّن خطؤه.

إذن فتطوّر العلوم البشريّة التجريبيّة قد يوجب زيادة القدرة على تفسير وتطبيق المعارف الدينيّة القطعيّة، ولا يوجب بطلان نفس تلك المعارف.

هذا بالإضافة إلى أنّ الكثير من النظريّات فی العلوم التجريبيّة الحديثة هی محض فرضيّات حدسيّة أو ظنّيّة، ولم يقم عليها البرهان التجريبیّ، وإنّما هی تصوّرات صيغت متلائمة مع شواهد وآثار محسوسة من دون أن يقوم عليها البرهان.

والواقع أنّ من معجزات الدين الحنيف عدم التنافی بين الحقائق العلميّة اليقينيّة وبين العقائد الضروريّة الإسلاميّة، بل إنّ الأرقام والإحصائيّات العلميّة تعزّز المفاهيم الدينيّة يوماً بعد يوم، والأمثلة على ذلك عديدة ولسنا هنا بصدد بيانها.

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۳۸

الدليل الثانی: السنّة الشريفة ... ص: ۱۳۸

اشارة

البحث هنا لیس فی ما أشیر إلیه فی علم الاصول، ولا فی ما تعرّضَت له البحوث المتعارفة فی کتب الکلام.

وإنّما ینصبّ علی الإشکالات المستجدّة حول الفکر الدینیّ بما یسمّی (تصحیح التراث الدینیّ) فی عدّة مسائل:

المسألة الأولی: أقسام الحدیث ومعرفتها ... ص: ۱۳۸

ینقسم سند الحدیث الشریف إلی ثلاثة أقسام:

۱- الخبر المتواتر.

۲- الخبر المستفیض.

۳- خبر الواحد.

وکلّ واحد من هذه الأقسام ینقسم بدوره إلی أقسام اخری.

۱- المتواتر: هو الخبر الذی نقله أفراد کثیرون بحیث یمتنع اتّفاقهم وتواطؤهم علی الکذب، ویحصل الیقین بمطابقته للواقع، إمّا بسبب کثرة العدد کمّاً فقط، أو بسبب الملابسات الکیفیّة للناقل، أو للخبر المنقول مع کثرة العدد، علماً أنّ تولّد الیقین من التواتر ناشئ من قاعدة ریاضیّة فی حساب الاحتمالات یراعی فیها ارتفاع قوّة الاحتمال إلی حدّ الیقین التامّ بسبب العوامل الکمّیة والکیفیّة کما حرّر فی علم الاصول وهو: ینقسم بحسب التواتر إلی لفظیّ ومعنویّ وإجمالیّ.

والمراد من اللفظیّ هو الذی حصلت فیه ضابطة التواتر وتکرّر الخبر بلفظ واحد أو عبارة واحدة.

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۳۹

والمراد من المعنویّ هو الخبر الذی تعدّدت عباراته، إلّاأنّ مضمونها ومؤدّاها أو بعض مضامینها واحد، وحینئذٍ یکون المضمون المتکرّر کثیراً متواتراً، ولابدّ من الإشارة هنا إلی أنّ أصناف اتّحاد المعنی فی الأخبار لا یتفطّن إلیها کلّ ناظر أو قارئ، بل تحتاج إلی خبرة وفطنة وعمق نظر کی یلتفت إلی وحدة المعانی الإلتزامیّة بین آحاد الأخبار فی المسائل المختلفة والأبواب المتباعدة، ولاسیّما المسائل النظریّة العالقة والغامضة، فهناک کثیر من الحقائق فی المعارف والأحکام الشرعیّة فی الفروع، تجد الأدلّة العدیدة علیها فی طیّات الروایات، ولم یتنبّه لها إلّا الأوحدیّ من المحقّقین.

والمقصود من الإجمالیّ هو العلم بصدور بعضٍ من مجموعة کبیرة من الأخبار من دون وجود جامع مشترک بینها من جهة اللفظ ولا من جهة المعنی، وإنّما نعلم بصدور بعضها.

وللمتواتر تقسیمات اخری ینبغی بیانها:

منها: ما یکون نطاقه واسعاً لجمیع الناس.

ومنها: ما یکون تواتره فی نطاق أهل اللغة الواحدة.

ومنها: ما یکون تواتره فی نطاق أهل الدین الواحد.

ومنها: ما یکون تواتره فی نطاق أهل المذهب الواحد.

ومنها: ما یکون تواتره فی نطاق أهل الفنّ الواحد أو الحرفة الواحدة، دون سائر شرائح المجتمع.

فمثال الأوّل: تواتر وجود البلدان المعروفة، کالقدس ومکّة وباریس، والوقائع التأریخیّة العالمیّة کالحرب العالمیّة الاولی.

ومثال الثانی: قواعد اللغة ومفرداتها عند أهلها، کتواتر مفردات العربیّة إجمالًا

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۴۰

عند العرب وإن جهلها أبناء لغة اخری.

ومثال الثالث: القرآن عند المسلمین، وکذلک واقعة بدر واحُد والأحزاب، ومثل عصا موسی عند الیهود. نعم، لابدّ من الالتفات هنا

إلی أنّ التواتر فی النقل والطریق لا یلازم یقینیّة المضمون إلّامع اتّصال حلقات التواتر بشخص المعصوم علیه السلام، کما سبق.

ومثال التواتر عند أهل الحِرَف والفنون: الخبرات المنقولة عند أهل کلّ علم، کخصوصیّات اللغة وقواعدها العمیقة، فإنّها قد لا تکون متواترة عند أهل تلک اللغة، ولکنّها متواترة عند علماء اللغة.

وهذا یعنی أنّ المحقّق للتواتر لیس هو کلّ أبناء اللغة، بل هو فئة خاصّة من أبنائها وهم علماء اللغة والأدب.

نعم، لابدّ من الإشارة إلی أنّ الیقین الحاصل من هذه الأقسام لیس علی مستوی واحد، لأنّ الیقین- کما حقّق فی محلّه- مشکّک علی درجات، وبعض هذه الأقسام یوجب الیقین بدرجة عالیة وبعضها بدرجة دانیة أو متوسّطة.

وبهذا یظهر أنّ دوائر التواتر تختلف سعة وضیقاً، وتضیُّق دائرته لا یضرّ بتحقّقه وصدق تعریفه ما دامت ضابطته موجودة، وکثیراً مّا تحصل الغفلة عن ذلک، فیری الباحث أنّ التواتر غیر حاصل فی دائرته الوسیعة، ویظنّ أنّه لا وجود له، فهناک مثلًا ضرورات متواترة عند الفقهاء ولکنّها لیست متواترة عند باقی المتشرّعة، کما أنّه یوجد خبر مأثور عن النبیّ صلی الله علیه و آله و سلم متواتر فی کلّ طبقاته وأسناده إلّا أنّه لیس بدائرة کلّ الامّة الإسلامیّة، وإن رواه العدیدون من الطوائف العدیدة بحیث تبلغ عدّتهم التواتر، وهذا یعنی أنّ الحامل للتواتر فی کلّ جیل ونسل قد یکون محدوداً فی دائرة محدودة فی جملة من الرواة لا کلّهم، فضلًا عن عموم

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۴۱

الامة الإسلامیّة ومع ذلک لا یختلّ التواتر ما دام الشرط محفوظاً، وهو القطع بعدم تواطئهم علی الکذب بسبب تکرّر الرواة وتعدّد مشاربهم.

ولمزید التوضیح نُلفت الإنتباه إلی أنّ الخبر المتواتر قد یتنقّل من دائرة إلی اخری سعةً وضیقاً، فقد یکون خبراً فی ابتداء أمره ذا دائرة وسیعة جدّاً ثمّ تتضیّق تلک الدائرة بسبب بعض الظروف، ولکن ضابطة التواتر تبقی موجودة حتّی فی أضیق الدوائر، وقد تقدّم أنّها ضابطة ریاضیّة نظیر العدید من الأحادیث النبویّة المتّفق علی تواترها، فإنّها حین صدورها شهدها عشرات الآلاف، کالتی صدرت عنه صلی الله علیه و آله و سلم فی حجّة الوداع، إلّاأنّها وصلت إلینا من خلال مئات الطرق، فإنّها حین صدورها ذات دائرة وسیعة جدّاً ثمّ بدأت بالتناقص علی مرّ الزمان إلی دائرة محدودة، ولکنّها تحقّق التواتر حتّی بهذا المستوی، بل إنّ هذا العدد یزید علی ما یحقّق التواتر بأضعاف عدیدة، ومنشأ هذا التضیُّق فی الدائرة عدّة عوامل:

۱- منع تدوین الحدیث منذ عصر الشیخین إلی قرابة سنة ۱۵۰ هجریة.

۲- الأغراض والدواعی السیاسیّة العامّة التی کانت ترمی إلی تحریف الإسلام وقلب حقائقه، ولذلک کثر الکذّابون وقمع الصادقون من المحدّثین.

۳- الأغراض والدواعی الخاصّة ببعض الأحادیث، کالأحادیث الواردة فی موضوع النصّ علی خلافة أمیر المؤمنین علیه السلام والأئمّة من بعده علیهم السلام، أو الأحادیث الواردة فی فضح بعض الشخصیّات التی تصدّت للحکم أو مَن یدور فی فلکه، وغیر ذلک ممّا لا ینسجم مع سیاسة الأمراء والحکّام.

۴- عدم تصدّی الکثیرین ممّن سمعوا تلک الأحادیث للروایة، إمّا لقصور فی الحفظ ودقّة النقل، أو للخوف من السلطة، أو لاشتهار الموضوع وشِیاعه بما لا یستدعی نقله وروایته، وغیر ذلک.

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۴۲

إذا اتّضح ذلک، فلا مجال حینئذٍ للاستغراب من تفاوت سعة التواتر فی عدّة أحادیث بحسب الطبقات، لأنّ العدید من الرواة فی بعض الطبقات ممّن لم یحملوا التواتر لتلک الأحادیث، کانوا جاهلین بها ولم یسمعوا بها، فإنّ خصوصیّات مسائل العلوم العربیّة لیس الحامل لتواترها جمیع أهل اللغة، بل شریحة أهل الاختصاص منهم، وهذا الأمر موجود منذ العهود الاولی، وهو لا یضرّ بتواتر تلک الخصوصیّات والقواعد اللغویّة.

ولـذا فإنّ ما یثار من تساؤلات حول حـدیث الغـدیر وأحادیث النصّ علی الأئمّـة الإثنی عشـر علیهم السـلام: أنّه کیفَ یجهله عـدّة من الرواة فی الطبقات المختلفـة مع فرض تواتره؟ فإنّ السـلطة التی حاربت وقتلت ونکّلت بمن یتولّی علیّاً أو یروی عنه حـدیثاً فی الفقه أو التفسیر کیف یمکن أن تسـمح بروایـة فضائله؟ ثمّ کیف تسـمح بروایة التنصـیص علیه بالخلافة والإمامة؟! هذا کلّه بالنسـبة إلی تحقّق التواتر من جهة العامل الکمّیّ.

وأمّا تأثیر العامل الکیفیّ مع الکمّیّ فی تحقّق التواتر، فمثاله:

سلسـلة أسـناد الطرق من بلـدان مختلفـة أو من الفرق والأـذواق المختلفـة ولا سـیّما إذا کان الرواة من أتباع مـذهب لا توافق معتقـداته مضـمون الخبر، ولاـ یخفی أنّ الإلمام بعلم الرجال والدرایـة ینفع الباحث فی الکثیر من هـذه الخصوصـیّات فی رجال السـند وأذواقهم وعقائدهم وحفظهم وضبطهم وتثبّتهم وسائر صفاتهم.

ثمّ إنّه هل یتکوّن الخبر المتواتر من خصوص الأخبار الصـحیحة، أو یتولّد من ضعاف الأخبار أیضاً؟ فهذا ما سوف نثیره فی ذیل بحث الخبر الضعیف.

۲- الخبر المستفیض: وهو غیر المقطوع بصدوره، ولکنّه یطمئنّ بصدوره

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۴۳

بسبب کثرة نقله کمّاً مع توفّر الجانب الکیفیّ الداعم لقوّة احتمال صدوره.

وهو أیضاً ینقسم إلی نفس الأقسام الثلاثـة الأولی المتقدّمة فی التواتر: أی المسـتفیض اللفظی والمعنویّ والإجمالیّ، وینقسم أیضاً إلی درجات من الاستفاضة، وسیأتی الکلام فی تکوّنه من الخبر الضعیف.

۳- خبر الواحد: وهو الخبر الذی لا یحصل القطع ولا الإطمئنان بصدوره بسبب الکثرة، وینقسم إلی خبر معتبر شرعاً، وخبر ضعیف.

وما یهمّنا بحثه الآن هو خصوص الضـعیف، حیث أنّه قـد وقع کثیر من اللغط والاشـتباه فی تمییز هذا القسم وفی أحکامه، حتّی ظهرت دعوات إلی غربلة کتب الحدیث وتنقیتها من ضعاف الأخبار، والإبقاء علی خصوص الأحادیث المعتبرة فی المجامیع الروائیّة.

وقد عُلّل ذلک بأنّ الأخبار الضـعیفة أخبار مدسوسة مجعولة وموضوعة! وأنّ الخبر الضـعیف لا یوزن بجناح بعوضة! أو أنّ من وصـف فی تراجم الرجال (کـذّاب) أو (مخلِّط) أو (لا یعتمـد علیه) أو (أحادیثه منکرة) ونحو ذلک، فإنّ جمیع أخباره موضوعة ومجعولة! کما تعالت الأصوات من هنا وهناک قائلة:

ما دام الخبر الضعیف لا أثر ولا شأن له، فلا وجه لبقائه فی المجامیع الروائیّة، وغیر ذلک من الطروحات.

وکـلّ هـذا وذاک نـاجم من الخلـط فی أقسام الحـدیث، وقلّـة الاطّلاع علی أولّیات علم الدرایـة والحـدیث، فإنّ فی (الخبر الضـعیف) اصطلاحین:

۱- ما لیس معتبراً علی نحو یشمل الموضوع والمدلّس.

۲- ما لیس معتبراً بمفرده لعدم توثیق رجال السند، إمّا بعضهم أو کلّهم، ولکنّه یباین الخبر الموضوع والمدلّس.

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۴۴

وبیـان ذلـک: أنّ المـدلّس والموضوع والمجعول هو ما علم بوضـعه أو جعله وعثر علی قرائن التّـدلیس، بینما الخبر الضـعیف هو الخبر الـذی لیس بمعتبر فی حـدّ نفسه، إلّاأنّه لاـ دلیـل ولا شواهـد علی وضـعه أو دسّه، بل الغالب فیه روایته من قبل الثقـة عن غیر الثقـة أو مجهول الحال، إذ لا أقلّ من إیداع الثقة لهذا الخبر فی کتابه، بل إنّ أصـحاب المجامیع المتقدّمة، ولا سـیّما أصحاب الکتب من الرواة کـانوا لاـ یکتبون فی کتبهم إلّامـا أمنوا فیه البعـد عن شـبهة الـدسّ والوضع ولا یکتفون بمجرّد عـدم العلم بالوضع أو الـدسّ، بل کانوا رحمهم الله علاـوة علی ذلـک لاـ ینقلون فی کتبهم إلّامـا قامت القرائن لـدیهم علی صـحّة مضـمونه وعـدم منافاته للعمومات والقواعد العامّة من القرآن والسنّة القطعیّة ونحو ذلک.

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

مع أنّ العديد من الأخبار الضعاف المذكورة فى كتبنا الحديثيّة تكون سلسلة سندها قد وقع فيها عدّة من الثقات أو الأجلّاء الثقات، فكثيراً ما يكون الضعف لوجود راوٍ أو راويين أو ثلاثة لم يوثّقوا، لا كلّ سلسلة السند.

فمن المهمّ جداً التفطّن إلى نقطة بالغة الأهمّيّة وهى أنّ الخبر الضعيف- مضافاً

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۴۵

إلى مباينته للخبر المدسوس والموضوع- يشتمل على درجات متعدّدة من احتمال الصدور، فلا ينبغى جعله بدرجة واحدة، فمثلًا: المرسَل وإن كان بكلّ أصنافه من الضعيف، إلّاأنّ درجات الإرسال تختلف حيث أنّ منه: ما هو مرسل فى أغلب طبقاته (رفيع الإرسال).

ومنه: ما هو مرسل فى طبقة أو طبقتين.

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

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

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

كما تتّضح خطورة هذه الدعاوى على التراث الدينىّ! لأنّ الضعيف المصطلح له عدّة آثار شرعيّة وعلميّة مهمّة مع افتراض عدم حجّيّته فى حدّ نفسه! نذكر من تلك الآثار:

۱- توليد التواتر منه، ويتبيّن ذلك جليّاً من الضابطة الرياضيّة المتقدّمة للتواتر، فعندما تتكثّر الطرق الضعيفة المتباينة الوسائط فى كلّ طبقاتها مع اختلاف أذواق ومشارب الرواة وتباعد أمكنتهم وغير ذلك من الخصوصيات الكمّيّة والكيفيّة التى تزيد من قوّة احتمال الصدور إلى درجة يحصل القطع

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۴۶

بالصدور- فعندئذٍ- تتحقّق ضابطة التواتر، مع أنّ كلّ فرد من الأخبار ليس حجّة فى حدّ نفسه!

وبعبارة اخرى: إنّ الخبر الضعيف الاصطلاحىّ فى مجاميعنا الروائيّة أشرنا إلى أنّ الأصحاب لا يكتفون فيه بعدم العلم بالوضع، بل لا ينقلون الخبر حتّى يأمنوا ويضمنوا بُعده عن شبهة الوضع والتحريف، فهو يتضمّن درجة من الظنّ غير المعتبر بالصدور، ومع تراكم الاحتمالات تتصاعد، حتّى ينعدم احتمال المخالفة للواقع.

هذا ولابدّ من التنبّه إلى أنّ التواتر لا ينحصر تولّده من الخبر الضعيف، بل ربّما يتولّد من الأحاديث الصحيحة المتعدّدة أو منها ومن الضعيفة بما يحقّق الضابطة.

ومَن يستغرب من تولّده من الضعاف المتكثّرة ينبغى له الشكّ فى تولّده من الأخبار الصحيحة، والحلّ فى المقامين ما ذكرناه من الضابطة الرياضيّة فى كيفيّة تحقّق التواتر.

۲- تولّد الاستفاضة منه أیضاً بنفس التقریب المتقدّم فی التواتر، وتقدّم أنّه یکون إمّا بتکرّر الضعاف أو هی مع الصحاح مع اختلاف الحجم الکمّیّ والکیفیّ باختلاف الفرضین.

وبهذا یتبیّن عمق الخطر فی تلک الدعاوی لإسقاط الضعیف، حیث أنّها تؤدّی إلی ضیاع واندراس الضرورات الدینیّة الناشئة من التواتر واندراس الأحکام المسلّمة الناشئة من الاستفاضة.

والعجب من القائلین بهذه الدعاوی کیف یتحرّجون من الخبر الصحیح مع کونه ظنّیّاً، ولا یتحرّجون من طرح الأحکام الیقینیّة- بالتواتر- أو المتاخمة للعلم- بالإستفاضة-؟! مع التنبّه إلی أنّ بعض أصناف التواتر المعنویّ یختصّ ببعض

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۴۷

محقّقی علماء الشریعة کما تقدّم فی التواتر المعنویّ، فراجع.

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

ولکن هذا لا یعنی حجّیة الأخبار الضعیفة، فلا ینبغی مثل هذا التوهّم لأنّ تحریم ردّ ما یحتمل صدوره، غیر الإلتزام بمفاده والعمل بمضمونه، وعدم الإلتزام به لا یسوّغ الحکم ببطلانه والردّ له، بل یتعیّن التوقّف فیه وانتظار قیام الحجّة الشرعیّة علی حقیقة الحال.

ولعلّ سبب غفلة هذا القائل عن حرمة الردّ هو اعتقاد مساواة الضعیف للموضوع ونحوه، واللّه العالم.

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

أن یکون منبّهاً للعقل وسبباً لتصوّر المعانی المحتملة والتی قد یغفل الباحث عنها، فإنّ التصوّر- وإن لم یتعقّبه التصدیق- یَفتَح نافذة علی العلم.

وبعبارة اخری: إنّ الروایة المنسوبة إلی المعصوم، المحتملة الصدور لا تقلّ أهمّیة عن الأقوال المنسوبة إلی بعض العلماء والمفکّرین مع أنّهم لیسوا معصومین.

هذا مع أنّ الحکم بضعف الخبر أو اعتباره، مختلف باختلاف المبانی

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۴۸

وبحسب الأنظار. وحسب التحقیقات والإجتهادات فی التصحیح والتضعیف، فإنّ بعض المبانی لا تحصر التوثیق بالأصول الخمسة الرجالیة المتقدّمة («۱»)، بل یعتمد أیضاً علی جمع القرائن والبحث عن حال الرواة والإطّلاع علی خصوصیّاتهم من خلال وقوعهم فی الأسانید المختلفة، ومضمون ما یروونه، والتنقیب عنهم فی المصادر التأریخیّة والروائیّة، وغیرها.

وحینئذٍ فلو أغمضنا الطرف عن کلّ ما تقدّم، فإنّ حذف الروایات الضعیفة فی تشخیصٍ معیّن یعنی تضییع التراث الدینیّ بحسب الأنظار الاخری التی لا تراها ضعیفة، وقد یکون الحقّ والصواب- فی التصحیح والتضعیف- هو النظر الآخر؛ علماً أنّ الأئمّة علیهم السلام قد نصبوا ضوابط وعلامات لمعرفة حال الخبر الضعیف، هل هو موضوع أو لا؟ وهی عرض تلک الروایات علی محکمات الکتاب ومحکمات السنّة والعقل، ومقتضاه الضمان العلمیّ بعدم الأخذ بالمدسوس.

وقد أحصوا فی علم الدرایة القرائن الکثیرة لاستعلام الخبر الصحیح وتمییزه عن المدسوس والموضوع، وأنهاها الدربندی إلی عشرین قرینة، من قبیل قوّة المتن، وعلوّ المضمون العلمیّ عن السطح العلمیّ للرواة آنذاک، نظیر حلّ مسألة الجبر والتفویض وبیان الاختیار، بدقّة وببساطة.

وکذلک البلاغة العالیة، والسلاسة المنطقیّة، والمعارف العمیقة الدقیقة، ووجود المضمون متعدّداً حتّی فی کتب العامّة مع کون المضمون لا ینسجم مع مذاقهم.

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۴۹

وکذلک الشهرة أعمّ من الروائیّة والفتوائیّة والعملیّة («۱»).

وکذلک روایة بعض الرواة المعروفین بالدقّة والضبط مثل أصحاب الإجماع.

وکذا روایة الخبر من قبل شخص لا یعتقد بمفاد الخبر، کالواقفیّ الذی یروی إمامة الإمام المتأخّر عمّن وقف علیه، وغیرها من القرائن.

هـذا ولابدّ من الالتفات إلی أنّ هذه القرائن التی یذکرها الرجالیّون، لا یقصدون کفایة کلّ واحدة منها فی تحقّق الوثوق، وإنّما یعنون أنّ کلّ واحـدة منها ذات قیمـة احتمالیّة، فإذا اجتمع فی مورد واحد أکثر من قرینة، یوجب تراکم الاحتمال حتّی یحصل الوثوق، وهذا اسـلوب متّبع فی کلّ العلوم، ولـذا فمناقشـة السیّد الخوئیّ رحمه الله لها جمیعها مبنیّة علی توّهم اعتماد الرجالیّین علی کلّ واحدة منها منفردة فی تحقّق الوثوق، وعلی هذا تکون جمیع مناقشاته رحمه الله فی غیر محلّها، لأنّهم کما قلنا لا یریدون ذلک.

ویشـیر إلی مفـاد قاعـدة تراکم الإحتمال ما دلّ علی علائم العدالـة، فقـد تعرّضت لـذلک بعض الروایات («۲») وذکرت عـدّة علامات للعدالة، مع أنّ کلّ واحدة من تلک

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۵۰

العلامات لا تکفی فی تحقّق العدالة، ولکن اجتماعها أو بعضها یوجب العلم أو الاطمئنان بالعدالة.

المسألة الثانیة: کیفیّة تحقیق الکتب الروائیة ... ص: ۱۵۰

من المؤسّف جدّاً أنّ (مرض) طرح الروایات الضعیفة لم یقتصر علی آحاد الروایات، بل تعدّاها لیشمل طرح کتب بأکملها لمجرّد عدم العلم بأسناد صحیحة إلی تلک الکتب، وإذا ضاع فی الحالة الأولی أخبار آحاد، فقد ضاع هنا تراث بأکمله.

هـذا مع أنّ بعض تلک الحالات نشأت من الکسل والتوانی فی تحقیق تلک الکتب الروائیّة، فی حین أنّ تحقیق الکتب یحتاج إلی علم خاصّ هو علم الدرایة وإن لم یذکر أعلام الفنّ له منهجاً خاصّاً إلّاأنه یمکن تصیّد المنهج والضابطة من طیّات کلامهم رحمهم الله.

ویمکن تلخیص ذلک فی النقاط التالیة:

الاولی: مراجعة هویّة الکتاب من خلال کتبالفهارس («۱») وأخذ ترجمته منها.

الثانیة: معرفة أسانید أصحاب الفهارس إلیه وکذلک أسانید أصحاب المجامیع الروائیة المتأخّرة إلی ذلک الکتاب.

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۵۱

الثالثة: التعرّف علی درجة اشتهار الکتاب فی الطبقات المتلاحقة وهی خطوة هامّة جداً وتتمّ بتوسّط مقدّمتین:

۱- ملاحظـة سلسـلة الإجازات، کإجازات العلّامة الحلّی لابن زهرة، وإجازات الشـهید الثانی لتلامیذه- کالشـیخ حسـین بن عبدالصـمد الحارثیّ- وذلک من خلال مراجعة الکتب المعدّة لذلک، وکإجازات العلّامة المجلسیّ وطرقه إلی الکتب المستفاد منها فی «البحار».

۲- ملاحظـة الکتب الاسـتدلالیّة عبر الطبقات التأریخیـة المختلفـة، سواء کانت فی علم الفقه أو المعارف الاعتقادیّـة، وکـذلک الکتب الروائیّة المتعاقبـة زماناً فمن خلال اسـتخراج روایاتٍ من ذلک الکتاب فی تلک الکتب، یکون شاهـداً علی توفّر نسـخته عند المؤلفین آنذاک.

الرابعـة: ملاحظـة ومراجعـة الأسانیـد والطرق عنـد أصـحاب المجـامیع الروائیّة المتـأخّرة، لأنّ هـذه الطرق هی التی اعتمـدها أصـحاب المجـامیع فی تـألیف کتبهم مثـل «الوسائـل» و «مسـتدرک الوسائل» و «الوافی» وکتب السیّد هاشم البحرانی، فإنّها کلّها اعتمـدت علی أسانید وطرق فی روایاتها.

فـإنّ وصول الکتـاب إلی أربعـة أو ثلاثـة من روّاد الحـدیث الکبـار بطرق متّصـلة مسـندة، دالّ علی توفّر النسـخ، خصوصاً مع اختلاف طرقهم إلی ذلک الکتاب.

وبعبارة اخری: عندما یتّصل سند الکتاب من أصحاب المجامیع المتأخّرة إلی أصحاب الفهارس المتقدّمة، کالصدوق والطوسیّ والنجاشیّ، الذین لدیهم أسانید إلی مؤلف الکتاب، فعندئذ تکتمل سلسلة السند إلینا ویصبح من الکتب المسندة.

الخامسة: محاولة التعرّف والاطّلاع علی جمیع النسخ المتوفّرة فی المکتبات

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۵۲

الخطّیة فی العصر الحاضر، فإنّ تکثّر العدد بضمیمة ملاحظة الخطوط التی علیها وتوقیعات العلماء والنسّاخ وأسمائهم ومکان وزمان الإستنساخ، هذا التکثّر یستشرف بالمتتبّع ویرشده إلی مدی استفاضة النسخ فی الطبقات المتلاحقة، وبعبارة اخری: إنّ هذه العملیّة تنفع فی تحصیل موسوعة عن الکتب الروائیّة.

السادسة: یجب التعرّف علی خطّ الکتاب ومطابقة العدد الموجود فیه من الروایات مع العدد المذکور عن الکتاب فی الکتب الاخری، کما یلزم المطابقة بین مضمون روایات النسخة ومضامین روایات الکتب الاخری المسندة.

إلی غیر ذلک من الأمور التی یجب مراعاتها لتحصیل الإعتماد علی النسخة المذکورة فی علم الدرایة، بل أنّ تصحیح النسخ أصبح الیوم علماً قائماً برأسه ویعتمد علی مناهج علمیّة مفصّلة ودقیقة، فلاحظ الکتب المؤلّفة فی هذا الصدد، حتّی أنّه قد کشف هنا تزویر نُسَخ ادّعی فیها القِدَم الأثریّ وبیعتْ بالأموال الطائلة، ویضاف إلی ذلک علم جدید ناشئ أیضاً هو علم فهارس الکتب والمکتبات، ویتعرّف من خلاله علی زمن النسخة وزمن التألیف، وکذا فهارس المکتبات فی البیئات العلمیّة المختلفة مع اختلاف الأزمنة والأمکنة، فلاحظ.

السابعة: لابدّ من تمحیص طرق المشیخة إلی الکتب الروائیّة، والمراد من ذلک عدم الاقتصار- فی استخراج طرق الشیخ مثلًا إلی کتب الرواة المتقدّمین- علی ما ذکره فی مشیخة التهذیبین ولا علی ما ذکره فی الفهرست، بل یضمّ إلیهما ما یذکره فی کتبه الاخری ک «الأمالی» و «الغیبة» و «المصباح» وکذا ما له من طرق مشترکة مع النجاشیّ من طریق شیخ واحد، وکذا الحال فی الصدوق، فیلزم التتبّع فی سائر کتبه وعدم الإقتصار علی ما ذکره فی مشیخة الفقیه، وکذلک الکلینی رحمه الله یلزم التتبّع فی طیّات کتابه وکتاب تلمیذه النعمانی، بعد الالتفات إلی أنّ ما یذکره

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۵۳

فی مبدأ الطریق من رجال السند إنّما هو طریق إلی الکتاب ولیس فقط إلی هذه الروایة وکذا الحال فی غیرهم من مشایخ المتقدّمین، بالإضافة إلی ما ذکرناه سابقاً من تحصیل طرق أصحاب المجامیع فی العصور المتأخّرة وضَمّها إلی طرق المشایخ المتقدّمین.

المسألة الثالثة ... ص: ۱۵۳

ادّعی وجود علم إجمالیّ بالدسّ والوضع فی مجموع الروایات المنسوبة للأئمة علیهم السلام، هذه الدعوی وقعت محلّاً للبحث قدیماً ولکنّها طرحت فی الآونة الأخیرة برونق حدیث. ویستدلّ لها بشواهد عدّة:

۱- ما فی کتاب الکشّی فی ترجمة المغیرة بن سعید فی ما أسنده عن یونس ابن عبدالرحمن، أنّه قال: «حدّثنی هشام بن الحکم أنّه سمع أبا عبداللّه علیه السلام یقول:

لا تقبلوا علینا حدیثاً إلّاما وافق القرآن والسنّة، أو تجدون معه شاهداً من أحادیثنا المتقدّمة، فإنّ المغیرة بن سعید- لعنه اللّه- دسّ فی کتب أصحاب أبی أحادیث لم یحدّث بها أبی، فاتّقوا اللّه ولا تقبلوا علینا ما خالف قول ربّنا تعالی وسنّة نبیّنا صلی الله علیه و آله و سلم، فإنّا إذا حدّثنا قلنا: قال اللّه عزّ وجلّ، وقال رسول اللّه صلی الله علیه و آله و سلم.

قال یونس: وافیت العراق فوجدت بها قطعة من أصحاب أبی جعفر علیه السلام ووجدت أصحاب أبی عبداللّه علیه السلام متوافرین، فسمعت منهم وأخذت کتبهم، فعرضتها من بعد علی أبی الحسن الرضا علیه السلام فأنکر منها أحادیث کثیرة أن یکون من أحادیث

أبی عبداللَّه علیه السلام، وقال لی:

إنّ أبا الخطّاب کذب علی أبی عبداللَّه علیه السلام، لعن اللَّه أبا الخطّاب، وکذلک أصحاب أبی الخطّاب یدسّون هذه الأحادیث إلی یومنا هذا فی کتب أصحاب أبی عبد اللَّه علیه السلام، فلا تقبلوا علینا خلاف القرآن، فإنّا إن تحدّثنا حدّثنا بموافقة القرآن وموافقة السنّة،

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۵۴

إنّا عن اللَّه وعن رسوله نحدّث ولا نقول: قال فلان وفلان، فیتناقض کلامنا؛ إنّ کلام آخرنا مثل کلام أوّلنا وکلام أوّلنا مصادق لکلام آخرنا؛ فإذا أتاکم من یحدّثکم بخلاف ذلک فردّوه علیه وقولوا: أنت أعلم وما جئت به، فإنّ مع کلّ قول منّا حقیقة وعلیه نوراً، فما لا حقیقة معه ولا نور علیه، فذلک من قول الشیطان» («۱»).

وبنفس الإسناد عن یونس بن عبدالرحمن، عن هشام بن الحکم أنّه سمع أبا عبداللَّه علیه السلام یقول: «کان المغیرة بن سعید یتعمّد الکذب علی أبی ویأخذ کتب أصحابه، وکان أصحابه المستترون بأصحاب أبی یأخذون الکتب من أصحاب أبی فیدفعونها إلی المغیرة، فکان یدسّ فیها الکفر والزندقة ویسندها إلی أبی، ثمّ یدفعها إلی أصحابه ویأمرهم أن یبثّوها فی الشیعة، فکلّ ما کان فی کتب أصحاب أبی من الغلوّ فذاک ما دسّه المغیرة بن سعید فی کتبهم» («۲»).

کما حدّث الکشّی أیضاً عن محمّد بن مسعود، قال: حدّثنا ابن المغیرة، قال:

حدّثنا الفضل بن شاذان، عن ابن أبی عمیر، عن حمّاد، عن حریز، عن زرارة، قال: قال- یعنی أبا عبداللَّه علیه السلام-: «إنّ أهل الکوفة قد نزل فیهم کذّاب. أمّا المغیرة فإنّه کان یکذب علی أبی- یعنی أبا جعفر علیه السلام- قال: حدّثه أنّ نساء آل محمّد إذا حضن قضین الصلاة، وکذب واللَّه علیه لعنة اللَّه، ما کان من ذلک شیء ولا حدّثه. وأمّا أبو الخطّاب فکذب علیّ، وقال: إنّی أمرتُه أن لا یصلّی هو وأصحابه المغرب حتّی یروا کوکب کذا، یقال له القندانی؛ واللَّه إنّ ذلک کوکب ما أعرفه» («۳»).

هذا بالإضافة إلی ما ذکروه فی تراجم عدّة من الرواة مثل وهب بن وهب،

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۵۵

الذی قیل عنه: إنّه کذّاب، وکذلک الستّة الکذّابین، وغیر ذلک من القرائن التی یمکن الإستشهاد بها للعلم الإجمالی بوجود الدسّ والوضع. وإذا ثبت مثل هذا العلم الإجمالیّ، فلابدّ من التوقّف عن العمل بالروایات.

ویُلاحظ علی هذه الدعوی:

أوّلًا: إنّ القرائن المذکورة کلّها متضمّنة لشواهد علی تنقیة الأحادیث فی عهد أصحاب الأئمّة علیهم السلام، ذلک لأنّ تلک الأحادیث مذیّلة- غالباً- بقرائن رافعة للإشکال، فمثلًا نجد فی ذیل الروایة الأولی منهجاً للرواة لإیداع الروایات فی کتبهم، وهو منهج لغربلة الأحادیث وتمییز الصحیح منها عن السقیم.

کما نجد فی الثانیة أنّ الراوی لم یکتف بمجرّد أخذ الکتب من أصحابنا، بل عرضها علی الإمام الرضا علیه السلام وحَذَفَ السقیم وأبقی الصحیح.

وأمّا الثالثة فمفادها أیضاً تصدّی الإمام علیه السلام ومتابعته للروایات وحثّ أصحابه علی تنقیة الروایات من أحادیث الدسّ والغلوّ!

وکذلک الرابعة بإضافة التصریح بالمسائل التی وقع فیها الدسّ والوضع، وکذلک غیرها، فتدبّر جیداً.

وثانیاً: إنّ العدید من الکتب الروائیّة عرضت بتمامها علی الأئمّة علیهم السلام مثل کتاب الفرائض لمحمّد بن قیس («۱»).

وکتاب الحلبی («۲»)، وقد عقد فی «الوسائل» باباً من أبواب کیفیّة القضاء لذکر الکتب المعروضة علیهم علیهم السلام ککتب یونس بن عبدالرحمن التی عرضت علی

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۵۶

الإمام الرضا علیه السلام («۱»).

وکذلک کتاب الفضل بن شاذان («۲»).

ومثله کتاب حریز حیث ذکر فی ترجمته أنّ کتابه عُرِض علی الأئمّة علیهم السلام.

ومن هذا القبیل کتب الحسین بن سعید الأهوازی، وأخیه الحسن، وهی ثلاثون کتاباً وقد تضمّنت أکثر الاصول الأربعمائة.

ونظیر ذلک کتاب ظریف («۳») الذی ذکر فی ترجمته عرض کتابه علی الأئمّة علیهم السلام، وکذلک عبدالملک بن جریح، ومنها کتب ابن أبی عزاقر الشلمغانی حیث عرضت علی النائب الثالث أبی القاسم الحسین بن روح رحمه الله.

والحاصل أنّ المتتبّع فی تراجم الکتب یری بوضوح عرض الکثیر منها علی الأئمّة علیهم السلام، ولاسیّما الإمام الرضا علیه السلام فمَن بعده من الأئمّة علیهم السلام، واستمرّ عرض الکتب إلی الربع الأوّل من القرن الرابع؛ فقد عرضتْ الکثیر من الروایات علی الإمام الحجّة فی الغیبة الصغری، فلاحظ ما ذکره الشیخ الطوسی فی «الغیبة» والصدوق فی «إکمال الدین».

وثالثاً: تشدّد القمّیّین وغیرهم فی النقل والروایة، حتّی أنّهم لا یروون عن الضعاف، بل یرفضون ویطردون من یروی عن الضعاف، فضلًا عمّن یروی الموضوعات. وقد قاموا بطرد عدّة من فضلاء الشیعة وأکابرهم عن قم، لمجرّد روایتهم عن الضعاف أمثال البرقیّ مع جلالته وعلمه قدس سره.

کما طردوا سهل بن زیاد، لروایته عن الضعاف لا لعدم وثاقته.

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۵۷

کما أنّ علیّ بن الحسن بن فضّال لم یرو عن أبیه مع أنّه أدرک أباه وقرأ علیه کتبه ولکنّه- لشدّة تثبّته- لم یروها واعتذر بأنّه عندما قرأها علی أبیه کان حدیث السنّ.

کما أنّ العدید من الثقات هُجرت روایاتهم، لمجرّد عدم الإطمئنان لتثبّتهم وضبطهم، حتّی أنّ ابن الجنید الاسکافی ترکت روایاته لمجرّد اعتماده علی القیاس، مع أنّ الاعتماد علیه إنّما یکون فی الفقه والفتوی لا فی الروایة، فترکوا روایاته مع وثاقته، لخطئه فی الإجتهاد، وهو کما تری إفراط فی التثبّت.

والأشدّ من کلّ ذلک أنّ القمّیین طرحوا روایات یونس التی وصلتهم من طریق تلامذته، إلّاإذا وصلتهم بسند آخر عن غیره أو عنه من طریق غیر تلامذته، وما ذلک إلّالاحتمال روایة تلامیذه عنه بعض فتاواه باعتقاد أنّها روایات.

ومن هذا التشدّد أیضاً ما نقله الشیخ الطوسی وغیره عن عدّة من الرواة أنّ العصابة أجمعت علی تصحیح ما یصحّ عنهم، مثل ابن أبی عمیر، والبزنطی وصفوان، والفضل بن شاذان، فإنّهم عرفوا بتجنّب الروایة عن الضعاف، وکانوا ملتزمین بالمقابلة والتثبّت وعدم الروایة إلّاعن الثقات، وکان ابن أبی عمیر لا یروی عن العامّة، وذکر المجلسیّ الأوّل («۱») أنّه تتبّع أحواله خمسین سنة فلم یجد فی الضبط مثله! وهذا یدلّ علی حالة فائقة من التثبّت والتشدّد آنذاک، حتّی رُموا بالإفراط فی التشدّد فی الروایة.

رابعاً: الکمّ الهائل من کتب الفهارس والرجال، وقد أحصی الکثیر منها المحقّق الشیخ آغا بزرک الطهرانی فی «مصفّی المقال»، ویذکر هناک أنّ السیّد ابن طاووس قدس سره وحده کَتَبَ مائة مؤلّف ونیّف فی الفهرسة والترجمة لرجال الحدیث ممّا صنّفه المتقدّمون، وأنّه بدأ ذلک برجال الأزمنة السابقة من زمان

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۵۸

الحسن بن محبوب صاحب کتاب المشیخة، ولا شکّ فی أنّه نوع من الغربلة والتنقیة والمراقبة الدقیقة حتّی لرجال القرون الأولی؛ فالحسن بن محبوب من أصحاب القرن الثانی ولم تقتصر التنقیة علی القرون المتأخّرة.

وکذا الصدوق من خلال کتابة فهرست خاصّ به وذکره فی مقدّمة «من لا یحضره الفقیه»، وکذلک کتاب «رجال البرقیّ»، وهو أقدم کتاب رجالیّ وصل إلینا، وهو دلیل واضح علی الاهتمام بأحوال الرجال وتحقیق الروایات، وهکذا سائر کتب الرجال، بل وکتب

الفهارس أیضاً لأنّها تبحث فی ترجمة الکتب وطرقها وأسانیدها ممّا یحافظ علی النصوص وناقلیها.

خامساً: إنّ دیدن الأصحاب لم یکن مبنیّاً علی الروایة بالوجادة، بل بالمقابلة والسماع، وإذا اتّفق أن وجدوا کتاباً وجادة أو أجیز لهم بالوجادة، فإنّهم لا یستحلّون روایتها.

وبقی هذا الأسلوب عندهم إلی عهد الشهید الثانی، حیث نقل المیرزا النوری فی «خاتمة المستدرک» - فی إحدی الفوائد التی عقدها هناک فی فضل علم الحدیث- عبارة عن «ایضاح الفوائد» لفخر المحقّقین رحمه الله مضمونها: اختلاف نظر والده العلّامة الحلّی قدس سره فی تفسیر حدیثٍ فی دورتین من دراسة کتاب «التهذیب» سنداً ومتناً، ومقتضی کلامه بقاء هذا الاسلوب إلی زمانه قدس سره.

وکذا ذکر صاحب «المستدرک» أنّ نسخاً من کتاب «التهذیب» مستنسخة بتواقیع من تلامیذ الشهید الثانی، کتبوا فیها: إنّهم قرأوا کتاب «التهذیب» سنداً ومتناً ودلالة بإملاء الشهید الثانی رحمه الله، بل بقی دیدن الفقهاء علی قراءة الکتب متناً وسنداً ودلالة إلی زمان العلّامة، ولذا ذکر السیّد البروجردیّ قدس سره أنّ الکتب المشهورة کالکتب الأربعة مضبوطة جدّاً لأنها مدروسة متناً وسنداً وإعراباً

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۵۹

ولیست بالوجادة.

سادساً: قیام الأصحاب فی الغیبة الصغری وما بعدها إلی أواخر القرن الرابع بتحقیق وتنقیة الأحادیث بنحو المسح الکامل، فالکلینی قدس سره- مثلًا- قد أجهد نفسه طوال عشرین عاماً فی تألیف کتاب «الکافی» لأجل ضبط الحدیث، مع أنّه کان قادراً علی تألیفه فی سنتین أو ثلاث، وقد صرّح هو بطول المدّة وعلّله بالضبط والدقّة فی ما رواه من الأحادیث.

ونظیر ذلک ما ذکره الصدوق فی مقدمة کتابه «من لا یحضره الفقیه» وکذلک الشیخ فی مقدّمة التهذیب.

وکذا تجد نفس المضمون فی ما ذکره ابن قولویه فی کتابه «کامل الزیارات»، وکذا علیّ بن إبراهیم القمّی فی مقدّمة تفسیره.

حتّی إنّ هذا المنوال الذی تقیّد به أصحاب الکتب الروائیة المتأخّرة، وما تقدّم من قرائن اخری، أوجب دعوی القطع بصدور جمیع أخبار الکتب الأربعة، کما ذهب إلیه الأخباریون.

کما أدّی بالسیّد الخوئی قدس سره وغیره إلی القول بتوثیق جمیع الرواة المذکورین فی أسانید «کامل الزیارات» و «تفسیر علیّ بن إبراهیم». والإفتاء علی أساس ذلک مدّة من الزمان.

کما دفع المیرزا النوریّ إلی القول بالاطمئنان بصدور جمیع روایات «الکافی» ونُسِب ذلک أیضاً إلی المیرزا النائینی.

وکذلک نجد هذه الطریقة عند الطبرسی فی مقدّمة «الاحتجاج»، وابن شعبة الحرّانیّ فی مقدّمة «تحف العقول»، حیث قال کلّ منهما ۰: انّه لم یخرّج روایاتِ کتابه إلّامن المشایخ الثقاة وذوی الکتب المشهورة.

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۶۰

سابعاً: ما ذکره الأئمّة علیهم السلام من ضابطة لتمییز الخبر الموضوع والمدسوس وهو ما تواتر عنهم علیهم السلام من لزوم العرض علی الکتاب والسنّة القطعیّة وترک ما خالفهما، لا سیّما أنّ بعض الروایات تُقیّدُ العلم الإجمالیّ ببعض المسائل فی المعارف الاعتقادیّة کالغلوّ والتجسیم أو بعض المسائل الفرعیّة المعیّنة التی خالفت فیها الفرق المنحرفة عن الإمامیة کمخالفة الخطّابیة فی وقت الغروب، ومخالفة أصحاب المغیرة فی نواقض الوضوء، وکلّها قد علم فیها الضابط من الکتاب أو السنّة القطعیّة، ومن ثمّ أنکرنا انعقاد العلم الإجمالیّ بوجود الوضع والدسّ فی الکتب المعتبرة لدی الطائفة.

ثامناً: لو غضضنا الطرف عن الأجوبة السابقة وعن واقع الحال، وأذعنّا- جدلًا- بتحقّق العلم الإجمالیّ المدّعی، فإنّ هناک علماً إجمالیاً آخر بصدور مقدار کثیر من الروایات فی نفس الدوائر المدّعی وجود علم إجمالیّ بوجود الوضع والدسّ فیها. ومقتضی الجمع بینهما هو عدم الإعتماد علی الخبر الواحد والروایة الاحادیة کأمارة معتبرة وحجّة شرعیّة، ولکن یجب العمل بها من باب الإحتیاط ولزوم تفریغ الذمّة من التکالیف المعلومة بالإجمال، علی ما حُرّر مبسوطاً فی علم الاصول.

وفی نهایة المطاف: لابدّ من التنبیه علی الضابطة العقلیّة البرهانیّة التی وردت بها روایات متواترة أو مستفیضة فی میزان القبول للروایات الواردة فی معرفة مقامات الأئمّة وهی: «نزّهونا عن مقام الربوبیّة وقولوا فینا ما شئتم، ولن تبلغوا».

وهذه ضابطة اخری توضّح الصحیح من السقیم فی تلک الروایات، کما أنّ هنالک ضوابط اخری أسّسوها علیهم السلام فی أبواب المعارف، مثل النهی عن التشبیه والتعطیل، والأخذ بالتنزیه فی باب التوحید، والأخذ بالأمر بین الأمرین فی باب

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۶۱

الجبر والتفویض، وغیرها من الضوابط البرهانیّة المأثورة عنهم علیهم السلام والتی یمکن من خلالها تحقیق الحال فی سائر الروایات.

ومع وجود هذه المحکمات، تنجلی غمّة المتشابهات. هذا تمام ما سنح بالخاطر فی باب السنّة.

الدلیل الثالث: العقل ... ص: ۱۶۱

اشارة

قُسّم العقل اصطلاحاً إلی قسمین: نظریّ وعملیّ.

وقد عرِّف العقل النظریّ بأنّه: القوّة الإدراکیّة المجرّدة التی یدرک بها المعانی المجرّدة عن المادّة والمقدار، وهی درجة من درجات وجود الإنسان.

مبادؤه الإدراکیّة ... ص: ۱۶۱

هذه القوّة لها رأس مالٍ تستعین به فی مجمل إدراکاتها کمبادئ تصوّریّة أو تصدیقیّة لتحصیل الإدراکات النظریّة الاخری، ویعبّر عن رأس المال هذا ب (البدیهیّات أو الفطرة العقلیّة) («۱»).

کما أنّ للإنسان (عصمة إدراکیّة) نسبیة فی حدود دائرة بدیهیّاته وما یقرب منها، وأمّا المدرکات النظریّة فقد تخطئ وقد تصیب، لاسیّما إذا تکثّرت المقدّمات بینها وبین البدیهیّات، ولا خلاف فی وجود دائرة العصمة فی إدراکات الإنسان فی حدودٍ مّا إلّاالسوفسطائیین- القدماء منهم والمحدّثین- کالذین یذهبون الآن إلی النسبیّة المطلقة أو القائلین بنظریّة التضادّ الذاتی ونحوهما

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۶۲

ممّا سیأتی شرحه ومناقشته فی طیّات البحث إن شاء اللّه.

ومن هنا عبّر المحقّق المیرزا القمّی أنّ إدراک العقل نوع من أنواع الإلهام وإن لم یکن وحیاً اصطلاحیّاً («۱»)، وإنّما عبّر بذلک وجعله من الأمور الغیبیة باعتبار أنّ العلم لیس من سنخ المادّیّات، بل إنّنا من خلال العلم والإدراک للمعانی المجرّدة عن المادّة والمقدار، نکتشف تجرّد بعض مراتب وجود الإنسان.

تعاریف اخری ... ص: ۱۶۲

عرّف العقل النظریّ، بأنّه قوّة درّاکة یحصل بها إدراک المدارج العلویّة- أی الواقعیة-.

وعرّف أیضاً («۲») بالقوّة التی تُدرَک بها القضایا التی لا ترتبط بعمل الفاعل المختار وإنّما ترتبط بالکلّیات الواقعیة بما هی واقعیّة، بخلاف العقل العملیّ وقضایاه.

وهذا التمییز بین العقل النظریّ والعملیّ إنّما هو بلحاظ المدرَک لا بلحاظ المدرِک، فإنّه قوّة واحدة، فیکون تصنیفاً وتقسیماً اعتباریاً.

وفی قبال ذلک مذهب الفارابی وفلاسفة الیونان حیث میّزوا العقل النظریّ بأنّه القوّة المدرِکة للقضایا، سواء ارتبطت بعمل الفاعل المختار أم لم ترتبط؛ والعملیّ بأنّه قوّة عَمّالة محرّکة باعثة.

وستأتی الإشارة إلی ثمرات هذین المنهجین.

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۶۳

تکامل السیر الإدراکیّ للعقل النظری ... ص: ۱۶۳

لقد بقی العقل النظریّ قاصراً عن إدراک العدید من المسائل النظریّة، إمّا للعجز عن أصل تصوّرها، أو العجز عن إقامة البرهان علیها تصدیقاً، ثمّ من خلال تتابع الأبحاث وتطوّر الفکر، توصّل إلی حلّها وإدراکها، من قبیل مسألة المعاد الجسمانیّ، إذ لم یؤثَر عن المدرسة المشّائیّة ولا الإشراقیّة إقامة دلیل عقلیّ نظریّ علیه، واستمرّ العجز عن البرهنة العقلیّة علیه إلی عصور متأخّرة («۱»)، حتّی أنّ ابن سینا فی «إلهیّات الشفاء» («۲») قال:

«إنّ المعاد: منه ما هو منقول من الشرع، ولا سبیل إلی إثباته إلّا من طریق الشریعة وتصدیق خبر النبوّة، وهو الذی للبدن عند البعث؛ وخیرات البدن وشروره معلومة لا تحتاج إلی أن تعلم، وقد بسطت الشریعة الحقّة التی أتانا بها نبیّنا وسیّدنا ومولانا محمّد صلی الله علیه و آله و سلم حال السعادة والشقاوة التی بحسب البدن.

ومنه ما هو مدرک بالعقل والقیاس البرهانیّ، وقد صدّقته النبوّة، وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالقیاس اللتان للأنفس»، انتهی.

وبقی العجز عن البرهنة العقلیّة علی المعاد الجسمانیّ حتّی وصلت النوبة إلی الحکیم المجدِّد الملّاصدرا، حیث استطاع أن یقیم قواعد عقلیّة نظریّة محضة من خلال ما استفاده من الإشارات إلی نکات المعارف فی الآیات وروایات أهل البیت علیهم السلام.

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۶۴

ومن هذا القبیل مسألة الرجعة، فإنّها ثابتة بالروایات المتواترة، وقد حکی عن السیّد نعمة اللّه الجزائریّ أنّ الروایات الواردة فی الرجعة ستّمائة حدیث ونیّف.

ثمّ أقام علیها البرهان العقلیّ کلّ من الحکیم الفقیه السیّد أبو الحسن الرفیعی («

») والعلّامة الطباطبائی («۲») فی بحث الرجعة، وقد استفادا ذلک من خلال الإشارات العقلیّة فی الآیات والروایات.

وعلی هذا، فإنّ ظاهرة تکامل الفکر والنشاط العقلیّ مشهودة لا تنکر، وإن استبشعها البعض جموداً علی دعوی أنّ ما حرّر فی العقلیّات لیس وراءه شیء یمکن التوصّل إلیه.

ولکن مع الالتفات إلی أنّ الحکماء مهما بلغ مقامهم وعبقریّتهم ودقّتهم وتمحیصهم، فإنّهم أقلّ من مراتب الأنبیاء، ولا یمتنع أن یخفی علیهم الکثیر من الحقائق، ولذا عرّفوا الحکمة: أنّها معرفة الحقائق بحسب الطاقة البشریّة.

قال ابن سینا:

«ویجب أن تعلم أنّ فی نفس الأمر طریقاً إلی أن یکون الغرض من هذا العلم تحصیل مبدأ إلّابعد علم آخر. فإنّه سیتّضح لک فی ما اشارة إلی أنّ لنا سبیلًا إلی إثبات المبدأ الأوّل لا من طریق الاستدلال من الامور المحسوسة، بل من طریق مقدّمات کلّیة عقلیة توجب للوجود مبدأً واجب الوجود، وتمنع أن یکون متغیّراً أو متکثّراً فی جهةٍ، وتوجب أن یکون هو مبدأً للکلّ، وأن یکون الکلّ یجب

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۶۵

عنه، علی ترتیب الکلّ؛ لکنّا لعجز أنفسنا لا نقوی علی سلوک ذلک الطریق البرهانی الذی هو سلوک عن المبادئ إلی الثوانی، وعن العلّة إلی المعلول إلّافی بعض جُمَل مراتب الموجودات دون التفصیل» («۱»)، انتهی.

وقد ذکر الملّاصدرا فی حاشیة الشفاء:

«إنّ المراد بذلک هو وجود طریق (لمّی)- بالإستدلال من العلّة إلی المعلول- لإستکشاف کلّ الموجودات المخلوقة ومعرفة کلّ الحقائق، بحیث یغنی عن کلّ العلوم الطبیعیّة والتجریبیّة والریاضیّة وغیرها من العلوم، وهو علم إلهیّ یستغنی به صاحبه عن بقیّة العلوم، بل یفوقها.

ولکنّ ذلک العلم الإلهیّ لا یتحقّق إلّالمن ارتبط بالسماء، کالأنبیاء دون الآخرین من الفلاسفة، فإنّ علم الفلاسفة بالإلهیّات یکون من طریق (الإنّ)- بالإستدلال من المعلول إلی العلّة- والملازمات، وتعجز عقولهم عن إدراک ذلک الطریق اللمّی، ولأجل ذلک لم تغنِ فلسفة الإلهیّات عن باقی العلوم» («۲»).

والحاصل: إنّ نهج الفطرة العقلیّة البشریّة هو التکامل والرقیّ من خلال استکشاف براهین جدیدة لإثبات حقائق غیر معروفة أو غیر مبرهن علیها سابقاً، إنّما من المهم للغایة البحث فی صحّة البراهین المذکورة.

فظاهرة التنقیب والبحث عن براهین فی المسائل العقلیّة المستحدثة

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۶۶

أو القدیمة، موافقة لصحّة وسلامة سیر الفطرة العقلیّة.

الشریعة الحقّة وسط فی البرهان ... ص: ۱۶۶

هذه الحقیقة من مخترعات الفلسفة الإسلامیّة، فقد برهن الفلاسفة الإسلامیّون علی أنّ کلّ ما ثبت صدوره من الوحی إلی نبیّنا صلی الله علیه و آله و سلم- علی سبیل القطع والیقین- فإنّه یقع وسطاً فی القیاس العقلیّ البرهانیّ ویصلح الاستدلال به فی المباحث العقلیّة کما صرّح بذلک الفارابی فی بعض کتبه، وابن سینا فی إلهیّات الشفاء («۱») وصرّح به الملّاصدرا مراراً.

والدلیل علی ذلک علی سبیل الإختصار: أنّه بعد ثبوت الشریعة الحقّة بالمعجزات- وهی براهین عقلیة- فکلّ ما یکون جزءاً معلوماً من هذه الشریعة ثابت قطعاً ببرهان المعجزات. وبذلک امتازت الفلسفة الإسلامیّة عن غیرها، وصارت تشترک مع علم الکلام فی بعض الجهات، وإن اختلفت عنه فی أنّها لا یعتمد فیها إلّاعلی المقدّمات العقلیّة فی ما یعتمد فی علم الکلام علیها وعلی المقدّمات النقلیّة، وإن کانت ظنّیّة أحیاناً.

وقد تسبّب ذلک فی تطویر وتوسعة الفلسفة بحیث أنّ المسائل الجدیدة التی بحثت وزیدت علی المباحث الفلسفیّة، تفوق فی حجمها وعمقها المسائلَ الفلسفیّة السابقة بعدّة أضعاف («۲»)، فمن هذا القبیل مسألة العدل الإلهیّ، والنبوّة العامّة، والنبوّة الخاصّة، والإمامة، وأقسام النشآت.

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۶۷

الإشارات العقلیّة فی الآیات والروایات ... ص: ۱۶۷

یجد الباحث الکثیر من هذه الإشارات فی الکتاب والسنّة الشریفة فی ضمن ردّ دعاوی الجاحدین أو المشکّکین وغیرها، ولکن ذلک یتوقّف علی وجود ملَکة علمیّة فی العقلیّات تنبّهه إلی هذه الإشارات وصولًا إلی البراهین والمقدّمات العقلیّة، وبالتالی یکون الإذعان بتلک المعارف برهانیّاً عقلیّاً لا تعبّدیاً شرعیّاً («۱»).

وبهذا نستحصل فوائد علمیّة عقلیّة بحتة من خلال الفحص فی الآثار النقلیّة المشیرة إلی المواد الاستدلالیّة فی البرهان، وهذا أمر قد یغفل عنه فی البحوث العقلیّة.

تعریف العقل العملی ... ص: ۱۶۷

وقد عُرّف بتعریفین ینسجم کلٌّ منهما مع مذهب القائل به:

الأوّل: إنّ القوّة المدرکة لقضایا العقل العملیّ، هی نفس قوّة العقل النظریّ ولا شأن لها سوی الإدراک والاکتشاف، غایة الأمر أنّها تارة تدرک النظریّات واخری تدرک العملیّات من دون أن تعمل شیئاً. فالإختلاف بینهما فی الاعتبار بلحاظ المُدرَک، فیکون المدرَک فی قضایا العقل العملیّ هو ما ینبغی فعله أو ینبغی ترکه.

الثانی: إنّه قوّة عَمّالة محرّکة للقوی العملیّة التی دونها، فهو الواسطة بین القوّة

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۶۸

المُدرِکة والقوی العملیّة، ومفاد ذلک تعدّد القوّتین النظریّة والعملیّة.

وقد ذهب إلی القول الثانی الفارابی وقدماء الفلاسفة ومنهم الیونانیّون، بل ذهب إلیه ابن سینا أیضاً فی بعض کتبه، ولکنّه قال بالقول الأوّل فی أکثر أبحاثه.

والحقّ هو الثانی.

والدلیل الأوّل علی التعدّد: من کمالات الإنسان أن یکون عقله مسیطراً وحاکماً علی ما دونه من القوی، وإذا کان کذلک فلابدّ أن یکون فاعلًا فیها، سواء کانت القوی الدانیة إدراکیّة کالخیالیّة والوهمیّة، أو عملیّة کالشهویّة والغضبیّة.

فإذا کان من کمال القوی الدانیة سیطرة العقل علیها، فلابدّ من فرض عملٍ للعقل، لأنّ السلطنة والسیطرة لیست إدراکاً محضاً بل إدراک وعمل وتحکیم لهذا الإدراک، وإلّا لکانت القوی الدانیة منفلتة عنه عاملة بما تقتضیه فطرتها، لأنّها لیست عاقلة کی تعمل بما یدرکه العقل، فتعمل الشهویّة بالشهوات، والغضبیّة بالغضب، والوهمیّة بالوهم، وهکذا، ویحصل الهرج والمرج فی جهاز هذا الإنسان! فلا بدّ من فرض قوّة عاقلة عَمّالة تفرض سیطرتها وطاعتها علی القوی الاخری. نعم، سیطرة العقل علی القوی الدانیة لیس دائمیاً فی جمیع الناس، فربّما تطغی قوّة دانیة أو أکثر علی النفس البشریّة وتسیطر أحیاناً أو دائماً علی سلوک الإنسان کما ورد: «کم من عقل أسیر عند هویً أمیر» («۱»).

ولکن لا بدّ من فرض قوّة عَمّالة تصلح للإمارة والسیطرة فی الإنسان السویّ والنفوس الدارجة إلی الکمال، ولو کانت محکومةً لقوّة أو أکثر من القوی الدانیة فی النفوس المتسافلة، ولکن هذه القوّة موجودة علی کلّ حال! وکلّما ازداد الإنسان کمالًا ازداد العقل سیطرة وعملًا فی ما دونه، حتّی تکون جمیع أفعال

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۶۹

ما دونه تحت إمرة العقل وطاعته.

الدلیل الثانی: إنّ هناک قاعدة عقلیة برهانیة متّبعة ومسلّمة عند الفلاسفة والکلامیّین تقول: «إنّ تعدّد أفعال النفس یدلّ علی تعدّد مراتبها» فإذا رأینا فی النفس إدراکاً، عرفنا أنّ فیها قوّة إدراکیّة، واذا وجدت شهوة عرفنا أنّ فیها قوّة شهویّة، وإذا وجدنا غضباً عرفنا أنّ فیها قوّة غضبیّة، وهکذا. فتعدّد مراتب النفس ودرجاتها یعرف من خلال تعدّد أفعالها. وحیث أنّ القوی الدانیة تتأثّر بالعقل فلابدّ من وجود قوّة مؤثّرة تؤدّی إلی هذا التأثیر، لأنّ الإنفعال لا یحصل بدون فعل، ولا یحصل الفعل بدون فاعل، وهذا الفاعل لا یمکن أن یکون من القوی الدانیة فلابدّ أنه من جهة العقل، ولا بدّ أنّ فی العقل قوّة عملیّة تؤثّر فی القوی السافلة، وهو المطلوب.

الدلیل الثالث: إنّ التحقیقات الفلسفیّة الأخیرة- التی حقّقها العَلمان الحکیمان الملّاصدرا والعلّامة الطباطبائی- نقّحت الجدل القائم بین المناطقة والفلاسفة، فی أنّه: ما الفرق بین التصوّر والتصدیق؟ وهل الحکم جزء من القضیّة أو لا؟

فأثبتت هذه التحقیقات أنّ التصدیق لیس إلّاالصورة الموجبة للإذعان، فهو تصوّر وزیادة، أمّا التصوّر فهو صورة محضة لا توجب الإذعان حتّی لو کان المتصوّر هو کلّ أجزاء القضیّة من موضوع ومحمول ونسبة (وجود رابط) إلّاأنّه لا یستتبع الإذعان إذا لم یحصل

فیه الدمج وتوحید الصورة، فکلاهما صورة إدراکیة، وإنّما الفرق فی أثرهما، فالإذعان أثر للتصدیق دون التصوّر.

وأثبتت هـذه التحقیقات أنّ الإذعان فعل من أفعال النفس، حقیقته أنّ النفس أوّلًا تتصوّر أفراد القضیّة، فالحالة حالة (تصوّر) فإذا صار التصوّر موجباً للإذعان

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۷۰

صار تصـدیقاً، وهو الصورة المدموجـة الموحّدة من الموضوع والمحمول، وهذه الصورة المدموجة لیست متعدّدة مرکبة من صورتین، بل هی صورة واحدة بسیطة منطویة علی صورة الموضوع والمحمول، ولکن هذا الدمج الذی فی التصدیق لیس مجرّد إدراک، بل هو فعل من أفعال النفس یسمی (الحکم) وحینئذ یوجد الإذعان.

وعلی هـذا، فـالتصوّر غیر الدمـج (الحکم) وغیر الإذعـان وإنّما یکون دور التصوّر لأجزاء القضیّة دور المعِدّ للدمـج والإذعان، ومعنی ذلـک أنّ للنفس فعلًا وعملًا غیر التصوّر والإدراک، وهـذا الفعل لمّا کانفعلًا مرتبطاً بالمعانی‌المجرّدة («۱») فلابـدّ أن یکون من فاعلٍ ومتصرّفٍ مجرّد ولا یعقل أن یکون من القوی الدانیة.

والحاصل أنّ العقل کما یتصوّر أطراف القضـیّة العقلیّة تصوّراً محضاً ثمّ تصوّراً یسـتتبع الإذعان، فإنّه هو الذی یحکم ویذعن ویصدِّق، وبهـذا یثبت وجود قوّة عقلیة («۲») عَمّالـة ولا ینحصـر العمل بالقوی الدانیـة. وعلی هـذا، فإذا کانت نفس الإنسان سـلیمة وقواه الدانیة سلیمة غیر متمرّدة، فإنّ عقله یکون حاکماً ومسـیطراً ومتصـرّفاً فی ما دونه من القوی، وکما ورد: «العقل ما عُبد به الرحمن، واکتُسب به الجنان» («۳»).

وبهـذا یتّضح الفرق بین العقل النظریّ الذی یکون دوره الإدراک للحقائق من دون عمل فی القوی الدانیة والعقل العملیّ، فدور العقل العملیّ استیعاب ما أدرکه

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۷۱

النظریّ والعمل فی القوی الدانیة بما یتناسب مع ذلک الإدراک، وهذا هو الفارق الأوّل بینهما.

الفارق الثانی: أنّ مرتبـة العقل العملیّ دون مرتبة النظریّ فی مراتب وجود النفس، لأنّ العقل النظریّ أعلی من القوی الدانیة، ولا یرتبط بها إلّاعبر العقـل العملیّ، والـذی یعمـل فیهـا مباشـرة هو العملیّ، ومن هنـا نعلم أنّ العملیّ إنّمـا یـذعن بتوسّط إدراک العقل النظریّ، وإدراک النظریّ أعمّ من مـا یرتبـط بالعمـل، وهو مـا ینبغی فعله ومـا ینبغی ترکه- أی الحسن والقبـح- ومـا لا یرتبط بالعمل کإدراک استحالةاجتماع النقیضین واستحالة ارتفاعهما، وأنّ الممکن متناهٍ وهکذا.

والعقل العملیّ دوره:

۱- الإذعان بتلک المدرکات.

۲- تحریک القوی الدانیة إلی ما ینبغی، والزجر عمّا لا ینبغی.

وعلیه، فکمال العقل العملیّ فی الانصیاع للعقل النظریّ وطاعته وترتیب الأثر علی مدرکاته الصحیحة الصادقة. کما أن من کمال العقل النظریّ، الانصیاع للعوالم العالیة، لأنّه إنّما یدرک ما یدرک بتوسّط العوالم العلویّة، فإنّ: «العلم نور یقذفه اللّه فی قلب من یشاء» («۱»). لأنّ العقل النظریّ بما هو فاقد للعلم، وفاقد الشـیء لا یعطیه، فلابدّ أنّ العلم من إفاضة ما فوقه علیه، ولذا یلزمه الارتباط بالعوالم العلویّة وأن یأخذ علومه منها.

ونستفید من ذلک فائدة مهمّة هی أنّ الایمان حیث أنّه لیس إدراکاً محضاً

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۷۲

بـل هو إذعـان، والإذعـان فعـل من أفعـال العقـل العملیّ لاـ النظریّ، فـإنّه یختلف فی حقیقته عن الفحص والإـدراک، لأنّ الفحص هو استعداد العقل النظریّ وتحرّکه وبحثه لأجل الإستعداد للتلقّی والإستلهام من العوالم العلویّة، والإدراک هو وصول العقل النظریّ لتلک

المعلومات، بینما الإیمان هو الإذعان بتلک المدرکات.

وبناء علی ذلک یمکن صدور الأمر الشرعیّ بالإیمان وبالتوحید ونحوهما ولا یستلزم الدور، لأنّ الإذعان غیر الإدراک («۱»)، فإذا توقّف الاعتقاد والإیمان علی الشریعة، وتوقّفت الشریعة علی وصولها وإدراکها من العقل النظریّ لم یحصل الدور، لأنّ نفس الشریعة لا تتوقّف علی الإذعان، بخلاف ما إذا کان الاعتقاد هو الإدراک فإنّه یلزم الدور، لأنّ الإدراک متوقّف علی الشریعة، والشریعة متوقّفة علی إیجاب الشریعة للزوم الاعتقاد بالتوحید مثلًا، وبهذا یلزم کون وجوب الاعتقاد متوقّفاً علی نفسه.

ولهذا لو کان وجوب الفحص ووجوب الإدراک شرعیّاً، للزم الدور.

وعلی ضوء ما تقدّم من تعریف العقل العملیّ والنظریّ والفوارق بینهما، یقع الکلام فی مدرکات العقل العملیّ.

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۷۳

الحسن والقبح العقلیّان تمهید فی التعلّق والتجرّد ... ص: ۱۷۳

ذکر الفلاسفة وغیرهم من علماء المعارف أنّ للنفس حالتین متناوبتین (التعلّق والتجرّد) أو ما یسمّی أحیاناً (الصعود والهبوط) فکلّما کان توجّهها إلی المادّة والمادّیّات، کانت أکثر تعلّقاً وهبوطاً، وکلّما ابتعدت عن المادّة واتّجهت إلی ما وراء عالم المادّة کانت أکثر تجرّداً وصعوداً.

وتوضیح ذلک: أنّ النفس الإنسانیة لها أفعال متنوّعة، فهی تدرک إدراکات متفاوتة وتفعل أفعالًا مختلفة. ففی جانب الإدراکات مثلًا نجد أنّها تدرک القضایا الحسّیّة والخیالیّة والوهمیّة والعقلیّة، بل وتدرک المعانی القلبیّة أیضاً، فالإدراک الحسّیّ هو أدنی المراتب لأنّه أکثر قرباً للمادّة وإن کان مجرّداً عن المادّة الغلیظة ولکنّه یتعلّق بالجزئیّ الحقیقیّ (المحسوس الخارجیّ) ویقاربه، وله نسبة معه.

والإدراک الخیالی هو ثانی أدنی المراتب لأنّه فوق الإدراک الحسّیّ ودون سائر الإدراکات، لأنّه لا یتعلّق بالجزئیّ الحقیقیّ ولکنّه یشتمل علی المقدار (الطول والعرض والعمق).

والإدراک الوهمیّ فوقهما لأنّه لا یشتمل علی المقدار، ولکنّه یرتبط بالجزئیّ فهو معنی غیر محدّد بالأبعاد الثلاثة، ولکنّه مضاف إلی الجزئیّات.

وهکذا نعرف أنّ الإدراک الخیالیّ خالٍ من الإضافة إلی الجزئیّات، ولکنّه ذو مقدار، والإدراک الوهمیّ بالعکس، غیر أنّ ارتباط المحدود بالمقدار بالمادّة أکثر من ارتباط المضاف إلی الجزئیّ بالمادّة، ولذا کان الوهمیّ أرقی من الخیالیّ.

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۷۴

والإدراک العقلیّ یکون مجرّداً عن المادّة فی کلّ أصنافها، حتّی عن المقدار والإضافة.

والإدراک القلبیّ یکون مجرّداً أیضاً عن المادّة، بل یکون فوق الإدراک العقلیّ، فإذا صقل الإنسان نفسه بمرتبة عالیة فإنّه یتوجّه بقلبه إلی ما فوق عالم العقل لیدرک بالشهود والرؤیة القلبیّة، وهذا الإدراک القلبیّ نفسه ذو مراتب ثلاثة متفاوتة بحسب آثارها، ممّا یدلّ علی تعدّد درجاتها الوجودیة («۱»)، وبهذا تکون الدرجات الإدراکیّة سبعة، وهی فی الحقیقة درجات وجودیّة فی الإنسان.

والإنسان فی أغلب حالاته یتعاطی بالإدراکات الحسّیّة، غایته أنّه یدبّرها بالمعانی الوهمیّة، أی بالإدراک الوهمیّ («۲»).

فإذا توجّه الإنسان إلی المدرکات الخیالیّة، کان فی درجة أرقی من الحسّ وإذا بحث فی المدرکات الوهمیّة، صعد إلی مرتبة أرقی، وهکذا، وإذا انخفض إلی المدرکات الحسّیة أو نزل عن مرتبته التی هو فیها، کان فی درجة أدنی ممّا کان علیه، ولذا قالوا: إنّ للإنسان تجرّداً وتعلّقاً، وکلّما ازداد صقالةً وابتعاداً عن المادّة کان أکثر تجرّداً وصعوداً، وکلّما ارتبط بالمادّة أو مارس المادّیّات، کان أکثر تعلّقاً وهبوطاً.

وإنّما ذکرنا هذه الخصوصیّة لأنّها تنفع فی معرفة درجات النفس، وبالتالی معرفة جانب من جوانب أکمل المراتب الإنسانیّة وهی مرتبة

المعصوم علیه السلام، کما أنّ هذه المراتب تنفع فی بحث النبوّة والمعاد أیضاً، فلاحظ.

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۷۵

تاریخ مسألة الحسن والقبح ... ص: ۱۷۵

علی صعید علم الکلام هناک مذهب ینفی عقلیّة هذه المسألة، هو مذهب الأشاعرة فی ما تسالم متکلّمونا علی أنّهما عقلیّان بدیهیّان، وقد بنی متکلّمو الإمامیّة الکثیر من الأدلّة علیه.

أمّا الفلاسفة، فهم منذ عهد ابن سینا إلی العلّامة الطباطبائی یرَون أنّ قضایا الحسن والقبح من المشهورات، وأنّها اعتبارات عقلائیّة لیس لها واقع وراء تطابق العقلاء، بل إنّ المعروف نسبة هذا المذهب إلی کافّة الفلاسفة، ولکنّ الصحیح أنّ هذه النسبة من إبن سینا فَمَن بعده، لأنّ مَن سبقه کالفارابی وفلاسفة الیونان وفارس والعراق والهند («۱») کلّهم قائلون بذاتیة الحسن والقبح وعقلیّتهما.

ومنشأ الخطأ فی نسبة هذا الرأی للفلاسفة مطلقاً هو أنّ ابن سینا طرح هذه النظریّة فی ضمن عرضه لآراء المشّائین، فإنّ غالب کتبه وضعها کترجمة لآراء الیونانیّین، ولذلک کانت کتبه مرجعاً فی معرفة آراء الفلاسفة المتقدّمین، وکانت هذه الکتب محلّ اعتماد من بعده، حتّی إنّ المتأخّرین عنه أخذوا ما نقله عنهم أخذ المسلّمات ولم یراجعوا کتب الیونانیّین حتّی الکتب المترجمة الموجودة بین أیدیهم ککتب أرسطو وأفلاطون وغیرهما.

وذلک لما امتاز به من جمع لمبانی المشّائین وترتیبها وتبویبها- فقد بذل فی ذلک جهداً کبیراً وهامّاً- بالإضافة لما عرف عنه من العمق والدقّة العلمیّة والذکاء والعبقریّة! ممّا جعله مرجعاً فی معرفة آراء من سلفه، وضاعت فی ضمن ذلک

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۷۶

حقیقة آراء الفلاسفة المتقدّمین، والظاهر أنّه عدل عن رأیهم وکتب رأیه فی هذه المسألة من دون تنبیه علی آراء الفلاسفة، مع أنّه فی سائر المسائل کان ینبّه علی آرائهم ویصرّح بعدوله- إذا عدل عن آرائهم-، لأنّه کتب هذا الرأی فی ضمن کتبه التی کانت ترجمة لآرائهم لا- فی مؤلفات آرائه ونظریّاته، فلو کان ما ذکره فی کتاب حکمة المشرقیین، لکان رأیاً له، ولکنّه جعله فی ضمن أقوالهم ومبانیهم ممّا أوجب اللبس علی من تأخّر عنه وأوهم أنّ رأی الفلاسفة ذلک.

وأمّا ابن سینا نفسه، فلماذا تبنّی هذا الرأی المخالف للفلاسفة؟!

الظاهر أنّه تأثّر بمغالطة أبی الحسن الأشعریّ ومن تبعه، ممّا جعلها مغالطة ناضجة، لأنّ إبن سینا تأخّر عن الأشعریّ بحوالی قرنین، وکان إبن سینا علی اطّلاع تامّ بآراء المتکلّمین، ویعتنی بمباحثهم حتّی التی لم تذکر فی الفلسفة.

فطرحه لنظریّة الأشعریّ کاملة مع تمام أدلّتها وشواهدها، یقرّب تأثّره بها.

وکیف کان، فإنّ تلبیس آراء الفلاسفة هنا وتضییعها کان بسببه!!

أهمّیة مسألة الحسن والقبح ... ص: ۱۷۶

حیث أنّ الکثیر من أدلّة الإمامیّة قد ابتنت علی هذه المسألة، فقد حظیت بدرجة عالیة من الأهمّیة، وهذه المسألة وإن بحثت وحقّقت قدیماً ولکنّها تثار الیوم بلغة جدیدة وبلورة حدیثة، مفادها: أنّها اعتبارات عقلائیّة لا واقع لها وراء تطابق العقلاء، لأنّ الموادّ المأخوذة فی أحکام العقل العملیّ مستفادة من المشهورات- باصطلاح المناطقة- وبالتالی یکون الاستدلال بها جدلیّاً لا برهانیّاً، کما یتولّد علی أساس ذلک إشکال آخر علی استمراریّة الشریعة وخلودها- کما یردّده الیوم بعض العلمانیین المبطّنین- بتقریب:

أنّ التشریعات أساسها عقلیّ بمقتضی قاعدة «الأحکام الشرعیّة ألطاف فی

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۷۷

الأحکام العقلیّة» یعنی أنّ العقل لو علم بملاکاتها ومصالحها لحکم بها، فهی ألطاف مکمِّلة للإنسان نفسه ولو أدرکها العقل لقضی بها، کما هو مبنی العدلیّة، وعلی هذا یتزلزل أساس الالتزام الدینی ووجوب الإطاعة للأحکام الشرعیّة، لأنّ اعتباریة الأحکام العقلیّة یجعلها تدور مدار الاعتبار، والاعتبار أمر تحت سلطة المعتبِر وهو العقلاء، فإذا اختلف إعتبارهم بحسب تغیّر الزمان والمکان اختلفت الشریعة، وهو ما یعبّرون عنه ب (تغیّر الشریعة).

وهذا الإشکال- کما سیأتی- یمکن تفنیده بعدّة طرق لا تتوقّف علی کون الحسن والقبح عقلیین، مثل منهج العنایة الفلسفیّة وغیره، وإن کان الحقّ أنّهما عقلیّان، وبالتالی یبطل الإشکال بطریق آخر أیضاً.

نظرة فی کلمات ابن سینا ... ص: ۱۷۷

عرّف مشهور المتأخّرین («۱») العقل العملیّ بأنّه «ما یدرک القضایا ذات الارتباط بالعمل» أی التی ینبغی فعلها أو ترکها، ولیست خاصّة بالأفعال الجارحیة، بل تعمّ أیضاً الأفعال الجانحیة.

ولکن هذا التعریف ناقص؛ فإنّ للعقل العملیّ عملًا آخر هو الإذعان مع أنه لیس قضیّة ینبغی فعلها أو ترکها. وقد تقدّم أنّ المتأخّرین تابعوا واعتمدوا علی ابن سینا.

ولکن الحق أنّ إبن سینا نفسه قد اضطربت کلماته فی هذا الموضوع، فتراه یعرّف المشهورات بأنّها القضایا التی تطابق علیها بناء العقلاء ولا واقع لها وراء اعتبارهم، وحیث أنّها لا واقع لها فلا یمکن إقامة البرهان علیها ولا تصلح أن

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۷۸

تکون من موادّ القیاس («۱»)، فی حین أنّه- فی قسم الطبیعیّات من نمط النفس («۲»)- اعترف أنّ قضایا العقل العملیّ یمکن البرهنة علیها، وأنّ موادّها قد تکون مشهورات وقد تکون أوّلیات- أی یقینیّات- وحینئذ فیمکن الاستدلال علیها ویکون لها واقع.

وذکر فی «الشفاء» أنّها قابلة للبرهنة علیها («۳») وأنّها تصیر عقلیّة حینئذ.

کما ذکر فی أواخر «الشفاء» («۴»): أنّ أکثر ما یقرّ به الجمهور فهو حقّ وإنّما یدفعه هؤلاء المتشبّهة بالفلاسفة جهلًا منهم بعلله وأسبابه.

وهذا التعبیر مناقض جدّاً لما ذکره أنّ قضایا الحسن والقبح مشهورات، وأنّ المشهورات لا واقع لها سوی اعتبارها العقلائیّ!

وکیف کان، فقد تأثّر المتأخّرون بمذهب ابن سینا وإیهامه أنّه مذهب الفلاسفة فذهبوا- أکثرهم- إلی اعتباریّة المشهورات، وأنّها لا یمکن البرهنة علیها أصلًا ونسبوا ذلک إلی الفلاسفة.

نعم، ذهب الحکیمان الکبیران اللاهیجی والسبزواری إلی أنّ الحسن والقبح تکوینیّان. فقد أنکرا توهّم اعتباریّة الحسن والقبح عند الفلاسفة، ونسبا إلیهم تکوینیّتهما وفسّرا تمثیل الفلاسفة للمشهورات بالحسن والقبح بأنّ القضیّة الواحدة قد تدخل فی أکثر من واحد من أقسام الموادّ الثمان. فمسألة الحسن والقبح- من جهة تطابق العقلاء علیهما وشیوع الإذعان بهما- تدخل فی

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۷۹

المشهورات، ومن جهة قیام البرهان علیهما تدخل فی الواقعیّات البرهانیّة ومن جهة وضوحهما وبداهتهما لکلّ عقل سلیم تدخل فی البدیهیّات.

ومن هذا القبیل قضیّة التوحید؛ فإنّها من جهة التسالم علیها تدخل فی المقبولات ومن جهة قیام البرهان علیها تدخل فی القضایا الواقعیّة البرهانیّة، والنظر إلی القضیّة من جهةٍ مّا وإدخالها فی صنف من الموادّ الثمان لا یعنی عدم دخولها فی مادّة اخری، وهذه اللفتة الجمیلة من هذین الحکیمین الجلیلین مهمّة جدّاً فی تفسیر الکثیر من تداخل القضایا بتعدّد النظرة إلیها!

هذا ویمکن أن یعزی عدول ابن سینا عن مذهب الفلاسفة قبله إلی عدّة أسباب:

الأوّل: تأثّره بمسلک الأشعریّ وتصویره لدعوی اعتباریّة الحسن والقبح، وقوّة شبهة الأشعریّ من جهة أنّ هذه المسألة لو کانت بدیهیّة لما أنکرها جماعة من المتکلّمین!

وهنا لابدّ لنا من وقفة عند هذه المغالطة وملاحظة تأریخها، فهذه المغالطة لیست من ابتکارات الأشعریّ، بل أوّل من قال بها السوفسطائیون، کما صرّح بذلک سقراط، وقام سقراط بدفعها- کما فی بعض کتبه المترجمة المطبوعة حدیثاً- ومنشأ وجود السفسطة وانتشارها آنذاک شدّة الأوضاع الاقتصادیّة وطغیان الأثریاء وسعیهم وراء تحصیل مآربهم وأغراضهم المادّیة الدنیئة، فحاولوا تضییع القیم والأخلاق وحاربوا الدین، وأشاعوا فکرة أنّ کلّ المآسی والمشاکل ناتجة من الدین، فأسّسوا مدارس عدیدة لدراسة الجدل والمغالطة ونشروا نظریّة (أنّ الخُلُق مصلحة نسبیّة بحسب الأشخاص والظروف) وأنّ ما یشاع من القیم والأخلاق هو من ابتداع رجال الدین لیتسلّطوا علی الناس، کما أنّ

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۸۰

الدولة لیست من شؤون الدین، بل من شؤون المجتمع، والمجتمع هو صاحب الحقّ والقرار فی وجود هذه الدولة أو تلک واتّخاذ هذا النظام أو ذاک! ثمّ أنکروا تکوینیّة الحسن والقبح وبداهتهما وقالوا باعتباریّتهما من خلال التفکیک بین معانی الحسن والقبح.

وقد أجاب سقراط عن شبهاتهم بأجمعها بقوّة وبرهان قاطع، بحیث أنّهم عرفوا أن مآربهم لا تتحقّق مع وقوفه ضدّهم، ولذا حاولوا إغراءه والمساومة معه لیکون معهم أو علی الأقل یسکت ویدع مناهضتهم، فلم یوافق، واستمرّ فی دفع شبهاتهم ومجابهتهم حتّی قُتل فی ذلک السبیل، ثمّ تابع أفلاطون وأرسطو منهجه وطریقه وأکّدوا تکوینیّة الحسن والقبح. ولهذا فالمعروف فی الفلسفة الیونانیة أنّ من ینکر تکوینیّة الحسن والقبح یسمّی سفسطیاً، لبداهة هذه المسألة! وما ذکره ابن سینا إنّما هو رأیه لا رأی الفلاسفة.

السبب الثانی: اعتماد ابن سینا علی مبنی باطل فی تعریف العقل العملیّ، فقد ذهب هناک إلی أنّ العقل العملیّ لا یختلف عن النظریّ إلّافی الاعتبار، ولیس من شأنه إلّاالإدراک دون العمل، وإنّما یسمّی عملیّاً بلحاظ المدرَک. فإذا أدرک العقل حکماً مرتبطاً بالعمل یسمّی عملیّاً لا أنّه یفعل شیئاً!

وهذا المبنی أیضاً یختلف عن مبنی الفلاسفة قبله، فقد ذکر الفارابی للعقل العملیّ عین التعریف الذی ذکرناه، وأنّ هناک فارقاً تکوینیّاً بین العقل العملیّ والنظریّ، وأنّ للعملیّ عمل وتأثیر ولیس شأنه محض الإدراک. بل نقول: إذا لم یکن العقل عَمّالًا لم یکن معنیً لطاعته وعصیانه، وقد ثبت من الشرع الشریف أنّ العقل یطاع ویعصی، وأنّ الثواب علی طاعته، والعقاب علی معصیته («۱»).

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۸۱

ففی صحیحة محمّد بن مسلم، عن أبی جعفر علیه السلام، قال: «لمّا خلق اللّه العقل استنطقه، ثم قال له: أقبِل، فأقبل. ثمّ قال له: أدبِر، فأدبر. ثمّ قال: وعزّتی وجلالی، ما خلقتُ خلقاً هو أحبُّ إلیّ منک ولا أکملتُک إلّافی من أُحِب، أما إنّی إیّاک آمُر، وإیّاک أنهی، وإیّاک أُعاقب، وإیّاک أُثیب» («۱»).

السبب الثالث: إنّ ابن سینا ألغی البرهان العیانیّ، مع أنّ الفلاسفة قبله مثل أرسطو والفارابی قسّموا البرهان إلی نوعین:

۱- القیاس المنطقیّ بأنواعه وأقسامه.

۲- البرهان العیانیّ، ومحور هذا البرهان هو الفعل الجزئیّ الخارجیّ وإنّما سمّی عیانیّاً باعتبار حضور المبرهَن علیه بنفسه عند المستدِلّ، وقد ألغاه ابن سینا هو ومَن جاء بعده من المناطقة والفلاسفة! ولکن متکلّمی الإمامیة ذکروه وأصرّوا علیه اعتماداً علی مرتکزاتهم الصحیحة (رضی اللّه عنهم).

هذا وحیث أنّ المتأخّرین لم یتعرّضوا لذکر هذا البرهان من قریب ولا بعید، فمن المناسب إلقاء بعض الضوء علیه، فنقول:

یتمّ تشکیل النفس لهذا البرهان وإدراکها لنتیجته فی مرحلتین:

أ- إدراک الکلّیات المبرهنة.

ب- إدراک النفس لأحوال الجزئیات بتوسّط قوّة الفطنة، فإذا أدرکت الفطنة حال الجزئیّ، قامت بتطبیق الکلّیات المناسبة علی الجزئیات، والفطنة هی قوّة التروّی والتثبّت فی استصدار الأفعال الإرادیة عن داعٍ موافق للحکمة.

وبعبارة اخری: إنّ الجنبة المشرفة علی القوی العملیّة الدانیة فی النفس هی

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۸۲

قوّة الفطنة، وهی قوّة دون قوّة العقل العملیّ، مؤتمرة بأوامرها، ووظیفتها تطبیق الکلّیات علی الجزئیات الحقیقیّة، وإدراک ومعرفة نفس هذه الجزئیات.

والدلیل علی وجودها: أنّ کلّاً من قوّتی العقل النظریّ والعملیّ یتمّ لهما إدراک الکلّیات والإذعان والحکم بها وإیجاد الشوق- فی النفس- إلیها، وکلّ ذلک لا یکفی فی تحقّق الکمال البشریّ، ما لم توجد أداة تشخّص الجزئیات فی مختلف حالات الإنسان وأفعاله، وعدم تشخیصه لها یوجب التخبّط فی تطبیق الکلّیات علی الجزئیات، لأنّ القوّتین النظریّة والعملیّة لیس من شأنهما تشخیص الجزئیات، فضلًا عن تطبیق الکلّیات علیها.

کما أنّ القوی الدانیة لدی النفس لا مجال للإعتماد علیها فی سلامة التطبیق!

فیلزم وجود أداة للعقل یمیّز من خلالها سلامة هذا التطبیق وصوابه عن خطأه وکذبه، وصدقُ التطبیق وسلامته لا تتحقّق بنحو دائم إلّالمن خلقه اللّه کاملًا معصوماً من الخطأ والزلل، کما عبّر بذلک أرسطو.

هذا بالإضافة إلی لزوم صدق الکلّیات التی اعتمدها، ولذا کان المعصوم معصوماً علمیّاً فی إدراک الکلّیات، وعملیّاً فی تطبیق الجزئیات. إذن فالتأثیر علی القوی الدانیة بحکمة یحتاج إلی صدق الکلّیات وإلی حسن التطبیق علی الجزئیات.

ولعلّه أشیر إلی ذلک فی قوله تعالی: (وَبِالْحَقِّ أَنزَلْنَاهُ وَبالْحَقِّ نَزَلَ) («۱»)، حیث أنّ ظاهره حقّانیّة مرحلتین: مرحلة الکلّیات من طرف الحقّ تعالی ومرحلة التنفیذ؛ أو فقل: مرحلةالفاعل المنزِل، ومرحلة القابل‌المنزَل إلیه وهو النبیّ صلی الله علیه و آله و سلم.

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۸۳

ومن هذا القبیل ما جعل فی عالم الاعتباریّات، حیث جعلت القضایا الاعتباریّة فی مرحلتین: مرحلة التشریع والجعل، ومرحلة التنفیذ والإیصال.

وکیف کان، فلابدّ من قوّة عملیّة عقلائیّة تحت سیطرة العقل العملیّ، یسمّیها بعضهم (الفطنة) وآخرون (القوّة الشهودیّة) وبعضهم (قوّة إدراک البرهان العملیّ العیانیّ). نعم، اختلف- المثبتون لهذه القوّة- فی محلّ هذه القوّة، فبعضهم یجعلها عین قوّة العقل العملیّ، وبعضهم یجعلها أداة لها.

وببیان آخر: إنّ الوجودات تنقسم إلی مادّیة وغیر مادّیة، والمادّیة تنقسم إلی نفس المادّة وإلی ما یوجد فیها کالصورة الجوهریة. وإلی ما یتعلّق بالمادة.

وأمّا غیر المادّیة فهی مثل العقل المجرّد عن المادّة، وهی مباینة للمادة، ولکنّها تدرک المادّة والمادّیات، فبإمکان غیر المادّی أن یدرک الجزئیات، وإدراک شیء لشیء لا یعنی صیرورة المدرِک (بالکسر) مدرَکاً (بالفتح) ولا کون الأوّل متأثّراً بالثانی، ولا جریان أحکام الثانی علی الأوّل، نظیر إدراک الباری سبحانه للجزئیات المادّیة! فلا مانع من القول أنّ العقل یدرک الجزئیّات.

وإذا اتّضح ذلک واتّضح وجود قوّة تدرک الجزئیات، یُعرف ضرورة وجود میزان للعصمة عن الخطأ، أی أنّ الحکمة فی الجزئیات منوطة ببرهان یسمّی البرهان العیانیّ، وهو میزان تعصِم مراعاتُه الفطنة من الخطأ فی إدراک الجزئیات وتطبیق الکلّیات علیها.

والحاصل: أنّه مع عدم إناطة إدراک الجزئیات بالعقل النظریّ ولا العملیّ، یتعیّن وجود قوّةٍ عقلیّة أو دونها- فوق القوی الدانیة- قادرةٍ علی التطبیق الصحیح بواسطة البرهان العیانیّ.

والفوارق بین البرهان النظریّ- الکلاسیکیّ- والبرهان العیانیّ، ثلاثة:

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۸۴

۱- إنّ البرهان المتعارف، مورده النظریّات والکلّیّات، ولا یتعرّض للتطبیق علی الجزئیّات خارجاً، بینما البرهان العیانیّ مورده الجزئیّات الخارجیّة، وإنّما یستعین بالکلّیّات المبرهنة للتطبیق علی الجزئیّات. وبعبارة اخری: إنّ شرائط البرهان النظریّ- فی المادّة مثل أن تکون المادّة کلّیة فی کلّ طرف من أطراف القیاس لا تتأتّی فی مادة البرهان العیانیّ.

۲- إنّ البرهان النظریّ یحکم به العقل النظریّ ولا یتوقّف علی سواه، بینما البرهان العیانیّ تطبّقه الفطنة، ولکنّه یتوقّف علی العقل النظریّ والعملیّ والفطنة.

۳- إنّ البرهان النظریّ یوجب تکامل القوّة النظریّة، والعیانیّ یوجب تکامل القوّة العملیّة.

وبهذا یتّضح البرهان العیانیّ، ولکن کیف کان إنکار البرهان العیانیّ منشأ لإنکار تکوینیّة الحسن والقبح وعقلیّتهما؟

الجواب: إنّ ابن سینا لو اعترف بأنّ الجزئیّات یمکن تطبیقها بحکمة وبرهان للزمه الاعتراف بعقلیّة الحسن والقبح وإنّهما علی وفق الحکمة؛ إذ تبیّن أنّ تطبیق البرهان العیانیّ یتوقّف علی مدرکات وأحکام العقل النظریّ والعملیّ والفطنة، ولمّا کان من أهمّ مدرکات العقل العملیّ هو الحسن والقبح، فلابدّ أنّها تکوینیّة عقلیّة لکی تصلح أن تکون مرجعاً فی البرهان، لأنّه لا یمکن تطبیق البرهان من قضایا مشهورة أو لا واقع لها، بل یجب إستناده إلی قضایا عقلیّة تکوینیّة.

والحاصل أنّ البرهان العیانیّ- بما هو برهان- لا یستند إلّاإلی التکوینیّات والواقعیّات، وهو یستند إلی مسائل الحسن والقبح جزماً، فلابدّ أنّها تکوینیّة عقلیّة لا اعتباریة، ولذلک فقد ألغی ابن سینا هذا البرهان ولم یشر إلیه بتاتاً.

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۸۵

أدلّة القائلین باعتباریّة الحسن والقبح ... ص: ۱۸۵

استدلّ القائلون باعتباریّتهما بأدلّة عدیدة، وعلینا استعراضها وتوضیحها، ثمّ نقدها.

الدلیل الأوّل: إنّ الحسن والقبح بمعنی (المدح والذمّ) لیسا من الأعراض العینیّة المحسوسة للفعل، فلیسا موجودَین بوجود نفس الفعل، کما أنّهما لا یُنزعان من شیء له وجود واقعیّ، فلا یکون لهما وجود انتزاعیّ أیضاً، أی إنّهما لیسا من الاعتبارات الفلسفیّة (المعقولات الثانیة الفلسفیّة) ولذا یتعیّن أن یکونا من الاعتبارات التخیّلیّة- باصطلاح المناطقة- الجعلیّة التی یضعها العقلاء.

الدلیل الثانی: إنّ الوجدان حاکم بتفاوت الحسن والقبح بحسب الزمان والمکان والقومیات والطوائف والعادات، فمثلًا نجد بعض التقالید والعادات حسنة مطلوبة عند بعض الناس، وفی نفس الوقت قبیحة عند قوم آخرین، وکذلک نوع الأکل أو الملابس أو المعتقدات أو الأخلاق، فإنّها قد تتفاوت فی الحسن والقبح من مجتمع لآخر ومن زمان لآخر.

وهذا التفاوت فی التقییم والتحسین والتقبیح خیر شاهد علی أنّ مسألة الحسن والقبح تابعة لاعتبار العقلاء، والاعتبار العقلائیّ یختلف باختلاف الأنظار والمصالح والمفاسد بحسب الظروف، ومعنی ذلک أنّ الحسن والقبح لا واقعیّة لهما وراء الاعتبار العقلائیّ.

الدلیل الثالث: إنّ الإنسان لو خلّی وطبعه ولم یعرف من العقلاء جعل المحاسن والقبائح، فإنّه لا یدرکها بعقله محضاً! فلو فرض أنّ إنساناً ولد فی أرض خالیة من البشر لَمَا وَجَد عقلَه یحکم بحسن العدل وقبح الظلم، ممّا یدلّ علی أنّهما لیسا ضروریّین عقلیّین، فإنّ عقل مثل هذا الإنسان یدرک الضروریات

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۸۶

کاستحالة اجتماع النقیضین، وأنّ الکلّ أکبر من الجزء ونحو ذلک، فلابدّ أنّ الحسن والقبح جعلیّان اعتباریّان، ولهذا تجد تجذّرهما ورسوخهما فی المجتمعات ذات العادات والتقالید أکثر من المجتمعات التی لا تؤمن بالموروث، أو لدیها تقالید قلیلة.

الدلیل الرابع: - ویمکن عدّه متمّماً لما سلف- إنّ العقلاء إنّما حکموا بهما لأجل مصلحة النظام الاجتماعیّ، فلو لم یکن مجتمع أو لم

یکن للنظام أهمّیة عند العقلاء لَما جعلوهما.

الدلیل الخامس: - ما ذکره المحقّق الإصفهانیّ- أنّ دعوی کونهما عقلیین لا- یخرج عن صورتین: إمّا أن یقال إنّ وجودهما بنحو المسبّب والسبب، فوجود أحدهما مسبّب والفعل سبب، فإذا وجد الفعل الملائم حصل الحسن، وإذا وجد الفعل المنافر حصل القبح، فالفعل الأوّل علّة والحسن معلول، والثانی علّة والقبح معلول، وإمّا أن یقال إنّ وجودهما من قبیل وجود الغایة وذیها، فإذا کان وجود الغایة لازماً کان وجود ذیها لازماً أیضاً، والحسن علّة غائیة للفعل تدعو إلی إیجاده.

أمّا إذا أرادوا الأوّل فهذه السببیّة تامّة وهی تکوینیة لا اعتباریة ولکنّها لیست بحکم العقل، بل بحکم القوی الدانیة، ولذا تجد الحیوان ینفعل وینزجر ممّن یؤذیه، ویألف ویحبّ ویعطف علی من أحسن إلیه، فهذا الحکم تکوینیّ ناشئ من الطبع لا بحکم العقل.

وأمّا إذا أرادوا الثانی فهو أیضاً مسلّم، ولکنّه لا یدلّ علی عقلیّتهما، بل إنّ الکثیر من الغایات غایات اعتباریّة، ومنها الحسن والقبح، فإنّهما إنّما یرادان بلحاظ الوصول إلی مصالح المجتمع ونظامهم، ولذلک تجد العقلاء یحثّ

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۸۷

بعضهم بعضاً علی فعل المحاسن وترک القبائح لأجل مصلحة النظام الاجتماعی وتکامله واستثمار طاقاته علی الوجه الأحسن، ولکنّ ذلک لا- یعنی کون الحسن والقبح عقلیّین، فإنّ الأحکام الاجتماعیّة الباعثة إلی ذلک النظام أحکام اعتباریّة یجعلها العقلاء لهذا الغرض، ولیست أحکاماً عقلیّة.

الدلیل السادس: - وقد صرّح به المحقّق الإصفهانی وغیره- أنّ مسائل الحسن والقبح لو کانت بدیهیّة فهی لا- تخرج عن أحد الضروریّات الستّ:

۱- الأوّلیّات، وهی التی یحکم بها العقل بمجرّد تصوّرها. ولیس الحسن والقبح کذلک وإلّا لما وقع کلّ هذا الخلاف فیهما.

۲- الفطریّات، وهی القضایا التی قیاساتها معها، کزوجیّة الأربعة.

۳- التجریبیّات، وهی القضایا التی یتوصّل إلیها من خلال التجربة.

۴- الحسّیّات، وهی القضایا التی تدرک بالحواسّ الخمس.

۵- الحدسیّات، وهی القضایا التی تدرک بالحدس القطعیّ، ومن الواضح عدم کونهما من هذه الضروریات الأربعة.

۶- الوجدانیّات، وهی القضایا التی تدرک بالوجدان، ولا مجال لجعل الحسن والقبح منها لأنّنا لا نجد فی وجداننا الحکم بهما.

الدلیل السابع: أنّ المدح والذم أمران إنشائیّان عند العقلاء کإنشاء القصیدة والخطبة فی مقام المدح أو الهجاء، والإنشاء أمر إعتباریّ تابع لاعتبار منشئه ولیس له واقع وراء ذلک الاعتبار!

الثامن: ما تفرّد به السیّد الشهید الصدر قدس سره: أنّه بناء علی أنّ قطب المحاسِن (العدل) وقطب القبائح (الظلم) فعلینا معرفة العدل والظلم.

والعدل هو إعطاء حقّ الغیر أو إعطاء کلّ ذی حقّ حقّه؛ والظلم تجاوز حقّ

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۸۸

الغیر. وعلی هذا فمدار العدل والظلم، الحقّ، والحقّ أمر اعتباریّ، والشیء إذا تقوّم بشیء اعتباریّ کان أمراً اعتباریّاً أیضاً، وبذلک یثبت أنّ العدل والظلم اعتباریّان، وبالتالی أنّ جمیع مسائل الحسن والقبح اعتباریّة.

التاسع: - ما ذکره العلّامة الطباطبائی قدس سره وهو شبیه بسابقه-: أنّ الحسن والقبح من سنخ الإهانة والاحترام والتعظیم والتحقیر، وهی أمور اعتباریّة لا- واقعیّة تکوینیّة، فإنّها تتفاوت وتختلف باختلاف بناء العقلاء ولا واقعیّة لها سوی ذلک، وعلیه فیکون الحسن والقبح اعتباریین جعلیین لا واقعیین عقلیین.

هذه هی أدلّة القائلین باعتباریّتهما.

ولکن جمیع ما ذکروه من أدلّة قد توجّه لها قدماء الفلاسفة، وأجابوا عنها بنحو کافٍ ووافٍ.

أمّا الأوّل: - وهو أنّ الحسن والقبح یتقوّمان بالمادح والذامّ ولا وجود لهما فی حدّ أنفسهما- فقد أجاب عنه أرسطو وسقراط والفارابی بنحو یبطل مغالطة السوفسطائیین- والأشعریّ الذی قال بمقالتهم- حیث فکّکوا بین الکمال والنقص من جهة، والحسن والقبح من جهة اخری، فأجابوهم من خلال تحقیق الحدّ الماهویّ ل (الحسن والقبح)، فعرّفوا الحسن- بمعنی المدح- بإنّه (التوصیف بالکمال) والقبح- بمعنی الذم-: (التوصیف بالنقص).

وهذا التعریف ثابت لهما فی کلّ اللغات، لأنّه تعریف للمعنی لا للفظ، فلا یختصّ بلغة دون اخری. وهذا التعریف وحده کافٍ- بالتأمّل- فی إثبات تکوینیّة الحسن والقبح! وذلک لوضوح أنّ التوصیف بالکمال إنّما یکون لأجل الکمال واقعاً والتوصیف بالنقص لأجل النقص الواقعیّ، فلا تجد عاقلًا صادقاً یمدح شخصاً من دون اتّصافه بالکمال إلّامع الجهل المرکّب، ولا عاقلًا صادقاً

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۸۹

یذمّ من دون نقص واقعیّ إلّامع الجهل المرکّب. هذا أوّلًا.

وثانیاً: إنّ المدح فی اللغة مرادف للحمد، وحمد واجب الوجود یستحیل أن یکون اعتباریّاً ویتعیّن أن یکون تکوینیّاً واقعیّاً أی بلحاظ الکمال الواقعیّ ولا یعقل مدحه اعتباراً وجعلًا، إذن فالمدح والذم یتقوّمان- ماهیةً- بالکمال والنقص.

وثالثاً: إنّ المدح والذمّ إذا طابقا الواقع سمّیا صادقَین، وإذا خالفاه سمّیا کاذبَین، فإذا مدح شخص بما لا یستحقّه کان المدح کاذباً کما فی مدح الظلمة والسلاطین بما لا یستحقّون، بخلاف مدح الکامل أو الساعی إلی الکمال، فإنّه صادق، ولیس الصدق إلّامطابقة الخبر للواقع، ولا الکذب سوی مخالفته له ممّا یدلّ علی وجود الکمال حقیقة إذا صدق المدح، ووجود النقص حقیقة إذا صدق الذمّ، وبهذا نعرف أنّ الحسن والقبح- حتّی بمعنی المدح والذم- تکوینیّان لا اعتباریّان.

وقد یعترض علی ذلک بأنّ الصدق والکذب لا یختصّان بالقضایا التکوینیّة، بل یشملان القضایا الاعتباریّة الفرضیّة من جهة موافقة المعتبر الجزئیّ للاعتبار الکلّیّ- عند العقلاء أو أیّ معتبِر- وعدم مطابقته. فإذا قلت: إنّ الإشارة الضوئیّة الخضراء علامة جواز العبور- فی قانون المرور- کان صدقاً، لموافقته للاعتبار الکلّی العقلائیّ، وإلّا کان کذباً.

والجواب: إنّ الصدق والکذب فی التکوینیّات مطلق غیر مشروط بفرض فارض ولا- وجود مدرک عاقل، فلو فرض تجرّد القضیّة التکوینیّة فی نفس الأمر عن ذهن أیّ عاقل بمعنی ثبوتها وتقرّرها فی نفس الأمر کمعنیً مفهومیّ وصور حصولیّة کما یقال ذلک فی الأعیان الثابتة الأزلیّة، فإنّها من شأنها أن تطابق الواقع

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۹۰

أو لا تطابقه، فتصدق أو تکذب.

وهذا بخلاف القضایا الاعتباریّة التخیّلیّة، فإنّ صدقها وکذبها مشروط بلحاظ ومقایسة القضیّة بالافتراض العامّ والاعتبار العامّ عند مجموع المتطابقین علی ذلک الاعتبار، وبدون ذلک اللحاظ والمقایسة لا تصلح للاتّصاف بالصدق ولا بالکذب مع أنّ اتّصاف المدح للّه‌سبحانه بالصدق، والذمّ لأمیر المؤمنین علیه السلام بالکذب لا یتوقّف علی هذه المقایسة، بل هما فی حدّ أنفسهما وفی نفس الأمر ثابتان متقرّران، سواء وجد من یلتفت إلی ذلک أو لم یوجد.

ورابعاً: ثبت فی المباحث العقلیّة أنّ الوجود الخارجیّ للمخلوقات، بنفسه مدح للخالق، لأنّها آیات من آیاته وحاکیة عن وجوده، وکمالها حاکٍ عن کماله، وکلّما کان المخلوق أکبر وأکمل دلّ علی عظم الخالق وکماله، وهذه الدلالة توصیف تکوینیّ بالکمال، فهی مدح للخالق ونعت تکوینیّ له بالکمال.

وعلی هذا الأساس فإنّ ماهیّة المدح هی الحکایة عن الکمال الواقعیّ، فتارة تکون هذه الحکایة من خلال الوجود العینیّ للمخلوق الدالّ علی کمال خالقه، واخری من خلال الوجود القولیّ أو الکتبیّ أو نحوهما الدالّ علی الکمال.

وکذلک الذمّ تارة یکون من خلال فعل القبیح فإنّه یکشف تکوینیّاً عن نقص الفاعل، واخری من خلال القول والکتابة والإشارة ممّا یدلّ ویکشف عن نقص فی المذموم.

إذن فالرابطة بین المدح والکمال وبین الذمّ والنقص هی رابطة الحاکی والمحکیّ، ومن المعلوم أنّ العلاقة بین الحاکی والمحکیّ هی علاقة الاتّحاد فی المفهوم والتغایر فی المصداق، أو فقل الاتّحاد فی الهویّة والاختلاف فی الوجود، فلفظة (زید) هی نفس الإنسان المسمّی بهذا الإسم بحسب المفهوم،

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۹۱

ولکن وجود هذه اللفظة غیر وجود ذلک الإنسان!

والخلط بین التفکیک فی الوجود وبین التفکیک فی الهویّة هو الذی أوقع الخصم بدعوی اعتباریّة المدح والذم، إذ کیف یکون وجود المحکیّ تکوینیّاً ولا یکون وجود الحاکی تکوینیّاً أیضاً مع أنّ المعنی الذهنیّ لا یکون ارتباطه بالخارج وکشفه اعتباریّاً، بل إنّ إراءة المعنی الذهنیّ لا یمکن أن تکون إلّاإراءة تکوینیّة، کیف ومجال الاعتبار منحصر فی المحکیّ دون الحکایة والحاکی («۱»).

نعم، لابدّ من الالتفات إلی أنّ الوجود التکوینیّ یمکن إیجاده بوجود آخر اعتباریّ زیادة علی الأوّل! بل لعلّ أغلب الموجودات التکوینیّة لها وجودات اعتباریّة أیضاً؛ فهذا الکتاب له وجود تکوینیّ هو الذی بین یدیک، وله وجود اعتباریّ هو الوجود اللفظی بقولک (الکتاب)، وله وجود ثالث هو الکتبیّ إذا کتبت هذه الکلمة. ولا ریب أنّ الوجود اللفظیّ والکتبیّ لهذا الموجود الخارجیّ هو وجود اعتباریّ له، لا عین وجوده الخارجیّ.

وکذا کلّ ما حولک من أشیاء، لها وجود تکوینیّ ووجود اعتباریّ بأسمائها، بل حتّی وجود اللّه سبحانه لا ینافی الوجود الاعتباریّ الجعلیّ للتعبیر عنه سبحانه من خلال الألفاظ والکتابة والإشارة، لأنّ البشر یحتاجون فی التفاهم إلی إحضار المعانی إمّا بوجودها التکوینیّ أو الاعتباریّ، ولکن الوجود الاعتباریّ لا یعنی صیرورة التکوینیّ اعتباریّاً، بل یعنی إضافة وجود آخر له.

ولهذا فنحن لا ننکر إمکان وجود الحسن والقبح الاعتباریّ- إذا دعت الحاجة

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۹۲

إلی ذلک- کسائر الموجودات التکوینیّة، فإنّها تصلح لإیجادها بوجود آخر إعتباریّ، ولکنّ الذی ننکره هو دعوی انحصار وجودهما بالإعتبار لقیام الدلیل علی وجودهما التکوینیّ، فمثلًا المدح بقصد الإنشاء فی قولک: سبحان اللّه أو الحمد للّه، له وجود اعتباریّ بلحاظ هذا الإنشاء والاعتبار، ولکنّه لا ینافی النزاهة الواقعیّة والکمال الإلهیّ الذی أوجب المدح الواقعیّ بإیجاد النعمة والتصرّف بالتدبیر والحکمة.

وقد تبیّن أنّ وجود المخلوق الحَسَن مدح تکوینیّ لخالقه، وآیة من آیات کماله ومجده وعظمته!! فکیف یصحّ اطلاق القول بأنّ المدح والذمّ اعتباریّان لا تکوینیّان!؟ بل هما تکوینیّان، وربّما یکون لهما وجود اعتباریّ أیضاً.

وأمّا الدلیل الثانی- للقائلین بالاعتباریّة وهو أنّ الحسن والقبح لو کانا عقلیّین لما وقع الاختلاف فیهما بحسب الزمان والمکان والمعتقدات والتقالید- فجوابه:

أوّلًا: إنّ هذا الاختلاف لا ینافی تکوینیّة وعقلیّة هذه المسألة، فإنّ کثیراً من الخلافات تقع علی القضایا الحقیقیة التکوینیة کما فی اختلاف الأطبّاء فی العدید من الأدویة، وأنّها نافعة أو ضارّة؟ أو أنّ نفعها أکثر من ضررها أو بالعکس؟ مع أنّ الواقع واحد لا یتغیّر ولا یختلف، وهو کون الدواء نافعاً أو ضاراً ولو بنسبةٍ مّا.

وکذلک إذا کان الاختلاف لأجل اختلاف الظروف، فإنّ مرجعه فی الحقیقة إلی اختلاف الموضوع! وبالتالی عدم الاختلاف مثل أن یقول زید (الحائط أبیض) وأنت تقول (الباب أسود) فإنّه لیس اختلافاً حقیقة.

ومن هذا القبیل الکثیر من مسائل الحسن والقبح باختلاف الظروف، فإنّ الکذب یکون حسناً فی بعض الحالات، بینما یکون قبیحاً فی

حالات اخری، وهذا لا یعنی الاعتباریة، بل اختلاف الظرف تکوینیّ، وبتبعه یختلف الحسن

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۹۳

والقبح التکوینیّان.

وثانیاً: إنّ الاختلاف ممکن حتّی فی البدیهیّات لأنّ فی النفس البشریّة صحّة وسقم فی کلّ مراتبها، سواء مرتبة القوی الإدراکیّة أو مرتبة القوی العملیّة، فالشکّ وعدم الإحراز مهما قویت الأدلّة مرض فی الإدراک، والتشکیک والرفض وعدم الإذعان مرض فی القوی العملیّة، ولذا أجمع علماء المنطق علی أنّ اللجاج والعناد إذا استمرّ فی الإنسان کان مرضاً فی عقله العملیّ، وهو ما عبّر عنه القرآن الکریم ب (الطبع) علی القلوب والصمّ والبکم- أی العقلیین- والاختلاف الحاصل من ذلک لا یضرّ ببداهة البدیهیّ أصلًا.

وثالثاً: إنّ بعض الاختلاف ناشئ من مراعاة المصالح المادّیة لا من الاختلاف الحقیقیّ فی النظریّة ولا فی التطبیق، کما هو الملحوظ فی بعض الفلاسفة المادّیّین الذین یقصدون من وراء إشاعة الخلاف الوصول إلی مآربهم السیاسیّة أو المادّیّة ولیسوا مخالفین حقیقة، فهم مخالفون منکرون لنظریّتنا باللسان وقلوبهم عالمة مذعنة بصحّة ما نقول، لأنّ عقولهم أسیرة للهوی والقوی الدانیة «کم من عقلٍ أسیر تحت هوی أمیر» («۱»).

ومثل هذا الاختلاف لا ینبغی أن یعدّ خلافاً لأنّ الخلاف إنّما یقع فی ما بین العقلاء الذین یعملون بعقولهم ویستنیرون بها، لا فی ما بین‌العقلاء وغیرهم (أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَکْثَرَهُمْ یَسْمَعُونَ أَوْ یَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا کَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِیلًا) («۲»).

وأمّا الدلیل الثالث: فلو سلّمنا به، فغایة ما یدلّ علیه هو عدم کون الحسن

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۹۴

والقبح أمراً بدیهیّاً لا أنّه لیس حقیقیّاً، لأنّ النظریّ أیضاً لا یقضی به العقل ابتداءاً ککیفیّة صدور أفعال الباری عنه تعالی، مع أنّ الحق هو حکم العقل بذلک ولیس حکمه متقوّماً بحالة الإجتماع البشریّ، بل یقضی فی نفسه بأنّ الصدق حسن أو الکذب قبیح وهکذا.

وأمّا الدلیل الرابع: فجوابه أنّ قضاء العقل بالحسن والقبح لیس متقوّماً بالمجتمع البشریّ، ولذلک إنّ الملائکة مع عدم وجود القوی الحیوانیّة فیهم ومع أنّ حیاتهم لیست حیاة اجتماعیّة مدنیّة وإنّما ارتباطهم تکوینیّ، فإنّها تتأثّر وتتنفرّ من مظالم العباد، والملک وجود عقلانیّ یتأثّر من الظلم ویستحسن الحسن فکذلک الإنسان یحکم بهما بعقله لا بسبب حالته الاجتماعیّة.

ولأجل ذلک عبّر سبحانه فی کتابه المجید عن إبلیس (مَذْءُوماً مَدْحُوراً) («۱»)، مع أنّه لا یفترض وجود مجتمع بین اللّه تعالی وإبلیس، لکی یُذمّ إبلیس من قبل ذلک المجتمع العقلائی، أو أنّ معرفة إبلیس لذلک الذمّ کان بواسطة اعتبار العقلاء، کما لا یفترض للملائکة مجتمع عقلائیّ وإنّما هم علیهم السلام وجودات عقلائیّة، وکلّ ما یصدر هناک فهو تکوینیّ لا غیر! ومن هذا القبیل قوله تعالی (وَلَمَّا سَکَتَ عَن مُوسَی الْغَضَبُ) («۲»)، فإنّ السکوت فی مقابل النطق وهو أمر عقلیّ، ولم یعبّر بالسکون الذی هو مقابل الحرکة لأنّها خاصّیة الحیوان ممّا یدلّ علی أنّ غضبه علیه السلام وعدمه کان عقلیّاً إلهیّاً لا حیوانیّاً.

کما أنّ ذلک الإنسان- المفترض- لو رأی معونة إنسان کبیر لطفل عاجز لَحکم عقله بحسن ذلک، کما أنّه لو رأی ضرب ذلک الکبیر للطفل بلا سبب لحکم عقله

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۹۵

بقبح ذلک، ممّا یدلّ علی ثبوت الحسن والقبح فطریّاً، سواء کان الإنسان فی مجتمع أم لم یکن.

فما ذکره ابن سینا یصادم الوجدان! وقد قرّر الفارابی- فی منطقیّاته- وجدانیّة الحسن والقبح بما لخصّناه فی هذا الجواب.

وأمّا دلیلهم الخامس- وهو ما ذکره المحقّق الإصفهانی رحمه الله- فیمکن مناقشته بأنّ هناک نوع انفعال عقلیّ کالغضب عقلیّاً، بمعنی أن یکون المحرّک للقوّة الدانیة هو العقل من قبیل غضب موسی علیه السلام، وکما قال الأمیر علیه السلام فی بعض الوقائع التی أحدثها معاویة فی بعض أطراف البلاد الإسلامیّة فسلب ونهب وأرعب نساء المسلمین وأطفالهم.

«فلو أنّ امرءً مسلماً مات من بعد هذا أسفاً ما كان به ملوماً» («۱»).

فإنّ هذا الغيظ والأسف- لذلك المسلم- ليس حيوانيّاً غريزيّاً بل عقلانىّ ممدوح. وتفسير عقلانيّته أنّ العقل إذا أدرك شيئاً حسناً أو قبيحاً ثمّ حرّك القوى الدانية كان تحريكه بأمارة عقليّة وسلطة تكوينيّة على تلك القوى، فتكون الحركة حركة عقلانيّة ويكون الغضب والرضا ناشئين من تحريك العقل وبعثه.

وبعبارة اخرى: إنّ المعلول والمسبّب يسند إلى علّة العلل لوجود السببيّة الحقيقيّة وكون الواسطة أو الوسائط ليست إلّاممرّاً وطريقاً إلى إيجاد المسبّب ولذا نجد القرآن الكريم قد أسند الموت تارة إلى ملك الموت، واخرى إلى بعض الملائكة (تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا) («۲»)، وثالثة إلى اللّه تعالى.

ونشوء الغضب عن العقل وكذا سائر أفعال القوى الدانية يستوجب نسبتها إلى

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۹۶

العقل، علماً أنّه كمال لتلك القوى، كما أنّ من كمال العقل العملىّ تلقّى مدركاته من العقل النظرىّ وكذا كمال النظرىّ فى تلقّى العلوم من العوالم العليا وهكذا حتّى تصل النوبة إلى المشيئة الإلهيّة. وهذا هو تفسير ما ورد مستفيضاً: «رضا اللّه رضانا أهل البيت» («۱»).

لأنّ قواهم عليهم السلام الدانية مؤتمرة بأوامر عقولهم، وعقولهم مؤتمرة ومستنيرة بالحقائق العلويّة (بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ* لَايَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ) («۲»).

«إن اللّه جعل قلوب الأئمّة مورداً لإرادته، فإذا شاء شيئاً شاءوه» («۳»).

فليس كلّ رضا وكلّ غضب حيوانيّاً، بل وليس كلّ ما عدا الحيوانىّ عقلانيّاً فحسب بل هناك رضا وغضب إلهيّان، أفليس الجهاد الخالص فى سبيل اللّه ناشئاً عن غضب ورضاً إلهيّين، كما فى ضربة علىّ عليه السلام لعمرو بن عبدودّ يوم الخندق، حيث أنّه لم يقتله لغضب نفسه عندما بصق فى وجهه الشريف بل صبر هنيئة حتّى ملك نفسه ثمّ قتله لمحض الأمر الإلهىّ، فكان فعله لأجل الغضب الإلهىّ، وبذلك كانت ضربة علىّ عليه السلام يوم الخندق أفضل من عبادة الثقلين، ومن هذا القبيل ما روى فى فاطمة عليها السلام من طرق العامّة والخاصّة: «إنّ اللّه يغضب لغضبك، ويرضى لرضاك» («۴»).

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۹۷

لأنّها لا تغضب ولا ترضى إلّاعن الأمر الإلهىّ.

أقول: بل يستفاد من الحديث معنى أرقى من ذلك هو: أنّ اللّه تعالى لا يعرضه الكيف النفسانىّ من غضب أو رضا أو فرح وسرور أو ألم وحزن وغير ذلك، بل إذا وجد العقل أنّ إحدى هذه الصفات هى التى تنبغى عرضت تلك الكيفيّة على النفوس الكاملة فكانت تجلّياً للرضا أو للغضب أو الفرح أو الحزن الإلهىّ وبذلك يكون رضا فاطمة عليها السلام هو رضا اللّه تعالى وغضبها غضبه، كما ورد عن الحسين عليه السلام: «رضا اللّه رضانا أهل البيت» («۱»).

فليس له تعالى رضا غير رضاهم ولا له غضب سوى غضبهم عليهم السلام.

وعلى هذا، فحصر الرضا والغضب بالحيوانىّ، فى غير محلّه، بل إنّ ردّ المظلوم على الظالم قد يكون إنفعالًا حيوانيّاً وقد يكون عقلانيّاً، وربّما يكون إلهيّاً، ومن المسلّم فى علوم المعارف الإلهيّة أنّ غضب الكُمّلين ليس حيوانيّاً بل عقلانىّ أو إلهىّ! فالذى ادّعاه قدس سره: أنّ السببيّة فى الظلم والعدل للحسن والقبح تكوينيّة حيوانيّة فى غير محلّه، وكذا دعوى أنّ مسببيّة الحسن والقبح تكوينيّة حيوانيّة، بل هى تكوينيّة عقلانيّة.

كما تبطل دعواه أنّ الغاية وهى الحسن والقبح والمغيّى أى الظلم والعدل اعتباريّان من اعتبارات العقلاء لأجل حفظ النظام وليسا تكوينيين، وذلك لأنّ الحدّ الماهوىّ للمدح هو (التوصيف بالكمال) فيكون اعتباراً- من الاعتبارات النفس الأمريّة وهى الاعتبارات

المنتزعة من التکوین- ولیس اعتباراً تخیُّلیاً ویکون الاعتبار المنتزع منه لغایة الوصول إلی ذلک الحدّ الماهویّ.

کما أنّ هناک غایة اخری هی تذکیر النفس بالکمال أو النقص الذی فی الفعل

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۹۸

فیکون نوع تکمیل وتزکیة للنفس من خلال تربیتها علی حُبّ الکمال والتقرّب إلیه، وبغض النقص والابتعاد عنه! وتلقین لها بالقضایا الحقیقیّة التکوینیّة، لأنّ خاصیّة الفاعل الإرادیّ الإرادة والجزم المنبعثان عن الإذعان الإدراکیّ، وهذا التلقینُ للنفوس ومتعلّقُه لیس اعتباریّاًتخیّلیّاً، بل تکمیل تکوینیّ وتربیة للنفوس.

أمّا الجواب عن الإشکال السادس: فواضح، لأنّه حیث أخذ فی ماهیّة المدح التوصیف بالکمال، فالکمال الذی هو منشأ التوصیف هو أمر عینیّ ومن أعراض الفعل، غایة الأمر الأفعال تارة تتّصف بکمال متوسّط واخری ابتدائیّ وثالثة نهائیّ وهذا بحث آخر.

فالتوصیف أمر نفس الأمریّ لا اعتباریّ، نعم، هو من سنخ الوجود لا من سنخ الماهیّات المقولیّة، لأنّه توصیف بالکمال لا توصیف بمقولة خاصّة، فمنشأ المدح وهو الکمال من سنخ الوجود لا من سنخ المقولات وهو عینیّ لا تخیّلیّ اعتباریّ.

وحیث ظهر أنّ المدح هو التوصیف بالکمال، والذمّ هو التوصیف بالنقص، یظهر أنّه لا ینحصر بقسم من أقسام القضایا السّتّة، بل هو تارة من الوجدانیّات کما فی الأخلاقیّات، واخری قابل للإندراج فی عدّة من تلک المقولات، فبعض کمالات الأفعال قد تکون محسوسة ونقائضها کذلک، وبعضها قد تکون وجدانیّة نفسانیّة کحسن الظنّ أو سوء الظنّ أو غیر ذلک، فحیث إنّ الکمال من سنخ الوجود أی التوصیف بالکمال، فهو قابل للاندراج فی عدّة من أقسام البدیهیّات.

أمّا الجواب عن الوجه السابع: وهو أنّ الاحترام نوع إنشاء لأنّ وضع وحرکة البدن باعتبار العقلاء یدلّ علی الاحترام أو الإهانة، فالتلازم بین حرکة البدن والاحترام نوع من الاعتبار، ولکن هذا الإنشاء یسمّی صادقاً إذا کان داعی المدح

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۱۹۹

هو الکمال التکوینی، وإلّا یسمّی کذباً ودَجلًا، حیث إنّ الاحترام منطوٍ ومتضمّن لنحوٍ من الإخبار، فإذا لم یکن الطرف کاملًا لا یکون الاحترام توصیفاً حقیقیاً صادقاً، فالداعی الموجب له إن کان صادقاً حقیقیّاً یحکی عن الواقع فیکون صادقاً وإلّا کان کاذباً، وغایة من یحترم الکبار داعیه تقدیس الکمال والحثّ علی الکمال، لأنّ تقدیسه للصفات الحقیقیّة العلیا فی العالم، لا لبدن العالم.

فی تلک الموارد لیس الحسن بلحاظ الإنشاء فی التعظیم، بل بلحاظ الداعی فی التعظیم، والفعل دلالة إنشائیّة علی ذلک بلحاظ الداعی، فهو نوع کمال تکوینیّ. مثلًا إذا خشع قلب المصلّی فی صلاته خشعت جوارحه، فخضوع القلب الذی هو لازم خضوع العقل وهو مستلزم لخضوع الجوارح، فهذا تقدیس للکمال وحثّ نحو الکمال؛ نعم القدسیّة للأباطیل سجن وأغلال یجب أن تکسر.

أمّا دعوی أن کلّ قدسیّ فیجب أن یصطدم معه لأنّ التقدیس والتعظیم تحجیر لمسیر التکامل، فدعوی زائفة، لأنّ القدسیّة أی الخضوع والإنقیاد صفة مهمّة کمالیّة وبرهنت کمالیّتها فی کلّ الفلسفات عدا السفسطة. نعم، القدسیّة رهینة الحقیقة یعنی الإنقیاد، والتسلیم إنّما هو للحقیقة لا لشیء آخر.

ثمّ إنّ الإنشاء وإن کان مجرّد اعتبار یوجده المنشئ، إلّاأنّه لا یکون إلّاعن داعٍ تکوینیّ، ولذا قسّموا الإنشاء بحسب الداعی والغرض إلی ثمانیة أقسام، والداعی فی موارد إنشاء المدح أو الذمّ هو إظهار کمال الممدوح ونقص المذموم، وأمّا إذا لم یکن لهذا الداعی، کما إذا کان لأجل مجرّد التصوّر والتخیّل- کما یلاحظ فی الشعراء- فلا یصدق علیه عنوان المدح والذمّ، فإذا کان بذلک الداعی وتطابق ما أنشأه مع الواقع أی الکمال والنقص الواقعی المتصف به ذلک الموصوف، فإنّه یقال عن المادح أو الذامّ أنّه صادق، وإلّا کان کاذباً، ولذا کان الکثیر من المدح والهجاء معدوداً فی قسم الکذب والزور!

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۲۰۰

نعم، قد یبالغ المادح أو الذامّ فی مدحه أو هجائه، وهذه المبالغة تکون علی قسمین:

۱- أن یرید من هذه التفاصیل التی یذکرها إنشاء إرادة جدّیة إنشائیّة بداعی إظهار الواقع، فحینئذ تکون الزیادة التی قصدها من قسم الکذب.

۲- أن لا تکون الزیادة مرادة بالإرادة الجدّیّة، بل بالإرادة الاستعمالیّة فقط ویرید بذلک الکنایة عن مراد جدّیّ إجمالیّ، فهو بهذه التفاصیل التی یذکرها لا یرید إظهار الواقع بها بتفاصیلها، وإنّما یرید أنّ هذه التفاصیل تحاکی فی درجتها درجة الواقع، فالمعنی الجدّیّ المکنّی عنه هو الدرجة الإجمالیّة لا تفاصیل ما ذکره، والمنشأ حقیقة هو هذا المعنی الکنائیّ المطابق للواقع، فلا یکون کاذباً.

فتحصّل أنّ الإنشاء الذی یصدق علیه عنوان المدح أو الذمّ لا یکون إلّابالداعی المزبور، بل أنّ الإنشاء مع کونه وجوداً فرضیّاً اعتباریّاً فإنّه نحو إخبار وحکایة عن الواقع.

وبعبارة اخری: إنّ وجود قسم المدح والذم فی الإنشائیّات هو حاجة إلی إفتراض اعتباریّ مع کون المفترض إعتباراً ذا وجود تکوینیّ خارجیّ لوجوده وذهنیّ لمعناه، وإنّما دعت الحاجة إلی افتراضه اعتباراً کما فی الکثیر من الموجودات التکوینیّة التی تحتاج أحیاناً إلی وجود آخر اعتباریّ.

والجواب عن الدلیل الثامن: إنّ العدالة لیس أمراً اعتباریّاً بل هی أمر حقیقیّ لأنّ حدّها هو وصول کلّ موجود إلی کماله المنشود من دون إعاقة غیره له.

فالعدالة الاجتماعیّة- مثلًا- هی وصول جمیع أفراد المجتمع إلی کمالهم المطلوب من دون إعاقة شریحة لُاخری، وحینئذ فإعاقة جماعة أو فرد لکمال الغیر ظلم.

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۲۰۱

والعدالة الاقتصادیّة هی قدرة أفراد المجتمع علی الإنتفاع والوصول إلی المنابع الطبیعیّة علی نحو التساوی- والمراد به تکافؤ الفرص-.

والعدالة الفردیّة هی اتّزان قوی الفرد وأخذ کلّ قوّة موقعها المناسب لشأنها فی الفعل، وکذا سائر أقسام العدالة، فإنّها أجمع ترجع إلی التعریف الأوّل. والتشریع والتقنین وإن کان مبیّناً للعدالة ولکن لا بمعنی أنّه یوجدها بل هو کاشف عن الکمال والنقص التکوینیّین وعن الکمال المناسب لکلّ موجود وعن النقص کذلک، فهو یکشف عن تکافؤ الفرص فی واقع التکوین وعن موارد ممانعة موجود لآخر عن إدراک کماله المنشود، ومن ثمّ یعرّف الحقّ الاعتباریّ بأنّه:

ما یکون کاشفاً عن الکمال الطبیعیّ الممکن التحصیل للموجود، وتبیّن بذلک أنّ أساس العدل والظلم هو الکمال والنقص، وهما تکوینیّان لا اعتباریّان.

وأمّا الجواب عن الدلیل التاسع: فقد أشیر إلیه من خلال الإجابات السابقة وللتفصیل راجع کتاب (العقل العملیّ) و (نظریّة الاعتبار).

و آخر دعوانا أن الحمد للّه‌ربّ العالمین

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۲۰۳

القسم الثانی: الاصول القانونیّة فی التراث الدینی مصطفی الإسکندری

اشارة

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۲۰۵

الحمد للّه‌رب العالمین،

والصلاة والسلام علی سیّد المرسلین،

وخاتم النبیّین صلی الله علیه و آله و سلم وآله الطیّبین الطاهرین،

ولعنة اللّه على أعدائهم أجمعين.

بحوث فی قراءة النص الدينی، ص: ۲۰۷

نظام المعارف والأحكام وضابطة العرض على الكتاب والسنّة ... ص: ۲۰۳

اشارة

إنّه قد تكاثرت الجهود والبحوث فی الآونة الأخيرة على طرق الأحاديث وأسانيدها، والبحث فی شرائط حجيّة الصدور صغرويّاً وكبرويّاً، واهمل البحث فی المضمون ودراية فقه مضمون الحديث، مع أنّ دراية مضامين الحديث بحسب محكمات الكتاب والسنّة وموافقته لهما ومخالفته، أعظم خطورةً وأسبق رتبةً فی بحث الحجيّة عن البحث الصدوری، وحجّيته وشرائطه.

وبعبارة اخرى: أنّه كَثُر التركيز على الدليل، سواء فی جهة الدلالة التصوّرية كما فی مباحث الألفاظ، أو التصديقيّة كما فی مباحث الحجج، واهمل البحث عن ذات المدلول ومتن الحكم وواقع المضمون فی نفسه، وهذه الظاهرة متفشّية فی الآونة الأخيرة فی جملة من العلوم النقليّة، كالفقه والتفسير والكلام، مع أنّ اللازم وواقع الحال هو التركيز الجهد أوّلًا على المضمون، ثمّ تصل النوبة إلى البحث عن الصدور وحجّيته وشرائطه.

وهذه الظاهرة السقيمة هی فی الأصل منبثقة من مسلك الحشويّة فی الحديث، حيث أنّه كان المهمّ لديهم البحث فی طرق الحديث واعتبار الكُتُب وضبط الرواة، ولم يكونوا يُولُون أهمّية للمضمون، ومن ثمّ شدّد النكير عليهم ذَوُو المنهج الفقهیّ والمنهج التحليلیّ الكلاميّ، وكان اسم الحشويّة رمزاً

بحوث فی قراءة النص الدينی، ص: ۲۰۸

لهذا المنهج.

والغريب أنّ المنهج الصحيح من تركيز الأهمّية والعناية بالمضمون، ثمّ البحث عن الصدور، يُرمى فی هذا العصر بالحشويّة، واستُعير له هذا الإسم، وهذه الظاهرة والتسمية المغلوطة هی فی الحقيقة إماتة للبصيرة العلميّة ولمنهج الدراسة فی فقه الدين لا بمعنى تحكيم الآراء العقليّة للعقول المحدودة البشريّة على التراث المنقول وتحكيم الذوق السليقی والقرائح النفسيّة على المتون الدينيّة، فإنّ دين اللّه لا يُصاب بالعقول، بل المراد تحكيم المحكم من الكتاب والسنّة والعقل على المتشابه بنحو منضبط فی اصول وقواعد.

كما أنّه ليس المراد من هذا المنهج إلغاء البحث فی الصدور وشرائطه بتاتاً، بل المراد هو التنبيه على أنّ رتبة البحث فی الصدور متأخّرة عن البحث فی دراية المضمون وحجّيته فی نفسه بالمعنى الأعمّ، وكذا التنبيه على أنّ حجّية الصدور ليست هی تمام أجزاء الحجّية، بل هی جزء من مجموع أجزاء، كالحال فی لزوم والافتقار إلى حجّية الدلالة وحجّية جهة الصدور لاستكمال الحجّية.

والتنبيه على أنّ حجّية الصدور- كجزء من مجموع الحجّية- ليس هو الركن الركين فی مجموع الحجّية، بل هو الأقلّ فی الأهمّية وإن لم ينتفِ دوره ولم ينتفِ لزومه وضرورته، حتّى أنّه قد عبّر البعض من المتقدِّمين فی بيان دور الصدور فی مجموع الحجّية بأنّه بمثابة إحدى القرائن لتركيب الحجّية أو واحدة من القرائن التی يتألّف منها الكاشف.

وممّا ينبّه على أنّ الإقتصار فی التركيز على الصدور هو من مسلك الحشويّة المفتقد للموازين العلميّة، هو تشدّد المذهب السلفیّ والوهابیّ على البحث السندیّ- فقط- ومتاركتهم للبحث المضمونیّ؛ لكون منهجهم فی الأصل هو

بحوث فی قراءة النص الدينی، ص: ۲۰۹

مسلك أهل الحديث فی الاتّجاه الحشویّ ومن ثمّ لا يُقيمون لبحث المضمون وزناً ولا يتعمّقون فی دراسة متن الحديث وعرضه التحليلیّ على الكتاب والسنّة بل هم يُشعلون نائرتهم على السند والطريق كوسيلة لجحود المضمون الذی لا تستهويه نفوسهم ولا تنقاد

له عقائدهم وآراؤهم، ومن ثمّ يكيّفون الجرح والتعديل وتصحيح الحديث حسب ما يتبنّوه من آراء.

ولرفع الغطاء عن وجه البحث لابدّ من التمعُّن والتدبُّر فی عدّة نقاط نقدّمها لكم بعونه تعالی.

بحوث فی قراءة النص الدينی، ص: ۲۱۰

اتقدّم البحث المضمونیّ علی البحث الصدوریّ ... ص: ۲۱۰

إنّ البحث عن ضوابط صحّة المضمون والمناهج المتّبعة فيه، والقواعد والآليّات للفحص عن صحّته وعدمه بتوسّط العرض علی محكمات الكتاب وسُنّة المعصومين القطعيّة، لهی أهمّ من البحث فی حجّية خبر الواحد، أی حجّية صدوره؛ لأنّ غاية ما أثاره الاصوليّون فی ذلك المبحث هو بحث الصدور وشرائطه ودلالة الأدلّة عليه، وهو بحث إثباتیّ أكثر منه ثبوتيّاً، أی من شؤون الإستنباط الذی هو استكشاف عالم الدلالة التصوّرية والتصديقية، بينما البحث فی صحّة المضمون هو من البحث فی اصول واسس القانون- إن كانت المسألة من الفروع- أو من البحث فی اسس واصول المعرفة- إن كان البحث فی المسائل الاعتقاديّة-.

فالبحث فی صحّة المضمون يرجع إلی البحث فی متن الثبوت ومنظومة ذات القانون أو منظومة ذات المعارف.

ومن ثمّ كان البحث فی ضوابط صحّة المضمون من المسائل المرتبطة باصول القانون.

بحوث فی قراءة النص الدينی، ص: ۲۱۱

۲دور معرفة صحّة المضمون فی الاستنباط ... ص: ۲۱۱

إنّ البحث فی صحّة المضمون علی ضوء النقطة السابقة يتوقّف علی عارضة فقهيّة وإحاطة بالأبواب، وإلمام بالمنظومة الفقهيّة وترابطها، وتوالد الأبواب والأحكام بعضها من بعض.

هذا فی ما كان المتن فی الفروع وكذلك الحال فی ما كان المتن فی الاعتقاديّات، فتتحقّق القدرة علی معرفة صحّة المضمون وضوابطه علی قوّة الملكة والدراية بمسائل علم الفقه الأكبر والأصغر.

وهذا بخلاف البحث فی حجّية الصدور؛ فإنّه يتوقّف علی الإلمام بعلم الرجال، ودراية طرق الحديث والطبقات، فهو جانب تراجميّ تاريخیّ، ومن ثمّ لم يعدّه جملة من الأُصوليين من شرائط الفقاهة والاجتهاد وإن كان الصحيح اعتباره، إلّاأنّه لم يعدّ الإلمام به رُكنیّ محوریّ فی ملكة الفقاهة والاجتهاد وهذا ممّا يعكس الفارق البنيوی بين البحث فی صحّة المضمون عن البحث فی صحّة الصدور.

بحوث فی قراءة النص الدينی، ص: ۲۱۲

۳التحليل المضمونیّ وجذوره ... ص: ۲۱۲

إنّ البرهان الصناعیّ علی رُكنية صحّة المضمون فی الحجّية وفرعيّة حجّية الصدور فی منظومة الحجّية يُمكن أن يقرّر بالنحو التالی:

إنّ البحث فی صحّة المضمون إذا قرّر فيه عدم الصحّة فی مورد معيّن، فيلزم منه انعدام ثمرة الرواية من رأس ولَغويّة البحث فی الصدور تماماً وهذا بخلاف العكس، فإنّه مع صحّة المضمون لوانتفت حجّية الصدور فإنّه لا تنعدم ولا ترتفع الثمرة العلميّة والشرعيّة فی الرواية.

وذلك لأنّه مع إنتفاء حجّية الصدور لا ينتفی احتمال الصدور، ويظلّ احتمال الصدور قائماً؛ فإذا اعتضد بالدرجة الأقوی من صحّة المضمون والتی هی بمعنی الموافقة القريبة من المحكمات والعمومات، فإنّ هذا يُقوّی درجة احتمال الصدور ويستلزم معالجة مضمونه بالإضافة إلی العمومات بأن يُبذل الجهد فی تحليل مضمونه ومضمون العموم والفحص عن القدرة فی استخراج مضمونه من مضمون العموم.

وبالتالی یکون المعتمد علی العموم الفوقانیّ ویکون الخبرُ المحتملُ الصدور الصحیحُ المضمون، بمثابة القرینة المنضمّة إلی دلالة العموم، الکاشفة عن دلالة العموم علیه. وأین هذا من العکس؟ فإنّه مع مخالفة المضمون للکتاب والسنّة لا یبقی مجال لاحتمال الصدور.

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۲۱۳

۴تحلیل المضمون بحث فی المتشابه ... ص: ۲۱۳

إنّ البحث فی حجّیة الصدور- بعد احتماله- هو بحث فی المتشابه صدوراً فیرجع فی رفع متشابهه إلی ما هو محکم صدوراً، فإنّ البحث الصدوریّ هو بحث فی درجات الإحتمال، بینما البحث فی صحّة المضمون هو بحث فی المتشابه معنیً فیرجع إلی المحکم معنیً.

وعلی کلا التقدیرین وکلا القسمین فی المتشابه، فاللازم فیالمتشابه، إرجاعه إلی المحکم لا معالجته بنحو مبتور عن المحکم، فلا یعالج مستقلّاً عن المحکم ولا یُحکم به ولا علیه بعیداً عن المحکم. فطرح الروایة الضعیفة صدوراً من دون معالجة مضمونها بتوسّط دلالات المحکمات، خروج عن القاعدة فی المتشابه.

ولک أن تُسمّی هذا، أنّ المنهج المنطقیّ والفطریّ فی مسائل العلوم هو البحث عن المسألة فی ضمن مجموع نظام ذلک العلم ومسائله ومجموع قضایاه وأمّا المعالجة التجزیئیّة المنقطعة عن المجموعة، فهی منهج أبتر لایعقّب الوصول إلی الحقیقة، وهذا المیزان المنطقیّ من المنهج یُحتّم معالجة الروایة فی صحّة مضمونها أوّلًا کی یکون تقییماً ووزناً لحجّیة الروایة فی ضمن مجموع نظام الدّین.

هذا فضلًا عن لزوم النظر المجموعیّ فی مجموع طرق الصدور وعدم معالجة السنّة وطریق الروایة بنحو منعزل عن بقیّة الطرق.

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۲۱۴

۵قاعدة حرمة ردّ الأحادیث ... ص: ۲۱۴

إنّه قد ورد جملة من الأحادیث، قد استفاد منها کلّ من الأُصولیین والأخباریّین حُرمة ردِّ الحدیث الذی لم تتوفّر فیه شرائط حجّیة الصدور؛ والروایات الدالّة علی ذلک جملة متظافرة من الروایات وینبغی:

أوّلًا: تحلیل هذا الحکم الذی اتّفقوا علیه، صناعیّاً.

ثمّ ذکر نُبذ من الروایات الدالّة علی ذلک.

وأمّا تحلیل قاعدة حرمة الردِّ للأحادیث المحتملة الصدور، فهذا الحکم له قیود وموضوع ومحمول ومتعلّق.

فأمّا موضوعه، فهو الحدیث والخبر الوارد المحتمل للصدور.

وأمّا قیوده، فهو صحّة مضمون ذلک الحدیث، أی عدم مخالفته للکتاب والسنّة القطعیّة أو موافقته القریبة للعمومات فیهما.

ومن ذلک یتبیّن أهمّیة صحّة المضمون، وإنّه یترتّب علی صحّة المضمون بمفردها حکم شرعیّ إلزامیّ وهو حرمة الردِّ. وهذا الحکم درجة من الحجّیة، إذ معنی المحمول فی هذه القاعدة- وهی حرمة الردِّ- هو عدم الحکم علی مضمونه بالبطلان، بل التوقّف والتریُّث والتدبُّر والفحص لاستکشاف مطابقة مضمونه مع المحکمات والفحص فی الشُبهات الحکمیّة؛ ملزم.

ومن ذلک یتجلّی أنّ احتمال الصدور المنضمّ إلی صحّة المضمون أو الذی

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۲۱۵

هو وصف لصحّة المضمون یکون منجِّزاً ملزِماً للفحص وللمراعاة، وهذا معنی أنّ لصحّة المضمون واحتمال الصدور درجة من الحجّیة وإن لم تکن بمقدار حجّیة الصدور عند توفّر شرائط صحّة الطریق والصدور.

ویتبیّن ذلک بوضوح بالإلتفات إلی ما مرّ من أنّ المضمون الصحیح المحتمل صدوره فی معرض تشکیل قرینة علی مفاد المستخلص من العمومات.

وأمّا متعلّق هذه القاعدة، فهو الردّ، والردُّ یقع علی معنیین وبنحوین:

أحدهما بمعنی الحکم، من البطلان والإنکار لمضمون الروایة.

و الثانی بمعنی الإعراض وعدم الاکتراث بالمضمون.

وعلی هذا المعنی الثانی فحرمة الردِّ تقتضی لزوم الإعتناء والإهتمام فی الفحص عن صحّة مضمون الروایة.

وعلی ضوء ذلک یکون للخبر المحتمل صدوره معنیً من الحجّیة یُغایر الحجّیة المصطلحة وینطبق علی معنی حرمة الردّ.

وأمّا الروایات الدالّة علی ذلک، فنشیر إلی بعض منها:

۱- صحیحة أبی عبیدة الحذّاء، قال: «سمعت أبا جعفر علیه السلام یقول: واللّه إنَّ أحبَّ أصحابی إلیَّ أورعهم وأفقههم وأکتمهم لحدیثنا، وإنَّ أسوأهم عندی حالًا وأمقتهم لّلذی إذا سمع الحدیث یُنسَب إلینا ویُروی عنّا، فلم یقبلهُ، اشمأزَّ منه وجحده وکفّر مَن دان به وهو لا یَدری لعلَّ الحدیث من عندنا خرج وإلینا أُسند، فیکون بذلک خارجاً من ولایتنا» («۱»).

رواه الکلینی بطریق صحیح فی «الکافی»، ورواه ابن إدریس فی

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۲۱۶

«المستطرفات» عن کتاب مشیخة الحسن بن محبوب («۱»).

ومن البیّن أنّ موردها فی الروایة التی لم تتوفّر علی شرائط حجّیة الصدور وإلّا لما کان الراوی لا یدری أنّها صدرت منهم.

۲- ما رواه الشیخ فی «العدّة» عن الصادق علیه السلام، أنّه قال: «إذا نزلت بکم حادثة لا تعلمون حکمها فی ما ورد عنّا، فانظروا إلی ما رووه عن علیٍّ علیه السلام فاعملوا به» («۲»).

۳- وفی روایة «تفسیر العیّاشی» عن سدیر، قال: «قال أبو جعفر وأبو عبداللّه علیهما السلام: لا تُصدِّق علینا إلّاما وافق کتاب اللّه وسنّته» («۳»).

۴- وفی عهد أمیر المؤمنین علیه السلام وکتابه إلی مالک الأشتر، الذی رواه کلّ من الشیخ والنجاشیّ بطریق معتبر، قال علیه السلام: واردد إلی اللّه ورسوله ما یضلعک من الخطوب، ویشتبه علیک من الأُمور، فقد قال اللّه سبحانه لقوم أحبَّ إرشادهم: (یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا أَطِیعُوا اللَّهَ وَأَطِیعُوا الرَّسُولَ وَأُولِی الْأَمْرِ مِنْکُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِی شَیْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَی اللَّهِ وَالرَّسُولِ) («۴»)، فالردُّ إلی اللّه الآخذ بمحکم کتابه، والرادّ إلی الرسول الآخذ بالسنّة الجامعة غیر المتفرّقة («۵»).

وقوله علیه السلام یُشیر إلی قاعدة علمیّة عامّة فی المعارف الاعتقادیّة وفی استنباط الحکم الشرعیّ من أنّ اللازم فیها تحکیم محکمات الکتاب والسنّة وإنّ أمره تعالی بالردِّ إلی اللّه والرسول هو إشارة إلی هذا المنهج المنطقیّ من أنّ کلّ شیء

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۲۱۷

یکون أقلّ إحکاماً فی الحجّیة والدلالة بالإضافة والقیاس إلی ما هو أشد إحکاماً وإتقاناً، فاللازم إرجاع الأدنی إلی الأعلی؛ کما أنّ اللازم تحکیم المحکم علی الأقلّ إحکاماً، إذ الأقلّ إحکاماً یُعدّ مشتبهاً بالقیاس إلی ما هو أتقن منه.

فالشیء الذی هو حجّة فی نفسه وحجّیته ذات رتبة معیّنة لا یعنی ذلک إطلاق سعة حجّیته، بل اللازم الأخذُ فی حجّیته شرطیّة موافقته ومطابقته لما هو أمتن حجّیةً منه، فلا یقتضی اعتبار الحجّیة له إرسالُ حجّیته عن قیدیّة تحکیم الحجج العُلیا علیه؛ فنظام تسلسل الحجج بذاته یقتضی تحکیم الأعلی علی الأدنی وما هو کالأصل علی ما هو کالفرع.

ومن ثمّ کثُر عند المتقدِّمین فی کتبهم الکلامیّة والفقهیّة کعبائر الشیخ الطوسی فی «الخلاف» و «المبسوط» والسیّد المرتضی فی «الانتصار» وبقیّة رسائله، واستاذهم الشیخ المفید وکذا الحلبیّین وابن حمزة وابن إدریس وغیرهم، التعبیر بأنّ هذا الخبر أشبه بأُصول

المذهب وقواعده، أو أنّ ذاک الخبر مخالف لأصول المذهب وقواعده أو لضروریّ المذهب أو لما تسالموا علیه أو نحو ذلک، مع أنّ الموافقة والمخالفة نظریّة مستنبطة ولیست ضروریّة.

وقد کثر هذا التعبیر أیضاً فی کلمات المتأخّرین فی کُتبهم الکلامیّة والفقهیّة أیضاً کالمحقّق الحلّی والعلّامة والشهیدین والکرکیّ والمقدّس الأردبیلیّ وصاحب المدارک، والملحوظ فی جملة من الطبقتین أنّ جماعة منهم لا یعملون بالخبر إلّاإذ أولد علماً، ومع ذلک اشترطوا فی الخبر أن یکون موافقاً لأُصول وقواعد المذهب، أی موافقاً لمحکمات الکتاب والسنّة النبویّة القطعیّة ولمحکمات سنّة المعصومین علیهم السلام أیضاً.

۵- وفی صحیح جمیل بن درّاج، عن أبی عبداللّه علیه السلام، قال: «الوقوف عند

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۲۱۸

الشبهة خیر من الاقتحام فی الهلکة. إنَّ علی کلّ حقّ حقیقةً، وعلی کلّ صواب نوراً، فما وافق کتاب اللّه فخذوه، وما خالف کتاب اللّه فدعوه» («۱»).

۶- وفی روایة «السرائر» عن کتاب مسائل الرجال، عن علیّ بن محمّد علیه السلام:

«ما علمتم أنّه قولنا فالزموه، وما لم تعلموا فردّوه إلینا» («۲»).

۷- وفی روایة جابر عن أبی جعفر علیه السلام: «انظروا أمرنا وما جاءکم عنّا، فإن وجدتموه من القرآن موافقاً فخذوا به، وإن لم تجدوه موافقاً فردّوه، وإن اشتبه الأمر علیکم فقفوا عنده وردّوه إلینا حتّی نشرح لکم من ذلک ما شرح لنا» («۳»).

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۲۱۹

۶مبنی الحجّیة فی خبر الواحد ... ص: ۲۱۹

إنّه قد اختلفت فی مبنی الحجّیة فی خبر الواحد وأبرزُ القولین فی المسألة هو:

۱- حجّیة خبر الموثوق بصدوره والمطمئنّ به.

۲- وحجّیة خبر الثقة.

والمشهور أو الأشهر عند الفقهاء والرجالیین والمتکلّمین هو القول الأوّل، بل قد شدّد جملة من المتقدّمین کالمفید والمرتضی والطوسیّ النکیر علی حجّیة خبر الواحد لمجرّد کونه ثقة، واشترطوا فی العمل بالخبر کونه مفیداً للعلم والإطمئنان، وکذا ابن إدریس والحلبیّین وجملة المتقدّمین، بل وجملة من المتأخّرین.

ومرادهم- کما استظهر- لیس هو خصوص العلم بمعنی الیقین، بل مرادهم هو الظنّ المتاخم للعلم الذی یورِّث الإطمئنان وإنّ کثیراً من الأدلّة التی اقیمت علی حجّیة الخبر هی بلحاظ الوثوق والإطمئنان بالصدور، بل إنّ توصیف خبر الواحد بخبر الثقة یُراد من هذا الوصف، الراوی الذی یحصل من کلامه الوثوق والإطمئنان.

ومن الواضح أنّ صرف عدالة الراوی وحُسن سلوکه وصدق لسانه لا یوجب الوثوق بالصدور، إذ حیثیّة الإشتباه والضبط والقدرة العلمیّة فی التلقّی والاستیعاب وقوّة الحافظة وقوّة البیان، کلّ هذه الأُمور هی عوامل مؤثّرة

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۲۲۰

للوثوق بالصدور.

فمن ثمّ کان صفات الراوی هی أحد أسباب الوثوق لا- تمامها، وإنّ أسباب الوثوق قد تنتظم فی قوالب معیّنة فَتُضْبَط وتوصف بالحجّیة، مع أنّ المراد لیس إنّها تمام موضوع الحجّیة، بل جزؤه وبعض أسباب الوثوق.

وهذا بخلاف جملة من أسباب الوثوق الأُخری التی قد لا تَنضبط فی جامع معیّن لتوصف بالحجّیة لقالبها بالخصوص، لکنّها تأتلف

وتتراکم کیفاً وکمّاً بقانون حساب الإحتمالات فینتج ضریبها الوثوق والاطمئنان، وقانون تراکم الإحتمالات قاعدة ریاضیّة مسلّمة وإن لم تنضبط مؤدّاها فی امور معیّنة مُقَوْلَبة مُؤطّرة.

وعلی ضوء ذلک یتّضح أنّ صفات الراوی هی أحد أسباب الوثوق، وبعضها لا تمامها، وإنّ صحّة المضمون فضلًا عن قوّته هو من الأسباب القویّة جدّاً لتکوّن الإطمئنان بالصدور، کما أنّ ضعف المضمون ومنافاته لمحکمات الکتاب والسنّة هو من العوامل المهمّة لضعف الوثوق بالصدور.

وإذا اتّضح أنّ المنشأ الأصلیّ والبُنیة الأساسیّة لحجّیة الخبر هی فی الوثوق بالصدور یتبیّن أنّ الوثوق بالصدور فی الخبر فی جملة من المسائل والأبواب الخطیرة، یتوقّف علی موجبات أقوی کمّاً وکیفاً فی تکوین الوثوق من مجرّد صفات الراوی، وإنّ ما یُعرف من إطلاق حجّیة خبر الواحد إنّما یُعَوّل علیه فی دائرة محدودة من تفاصیل المسائل، وأمّا إذا ازدادت المسألة المبحوثة وحکمها خطورةً، فإنّ ذلک یستلزم موجبات وقرائن الوثوق أکثر متناسبةً من أهمّیة المسألة والحکم.

وتوضیح ذلک:

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۲۲۱

إنّ الحجّیة لابدّ أن تتناسب طرداً مع أهمّیة المورد والمُدّعی، المراد إثباته بتلک الحجّة، وذلک لأنّ الحکمة قاضیة، والبرهان قائم بأنّ إثبات کلّ شیء لابدّ أن یتناسب مع حجم ثبوته ودائرة أهمّیته؛ إذ لو جُعل الأهمّ ثبوتاً أضعف إحرازاً وجُعل الأقلّ أهمّیة أقوی إحرازاً، لکان ذلک خلاف الحکمة، وضرورة الإحراز نابعة من درجة أهمّیة الشیء الذی یُراد إحرازه، إذ الإحراز طریق للوصول والتحفّظ علی واقع الشیء، فیشتدّ التحفّظ طرداً لشدّة أهمّیة مایُراد حفظه.

ومن ثمّ یُری أنّ أدلّة التوحید أکثر کمّاً وبیاناً وجلاءً من أدلّة النبوّة والإمامة والمعتنقین التوحید والمدرکین لأدلّته أکثر دائرة من المعتنقین للإیمان بالسفراء الإلهیّین، أی أتباعهم فی الدائرة البشریّة.

وبمقتضی ذلک، فإنّ حجّیة الصدور لخبر الواحد بلحاظ صفات الراوی لا تنهض بمجرّدها لإیجاد وتکوین الوثوق بالصدور والإطمئنان فی ما کان فی المسائل ذات‌الأهمّیة والخطورة الشدیدة أی فلا یُستغنی عن البحث فی صحّة وقوّة المضمون وارتباطه بالمحکمات من الکتاب والسنّة.

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۲۲۲

۱۷الفرق بین حجّیة الصدور وحجّیة المضمون ... ص: ۲۲۲

إنّ الفرق بین حجّیة الصدور وحجّیة المضمون هو بعینه الفرق بین سنخیْ حیثیّتَیْ بابَیْ علم الاصول، أی باب الدلالة الأعمّ من التصوّر والتصدیق من مباحث الألفاظ والحجج، وباب علم اصول القانون، فإنّ صحّة المضمون لاسیّما بمعنی الموافقة- لا- مجرّد عدم المخالفة- ولو بنحو الوفاق البعید مع اصول التشریع واسس الأحکام مُؤشِّر علی انحدار المضمون من تلک الاصول التقنیتیّة وبیانٌ علی الارتباط العضویّ بین المضمون وتلک الاصول، فهو من البحث فی متن الأحکام الشرعیّة ومنظومتها وترابطها وکیفیّة تفرّعها، فهو من الدرایة والتفقّه للأحکام بخلاف البحث فی الصدور وشرائط حجّیته، فهو أقرب ببحث علم الرجال والحدیث ومن ثمّ عدُّوه من مقدّمات علم الفقه والإستنباط.

فالترکیز علی هذا الجانب الثانی ونُضُوب وتضاؤل البحث فی الجانب الأوّل ظاهرة خطیرة فی الفقه وعلوم المعارف الدینیّة، لأنّه مؤشِّر یُؤذِن بسطحیّة البحث والإعتماد علی سطح الدلالة وهو من انقلاب علم الفقه وعلوم المعارف الدینیّة إلی علم الرجال والدرایة.

فالترکیز علی الجانب الثانی وتقلیل الجهد فی الجانب الأوّل هو من التشاغل بالمقدّمات وإغفال ذی المقدّمة والغایة الأصلیّة.

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۲۲۳

۸تفسیر «الحجّیة ...» ص: ۲۲۳

إنّ الحجّیة الشرعیّة التی تبحث فی علم الاصول والکلام وبقیّة علوم المعارف الدینیّة تختلف عن الحجّیة فی نظام المعرفة البشریّة، حیث إنّها فی المعرفة البشریّة تأخذ طابع معنی فعل العقل النظریّ أی دلیل الکاشف والإراءة العلمیّة المحضة.

بینما فی المعرفة الدینیّة الحجّة الشرعیّة معنی یندمج فیه کلّ من معنی الحجّیة فی العقل النظریّ والحجّیة فی العقل العملیّ، وبالأحری المهمّ فیه هی الحجّیة فی العقل العملیّ وهی تبتنی وترتبط بالحجّیة فی العقل النظریّ.

وخاصیّة الحجّیة فی العقل العملیّ لیست فقط الکشف والاستنتاج، بل التسلیم والإذعان والتصدیق والإنقیاد. فمن ثمّ الحجّیة فی المعرفة الدینیّة وهی الحجّیة الشرعیّة فیها جنبة الإلتزام والإنقیاد والتسلیم والطاعة، وهذا الذی یخالف بینها وبین الحکمة النظریّة والبرهان الذی یعتمد علی العقل النظریّ، بخلاف البرهان الذی فی الحکمة العملیّة، فإنّه یطابق معنی الحجّیة الشرعیّة.

وهو الذی کان معتمداً عند الحکماء وقبل ابن سینا، حیث خالفهم وسلک مسلک الأشعریّة فی التفرقة بین البابین وعدم الإعتماد علی البرهان الآتی من العقل العملیّ، وإلی ذلک الإشارة فی قول الصادق علیه السلام فی حدیث:

قلت له: ما العقل؟

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۲۲۴

قال: ما عُبد به الرحمن واکتُسبَ به الجنان («۱»).

وعلی ضوء ذلک لم یکن الإیمان بتوحید الذات والصفات والأفعال صِرف إدراک، بل تسلیم وإذعان وتصدیق، کما فی قول الصادق علیه السلام: «الإیمان عمل کلّه» («۲»).

حیث إنّ الإذعان والتصدیق من العقل العملیّ فعلٌ له، وهی عبادة من العقل أیضاً، فإنّ تفسیر العبادة بالمعرفة فی قوله تعالی: (وما خَلَقْتُ الجنَّ والإنْسَ إلّا لِیَعبُدُون) («۳») کما جاء فی النصوص («۴») واعتمده أکثر المفسّرین، یُشیر إلی ذلک من أنّ المعرفة من العقل والروح والقلب، لیست مجرّد إدراک صرف، فإنّ تلک لیست معرفة إیمانیّة، بل فی ما تضمّنت تلک المعرفة والإدراک واستتبعها إیمان وتسلیم وانقیاد وهو مایُعبّر عنه فی المنطق بالحکم فی القضیّة، واسس

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۲۲۵

العبادة هی الطاعة والخضوع، فإذا انقاد وسلّم العقل وصدّق فقد خضع وأطاع وعَبَد.

فإذا تبیّن ذلک یُعلم أنّ الإکتفاء فی تفسیر الحجّیة فی علم الاصول والکلام بالکاشف، تفسیر ناقص مبتور، بل لابدّ أن یتضمّن معنی التسلیم والإنقیاد والطاعة. ولأجل ذلک لا تکون حجّیة الصدور هی تمام معنی الحجّیة؛ لأنّ حجّیة الصدور هی تمام حقیقةِ حجّیة قول الراوی، وهی متمحّضة فی جانب وجهة الکشف والإراءة المحضة.

ومن ثمّ فإنّ التنجیز والتعذیر- وهما استحقاق العقوبة والمثوبة- لا یترتّب علیها مباشرة، لأنّه لا مولویّة حقیقةً لحجّیة قول الراوی، وإنّما المولویّة هی لقول المعصوم وحجّیته لولایته- التی هی فی طول ولایة اللّه ورسوله-.

فحجّیة قول الراوی الثقة بمثابة مقدّمات الاستدلال من الصغری والکبری، أی الحجّیة النظریّة، وأمّا حجّیة قول المعصوم فهی بمنزلة الحکم والتصدیق بالنتیجة، أی الحجّیة فی العقل العملیّ.

فحجّیة قول الراوی منزّلة من باب العقل النظریّ والإراءة والکشف والإدراک وأمّا حجّیة قول المعصوم فهی من حجّیة قول اللّه ورسوله وهی حجّیة من باب العقل العملیّ، أی التی فیها تصدیق وطاعة وإذعان وإنقیاد.

فمن ثمّ مَن یُشبِّه حجّیةَ قول المعصومین بحجّیة قول الرواة وبأنّهم رواة، یتضمّن ذلک إنکار ولایتهم ومولویّتهم، ومن الغریب تفسیر حدیث الثقلین ومرجعیّة الأئمّة فی مفاده بأنّهم مجرّد مبیّنین للأحکام، والحال أنّ مفاده فی صدد إمامتهم وولایتهم، إذ التمسّک بهم

لیس مجرّد استرشاد، بل اتّباع وانقیاد أیضاً ومن باب الطاعة لهم واستحقاق العقوبة علی مخالفتهم لا مجرّد البیان والتبیین.

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۲۲۶

فحجّیتهم من باب: (أطیعُوا اللَّهَ وأَطیعوا الرسُولَ وأُولی الأَمْرِ مِنْکُم) («۱») لا- مجرّد من قبیل: (فاسألوا أَهْلَ الذکرِ إِنْ کُنتُم لا تَعْلَمونَ) («۲»).

وکذا یُشیر إلی ذلک قوله تعالی: (إِنَّما ولِیُّکُمُ اللَّهُ وَرَسولِهِ والذینَ آمَنوا الذینَ یُقیمُونَ الصلاةَ وَیؤتونَ الزکاةَ وَهُم راکِعونَ) («۳»)، وغیرها من آیات الولایة.

ومن ثمّ ورد التأکید فی الروایات المستفیضة علی لزوم التسلیم لروایاتهم، کما رواه الصدوق فی «کمال الدین»، عن علیّ بن الحسین علیه السلام: «إنّ دین اللَّه عزَّ وجلّ لا یُصاب بالعقول الناقصة، والآراء الباطلة، والمقاییس الفاسدة، ولا یُصاب إلّا بالتسلیم. فمَن سلَّم لنا سلم، ومَن اقتدی بنا هُدِی، ومَن کان یعمل بالقیاس والرأی هلک، ومَن وجد فی نفسه شیئا ممّا نقوله أو نقضی به حرجاً کفر بالذی أنزل السبع المثانی والقرآن العظیم وهو لا یعلم» («۴»).

وورد فی معتبرة المیثمی عن الرضا علیه السلام، وفیها: «لأنّ رسول اللَّه لم یکن لیحرِّم ما أحلَّ اللَّه، ولا لیُحلِّل ما حرَّم اللَّه، ولا لیغیِّر فرائض اللَّه وأحکامه. کان فی ذلک کلّه متّبعاً مسلّماً مؤدِّیاً عن اللَّه وذلک قول اللَّه: (إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا یُوحَی إِلَیَّ) («۵») فکان علیه السلام متَّبعاً للَّه، مؤدّیاً عن اللَّه ما أمره به من تبلیغ الرسالة.. کذلک قد نهی رسول اللَّه صلی الله علیه و آله و سلم عن أشیاء ... لأنا لا نرخّص فی ما لم یُرخّص فیه رسول اللَّه ولا نأمر بخلاف ما أمر به رسول اللَّه إلّا لعلّة خوف ضرورة، فأمّا أن نستحلّ ما حرَّم رسول اللَّه أو نُحرِّم ما حلَّل رسول اللَّه

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۲۲۷

فلا یکون ذلک أبداً، لأنا تابعون لرسول اللَّه، مسلِّمون له کما کان رسول اللَّه صلی الله علیه و آله و سلم تابعاً لأمر ربِّه مسلِّماً له، وقال اللَّه عزّ وجلّ: (وَمَا آتَاکُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاکُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا) («۱»).

إذا ورد علیکم عنّا الخبر.. وکان الخبران صحیحین.. یجب الأخذ بأحدهما أو بهما جمیعاً أو بأیِّهما شئت وأحببت، موسَّع ذلک لک من باب التسلیم لرسول اللَّه صلی الله علیه و آله و سلم والردِّ إلیه وإلینا، وکان تارک ذلک من باب العناد والإنکار وترک التسلیم لرسول اللَّه صلی الله علیه و آله و سلم مشرکاً باللَّه العظیم («۲»).

وفی معتبرة الحسین بن خالد عن الرضا علیه السلام، قال: «شیعتنا المسلَّمون لأمرنا، الآخذون بقولنا، المخالفون لأعدائنا، فمَن لم یکن کذلک فلیس منّا» («۳»).

وفی موثقة الحسن بن الجهم، قال: «قلت للعبد الصالح: هل یسعنا فی ما ورد علینا منکم إلّاالتسلیم لکم؟

فقال: لا واللَّه، لا یسعکم إلّاالتسلیم لنا» («۴»).

وفی مکاتبة الحمیری إلی صاحب الزمان علیه السلام فی الخبرین المتعارضین:

«وبأیِّهما أخذت من باب التسلیم کان صواباً» («۵»).

وقد رواها الشیخ بسند معتبر فی «الغیبة» («۶»).

وفی روایة حجّاج بن الصباح، قال: «قلت لأبی جعفر علیه السلام: إنّا نحدّث عنک

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۲۲۸

بالحدیث، فیقول بعضنا: قولنا قولهم.

قال: فما تُرید؟ أتُرید أن تکون إماماً یُقتدی بک؟! من ردَّ القول إلینا فقد سلم» («۱»).

وعن عمیرة عن أبی عبداللَّه علیه السلام، قال: «أُمِرَ الناس بمعرفتنا والردّ إلینا والتسلیم لنا.

ثمّ قال: وإن صاموا وصلّوا وشهدوا أن لا إله إلا اللّه وجعلوا فی أنفسهم أن لا یردّوا إلینا کانوا بذلک مشرکین» («۲»)

وفی موثق سدیر عن أبی جعفر علیه السلام قال فی حدیث: «إنّما کُلِّف الناس ثلاثة: معرفة الأئمّة والتسلیم لهم فی ما ورد علیهم والردّ إلیهم فی ما اختلفوا فیه» («۳»).

وفی صحیح ابن اذینة، عن غیر واحد، عن أحدهما علیهما السلام، قال: «لا یکون العبد مؤمناً حتّی یعرف اللّه ورسوله والأئمّة علیهم السلام کلّهم وإمام زمانه ویردّ إلیه ویسلِّم له» («۴»).

وغیرها من الروایات الکثیرة فی تلک الأبواب.

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۲۲۹

۹ثمرات التحلیل المضمونی ... ص: ۲۲۹

إنّ من ثمرات البحث فی المضمون وإثبات صحّته بغضّ النظر عن صحّة الصدور هو أنّ المضمون یُحدث تصوّراً واحتمالًا فی ذهن الباحث لم یکن لیتوصّل إلیه لولا ورود هذا المضمون. والتصوّر کما سیأتی له درجة من الحجّیة لا بمعنی الحجّیة التصدیقیّة المعهودة بل بمعنی أنّ اکتشاف الوسط البرهانیّ إنّما یَتمّ بتوسّط باب التعریفات والحدود.

والحدودُ والتعریفات وإن کانتا حقائق الأشیاء بعد أن تُقرّر أو یُبرهن علی وجودها، ولکن تعریف الأشیاء ولو فی مرتبة شرح الإسم أو ما الشارحة تُزیل الجهل المرکّب وتوجد وتُحدِثُ أوّل درجة من العلم وهو التصوّر وتمهِّد الطریق إلی البرهان الاستدلالیّ بالإلفات إلی إدراک وتصوّر الوسط الذی یقوم علیه البرهان.

بل إنّ هناک ثمرة أکبر لصحّة المضمون وهو الإقتراب من الاستدلال بالعمومات واصول التشریع واصول الحکم الشرعی؛ فإنّ عمومات محکمات الکتاب والسنّة القطعیّة هی من اصول التشریع العامّة وهو ما یُعبّر عنه بالأدلّة الإجمالیّة فی التشریع. واستفادةُ تفاصیل التشریع وتفریعاته لا یتمکّن منهما إلّا المعصوم حیث یرشد إلی کیفیّة تفرّع وتولّد تفاصیل الأحکام وتنزّلها من تلک الاصول.

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۲۳۰

فبعد وقوف الباحث المستنبط عن المعارف أو الأحکام الشرعیّة علی صحّة المضمون، یتمکّن بعد التدبّر فی المضمون من استنباطه من الأصل التشریعیّ الفوقانیّ، حیث أنّ فی کثیر من الموارد التی یقرّر فیها صحّة المضمون، تتضمّن تلک المضامین فی الغالب الإشارة إلی الوجوه والشواهد الدالّة علی کیفیّة انتزاع التفصیل من أدلّة اصول التشریع والمعارف.

نعم، غایة الأمر لا یتمّ ذلک إلّابالتدبّر الصناعیّ والعارضة الفقهیّة أو التضلُّع فی بحوث المعارف، ومن ثمّ یتنبّه إلی أنّ البحث فی مضامین الروایات وصحّتها متضمّن لوجود علم إجمالیّ بوجود مقدّمات الاستدلال واستنباط المعارف والأحکام فیها، وهذا العلم الإجمالیّ ملزم بالفحص والتمعّن والتدبّر فی مضامین الروایات وإن کانت من جهة الصدور ضعافاً لاسیّما بعد تقریر صحّة مضمونها.

والغریب- ولا ینتهی العَجَب- ممّن یُقیم الوزن ویکترث بأقوال الفقهاء أو بأقوال الحکماء فی المعارف بغیة الوقوف والوصول إلی مقدّمات الاستدلال وموادّه ومعطیاته فی خضمّ أقوالهم، فیری لنفسه الفحص فی تلک الأقوال ملزماً له لصواب الاستنتاج، وهذا الأمر وإن کان صحیحاً منطقیّاً، لأنّ أعقل الناس من جمع عقول الناس إلی عقله وأعلم الناس من جمع علوم الناس إلی علمه، إلّاأنّ الکلام هو أنّه:

کیف یُسوّغ جماعة لأنفسهم الإقرار بهذا النهج صناعیّاً فی حین أنّهم ینادون- وبإصرار- علی عدم الإکتراث بالروایات الضعیفة والإعراض عنها وعدم الوقوف وإطالة المکث فی التدبّر فی مضامینها، بل یزیدون فی الطنبور نغمة وفی الطّین بلّة بدعوة تصفیة کُتُب الحدیث عن الروایات الضعیفة، وهذه الدعوة الأخیرة تنطوی علی محاذیر مَهُولة وتهریج صناعیّ کبیر ستأتی الإشارة إلیها فی المقام

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۲۳۱

الثانی إلّاأنّ اللازم فی المقام الإشارة إلی هذه الغفلة أو التغافل العمدیّ من الجهة الصناعیّة.

حیث أنّ صحّة مضامین الروایات- کما مرّ- فیها من الشواهد علی استنباط التفاصیل من الاصول التشریعیّة بنحو لا تصل إلیه العقول ولا أفهام ذوی الألباب؛ إذ المضمون الذی یبیّنه ویبرزه المعصوم وإن لم یصل إلینا بطریق صحیح إلّاأنّه- بعد تَوَشُّحِهِ لموافقة الکتاب والسنّة القطعیّة ولَمْحِهِ بعلائم الحقیقة فی المضمون وأنوار الصواب فی المعنی لوجود أنحاء التناسب القواعدیّ فی المدلول والمعنیّ مع محکمات الکتاب والسنّة- لا یقاس بمحاولة الفقهاء أو الحکماء وجهودهم فی الوصول إلی الاستنتاج والنتیجة.

فالتدافع والعَجَب لا ینقضی بین هذین القولین من قائل واحدٍ، وهذا بعد التسلیم بعصمة أئمّة أهل البیت علیهم السلام وإنّ علمهم لدُنّیّ إحاطیّ ولیس فی هذا المنهج- وهو البحث فی صحّة المضمون فی جملة الروایات والتمعّن والتدبّر فیه والعنایة بدراسة المضمون بنحو مُرَکّز وعدم الإقتصار علی شرائط الصدور- دعوة إلی السطحیّة فی الاستدلال أو إلی مسلک الحشویّة فی التمسّک بالحدیث، بل هذا المنهج أقرب إلی العمق منه إلی السطحیّة وأقرب إلی الصناعة والبرهان منه إلی الحشویّة.

وذلک لأنّه یدعو إلی البحث فی القواعد والاصول والتناسب الاستدلالیّ فی ما بینها وبین التفاصیل، ممّا یتوقّف علی ملکة علمیة وتضلّع یستلزم الإحاطة بمنظومة ومجموعة القواعد واصول التشریع واسس العمومات الفوقانیّة وطبقاتها ودرجاتها مبتنیاً فی تقریر المناسبات علی دلالات برهانیّة لا ذوقیّة اقتراحیّة ممّا یتطلّب عارضة فقهیّة متینة، وتضلّع ومهارة فی أبواب المعرفة، وبصیرة

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۲۳۲

بمرام الأدلّة.

ومن ثمّ کان هذا المنهج أکثر جُهداً فی إعمال الصناعة والاستدلال من المنهج الذی یجعل من بحث الصدور وشرائطه هو العمدة فی تقریر الحجّیة فی الاستدلال.

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۲۳۳

۱۰

طرق استعلام صحّة المضمون ... ص: ۲۳۳

إنّ استعلام صحّة المضمون تتوقّف علی ملکة علمیّة مُلِمّة بالفقه فی أحکام الفروع ومُلِمّة بالمعارف فی المسائل الاعتقادیّة، وهذا بخلاف استعلام صحّة الصدور، فإنّه یتوقّف علی الإلمام بعلم الرجال وکُتُب الحدیث والدرایة، إلّاأنّ الفارق لا یقف عند هذا الحدّ فقط.

بل إنّ صحّة المضمون لیس یکفی فیها مجرّد الفقاهة والمهارة فی المعارف، بل تتوقّف علی إحاطة بالأبواب والتفات إلی امّهات القواعد والاصول المنحدرة عنها وکیفیّة تشعّبها والالتفات إلی المناسبات فی ما بینها القائمة علی روابط صناعیّة وضوابط قواعدیّة.

وهذا ما أشار إلیه جملة من الفقهاء من صعوبة تشخیص ما وافق کتاب اللّه والسنّة القطعیّة عمّا خالفهما؛ وذلک لأنّ هذه الموافقة لیست علی نحو الإنطباق والتفصیل، بل هو من التوافق الذی لا یستنبط إلّابالتحلیل والتبیین العمیق الدقیق لمؤدّی کلّ من الأصل التشریعیّ ومراتب الاصول الأُخری النازلة ومفاد المضمون للخبر الخاصّ، ونظیر هذه الصعوبة لاقاها الفقهاء فی معرفة الشرط فی العقود، المخالف للکتاب والسنّة عمّا هو موافق لهما، وکذا البحث فی النذر وأخویه والصلح الموافق لهما عمّا هو مخالف لهما.

وبعبارة اخری: إنّ تحکیم المحکمات من الکتاب والسنّة علی مجموع

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۲۳۴

تفاصیل التشریع، یعنی ویقتضی أنّ هناک مجموع نظام واحد یهیمن علیه مراتب اصول التشریع وهذه الهیمنة والتحکیم توجد رابطة مؤلِّفة لمجموع التشریعات والأحکام وهذا النظام المتّسق لیس خاصّاً بالأحکام فی الفروع، بل وحدة النظام والترابط حاکمة فی باب

المعارف أیضاً؛ فإنّ لأصول العقیدة والمعارف ارتباطاً مع تفصیل المسائل الاعتقادیّة.

ومن ثمّ کان الأمر بالعرض علی الکتاب والسنّة (أی عرض الأخبار علی محکمات الکتاب والسنّة) لیس خاصّاً بالروایات الواردة فی أحکام الفروع، بل شامل للروایات الواردة فی المعارف أیضاً.

والإحاطة بضوابط هذه القواعد الحاکمة علی مراتب الأحکام ومدارجها المنحدرة والمنشعبة من اصول التشریع أو اصول المعارف لا یُحیط بها بنحو التمام إلّاالمعصوم، إلّاأنّ غیره یتمکّن من استکشاف جملة منها، وما لا یُدرک کلّه لا یُترک کلّه بعد أن کان المقدار المتوصّل إلیه منها هو علی طبق القواعد والموازین.

وبعد درایة هذه النقاط العشر نلقی الضوء علی زوایا اخری من تلک القاعدة فی ثلاثة مقامات:

المقام الأوّل: الوجوه الدالّة علی لزوم مراعاة حال المضمون مقدّماً علی الصدور.

المقام الثانی: فی بیان تأثیر رُکنیّة المضمون علی دائرة الحجّیة.

المقام الثالث: فی بیان ضوابط العرض علی الکتاب والسُّنّة.

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۲۳۵

المقام الأوّل: تقدّم صحّة المضمون علی حجّیة الصدور ورُکنیّة المضمون وفرعیّة حجّیة الصدور، والوجوه الدالّة علی لزوم مراعاة حال المضمون مقدّماً علی الصدور ... ص: ۲۳۵

الوجه الأوّل إنّ البحث فی المضمون بمثابة البحث فی الثبوت، والبحث عن الصدور بمثابة البحث عن الإثبات، ولا ریب فی تقدُّم مرتبة الثبوت علی الإثبات.

ویُصاغ هذا الوجه ببیان آخر، وهو:

إنّ البحث عن الإمکان مقدّم علی البحث عن الوقوع والفعلیّة، إذ لوامتنع المضمون لأوجب محالیّةالتصدیق بالصدور، فإمکان المضمون بمنزلة الموضوع لحجّیة الصدور، فکیف یبحث فی المحمول من دون إحراز الموضوع؟

ویُصاغ ببیان ثالث أیضاً، وهو:

إنّ التصوّر مقدّم علی التصدیق، کما قُرّر فی المنطق أنّ مطلب «ما» مقدّم علی مطلب «هل»، إذ تَعقُّل التصوّر وتقرّر ذات الشیء مقدّم علی الإذعان به کتقدُّم الموضوع علی المحمول وتقدُّم المعروض علی العرض وتقدُّم الأجزاء الذاتیّة علی المرکّب.

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۲۳۶

الوجه الثانی

إنّ للتصوّر مرتبة من الحجّیة وهی مقدمّة علی حجّیة التصدیق، حیث أنّ أجزاء الحدّ لتعریف الشیء وتصوّره هی التی تقع أوساطاً فی أقیسة البرهان، فالبرهان متقوّم تماماً بالحدود، کما قُرّر ذلک فی علم المنطق.

فتقرّر الحدّ والتعریف للشیء هو بنفسه نمط من الثبوت والتصدیق. فالتصوّر فی الحقیقة تصدیق مَطْویّ بنحو إجمالیّ إندماجیّ، والتصدیق إذعان بنحو تفصیلیّ منبسط، فتقرّر أجزاء الحدّ وثبوتهاللمحدود- وهو الشیء- أمر بالغ الأهمّیة ومقدّم رتبة علی البحث عن وجود الشیء ووقوعه.

وعلی ضوء ذلک فإنّ تصوّر المضمون له مرتبة من الحجّیة مقدّماً علی حجّیة الصدور، وهذا البحث وإن لم یتوسّع فیه فی علم الاصول بالمقدار اللازم إلّاأنّه من الضوابط الصناعیّة البالغة فی الأهمّیة.

الوجه الثالث

ما ورد فی جملة من الروایات المستفیضة من عرض الحدیث الوارد عنهم علی الکتاب والسنّة، فما وافق منه الکتاب والسنّة الثابتة

القطعیّة اخذ، وما خالَفهما طُرح. وهذه الروایات لیست فی مقام تعارض الروایات وإنّما تشترط فی صحّة الحدیث ذلک ابتداء («۱»).

کموثّقة السکونیّ عن أبی عبداللّه علیه السلام، قال: «قال رسول اللّه صلی الله علیه و آله و سلم: إنَّ علی کلِّ حقّ حقیقةً، وعلی کلِّ صواب نوراً، فما وافق کتاب اللّه فخذوه، وما خالف کتاب

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۲۳۷

اللّه فدعوه» («۱»).

وفی صحیح هشام بن الحکم، عن أبی عبداللّه علیه السلام، قال: «خَطَب النبیّ صلی الله علیه و آله و سلم بمِنی فقال: أیُّها الناس، ما جاءکم عنّی یوافق کتاب اللّه فأنا قُلتُه، وما جاءکم یُخالف کتاب اللّه فلَم أقله» («۲»).

وفی صحیح أیّوب بن الحُرّ، قال: «سمعت أبا عبداللّه علیه السلام یقول: کلّ شیء مردود إلی الکتاب والسنّة، وکلّ حدیث لا یوافق کتاب اللّه فهو زُخرف» («۳»).

ومثلها صحیح جمیل بن درّاج («۴») وغیرها من الروایات.

بل إنّ الطائفة الأُخری من الروایات الواردة فی مورد التعارض، جملة منها لیست فی صدد الترجیح، بل فی صدد تمییز الحجّة عن اللاحجّة وإنّ الخبر الذی یُخالف الکتاب والسنّة لیس واجداً لشرائط الحجّیة وقد أحصی صاحب «الوسائل» فی ذلک الباب ما یقرب من خمسین حدیثاً.

ویتحصّل من هذه الروایات اشتراط صحّة المضمون فی حجّیة الخبر وإنّ من شرائط حجّیة الخبر صحّة المضمون، ومن الواضح أنّ هذا الشرط فی الحجّیة بمثابة الموضوع لحجّیة الصدور والطریق، وإنّ حجّیة الصدور لا- ثمرة لها من دون صحّةِ المضمون، وصحّةُ المضمون کما تقدّم إنّما تُحرز وتُقرّر بمحکمات الکتاب والسنّة لا بالرأی والأقیسة الظنّیة والظنون الأُخری والذوق.

ثمّ إنّ الصحّة لها مرتبتان: فمرتبة منها هی بمعنی عدم المخالفة مع الکتاب

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۲۳۸

والسنّة، سواء بنحو المباینة أم بنحو العموم والخصوص من وجه، کما هو الحال فی بحث الشروط فی العقود وعقد الصلح والنذر؛ وهذه المرتبة تُعرف بالموافقة بالمعنی الأعمّ، حیث قد ورد فی لسان دلیل هذا الشرط کلٌّ من عنوان: «ما خالف الکتاب والسنّة فهو ردّ» وعنوان: «ما وافق الکتاب والسنّة فخذه».

والمرتبة الثانیة هی الموافقة بالمعنی الأخصّ، حیث یکون فی الکتاب والسنّة شاهد یوافق مضمون الخبر ولو من قبیل موافقة الأصل للفرع أو جنس الأجناس للنوع البعید.

ففی بعض الروایات الواردة علی هذا الشرط: «ما جاءکم عنّی یوافق کتاب اللّه فأنا قلته» («۱»).

وفی بعضها: «فما وافق کتاب اللّه فخذوه» («۲»).

وفی بعضها: «ما جاءک عنّا فَقِس علی کتاب اللّه عزّ وجلّ وأحادیثنا، فإن کان یشبههما فهو منّا» («۳»). أو: «فهو حقّ» («۴»)

وفی بعضها: «لا تصدِّق علینا إلّافی ما وافق الکتاب وسنّة نبیّه» («۵»).

وفی جملة من هذه الروایات الصحاح والمعتبرة.

والمراد بالأخذ فیها وإن لم یکن بمعنی إغفال بقیّة الشرائط، بل الأخذ بها مع توفّر بقیة الشرائط إلّاأنّ مشابهة المضمون لمفاد الکتاب والسنّة ولو بنحو العموم

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۲۳۹

یکون بمثابة القرینة من قرائن الوثوق بالصدور.

الوجه الرابع

توقّف الجرح والتعدیل علی المضمون، وبالتالی توقّف صغری شرائط حجّیة الصدور علی المضمون. وقد یبدو هذا التوقّف فی الوهلة الأُولی أنّه من الدور المحال.

ولکنّ الحقیقة أنّه لا دور فی البین، فإنّ حجّیة الصدور وصغراه متوقّف علی ثبوت المضمون ولو بنحو الإحتمال وإن لم یکن بدرجة التصدیق والذی یتوقّف علی حجّیة الصدور هو ثبوت المضمون بدرجة الثبوت التصدیقیّ ومن ثمّ مرّ أنّ صحّة المضمون شرط فی موضوع حجّیة الصدور.

أمّا بیان کیفیّة توقّف شرائط حجّیة الصدور علی المضمون وصحّته فقد بنی عُلماء الرجال فی شرح أحوال الرواة علی معرفة الراوی بتوسّط مضامین الروایات التی یرویها، فإنّها تکون بمنزلة العلامة والمؤشِّر علی اتّجاه الراوی فی العقیدة والمدرسة الکلامیّة التی ینتمی إلیها. وقد یکون هذا الاستعلام حتّی فی المضامین التی تتعرّض للفروع الفقهیّة، فإنّ معالم الإنتماء تستظهر من کلّ من الفروع والمسائل الاعتقادیّة.

ومن ثمّ کان المضمون بمثابة صغری منطبعة عن شخصیّة الراوی، فتراهم یعبّرون فی ترجمة الراوی أنّه نقیّ الحدیث، أو أنّ حدیثه یُعرَف ویُنکَر، أو أنّه فیه تخلیط وغُلوّ، أو أنّه یحتمل الحدیث الغریب، أو أنّ حدیثه شاذّ، أو أنّ حدیثه معروف أی أنّ مضامینه واردة فی طُرق اخری، أو حدیثه مُنکَر، وغیرها من أوصاف مضمون الأحادیث؛ فیقرّروها أوصافاً للراوی نفسه للعلاقة الوثیقة بین المضمون وصفات الراوی، بل إنّ أوصاف المضمون هی من عمدة القرائن

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۲۴۰

وأمتنها فی تحدید اعتبار شخصیّة الراوی، ومن ذلک یظهر أنّ صحّة المضمون مؤثِّرة ومتقدّمة علی الجرح والتعدیل فضلًا عن حجّیة الصدور.

ومن ذلک ینجلی أمر هامّ بالغ الأهمّیة وهو أنّ تحدید المبانی الکلامیّة بالغ التأثیر علی قول الرجالیّ وأرباب الجرح والتعدیل، کما أنّ له تأثیراً فی فتح باب العلم والاجتهاد فی علم الرجال، وسیأتی توضیحه فی المقام الثانی.

الوجه الخامس

ما ذکره غیر واحد من الأُصولیین من تقدیم المرجّح الدلالیّ والمضمونیّ عند التعارض علی المرجّح فی الصدور وجهة الصدور، کما ذهب إلیه الشیخ الأنصاری فی «الرسائل» وإن خالفه المیرزا حبیب اللّه الرشتی، فذهب إلی تقدیم الجهتیّ علی کلّ من المضمون وحجّیة الصدور، وهو علی أیّ تقدیر یصبُّ فی المضمون أیضاً.

فتقدیم المضمون هو الظاهر من المشهور، کما هو ظاهر الأخبار العلاجیّة للترجیح، بل وما ذکروه قاطبتهم من تقدیم الجمع العُرفیّ علی الترجیح بأقسامه.

وهذا الترتیب وإن ذکروه فی مقام التعارض والترجیح، إلّاأنّ الترجیح فی الواقع یرجع إلی توفّر شرائط الحجّیة فی الخبر الراجح ولو بامتیازٍ اشتُرط فی حالة مُعیّنة وهی التعارض.

الوجه السادس

إنّ حجّیة الصدور لمّا کانت جزء من أجزاء مجموع حجّیة خبر الواحد، وحجّیةُ خبر الواحد هی حجّیة الظنّ واعتباره؛ فهی من جهة الرتبة متأخّرة عن الحجج القطعیّة، وبالتالی فإنّ حجّیة الظنّ- ومنها خبر الواحد- متفرّعة علی

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۲۴۱

الحجج القطعیّة ومأخوذ فیها لحاظ الحجج القطعیّة. فهی بمثابة موضوع الموضوع أو من قیوده.

وهذا ما قد یُعبّر عنه بأنّ الحجج الظنّیة فی ظلّ الحجج القطعیّة وأنّ الحجج القطعیّة لها الإشراف علی الحجج الظنّیة والهیمنة؛ وهی بمثابة الأُسس والاصول القانونیّة لها، نظیر تفرُّع المسائل النظریّة علی القضایا البدیهیّة، أی من عرض النظریّ علی البدیهیّ.

وهذا ما یُعبّر عنه من ردّ المتشابه للمحکم وهیمنة المحکم علی المتشابه ولیس المراد من المتشابه ما یکون متشابهاً فی نفسه، بل المراد ما یکون متشابهاً بالقیاس إلی ما هو أمتن منه دلیلًا وأحکم منه استدلالًا، لأنّ الذی یضبط النظریّ هو البدیهیّ، والذی یزنُ المتشابه هو المحکم.

وهذه ضابطة وقاعدة منطقیّة تُراعی فی الاستنتاج فی کلِّ العلوم. وعلی ضوء ذلک فلا محالة توزن الحجّیة الظنّیة من الحجج القطعیّة وإنّه من ردّ المتشابه إلی المحکم والبحث فی صحّة المضمون هو بحث فی مفاد مضمون الخبر بعرضه علی محکمات الکتاب والسنّة القطعیّة الثابتة، ولا ریب فی لزوم ملاءمة مضمون الخبر الظنّیّ للمحکمات ولو بمعنی عدم مخالفته لها؛ لأنّه مع فرض المخالفة یختلّ إمکان حجّیة الظنّ، بخلاف ما إذا لم یخالف أو کانت هناک ملاءمة قریبة وتَناسبٌ فی المضمون.

وبذلک یتّضح أنّ حجّیة الصدور لیست هی تمام مدار الحجّیة، بل ویظهر أنّ صحّة المضمون هو الرکن الرکین فی الحجّیة وإنّ البحث فی صحّة المضمون هو ردّ المتشابه إلی المحکم الذی هو قاعدة ضروریّة فی العمل بالأدلّة الشرعیّة.

فإغفالها وعدم مراعاة العمل بها علی الدوام یکون من التأکید علی الجهة الأضعف

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۲۴۲

من الحجّیة وترک الجهة الأقوی، کما یظهر من ذلک إمکان الإستعاضة عن حجّیة الصدور بقرائن فی المضمون وشواهد تورث الوثوق بالصدور.

الوجه السابع

إنّ حجّیة المضمون هی غایة حجّیة الصدور، فمَع امتناع حجّیة المضمون لا إمکان لحجّیة الصدور؛ لأنّه لا ثمرة لها. فحجّیة المضمون وإن کانت مؤخّرة إثباتاً إلّاأنّها مقدّمة ثبوتاً، نظیر تأخُّر المدلول الجدّی إثباتاً، وتقدّمه ثبوتاً.

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۲۴۳

المقام الثانی: فی بیان تأثیر رُکنیّة المضمون علی دائرة الحجّیّة الثمرة الاولی ... ص: ۲۴۳

اشارة

إنّ من الآثار المهمّة لدراسة المضمون ودرایته والبناء علی رُکنیّة صحّة المضمون فی حجّیة الخبر هو التأثیر علی الحکم باعتبار الأخبار وعدمها بنحو یکون السهم الأوفر للتأثیر، فاعتبار الخبر أو إسقاطه عن الاعتبار هو للمضمون.

وذلک بعد أن اتّضح أنّ صحّة المضمون شرط فی موضوع حجّیة الصدور.

وعلی ضوء ذلک فتحدید المحکم والقواعد الدینیّة التی تُعدّ من المحکم سواء فی المسائل الاعتقادیّة أم فی المسائل الفرعیّة أمر بالغ التأثیر فی تحدید المیزان الذی یوزن به صحّة المدلول.

ومن ثمّ تختلف الأنظار فی صحّة المضمون وفساده وأنّه مستقیم أو منکر، شاذّ أو مألوف، غُلوّ أو تحقیق.

فمن الغریب ما یُشاهد فی الآونة الأخیرة من بعض المؤلّفات والکُتُب التی تجعل المدار فی اعتبار الروایات علی نوعیّة السند وصفته، وتغفل جانب المضمون تماماً، بل تنادی بإسقاط ما لا اعتبار بصدورهاعن کُتُب الحدیث والدعوة إلی إجراء تغییرات فی الکُتُب الحدیثیّة واستبدالها بمثل الصحیح من الکافی أو مشرعة بحار الأنوار، وهذه الدعوة فیها جملة من الغَفَلات الخطیرة علی التراث بدرجة بالغة الحساسیّة، ویُسجّل علیها جملة من النقاط:

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۲۴۴

۱- وهی العمدة، أنّه اعتمد علی محوریّة ورُکنیّة حجّیة الصدور وأغفل البحث فی صحّة المضمون، مع أنّه ما هو رکن فی الحجّیة هو

صحّة المضمون، کما مرّ، وحجّیة الصدور لیست إلّابمثابة أحد أجزاء الحجّیة الممکن الاستعاضة عنها بقرائن توثّق الصدور.

۲- إنّ الجرح والتعدیل فی الرجال لا تقلید فیه عند المحقّقین، بل اللازم فیه فتح باب الإجتهاد. وإعمالُ الإجتهاد لیس بالإضافة إلی متأخّری علم الرجال فقط، بل یشمل قُدماءهم أیضاً کالکشیّ والشیخ والنجاشیّ والبرقیّ.

فإنّ نصوصهم فی الجرح والتعدیل بعد أن لم تکن مسندة فی غالبها- عدا الکشّی- فلیست حجّیتها إلّامن باب الرجوع إلی أهل الخبرة أو لحصول الإنسداد وکلا الأمرین لا یتحقّق موضوعه مع کون الفقیه أو الباحث فی المعارف هو بنفسه لدیه الملکة والخبرة فی علم الرجال وبعد کون مواد الفحص فی المفردات الرجالیة لا تنحصر فی کتاب الرجال للنجاشی والشیخ وفهرست الشیخ ورجال البرقی، بل کُتُب الحدیث کلّها من الکُتُب الأربعة وغیرها مخزن ثَرّ لموادّ الجرح والتعدیل عَبْرَ علم الطبقات وتجرید الأسانید وتبویب مضامین الروایات التی یرویها الراوی وغیرها من المناهج الرجالیّة التی تعتمد علی الاستقراء المیدانیّ للقرائن وموادّ ترجمة المفرد الرجالیة.

لأنّ علم الرجال فی الحقیقة شُعبة من علم التاریخ، وقد تجتمع لدی الباحث المتتبّع المستقصی المتأخّر شواهد وقصاصات وقرائن وموادّ لم یَقِف علیها المتقدِّم ولم یظفر بها ولم تجتمع لدیه، فکَم لم تُکْشَف حقائق تاریخیّة ثمّ کُشِفَت بعد ذلک بقرونٍ.

ونظیر ذلک فی أمثلة ونماذج فی المفردات الرجالیّة کثیرة؛ کإبراهیم بن

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۲۴۵

هاشم، فإنّه مضت قرون علی الرّجالیین لم یتبنّوا توثیقه، ثمّ وقف المتأخّرون فی هذه الأعصار علی قرائن ودلالات دالة علی أنّه من أجلّاء الکبار.

وکذلک حصل لنا مع عمر بن حنظلة، فإنّا قد وقفنا علی قرائن مُسندة متعدّدة فی کُتُب الحدیث دالّة علی أنّه من أتراب محمّد بن مسلم وزرارة وأنّه کان بمنزلة من الجلالة مقدّم لدی الشیعة فی الکوفة کمفزع یُلجأ إلیه فی المسائل الفقهیّة.

والحاصل أنّ الإجتهاد مقدّم علی التقلید فی علم الرجال مع القدرة حتّی بالإضافة إلی تقلید النجاشیّ والشیخ والبرقیّ والکشّیّ.

۳- إنّه کیف یُحتکم إلی رأی فی الجرح والتعدیل ویُفرض علی الطائفة والحال أنّ الآراء مختلفة فی الجرح والتعدیل ولیس من سُنن المذهب حصر المذاهب العلمیّة فی مذهب معیّن.

۴- إنّ من عمدة طرق الجرح والتعدیل هو حال المضامین التی یرویها الراوی. فمعرفة الراوی بأنّه غال أو فاسد المذهب أو مقصِّر أو ناصبیّ أو منتمی إلی أحد الفرق أو بقیّة صفاته وأحواله إنّما تستکشف فی الغالب بتوسّط مضامین الروایات التی یرویها الراوی.

والحکمُ علی حال تلک المضامین إنّما یتمّ بتوسّط دراسة المضمون ودراسةُ المضمون- کما تقدّم- تتوقّف علی الإحاطة بالمبانی العلمیّة فی الفقه الأکبر والأصغر.

ومنه یتبیّن أنّ هذه الدعوة لتصفیة الأحادیث بتوسّط الأسانید فقط دعوی ذات طابع حشویّة شدیدة.

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۲۴۶

«قول الجارح من الرجالیین وطعنه العقائدیّ لا یُقبل إلّابعد معرفة مشربه فی المسائل الاعتقادیّة».

ومن ذلک یتبیّن أنّ الجرح من قول الرجالیّ مهما کان مقدّماً فی علم الرجال، کالنجاشیّ، من دون معرفة مبانیه فی المعارف وفی جملة من الأبواب الفقهیّة لا یمکن الرکون إلی قوله، لأنّ فی أغلب الموارد یکون حکم الرجالیّ علی وفق مبانیه وقناعاته وآرائه فی المعارف، فیعبّر عن الراوی بأنّه فاسد المذهب أو ضعیف فی مذهبه، أو أحادیثه منکرة، أو أنّه من الغُلاة، أو غیر ذلک من الطعون والأحکام التی یطلقها الرجالیّ، فلا یمکن الإسترسال معهم فی أقوالهم ما لم یتبیّن البُنیة التحتائیّة فی دراسة المضمون، التی علی ضوئها یحکمون علی المفرد الرجالیّ.

شواهد لاعتماد الرجالیّین فی الجرح والتعدیل علی المضمون وأنّه العمدة لدیهم فی ذلک ... ص: ۲۴۶

من لاحظ کُتُب الجرح والتعدیل ک «میزان الاعتدال» للذهبی، و «الکامل فی الضعفاء» لابن عدی، و «الضعفاء» للعقیلی، و «لسان المیزان» لابن حجر، و «تاریخ بغداد» للخطیب، وغیرها من کُتُب أهل سُنّة الخلافة یظهر له بوضوح أنّ دیدَن الرجالیین وعادتهم فی الطعن والجرح والتوفیق یکون غالباً اعتماداً علی مضمون الروایات التی یرویها الراوی.

فها هو الذهبی فی «میزان الاعتدال» یحکم فی حقّ «الحسن بن محمّد بن یحیی بن الحسن بن جعفر بن عبیداللّه بن الحسین بن زین العابدین علیّ بن الشهید الحسین العلویّ» أنّه کاذب رافضیّ لمجرّد روایته: «علیّ خیر البشر،

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۲۴۷

فمَن أبی فقد کفر» («۱»).

وینقل عن الخطیب فی حقّ «الحسن بن محمّد بن أشناس» أنّه رافضیّ خبیث کان یقرأ علی الشیعة مثالب الصحابة («۲»).

وینقل عن ابن النجّار فی حقّ «أحمد بن علیّ الغزنویّ» أنّه کان فاسد العقیدة ینالُ من الصحابة («۳»).

وینقل عن أبی عمر بن حیویه فی حقّ «أحمد بن محمّد بن سعید بن عقدة» أنّه کان یملی مثالب الصحابة- أو قال- مثالب الشیخین فترکتُ حدیثه («۴»).

وحکَم فی حقّ «أحمد بن محمّد بن السریّ بن یحیی» أنّه رافضیّ کذّاب؛ لأنّه کان أکثر ما یقرأ علیه المثالب ویقرأ علیه أنّ عمر رفس فاطمة حتّی أسقطت بمحسن («۵»).

وینقل ابن الجوزی فی «العلل المتناهیة» عن ابن حبّان فی حقّ «الأصبغ بن نباتة» أنّه فُتن بحبّ علیّ بن أبی طالب علیه السلام فأتی بالطامّات فی الروایات فاستحقّ من أجلها الترک («۶»).

ویقول ابن عدی فی «الکامل فی الضعفاء» فی حقّ «بکر بن خنیس» أنّه یحدّث بأحادیث مناکیر عن قوم لا بأس بهم، وهو فی نفسه رجل صالح إلّاأنّ

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۲۴۸

الصالحین شبّه علیهم الحدیث.. ولیس هو ممّن یحتجّ بحدیثه («۱»).

ویقول فی حقّ «بکر بن الأسود أبی عبیدة الناجی» أنّه ما أری فی حدیثه من المنکر ما یستحقّ به الکذب («۲»).

وهکذا عند الرجالیین من الشیعة، وننظر کأنموذج إلی ما ذکره النجاشیّ فی کتابه الرجالی:

۱- الحسن بن محمّد بن یحیی بن الحسن بن جعفر المعروف بابن أخی طاهر.. روی عن المجاهیل أحادیث منکرة رأیت أصحابنا یضعّفونه («۳»).

۲- داود بن کثیر الرقّی ضعیف جدّاً، والغلاة تروی عنه. قال أحمد بن عبد الواحد: قلّ ما رأیت له حدیثاً سدیداً («۴»).

۳- ربیع بن زکریّا الورّاق طعن علیه بالغلوّ، له کتاب، فیه تخلیط («۵»).

۴- سهیل بن زاذویه أبو محمّد القمّی، ثقة، جیّد الحدیث، نقیّ الروایة، معتمد علیه («۶»).

۵- سالم بن أبی سلمة الکندیّ السجستانیّ، حدیثه لیس بنقیّ وإن کنّا لا نعرف منه إلّاخیراً («۷»).

۶- عبد الرحمن بن کثیر الهاشمی.. کان ضعیفاً، غمز أصحابنا علیه..

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۲۴۹

له کتاب فدک، وکتاب الأظلّة، کتاب فاسد مختلط («۱»).

۷- عبد السلام بن صالح أبو الصلت الهرویّ، ثقة، صحیح الحدیث («۲»).

۸- علیّ بن حسّان بن کثیر الهاشمی.. ضعیف جدّاً، ذکره بعض أصحابنا فی الغلاة، فاسد الاعتقاد، له کتاب تفسیر الباطن، تخلیط کلّه («۳»).

۹- علیّ بن محمّد بن شیرة القاسانیّ کان فقیهاً مکثراً من الحدیث.. غمز علیه أحمد بن محمّد بن عیسی وذکر أنّه سمع منه مذاهب منکرة ولیس فی کتبه ما یدلّ علی ذلک («۴»).

۱۰- علیّ بن أبی سهل حاتم بن أبی حاتم القزوینیّ ثقة من أصحابنا فی نفسه، یروی عن الضعفاء، سمع فأکثر («۵»).

الثمرة الثانیة

ومن الثمرات المهمّة الأُخری البالغة فی الأهمّیة أیضاً فی دراسة المضمون وتحلیله وموازنته بمحکمات الکتاب والسنّة، هو اکتشاف أقسام التواتر الأُخری- أی التواتر غیر اللفظیّ، وهی أقسام التواتر المعنویّ الذی قد یُسمّی بعضها بالتواتر الإجمالیّ- لا سیّما وأنّ جملة من أقسام التواتر المعنویّ لا یستکشف فی الوهلة الأُولی

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۲۵۰

من ظاهر اللفظ، بل هی من قبیل المدالیل الإلتزامیّة بوسائط متعدّدة للمدلول المطابقیّ، فاستکشافها یتوقّف علی ملکة علمیّة محیطة بالمعانی والقواعد والترابط فی ما بینها، فإنّ بعض المعانی الإلتزامیّة إنّما تکتشف بالاستدلال النظریّ البرهانیّ وإن لم یکن الاستدلال متوغّلًا فی النظریّة.

واکتشافُ ذلک والوقوف علیه ذو فائدة مدرکیّة جمّة، کما أنّ ذلک مؤشّر وشاهد علی تکوّن علم إجمالیّ بوجود طوائف من التواتر المعنویّ فی جملة من الروایات الضعیفة، فضلًا عن الروایات الحسنة والموثّقة والصحیحة، وهذا ممّا یُنجّز عملیّة الفحص ویمنع من الطرح.

مثلًا ما روی عنهم علیهم السلام: نَزّهونا عن الربوبیّة، وارفعوا عنّا حظوظ البشریّة («۱»).

و: اجعلوا لنا رَبّاً نؤوب إلیه، وقولوا فینا ما شئتم («۲»).

فإنّ هذا المضمون بهذه الألفاظ وما یقرب منها قد روی بما یزید علی ثمانیة طرق بحسب التتبّع الناقص فی «بصائر الدرجات» للصّفّار و «مختصر البصائر» للحلّی وفی الکشّیّ وغیرها.

إلّاأنّ هناک طوائف اخری من الروایات لیست بهذه الألفاظ، لکنّها تدلّ بالإلتزام علی نفس هذا المعنی؛ نظیر روایات خلقة أنوارهم وإنّها أوّل ما خلَق اللّه، مرویّة عند الفریقین.

فإنّ هذه الطائفة بمقتضی البراهین العقلیّة دالّة علی أنّ الصوادر الأُولی حیث تکون علل متوسّطة لما بعدها، فإنّ ذلک یقتضی عدم إحاطة مابعدها- ممّا یصدر عنها- بها لمقتضی عدم إحاطة المعلول بالعلّة وإن کانت العلّة بمعنی ما به الوجود

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۲۵۱

لا- ما منه الوجود وبمقتضی أنّ الصادر الأوّل متوفّر علی کلّ ما أمکن أن یکون متوفّراً من المخلوق الممکن، فلا تحصی کمالاته لاسیّما بلحاظ أنّ خلقته فعل اللّه وفعلهُ تعالی تتجلّی فیه صفاته اللامتناهیة.

فمثل هذه المدالیل الإلتزامیّة التی تتظافر فی الأدلّة لا یکتشفها إلّاالحکیم الماهر فی بحوث المعارف أو صاحب الذوق القلبیّ المبرهن، لا بمعنی تحمیل المدلول قرائح الذوق وآراء الفکر، بل توظیف الملکة علی هذه المعانی فی استکشاف معانی النصّ المترامیة ترابطاً، کما أنّ ذلک لا یعنی أنّ ما یتوصّل إلیه- علی فرض صحّته وتعزّزه بالبراهین- هو منتهی افق مدلول النصوص.

ومن ذلک یتّضح أنّ استکشاف التواتر الوارد فی أبواب المعارف- بل الوارد فی أبواب الفروع أیضاً- لا یمکن بعلم الحدیث والرجال والدرایة فقط، فإنّ المستکشف بهذه العلوم الثلاثة هو التواتر اللفظیّ أو المعنویّ القریب من مدلول الظاهر، وأمّا بقیّة أقسام التواتر المعنویّ ذات الشواهد النظریّة لا یستکشفها إلّا الحکیم أو المتکلّم من أهل المعرفة أو الفقیه الملِمّ بأبواب الفروع، المتضلّع فی العلوم الثلاثة.

وإلی ذلک یومی قولهم بوجود قسم من الضرورات والمتسالمات التی لا یتفطّن إلیها إلّاالعرف الخاصّ من الفقهاء والحکماء. فإنّ هذه

الضرورات والتسالمات سواء فی أبواب المعارف أو أبواب فروع الفقه لیست ناشئة إلّامن استکشاف التواتر المعنویّ فی أقسامه النظریّة.

وهذا لیس خاصّاً بالتواتر فقط، بل کذلک الحال فی المستفیض بعین ما تقدّم فی المتواتر.

بل وکذا الحال فی الوثوق بالصدور من غیر الثقة، فإنّ قرائن الوثوق بالصدور

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۲۵۲

فی جملة کثیرة من مواردها هی قرائن نظریّة لا- یقف علیها ولا- یستکشفها ولا- یتفطّن إلیها إلّابصناعة الإجتهاد أو البحث الحِکَمی والکلامی.

فکیف یترک- بعد ذلک- مسیر تصحیح التراث وتقییم اعتباره إلی مجرّد البحث الرجالیّ والبحث الدرائیّ والحدیثیّ.

الثمرة الثالثة ... ص: ۲۵۲

ومن الثمار المهمّة لاعتماد دراسة المضمون فی تصحیح الحدیث أنّ الفقیه أو الباحث فی المعرفة یضطرّ إلی اعتماد منهج الوفاق بین تفاصیل الأحکام واسس التشریع فی عمومات الکتاب والسنّة وممّا فیها من اصول الأحکام والتوفیق بین الأحکام فی الأبواب المختلفة، والجمع بینها وبین اصول وقواعد المذهب.

فإنّ استکشاف جهة التوفیق بین الأحکام وتفرُّع بعضها عن البعض الآخر ورجوع بعضها إلی بعض، یجعل من منظومة مجموع الأحکام کُتلة متّسقة ویکون من تحکیم المحکمات علی غیرها ویکون امتثالًا لأوامر العرض علی الکتاب والسنّة.

فإنّ هذا الأمر المتواتر («۱») هو أمر بالتوفیق بین تفاصیل الأحکام واصول التشریع، بمعنی استکشاف التنسیق فیما بینها، وظاهر هذا الأمر أنّه من الشرائط العامّة فی ماهیّة الأحکام التفصیلیّة فضلًا عن تنجیزها؛ إذ هذا الشرط یرجع

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۲۵۳

فی مآله إلی وجود وحدة انتظام فیما بین تفاصیل الأحکام واصول التشریع وقواعده؛ إذ لیست التفاصیل مبتورة ومقطوعة الصلة عن القواعد واصول الأحکام.

وممّا یُعَزِّز هذه الحقیقة والضابطة فی شرائط الأحکام أنّ هذا الأمر بعینه قد ورد فی قاعدة الشروط: «المؤمنون عند شروطهم».

أو «المسلمون عند شروطهم فی ما وافق کتاب اللّه عزّ وجلّ» («۱»).

أو «إلّاکلّ شرط خالف کتاب اللّه عزّ وجلّ فلا یجوز» («۲»).

أو «إلّاشرطاً حرّم حلالًا أو أحلّ حراماً» («۳»)، وهو بمعنی المخالفة.

أو «إلّاشرطاً فیه معصیة» («۴»).

وهو حکم فقهیّ أخذ فی ماهیّته هذا الشرط ولیس هو من الطرق والأمارات الکاشفة ممّا یدلل ویشهد علی أنّ هذا الشرط والضابطة لا تقتصر شرطیّته علی التنجیز والتعذیر الذی هو حقیقة الحکم فی الطرق والإمارات، بل یشمل ماهیّة الأحکام الواقعیّة، إذ الشروط لا تقتصر علی أبواب المعاملات بالمعنی الأخصّ، بل بالمعنی الأعمّ الشامل للمالیّة والسیاسیّة والایقاعات وغیرها.

هذا وقد ورد هذا الشرط والضابطة فی الصلح والنذر والیمین والعهد والطلاق أیضاً ممّا یدلّل علی أنّ المراد من الشروط هو مطلق الإلتزام والتعهّد، سواء کان مع اللّه تعالی أم مع البشر، وسواء کان إیقاعاً أم عقداً، مالیّاً أم غیره.

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۲۵۴

نعم، الفارق بین ما ورد فی اعتبار هذا الشرط فی الأخبار والطرق عمّا ورد فی الشرط ونحوها، أنّ مضمون الأخبار کما فی حدیث الرضا علیه السلام إنّ هذا الشرط یرجع إلی تقریر الدلالة وتنجیز الصدور، لأنّ الحکم علی تقدیر صدوره عن المعصوم یمتنع أن یخالف محکمات الکتاب والسنّة، إذ المعصوم فی تشریعاته تابع لَدُنّیاً لُلاصول التی شرّعها اللّه ورسوله صلی الله علیه و آله و سلم

وتشریعات النبیّ صلی الله علیه و آله و سلم تابعة لَدُنّیاً أیضاً لُاصول تشریعات اللّه تبارک وتعالی.

وهـذا بخلاف الشـروط فی العقود والإلتزامات فی المعاملات والإیقاعات، فإنّها من إنشاء البشـر، فلابدّ أن تنضـبط بهذه الضابطة لعدم العصمة فیهم.

وعلی أیّ تقـدیر، فإنّ هذه الضابطة وهذا المنهج فی اکتشاف التوفیق بین مضامین تفاصـیل الأحکام واصول التشـریع لابدّ منها، والذی یتکفّلـه هـو دراسـة المضـمون وهـو البحث الفقهیّ بالحمـل الشـائع أو الـذی یصـدق علیه بحث المعـارف فی مـا کـانت فی المسـائل الاعتقادیّة.

وأمّـا البحث الرجالیّ فهو بحث مقـدّمی إعـدادیّ، والبحث المقـدّمی وإن کان لابـدّ منه إلّاأنّه من غیر الصـحیح الإکتفاء به عن البحث الأصلیّ، بل من غیر الصحیح المساواة والمکافأة بین البحثین من حیث العمق وبذل الجهد.

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۲۵۵

المقام الثالث: فی بیان ضوابط العرض علی الکتاب والسنّةومیزان المخالفة والموافقة لهما ... ص: ۲۵۵

اشارة

ولأجل بیان الضابطة للعرض علی الکتاب والسـنّة أو معرفة ضابطة المخالفة والموافقة لهما کی لا تکون الموازنة بین مضامین تفاصـیل الأحکام والمعارف فی الروایات وبین محکمات الکتاب والسـنّة بتوسّط السـلیقة والـذوق والقریحـة، بل منضـبطة بقالب صـناعیّ یُعوّل علیه ویضـطرّ إلی إعماله بتـدبّر وإمعان، وکانموذج لتطبیق هـذه الضابطـة، نشـرع فی دراسة قاعدة مهمّة وهی قاعدة عدم نفوذ الشـرط المخالف للکتاب والسُّنة.

عدم نفوذ الشرط المخالف للکتاب والسنّة ... ص: ۲۵۵

وهذه القاعدة وإن جری تداولها فی المعاملات کضابطة فی الشروط الضمنیّة المعامـلیّة، إلّاأنّ الصحیح عموم هذه القاعدة لأبواب الفقه السیاسـیّ والحکم، کما أنّها ذات أهمّیـة کبیرة فی البحث المتـداول فی هـذا العصـر، وهو الثابت والمتغیّر فی الشـریعة، والـذی یضـفی بظلاله علی کیفیّة تغطیة الشریعة لکلّ الحوادث المستجدّة ولکلّ أصعدة الحیاة الحدیثة، کما سیتبیّن فی ما یأتی.

ولا یخفی أنّ هذه القاعدة قد نبّه علیها کلّ مَن خاض فیها من الأساطین علی وَعُورة وصعوبة البحث فیها، وأنّ ما یذکر من ضوابط فی تفسیرها غیر مطّرد

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۲۵۶

ولا منعکس، مضافاً إلی أنّها لا تنقّح الصغریات العدیدة التی وقع الخلاف فیها.

وهذا التحدید فی الشـرط ورد أیضاً فی الصلح والنذر وأخویه، وطاعة الوالدین وغیرها، وسیتبیّن الجهة المشترکة بین هذه العناوین فی هذا التحدید.

ولأهمّیـة هـذه القاعـدة خـاض فیهـا المحقّق النراقیّ قـدس سـره فی کتـابه «عوائـد الأیّـام»، کما تعرّض لکلامه تلمیـذه الشـیخ المحقّق الأنصـاریّ قـدس سـره فی «المکـاسب» وکمـا تعرّض لکلامـه کـلّ من کتب فی هـذه القاعـدة، ومن الموارد الفریـدة الـتی یعبّر الشـیخ الأنصاریّ قدس سره عن استاذه النراقیّ قدس سره بالمشیخة فقال: بعض مشایخنا المعاصرین.

ونقل کلامه فی موضـعین، وهو الوحید الذی نوّه باسـمه من بین مَن نقل عنهم فی هذا المبحث، ممّا یدل علی حداثة بلورة هذا البحث عند النراقیّ قدس سره، وهذه الصفة مطّردة فی تحقیقات النراقیّ قدس سره.

وقد تابع الشیخ الأنصاریّ قدس سره استاذه المحقّق فی إثارتها فی مواطنها المختلفة، ممّا یدلّ علی تأثّر الشیخ بالمحقّق النراقیّ قدس سره أکثر من بقیّة مشایخه الآخرین.

قال فی «العوائد» («۱») فی العائدة ۱۵- التی عقدها لبیان حکم الشرط فی ضمن العقد، بعد بیان معنی الشرط وجملة من ضوابط وشرائط صحّة الشرط الضمنیّ-:

«المبحث الثالث: فی بیان ما یجوز من الشرط وما لا یجوز، وجملة ما ذکروا عدم جوازه، ووقع التعبیر ب (غیر الجائز) فی عباراتهم أربعة:

الشرط المخالف للکتاب والسنّة.

والشرط الذی أحلّ حراماً أو حرّم حلالًا.

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۲۵۷

والشرط المنافی لمقتضی العقد.

والشرط المؤدّی إلی جهالة أحد العوضین.

أمّا الأوّل: فعدم الإعتداد به مجمع علیه، وفی المستفیضة تصریح به- ثمّ أشار إلی الأخبار الواردة فی المقام وقال: ثمّ المراد بشرطٍ خالف الکتاب أو السنّة: أن یشترط- أی یلتزم- أمراً مخالفاً لما ثبت من الکتاب والسنّة، عموماً أو خصوصاً، مناقضاً له.

والحاصل: أن یثبت حکم فی الکتاب أو السنّة، وهو یشترط ضدّ ذلک الحکم خلافه، أی یکون المشروط أمراً مخالفاً لما ثبت فی أحدهما، سواء کان من الأحکام الطلبیّة أو الوضعیّة...

وأمّا اشتراط أن لا یتصرّف المشتری فی المبیع مدّة معلومة، فهو لیس مخالفاً للکتاب أو السنّة، إذ لم یثبت فیهما تصرّفه...

بل إنّما ثبت جواز تصرّفه، والمخالف له عدم جواز تصرّفه...

نعم، إیجاب الشارع للعمل بالشرط یستلزم عدم جواز التصرّف، ولیس المستثنی فی الأخبار شرطاً خالف إیجابه أو وجوبه کتاب اللّه والسنّة، بل شرط خالف الکتاب والسنّة؛ والشرط هو عدم التصرّف.. لا نعلم أنّ التزام عدم التصرّف یخالف جواز التصرّف ما لم یثبت وجوب ما یلتزم به.

وأمّا شرط فعل شیء ثبتت حرمته من الکتاب والسنّة أو ترک شیء ثبت وجوبه أو جوازه منهما، فهو لیس شرطاً مخالفاً للکتاب والسنّة، إذ لم یثبت من الکتاب والسنّة فعله أو ترکه، بل حرمة فعله أو ترکه، ولکن یحصل التعارض حینئذ بین ما دلّ علی حرمة الفعل

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۲۵۸

أو الترک، وبین أدلّة وجوب الوفاء بالشرط، فیجب العمل بمقتضی التعارض»، انتهی.

وقبل التعرُّض إلی باقی کلمات الأصحاب فی هذه القاعدة، نستعرض الروایات الواردة ثمّ نتبعه بتحریر حقیقة موضوع ومحمول القاعدة.

أمّا الروایات: فهی وإن کانت علی طوائف بحسب ألسنتها، إلّاأنّه سنذکرها بحسب أبواب مواردها:

الاولی: صحیح الحلبیّ عن أبی عبداللّه علیه السلام، قال: «سألته عن الشرط فی الإماء لا تباع ولا توارث ولا توهب؟

فقال: یجوز غیر المیراث، فإنّها تورث، فکلّ شرط خالف کتاب اللّه فهو رُدَّ» («۱»).

ومثله صحیح ابن سنان («۲») إلّاأنّ فی ذیلها فهو باطل.

الثانیة: صحیح عبداللّه بن سنان عن أبی عبداللّه علیه السلام، قال: «سمعته یقول:

مَن اشترط شرطاً مخالفاً لکتاب اللّه فلا یجوز له، ولا یجوز علی الذی اشترط علیه، والمسلمون عند شروطهم ممّا وافق کتاب اللّه عزّ وجلّ» («۳»).

وفی صحیحه الآخر عنه علیه السلام، قال: «المسلمون عند شروطهم إلّاکلّ شرط خالف کتاب اللّه عزّ وجلّ فلا یجوز» («۴»).

ومثل الثانی صحیح الحلبی («۵»).

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۲۵۹

الثالثة: موثّق إسحاق بن عمّار عن جعفر عن أبیه علیهما السلام: «إنّ علیّ بن أبی طالب علیه السلام کان یقول: مَن شرط لامرأته شرطاً فلیَفِ لها به، فإنَّ المسلمین عند شروطهم إلّا شرطاً حرّم حلالًا أو أحلَّ حراماً» («۱»).

الرابعة: معتبرة منصور بن بزرج، عن عبد صالح علیه السلام، قال: «قلت له: إنّ رجلًا من مواليک تزوّج امرأة ثمّ طلّقها فبانت منه فأراد أن یراجعها فأبت علیه إلّاأن یجعل للّهعلیه أن لا یُطلّقها ولا یتزوّج علیها، فأعطاها ذلک ثمّ بدا له فی التزویج بعد ذلک فکیف یصنع؟ فقال: بئس ما صنع، وما کان یُدریه ما یقع فی قلبه باللیل والنهار، قُل له: فَلْیَفِ للمرأة بشرطها، فإنَّ رسول اللّه صلی الله علیه و آله و سلم قال: والمؤمنون عند شروطهم» («۲»).

وفی روایة العیّاشیّ، عن ابن مسلم، عن أبی جعفر علیه السلام، قال: «قضی أمیر المؤمنین علیه السلام فی امرأة تزوّجها رجل وشرط علیها وعلی أهلها إن تزوّج علیها امرأة أو هجرها أو اتّخذ علیها سریّة فإنّها طالق. فقال: شرط اللّه قبل شرطکم، إن شاء وفی بشرطه وإن شاء أمسک امرأته ونکح علیها وتسرّی علیها وهجرها إن أتت بسبیل ذلک، قال اللّه تعالی فی کتابه: (فَانْکِحُوا مَا طَابَ لَکُم مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَی وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ) («۳»).

وقال: (إِلَّا ما مَلَکَتْ أَیمانُکُم) («۴»).

وقال: (واللّاتی تَخَافَونَ نُشُوزَهُنَّ) («۵»)» («۶»).

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۲۶۰

الخامسة: صحیح محمّد بن قیس عن أبی جعفر علیه السلام: أنّه قضی فی رجل تزوّج امرأة وأصدقته هی واشترطت علیه أنّ بیدها الجماع والطلاق، قال: خالفتِ السنّة ووُلّیت حقّاً لیست بأهله، فقضی أنّ علیه الصداق وبیده الجماع والطلاق، ذلک السنّة» («۱»).

وصحیحه الآخر عن أبی جعفر علیه السلام: «فی رجل تزوّج امرأة وشرط لها إن تزوّج علیها امرأة أو هجرها أو اتّخذ علیها سریّة فهی طالق، فقضی فی ذلک: إنّ شرط اللّه قبل شرطکم فإن شاء وفی لها (بما اشترط) وإن شاء أمسکها واتّخذ علیها ونکح علیها» («۲»).

ومثله صحیح عبداللّه بن سنان إلّاأنّ فیه: «أنّ رسول اللّه صلی الله علیه و آله و سلم قال: مَن اشترط شرطاً سوی کتاب اللّه فلا یجوز ذلک له ولا علیه» («۳»).

وفی روایة إبراهیم بن محرز، قال: سأل رجل أبا عبداللّه علیه السلام وأنا عنده، فقال:

رجل قال لامرأته: أمرکِ بیدِکِ.

قال: أنّی یکون هذا، واللّه یقول: (الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَی النِّسَاءِ) («۴») لیس هذا بشیء» («۵»).

السادسة: صحیح أبی العبّاس، عن أبی عبداللّه علیه السلام: «فی الرجل یتزوّج المرأة

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۲۶۱

ویشترط أن لا یخرجها من بلدها.

قال: یفی لها بذلک، أو قال: یلزمه ذلک» («۱»).

السابعة: صحیح الحلبیّ عن أبی عبداللّه علیه السلام أنّه ذکر: «أنّ بریرة کانت عند زوج لها وهی مملوکة، فاشترتها عائشة فأعتقتها، فخیّرها رسول اللّه صلی الله علیه و آله و سلم إن شاءت تقر عند زوجها، وإن شاءت فارقته وکان مواليها الذین باعوها اشترطوا ولاءها علی عائشة. فقال رسول اللّه صلی الله علیه و آله و سلم: الولاء لمَن أعتق» («۲»).

الثامنة: والصحیح إلی ابن أبی عمیر عن عمرو صاحب الکرابیس، عن أبی عبداللّه علیه السلام: «عن رجل کاتَب مملوکه، واشترط علیه

أنّ میراثه له فرفع ذلک إلی علیّ علیه السلام فأبطل شرطه وقال: شرط اللّه قبل شرطک» («۳»).

التاسعة: صحیح محمّد بن مسلم، قال: «سألت أبا جعفر علیه السلام عن رجل کانت له ام مملوکة فلمّا حضرته الوفاة انطلق رجل من أصحابنا فاشتری امّه، اشترط علیها أنّی أشتریک وأعتقکِ فإذا مات ابنک فلان ابن فلان فورثتیه أعطیتینی نصف ما ترثینه علی أن تعطینی بذلک عهد اللّه وعهد رسوله، فرضیت بذلک، أعطته عهد اللّه وعهد رسوله لتفیّ له بذلک، فاشتراها الرجل وأعتقها علی ذلک الشرط، ومات ابنها بعد ذلک فورثته، ولم یکن له وارث غیرها.

قال: فقال أبو جعفر علیه السلام: لقد أحسن إلیها، وأُجر فیها، إنّ هذا لفقیه، والمسلمون عند شروطهم، وعلیها أن تفی بما عاهدت اللّه ورسوله علیه» («۴»).

العاشرة: روایة سلمة بن کهیل، قال: «سمعت علیّاً علیه السلام یقول لشریح:.. واعلم

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۲۶۲

أنَّ الصلح جائز بین المسلمین إلّاصلحاً حرَّم حلالًا، أو أحلَّ حراماً» («۱»).

ونحو هذا الحدیث مرسل عند الصدوق رحمه الله («۲») ومن هذا الباب ما ورد من أنّه «لا نذر ولا یمین فی معصیة»، وأنّه لا تجوز یمین فی تحلیل حرام ولا تحریم حلال («۳») ومنه أیضاً ما ورد من أنّه «لا طاعة لهما [للوالدین] فی معصیة الخالق ولا لغیرهما، فإنّه لا طاعة لمخلوق فی معصیة الخالق» («۴»).

حقیقة البحثسواء فی طرف موضوع القاعدة أو محمولها أو متعلّقها ... ص: ۲۶۲

ولنذکر المحتملات تباعاً:

الأوّل: أن یکون فی کلّ من شرط الفعل والنتیجة، وعلی کلا التقدیرین المخالفة تارة بلحاظ الشرط أی التعهّد والإلتزام، أو بلحاظ المشروط وهو المتعلّق أو المنشأ المتعهّد به، وهو ملکیّة الفعل فی شرط الفعل، أو وجود النتیجة کمعنی وضعیّ فی شرط النتیجة، وسیأتی تعیین أحد هذه المحتملات.

الثانی: إنّ البحث فی حکم الشرط والمشروط ونسبته مع الأحکام الأولیّة باعتبار کونه عنواناً ثانویّاً، وهکذا قد یُقال الحال فی الصلح والنذر وأخویه، وطاعة الوالدین، وطاعة کلّ ولیّ ووالی من غیر المعصومین علیهم السلام أنّها عناوین

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۲۶۳

ثانویّة تلحظ نسبتها مع الأحکام الأولیّة.

الثالث: إنّ البحث فی معرفة الأحکام الطبعیّة الاقتضائیّة وافتراقها عن الأحکام الفعلیّة المطلقة الباتّة فی الأحکام الأولیّة، وإنّ الثانیة تُعارض الأحکام الثانویّة بخلاف الأُولی.

الرابع: هو بحث عن علم وکیفیّة معرفة الاصول القانونیّة فی الشریعة، وهو حقیقة واقع البحث فی الثابت والمتغیّر الدینیّ، حیث أنّ الأصل القانونیّ هو الموادّ الأُولی الفوقیّة للتقنین والأحکام، ومنها تنشعب بقیّة القوانین والأحکام بنحو هرمیّ تنزّلیّ، نظیر الموادّ الدستوریّة بالنسبة إلی المصوّبات القانونیّة للمجالس النیابیّة، وهی بنوبتها بالنسبة إلی المقرّرات القانونیّة الوزاریة وإن کانت منظومة الأحکام والقوانین الأدیانیّة لا تنحصر فی الأحکام الاجتماعیة کالدساتیر بل ذلک باب من أبوابها.

الخامس: قیل أنّ هذا البحث هو فی ذکر الضابطة فی التزاحم الملاکیّ- لا الإمتثالیّ- بین الأحکام وقد صرّح الشیخ الأنصاریّ قدس سره بوحدة مناط البحث مع موارد صیرورة المحلّل مقدّمة بنحو العلّیّة للمحرّم، ومن ثمّ الفرق بینه وبین موارد المصالح المرسلة وسدّ الذرائع، والفرق بینهما وبین جملة من فتاوی الأعلام فی جواز التشریع مع توقّف الإنقاذ المستقبلیّ علیه لا الحالیّ، وکذلک تجویز ارتکاب بعض المحظورات لأجل تجنّب الضرر المستقبلیّ البعید أو القریب لا الحالیّ الفعلیّ، وکذلک الحال فی بعض موارد الحرج

التقدیریّ المستقبلیّ.

السادس: إنّ الجهة المشترکة والسمة المتّحدة فی بحث الشروط والصلح والنذر وأخویه وطاعة الوالدین ممّا قد قُیِّد بأن «لا یخالف الکتاب والسنّة» ولأنّ «شرط اللّه قبل شرطکم» هو فی تحدید ولایة الفرد وسلطنته، فلا ثبوت لها مع

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۲۶۴

مخالفتها لولایة اللّه تعالی وولایة رسوله التشریعیّة وغیرهما، وبالتالی لا یمکن له أن یلتزم أو یتعهّد بما هو خارج عن ولایته وسلطنته.

فمورد قدرة الفرد وولایته هو فی التصرّف الذی لم یمنع شرعاً، أی فی إرادة اللّه تعالی ورسوله، وهذه الضابطة لا تختص بولایة الفرد وسلطنته وتحدید التزاماته، سواء فی لون الشرط أو الصلح أو النذر وأخویه أو حقّ طاعته کوالد لا تختص هذه الضابطة بولایة الفرد، بل تعم کلّ والی سواء فی الولایات العامّة، کالنیابة العامّة عن المعصوم فی القضاء والحکم وبیان الأحکام، أو الولایة والنیابة الخاصّة فی الأُمور الثلاثة، أو فی الولایات المتوسّطة کالأوقاف والحسبیّات العامّة والوصایا، فإنّ الوالی فی کلّ أقسام الولایات محدودة ولایته بعدم مخالفة التشریعات الإلهیّة من الکتاب والسنّة، سواء سنّة النّبی صلی الله علیه و آله و سلم وسنّة أهل بیته علیهم السلام فإنّ الطاعة والولایة أوّلًا للّه‌تعالی، ثمّ لرسوله، ثمّ لأُولی الأمر من أهل بیته.

وبالتالی فهذه القاعدة لیست میزاناً للحکم فی باب الفتیا وفقه الفرد، بل میزانٌ للحکم فی باب الحکومة السیاسیّة وفقه الدولة. ویعضد عموم القاعدة أنّ عموم «المؤمنون عند شروطهم» لا یختصّ بالشروط علی النطاق الفردیّ فی المعاملات المادّیّة والإیقاعات فی الأحوال الشخصیّة، بل یشمل الشروط فی باب العهود التی تجریها الحکومة الإسلامیّة، الوالی مع الأطراف الأُخری الإسلامیّة أو غیرها فی المعاملات الماليّة أو السیاسیّة أو العسکریة والأمنیّة وغیرها، فإنّ العموم شامل لذلک فی ما ثبتت ولایته للوالی، وکذلک فی عقد الصلح، فإنّه لیس خاصّاً بالنطاق الفردیّ بل شامل لعهود الدولة والحاکم.

ومن هنا تتبلور أهمّیة هذه القاعدة وعمومها للأبواب ولمختلف أقسام شرط الصلح فی مختلف ضروب الحکم وأنّ ولایة وسلطنة الفرد أو الولاة هی محدودة بولایة اللّه ورسوله والأئمّة من أهل بیته، أی الحکم التشریعیّ والقضائیّ

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۲۶۵

التنفیذیّ، وسیترتّب من هذا التحریر لحقیقة البحث رفع الإبهام فی کثیر من جهات دلالة الروایات المتقدِّمة.

کما أنّ البحث فی القاعدة یظهر منطقة السعة للحاکم فی تخیّر الأوفق من السیاسات والتدبیرات للوصول إلی الأغراض الشرعیّة مادام ذلک فی حدود الموافق للُاصول الأوّلیّة ولم یخالفها.

السابع: قد ذکر بعض الأعلام أنّ مفاد البحث فی القاعدة هو للتنبیه علی أنّ الشرط وبقیّة العناوین المستثنی منها المخالفة، لیست علی حذو العناوین الثانویّة الأُخری کالضرر والحرج، وعناوین الرفع الأُخری ممّا یتقدّم علی الأحکام (العناوین الأوّلیّة) مطلقاً، لجهة أهمّیتها فی التزاحم الملاکیّ، کما هو الضابطة فی العناوین الثانویّة ولکون عناوین الرفع رافعة للتنجیز والعزیمة دون أصل الحکم، بینما الشرط والصلح ونحوهما موجب لتبدّل الحکم، کما أنّ عناوین الرفع ناشئة من مصلحة التسهیل الملزمة وترخیصها، أمّا عناوین العهد والإلتزام فناشئة من مصلحة الوفاء بالعهد المقترح المبتدأ، أو ولایة بعض الموالی، وقد أشار إلی وجود الفرق إجمالًا الشیخ الأنصاری قدس سره فی المقام.

الثامن: قد أشار صاحب «الکفایة» فی موضع من مباحث الألفاظ إلی أنّ العناوین الثانویة حاکمة صورة، أی بحسب عالم الدلالة، ومزاحمة لبّاً، وقد یظهر ذلک من الشیخ کما فی تنافی الضررین وغیرهما، وهو ممشی مشهور الفقهاء.

نعم، مشهور هذا العصر البناء علی أنّها حاکمة صورةً ومخصّصة لبّاً، ولا یخفی خطورة وأهمّیة الفرق بین المسلکین فی موارد عدیدة، والمسلک الأوّل هو المتعیّن کما حرّر فی محلّه.

وعلی ذلک فیکون تقدّم العنوان الثانویّ علی الأوّلیّ هو لأهمّیّته ملاکاً،

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۲۶۶

کما تقدّمت الإشارة إلی ذلک، وعلیه فیکون محصّل الاستثناء فی المقام هو أنّ الشرط والصلح ونحوهما من العهود والإلتزامات (أی الولایات الفردیّة وغیرها) لا تزاحم الأحکام الأوّلیّة الإقتضائیّة ملاکاً، بخلاف عناوین الرفع السّتّة ونحوها، لاسیّما وإنّ عناوین الرفع کما تقدّم لا تغیّر الأحکام الأوّلیّة عمّا هی علیه، کما هو مسلک مشهور طبقات الفقهاء عدا هذه الأعصار، بل غایة الأمر، هی ترفع تنجیزها کما هو شأن المتزاحمین بخلاف المخصّص أو الوارد، کما هو الحال فی عنوان الشرط والصلح، والنذر وأخویه، وطاعة الوالدین والموالی.

وعلی ضوء ذلک فلابدّ فی الإلتزامات والعهود الداخلة تحت ولایة الفرد والأفراد أن تکون غیر منافیة للأحکام الأوّلیّة والتی هی من ولایة اللّه تعالی ورسوله، بل ملائمة معها من باب جمع الملاکین، فیعود هذا النمط من العناوین الثانویّة، کنمط عناوین الرفع، غیر مخصّص ولا وارد علی الأحکام الأوّلیّة، بل مجتمع معها من دون تنافی لا فی الملاک فضلًا عن الجعل والإنشاء، بل ولا فی الأثر وهو التحریک والبعث والتنجیز والترخیص.

ومن ثمّ ارتکز فی کلماتهم حول القاعدة، أنّ مورد الشروط والصلح ونحوهما هو فی تمییز الأحکام الطبعیّة الاقتضائیّة عن الفعلیّة الباتّة وغیر ذلک ممّا قیل فی ضابطة کیفیّة التعرُّف علی عدم منافاة الأحکام الأوّلیّة مع ولایة الفرد والأفراد والتزاماتهم وعهودهم الداخلة تحت سلطنتهم کما سیأتی البحث فی ذلک.

التاسع: قد ذکر المحقّق النراقی وجماعة أنّ المخالفة فی المقام تختلف عن المخالفة فی باب التعارض؛ فإنّ العموم والخصوص المطلق یعدّ مخالفة فی المقام بخلاف باب التعارض؛ وکذا الحال فی الإطلاق والتقیید، وکذلک حمل العامّ والمطلق علی الخاصّ والمقیّد، بل وکذلک کلّ وجوه الجمع العرفیّ الاخری

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۲۶۷

من حمل الظهور الأضعف علی الأقوی علی اختلاف أنواع وضروب القریبّة.

بعبارة جامعة لا- یرفع التنافی فی المقام بما یرفع فی باب التعارض بالتصرّف فی دلالة أحد الطرفین، ففی المقام لا تغیّر دلالة أدلّة الأحکام عمّا هی علیه، ولا یلاحظ التوفیق بین دلالتها ودلالة نفوذ الشروط والصلح والنذر ونحوها من الإلتزامات، وفی الحقیقة أنّ أدلّة الأحکام الثانویّة مطلقاً سواء کانت رافعة مثبتة من النمطین- اللذین تقدّمت الإشارة إلیهما- لا یتصرّف بها فی دلالة الأحکام الأوّلیّة، بخلاف أدلّة الأحکام الأوّلیّة فیما بین بعضها مع البعض.

وعلی ذلک، فالعناوین الثانویّة بکلا النمطین حالات وأطوار للحکم الأوّلیّ من دون أن تتصرّف فی جعله. فمن ثمّ یظهر تفسیر آخر للموافقة للکتاب والسنّة المأخوذة فی ألسنة بعض روایات القاعدة، المقابل لأخذ عدم المخالفة لها؛ أنّه نفی لمطلق المخالفة، وبالتالی تکون موافقة مع طبیعة الحکم الأوّلی ولا تنافی شؤونه.

العاشر: إنّ بطلان الإلتزام المخالف للکتاب والسنّة سواء بنحو الشرط أو الصلح، والنذر وأخویه، وغیرها، مطرّد حتّی للإلتزام والعهد للّه تعالی، فلا یصحّ النذر وأخویه مع کونه عهداً والتزاماً له تعالی، فالإتّباع والطاعة لأحکامه تعالی مقیّدة لسلطان عبیده فی ما یلتزمونه ویتعهّدونه علی أنفسهم له تعالی. فالشروط مبتدأة منه تعالی علیهم لا منهم له علی أنفسهم.

الحادی عشر: إنّ شأن الحکم الثانویّ کالعناوین العذریّة السّتّة، فضلًا عن المثبتة من الشرط وبقیّة الإلتزامات، لیس هو الدوام والثبات، بل ذلک شأن الأحکام الأوّلیّة، بل شأنها هو الطروّ الإتّفاقی المؤقّت، والزوال من دون استمرار.

وبعبارة اخری: حیث قد عرفنا أنّ العناوین الثانویّة العذریّة مزاحمة لبّاً للأوّلیّة

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۲۶۸

والتزاحم لا- یکون حالة دائمیّة بین الأحکام بل الحالة الطبیعیّة هی الوفاق بینها فی التدبیر الفردیّ أو الاجتماعیّ، ومن ذلک یکون

الحال أجلی فی الثانویّة المثبتة. نعم، لمّا کان مورد المثبتة هو- کما مرّ- الأحکام اللااقتضائیة کما فی أکثر المباحات کان فیها البقاء الحیثیّ أطول مدّة.

فقه الروایات ... ص: ۲۶۸

اشارة

وأمّا تقریب دلالة الروایات والتی مواردها بمثابة تطبیقات لهذه القاعدة ویظهر من خلالها فوائد:

فالاولی: وهی صحیح الحلبیّ المتقدّم، وهی مطابقة فی المورد مع صحیحه الآخر وهی الروایة السابعة المتقدّمة، وکذا مع الروایة الثامنة.

الفائدة الاولی: الفرق بین الحقّ والحکم ... ص: ۲۶۸

وقد فرّق فی الروایة بین اشتراط عدم البیع وعدم الهبة من جانب وبین عدم الإرث- والذی عبّر عنه بالروایتین الاخریین بعدم ولاء العتق- من جانب آخر، والفرق بحسب الظاهر أنّ البیع والهبة تصرّف موکول فی الشرع إلی سلطنة المالک فله أن لا یقدم علیه، ومن ثمّ له أن لا یلتزم علی نفسه بعدم الإقدام علیه، لیس مودّی الشرط- أی ذات ما وقع اشتراطه- هو تحریم التصرّف علی نفسه، وهذا بخلاف الإرث، فإنّه حکم شرعیّ لا ینطوی تحت تصرّف المکلّف کی یتشارط علی عدمه، ومثله جعل الولاء لغیر مَن اعتق.

وأمّا الثانیة: فقد جمع صحیح عبداللّه بن سنان بین التقیید بعدم المخالفة وبلزوم الموافقة، بخلاف صحیحه الآخر وصحیح الحلبیّ ثمّة، فإنّهما اقتصرا

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۲۶۹

علی نفوذ وإمضاء کلّ شرط إلّاالمخالف.

الفائدة الثانیة: فی معنی الموافقة ... ص: ۲۶۹

وقد تقدّم أنّ الأقرب فی معنی الموافقة هو الملاءمة مع الأحکام الأوّلیّة، وهو یتطابق مع نفی مطلق المخالفة من رأس، فمثلًا اشتراط عدم البیع وعدم الهبة یتوافق مع تشریع البیع والهبة وإیکالهما إلی سلطنة المالک، فإنّ الإشتراط المزبور یتماشی مع طبیعة الجعل الشرعیّ الأوّلی فی باب البیع والهبة، فیکون وفقاً وموافقاً له ولا یتنافی معه کی یکون مخالفاً له ولو بنحو العموم والخصوص المطلق وغیرهما من أنحاء التنافی ولو غیر المستقرّ فی الأدلّة المتعارضة.

ولک أن تقول: إنّ التصرّف المأذون فیه، سواء کان بنحو الفعل أو النتیجة الوضعیة بالإذن التکلیفیّ الوضعیّ؛ هو موافق للکتاب والسنّة، فالترخیص فی التصرّف من الکتاب والسنّة یوجب کون الاشتراط لذلک التصرّف عملًا بالجعل الأوّلیّ فی الکتاب والسنّة.

وأمّا الثالثة: وهی موثّقة إسحاق، فموردها یتطابق مع الرابعة وما یتلوها، إلّا أنّ اللفظ فیها عامّ؛ لأنّ وجه التعرّض لما یشترط الزوج علی نفسه لزوجته هو دفع توهّم منافاة ذلک لقوّامیّة الرجال علی النساء، وقد تمیّزت هذه الموثّقة بتقیید الشرط بعدم تحریم الحلال أو تحلیل الحرام. وقد ورد هذا التعبیر فی العاشرة کروایة سلمة فی الصلح: «إلّاصلحاً حرَّم حلالًا، أو أحلَّ حراماً» («۱»).

وکذا ما ورد فی الیمین من أنّها: «لا تجوز فی تحلیل حرام، ولا تحریم حلال» («۲»).

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۲۷۰

وقد وقع الكلام فی مفاد هذا اللسان من دلیل القاعدة هل أنّه مغایر لعنوان المخالفة والموافقة وفی تفسیر التحلیل والتحریم.

وقال المحقّق النراقی:

«وأمّا الثانی- أی الشرط الذی أحلّ حراماً- فعدم الإعتداد به أیضاً منصوص علیه..، إنّما الإشكال فی فهم المراد منه، حیث أنّ كلّ شرط یوجب تحریم حلال أو تحلیل حرام فإنّ اشتراط عدم الفسخ یوجب تحریم الفسخ الحلال، وكذا اشتراط عدم إخراج الزوجة من بلدها، واشتراط خیار الفسخ یوجب تحلیل الحرام، فإنّ الفسخ لولا الشرط كان حراماً وهكذا.

ولذا ترى أنّه قد وقع كثیر من الأصحاب فی حیص وبیص من تفسیره. فمنهم مَن حكم بإجماله، ومنهم من فسّر تحریم الحلال وتحلیل الحرام بالتحریم الظاهریّ للحلال الواقعی والتحلیل الظاهری للحرام الواقعیّ. وقیل: المراد بالحلال والحرام فی المستثنی ما هو كذلك بأصل الشرع من دون توسّط العقد...

قیل: هو تعلُّق الحكم بالحلّ أو الحرمة مثلًا بفعل من الأفعال على سبیل العموم من دون النظر إلى خصوصیّة فرد، فتحریم الخمر معناه منع المكلّف عن شرب جمیع ما یصدق علیه هذا الكلّی وهكذا حلّیّة البیع، فالتزوّج والتسرّی مثلًا أمر كلّی حلال والتزام تركه مستلزم لتصریحه، بل وكذلك جمیع أحكام الشرع من الطلبیّة والوضعیّة وغیرها، وإنّما یتعلّق الحكم بالجزئیّات باعتبار تحقق الكلّی فیها.

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۲۷۱

فالمراد من تحلیل الحرام وتحریم الحلال المنهیّ عنه: هو أن تحدث قاعدة كلّیة، ویبدع حكماً جدیداً- إلى أن قال- وكلّ هؤلاء أخطأوا الطریق فی فهم الحدیث مع أنّه ظاهر- على فهمی القاصر- غایة الظهور كما یظهر ممّا ذكرنا فی بیان مخالف الكتاب والسنّة.

والحاصل أنّ عبارة الإمام علیه السلام هكذا: إنّ المسلمین عند شروطهم إلّا شرطاً حرّم حلالًا أو أحلّ حراماً. وفاعل (حرّم) و (أحلّ) هو (الشرط)، فالمستثنی شرطٌ حرّم ذلك الشرط الحلال أو أحلّ الحرام، وهذا إنّما یتحقّق مع اشتراط حرمة حلال أو حلّیّة حرام، لا مع اشتراط عدم فعل حلال.. ولم یقل «إلّاشرطاً حرّم إیجابه حلالًا»....

ویكون الشرط فی ذلك كالنذر والعهد والیمین، فإنّه إذا نذر أحد أو عاهد أو حلف أن یكون المال المشتبه علیه حراماً شرعاً أو یحرّم ذلك على نفسه شرعاً، لم ینعقد.. نعم، لو شرط فعل ما ثبتت مرجوحیّته بالكتاب أو السنّة تحریماً كراهةً، أو ترك ما ثبت رجحانه بهما وجوباً أو استحباباً، یحصل التعارض بین ما دلّ على ذلك من الكتاب والسنّة، وبین دلیل وجوب الوفاء بالشرط، واللازم فیه الرجوع إلى مقتضی التعارض والترجیح، ... ثمّ لو جعل هذا الشرط أیضاً من أقسام المخالف للكتاب والسنّة كما یطلق علیه عرفاً أیضاً؛ لم یكن بعیداً» («۱»).

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۲۷۲

الفائدة الثالثة: معانی التحلیل والتحریم ... ص: ۲۷۲

المحصّل من الأقوال التی ذكرها فی تفسیره:

الأوّل: الشروط المبنیّة على اجتهاد أو تقلید سابق، ثمّ تبدّل إلى خلافه؛ وهو أقرب الوجوه للتحلیل والتحریم الظاهری.

الثانی: اشتراط ما یخالف الحرام أو الحلال بحسب التشریع الأوّلی للأشیاء، أی ما لم یجعل تحت ولایة وسلطة الفرد والأفراد كما هو الحال فی المعاملات والإیقاعات التی هی تصرّفات وأفعال اعتباریّة؛ وهو یطابق أحد التفاسیر المتقدّمة لشرط المخالف للكتاب والسنّة، وقد تقدّم قوله.

الفائدة الرابعة: الجزئیّة طابع الحكم الثانوی ... ص: ۲۷۲

الثالث: وهو الذی ذهب إلیه المحقّق القمّی قدس سره من أنّه المنع عن المحلل علی نحو الکلّیة أو فعل المحرّم کذلک؛ ولا یخفی شدّة ظهور المخالفة من الشرط علی هذا التقدیر لانحصار مورد المخالفة بذلک، لأنّ کلّیة التصرّف تصّاعد به إلی التقنین العامّ الذی هو مرتبة الجعل الشرعیّ، بخلاف المنافاة مع موارد التطبیق والمصادیق، ولک أن تقول: إنّ المنافاة حینئذ بنحو البینونة، بخلاف موارد التطبیق فإنّ المنافاة بنحو التخصیص.

وبعبارة ثالثة: إنّ المخالفة فی الاشتراط الکلّیّ والإلتزام العامّ والصلح بذلک تکون علی درجة التشریع العامّ، ومن ثمّ عبّر عنها بإبداع القاعدة الکلّیة، وقد ورد فی باب الیمین والنذر والعهد إبطال هذا النحو من الإلتزام، نظیر ما ورد («۱»)

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۲۷۳

فی سبب نزول الآیة: (لا تُحَرِّموا طَیِّباتِ ما أَحَلَّ اللَّهُ لَکُم) («۱») فی مَن حلف أن لا ینام أبداً والآخر حلف أن لا یفطر النهار أبداً والثالث حلف أن لا ینکح أبداً وإنّ ذلک من تحریم الطیّبات ولا عبرة به.

هذا مضافاً إلی أنّ شأن العنوان الثانویّ سواء کان رافعاً کالعناوین العذریّة- فضلًا عن المثبت کالشروط والإلتزامات الأُخری- لیس هو الدوام والثبات والذی هو شأن الحکم الأوّلیّ بل الطروّ الاتّفاقی أو الحیثیّ کما مرّ بیانه.

الرابع: وهو مختاره من کون المراد من الشرط فی القاعدة هو نفس الإلتزام لا الفعل المشروط.

الفائدة الخامسة: حقیقة الشرط والاشتراط ... ص: ۲۷۳

لکنّ الأظهر إرادة المحقّق النراقیّ قدس سره ما استظهرناه فی ما سبق من إرادة المنشأ بالشرط والإلتزام، وهو المعنی الوضعیّ، سواء فی شرط النتیجة أو فی شرط الفعل. فإنّ المنشأ- کما هو التحقیق- فی شروط الفعل لیس الإلتزام بالفعل، بل الإلتزام بتملیک واستحقاق الفعل، فالمشروط فی الحقیقة ذلک المعنی الوضعیّ، غایة الأمر الإلتزام یتمّ به کما فی العقود، والفعل متعلّق له، لا أنّ ذات الفعل یتعلّق بها الإلتزام مباشرة کما هو فی التزام الفعل فی الإجارة، فإنّ الملتزم به بالذات تملیک الفعل، والفعل متعلّق متعلّق الإلتزام.

وعلی أیّ تقدیر فقد جعل النراقیّ قدس سره أنّ مورد المخالفة هو مالو کان المنشأ عنوان الحرمة للحلال الشرعیّ أو عنوان الحلّیّة للحرام الشرعیّ لا ما إذا جعل

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۲۷۴

متعلّق الإلتزام والشرط عدم فعل الحلال أو فعل الحرام.

الفائدة السادسة: المختار فی معنی التحلیل والتحریم ... ص: ۲۷۴

وما ذکره وإن کان من موارد المخالفة الجلیّة جدّاً، کما هو الحال فی مختار المحقّق القمّی قدس سره إلّاأنّه لا تنحصر موارد التحلیل والتحریم والمخالفة بذلک، قد استعمل التحریم للحلال أو التحلیل للحرام فی المنع عن فعل الحلال أو التزام فعل الحرام، کما فی قوله تعالی: (یا أَیُّها النَّبِیُّ لِمَ تُحَرِّمْ ما أَحَلَّ اللَّهُ لَکَ) («۱») وکان صلی الله علیه و آله و سلم قد حلف أن لا یقرب ماریة.

وبعبارة اخری: إنّ التحریم لیس إلّاالمنع، والتحلیل لیس إلّاالإطلاق والإرسال کما فی قوله تعالی: (لَاتُحرِّمُوا طَیِّباتِ مَا أَحَلَّ لَکُمْ) («۲») وکان أمیر المؤمنین علیه السلام حلف أن لا ینام باللّیل أبداً إلّاما شاء اللّه، وبلال حلف أن لا یفطر بالنهار أبداً، وعثمان بن مظعون حلف أن لا ینکح أبداً. نعم، ما یشکل علیه من أنّ التحریم للحلال الشرعیّ لیس بید الشارط کی یحرّم أو یحلّل، فهو من اشتراط غیر المقدور الممتنع، مخدوش بأنّ المراد اعتبار الشارط والمشروط علیه ذلک فی اعتبارهما البنائیّ لا فی اعتبار الشارع.

الفائدة السابعة: العلاقة بین التقنین الشرعیّ والعقلائی ... ص: ۲۷۴

ومن هنا یجدر التنبیه والإلفات إلی ما راج أخیراً فی عدّة من الکلمات من أنّ التقیید والعمل بالقوانین الوضعیّة البشریّة العصریّة فی المجالات العدیدة- کأنظمة للتدبیر فی النظام الاجتماعیّ والسیاسیّ والمالیّ والأُسریّ والفردیّ والأحوال الشخصیّة- حیث أنّه لیس تشریعاً فی الدین وإبداعاً للأحکام الشرعیّة

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۲۷۵

فلا ضیر فی التقیّد والإلتزام بها وإن لم تدلّ علیها التشریعات الإلهیّة، مادام أنّ هذا التقنین لیس بعنوان وإسم ونسبة فیه إلی الشرع الحنیف.

وألحق البعض الإلزام والإلتزام العرفیّ الدارج فی بعض المعاملات غیر المصحّحة من الشرع، ألحق ذلک بالدعوی المزبورة فی الجواز بعد تبانی المتعاملین علی کون ذلک فی اعتبارهما الثنائیّ لا فی الاعتبار الشرعیّ.

وهذا کلّه مخدوش بأنّ الفساد والمنع والبطلان فی اعتبار الشرع لأُمور وأشیاء أو لمعاملات لیس بمعنی أن یظلّ ذلک بنحو الوجود النظریّ الذی لا یجد له طریقاً فی عمل المکلّفین، بل هو لغایة تقیّدهم باعتبارات ومقرّرات الشارع الإلهیّ، وترکهم لاعتبارات ومقرّرات أنفسهم؛ وهو معنی ما مرّ من أنّ المراد فی هذه القاعدة هو تقدّم طاعة اللّه وولایته وطاعة رسوله واولی الأمر وولایتهم علی ولایة الفرد علی نفسه، والأفراد علی أنفسهم، سواء ولایته تعالی فی صورة التشریع أو القضاء أو الحکم التدبیریّ الجزئیّ.

فنهی الشارع ناظر إلی المنع عن بناء المکلّف والمکلّفین علی فعل معیّن فی اعتبار أنفسهم، لا الردع عن البناء علیه بعنوان أنّه من اعتبار الشارع، وإلّا لآل الحال فی جمیع النواهی الشرعیّة إلی النهی فی خصوص التشریع فی الدین، وهو کما تری.

هذا، فالصحیح أنّ المنع عن الفعل والإرسال له تحریم وتحلیل، وإن لم یکن بلفظ التحریم والتحلیل، نعم الظاهر عدم صدقه بمجرّد اشتراط ترک فرد من الفعل المحلّل أو فعل فرد من المحرّم وإن صدقت المخالفة علی شرط فعل فرد من المحرّم، لکنّه لیس من تحریم الحلال أو تحلیل الحرام، بل من شرط الحرام، بل لابدّ من کلّیة الترک أو الفعل ولو النسبیّة بنحو یکون کالمقرّر والقانون الکلّیّ.

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۲۷۶

ومن ذلک وغیره یتّضح أنّ عنوان المخالفة أعمّ من عنوان التحریم أو التحلیل، إن کان العنوانان لا یختصّان بالتکلیف، بل یعمّان الحرمة والحلّ الوضعیّین لعموم مادّة الحرمة والحلّ لکلّ من المنع التکلیفیّ والوضعیّ، سواء بلحاظ ما یضاف إلیه من فعل تکوینیّ، أو اعتباریّ معامليّ ونحوه.

وأمّا ما أفاده المحقّق النراقی قدس سره من عدم إسناد التحریم والتحلیل إلی حکم الشرط وهو الإیجاب، فهو متین، لکنّه عند اشتراط ترک الفعل المحلّل بنحو کلّیّ أو فعل المحرم بنحو کلّیّ ولو إضافیّ، یأخذ عنوان استحقاق ذلک، والذی هو المنشأ وضعاً، وهو معنی متوسّط بین الإلتزام الشرطیّ والفعل المشروط، طابع المنع والإرسال وهو التحریم والتحلیل.

وأمّا ما ذکره قدس سره من وقوع التعارض وإعمال الترجیح، فضعیف غایته، بعد ما عرفت من تقیید نفوذ الشرط ونحوه من الإلتزامات بعدم المخالفة وصدقها علی ذلک للتعارض.

الفائدة الثامنة: توقّف معرفة المخالفة والموافقة فی القاعدة علی الصناعة التحلیلیّة لحقیقة الأحکام والمباحث القانونیّة البحتة ... ص: ۲۷۶

ثمّ إنّ فی روایة العیّاشی تعلیل بطلان شرط الزوج للزوجة عدم التزوّج علیها أو عدم هجرها أو عدم التسرّی علیها، بینما فی معتبرة منصور بن بزرج صحّة شرط عدم التزویج علیها، ولا یخفی أنّ ظاهر روایة العیّاشی بدواً ولفظها وإن کان هو شرط الطلاق المعلّق علی فعل التزویج والهجر والتسرّی؛ إلّاأنّ المتعارف والمتبادر من مثل هذه الشروط هو التزامان:

الأوّل: هو ترک المعلّق علیه.

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۲۷۷

والثانی: هو المعلّق فی صورة عدم الوفاء بالأوّل وأنّ الثانی هو للردع عن عدم الوفاء بالأوّل لا مجرّد الردع عنه من دون التزام بترکه، نظیر من یتعاقد ویشترط علی الآخر أن یغرم مقداراً من المال إن لم یخط الثوب.

ویوضّح ذلک موثّق زرارة فی الباب المزبور («۱») ومفادها مطابق الروایة الخامسة- الصحیح الآخر لمحمّد بن قیس، وصحیح عبداللَّه بن سنان- ولروایات اخری فی الباب المزبور («۲») ومن ثمّ حمل الشیخ معتبرة ابن برزج علی الاستحباب أو التقیّة، ورجّح جمع من الأعلام مفاد المعتبرة علی بقیّة الروایات.

ذلک لأنّ مفاد الشرط الإلتزام بالفعل أو الترک المجرّد، ولیس هو مفاداً وضعیّاً لیتنافی مع الجعل الوضعیّ الأوّلیّ، کما أنّ المشروط لیس المنع بعنوان التحریم کی یتنافی مع الجعل التکلیفیّ الأوّلیّ، ومن ثمّ حملوا بقیّة الروایات علی ما لو کان الشرط متعلقاً بمفاد وضعیّ أو بعنوان المنع التحریمیّ.

ویرد علی الحمل المزبور أنّ مقتضی الاشتراط کما عرفت هو ثبوت استحقاق وضعیّ للمشروط له علی المشروط علیه، مضافاً إلی اللزوم التکلیفیّ، وبالتالی تستحقّ علیه عدم الطلاق وعدم التزویج وعدم التسرّی علیها وعدم هجرها.

وهذا المفاد الوضعیّ ینافی الأحکام الأوّلیّة فی باب الزوج، لأنّها لیست تکلیفیّة محضة؛ بل مفادها حقّ الزوج فی ولایة الطلاق والهجر فی المضاجع إن أتت المرأة بسبیل ذلک، وفی التزویج والتسرّی ولو بلحاظ التأبید فی المنع المشروط فی الأخیرین وإن کان هذا الحقّ غیر قابل للإسقاط.

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۲۷۸

وبعبارة اخری: إنّ الحکم التکلیفیّ النفعیّ لطرف، ینتزع منه ثبوت حقّ له، وعلی هذا ففی مثل هذه الموارد التی لا یکون الحقّ قابلًا للإسقاط ولا للانتقال لا یشرع جعل الاستحقاق للغیر بتوسّط الشرط.

الفائدة التاسعة: عموم القاعدة لکلّ إنشاء من عقد أو إیقاع أو لکلّ التزام ... ص: ۲۷۸

بل لا یختص ذلک بالشرط، بل یعمّ کلّ إیقاع أو عقد أو التزام واعتبار یخالف حکم الکتاب والسنّة واعتبارهما.

ففی موثّق سماعة بن مهران، قال: «سألته: عن رجل طلّق امرأته ثلاثاً فی مجلس واحد. فقال: إنّ رسول اللَّه صلی الله علیه و آله و سلم ردَّ علی عبداللَّه بن عمر امرأته، طلّقها ثلاثاً وهی حائض فأبطل رسول اللَّه صلی الله علیه و آله و سلم ذلک الطلاق، وقال: کلّ شیء خالف کتاب اللَّه والسنّة ردّ إلی کتاب اللَّه والسنّة» («۱»).

وفی صحیح الحلبیّ مثله: «کلّ شیء خالف کتاب اللَّه والسنّة ردّ إلی کتاب اللَّه» («۲»).

وفی روایة اخری: «ما خالف کتاب اللَّه ردّ إلی کتاب اللَّه» («۳»).

وغیرها فی ذلک الباب.

الفائدة العاشرة: الاصول القانونیّة معیار المخالفة والموافقة ... ص: ۲۷۸

وعلی أیّ تقدیر، فالجدیر بالإنتباه أنّ فی روایة العیّاشی وغیرها تعلیل فساد

بحوث فی قراءة النص الدینی، ص: ۲۷۹

الشرط «بأنّ شرط اللَّه قبل شرطکم».

فأطلق على حكم اللّه بالشرط وهو كما ذكر السيّد اليزدى قدس سره فى أوّل مبحث الشروط فى تفسير معنى الشرط لغة واستعمالًا وبالنظر إلى عدّة من الروايات الواردة فى تفسير الشرط كروايات اخرى واردة فى تفسير الآية: (أَوْفُوا بالعُقودِ) («۱») بأنّها العهود التى للّه‌تعالى على خلقه وأنّ العقد ليس إلّاربط الإلتزام من الطرفين، فهو تشارط متقابل، وإنّ: «المؤمنون عند شروطهم» شامل لمثل النذر أو العهد واليمين، كما هو شامل للإلتزام بين الخلق والمكلّفين بعضهم لبعض.

فالإقرار بالشهادتين، والإلتزام بالدين، التزام وتعهّد بمجمل الأحكام والأوامر الشرعيّة، وحقّ اللّه تعالى وولايته مقدّمة على كلّ حقّ وولاية لغيره بعد تأخّر تلك العهود والولايات من كلّ وجه عن عهد اللّه تعالى وولايته.

فهذا المعنى أصل مفاد القاعدة كما مرّ وعلى ذلك فذكر تعليل بطلان تلك الشروط فى رواية العيّاشى بمخالفتها لمفاد الأحكام الثلاثة فى الآيات بعدما مرّ بيانه أنّ مفادها ليس الإباحة الصرفة كما مرّ أو ديمومة المنع فى التزويج والتسرّى.

بل الأكثر وضوحاً فى الدلالة على التعليل رواية إبراهيم بن محرز، حيث علّل فساد شرط كون الطلاق بيدها، بأنّه مخالف بجعل قوّامية الرجال على النساء، فلم يعلّل عليه السلام بمخالفة الشرط لجعل الطلاق بيد الرجل، بل علّل بمخالفة عموم فوقانىّ كأصل قانونىّ فوقى قد شرع منه الكثير من التشريعات المتنزّلة، وهو ليس من العمومات المتعارفة التى تتنزّل بطبعها على المصاديق، بل تنزّلها وتطبيقها يحتاج إلى جعل وتشريع تنزّلى، نظير الاصول القانونيّة فى الدساتير، فإنّها تتنزّل بتوسّط التشريعات للمجالس النيابيّة، ولا يصحّ التمسّك بها مباشرة، بل الحال

بحوث فى قراءة النص الدينى، ص: ۲۸۰

فى التشريعات العامّة للمجالس النيابيّة، فإنّه لا تنفّذ ولا تمضى ولا يعمل بها من دون التشريعات الوزاريّة التى هى تنزل للتشريعات النيابيّة.

فالعمومات الفوقانيّة التى هى بمثابة اصول قانونيّة لا تتنزّل ولا تنطبق على المصاديق إلّابتشريعات اخرى متنزّلة، وهذا يرسم لنا أنّ معيار المخالفة والموافقة هو ما لا يقتصر على التشريعات التفصيليّة للأحكام المتنزّلة بل التشريعات الإجماليّة الاصوليّة الفوقيّة هى روح ولبّ المخالفة والموافقة.

الفائدة الحادية عشر: السلطنة على الشىء لا يسوّغ نفيها عن موضوعها ... ص: ۲۸۰

وأمّا الرواية السابعة: فهى دالّة على أنّ السلطنة والملك والحقّ ونحوها وإن كان مقتضاها اختيار صاحبها فى التصرّف، إلّاأنّه ليس مقتضاها تسلّطه على سلطنة ملكه فى نفيه وإزالته مع وجود موضوعه. نعم، تمكن الإزالة بإزالته للموضوع وللسبب، وهذا نظير ما أفاده المحقّق الشيخ الأنصارىّ قدس سره فى مفاد:

«الناس مسلّطون على أموالهم».

إنّ السلطنة مجعولة على التصرّف فى الأموال لا على نفس السلطنة ولا على أحكام الأموال.

أمّا الرواية الثامنة والتاسعة: فالتقابل بين المشروط ليس فى كون مورد الثامنة هو شرط النتيجة ومورد التاسعة هو شرط الفعل، بل الأهم هو كون مورد الأُولى مضادّ للحكم الشرعىّ من إرث ذوى الأرحام، بخلاف مورد الثانية، فإنّه عمل بمقتضى الحكم الشرعىّ ومترتّب عليه كما لا يخفى.

بحوث فى قراءة النص الدينى، ص: ۲۸۱

ضوابط المخالفة فى الكلمات ... ص: ۲۸۱

ثمّ أنّه ينبغى التعرّض لكلمات الأعلام فى المقام.

الأوّل

ما ذهب إليه الشيخ الأنصاریّ قدس سره من أنّ ضابطة المخالفة هو مخالفة الحكم المطلق والفعليّ، بخلاف مخالفة الحكم الطبعيّ الاقتضائيّ، ثمّ خاض قدس سره فی ضابطة الحكم المطلق والحكم الطبعيّ.

فالوضعيّ فی الغالب مطلق فعليّ، بخلاف التكليفيّ لا سيّما غير الإلزامی، ثمّ ألحق بالتكليفيّات الأحكام الوضعيّة التی بعنوان الملك والحقّ.

وقد يخدش فی هذه الضابطة أنّ مخالفة الوضعيّات فی الملتزم به وذات المشروط ماهيّة، ومخالفة التكليفيّات فی الإلتزام والتعهّد، يرجع ويؤول إلى طبيعة وسنخ الحكم الوضعيّ والتكليفيّ، ففی ماهيّة المشروط بما هی هی كما فی الأحكام الوضعيّة بما أنّها ماهيّة مقرّرة بغضّ النظر عن فعل المكلّف والذی انيط الحكم التكليفيّ به كما هو الحال فی الإلتزام والتعهّد.

ثمّ إنّ الشيخ قدس سره نبّه على أنّ بعض الرخص والمباحات اقتضائية لا تتغيّر، وقد ذكر بعض المحقّقين أنّ ضابطة الحلّ والرخصة الاقتضائيّة هو الجواز والحلّ المترتّبة على الحكم الوضعيّ، دون الحلّ والإباحة المجرّدة.

بحوث فی قراءة النص الدينی، ص: ۲۸۲

هذا، وقد نبّه الشيخ قدس سره أنّ عنوان الضرر والحرج يختلف عن بقيّة العناوين الثانويّة فيقدّمان مطلقاً بخلافها، وقد ذكرنا وجه التفرقة فی الأُمور التی ذكرنا فی حقيقة موضوع البحث، فلاحظ.

الثانی

ما ذهب إليه جملة من الأعلام من أنّ الإطلاق اللفظيّ للحكم الشرعيّ هو ضابطة مخالفة الشرط، وعدمه يزيل عنوان المخالفة، وبعبارة اخرى الإطلاق أو العموم اللفظيّ لحكم الشیء ولو بلحاظ الحالات الطارئة المختلفة وتارة لحكم الشیء من حيث هو، إمّا لأنّه لا إطلاق له، أو لدلالة الدليل على أنّ الحكم للشیء من حيث هو وفی حدّ نفسه أو مقيّد بعدم الطوارئ.

فعند الشكّ فی عنوان المخالفة لا يصحّح الشرط عند فرض تعارضه مع عموم الوفاء بالشرط ومع عموم الحكم الأوّلی بل يكون عموم الوفاء موروداً.

الثالث

ما مال إليه المحقّق النراقيّ قدس سره لكنّه لم يستقرّ عليه، وهو إجراء مرجّحات التعارض بين إطلاق وعموم الحكم الأوّليّ وعموم الشروط فالراجح يقدّم، بخلاف ما إذا كان تنافی الشرط بما هو مع الكتاب فإنّ المخالفة صادقة مطلقاً حينئذ دون مخالفة الإلتزام للإلزاميّات.

الرابع

ما ذكره بعض من أنّ الضابطة ورود الحكم فی الكتاب وعدمه.

بحوث فی قراءة النص الدينی، ص: ۲۸۳

الخامس

ما ذهب إليه السيّد اليزدیّ قدس سره أنّ ضابطة التحريم والتحليل المفسدة للشرط هو مخالفة الكتاب، لكن لا مطلق المخالفة. نعم، المنافی الدائم فی غير الإلزاميّات مخالف، وكذلك المنع عن المباح بلفظ النفی، أو المنع والتحريم عنواناً.

وأمّا فی الأحكام الإلزاميّة فالمنافاة لها ولو فی الحكم الجزئيّ مخالفة فضلًا عن الحكم الكلّی فيها، كذلك الواجب أو فعل الحرام، وكذلك تصدق المخالفة فی الحكم الوضعيّ إذا جعل فی الشرط لغير من جعله اللَّه تعالى له، دون ما لو كان بنحو شرط الفعل المتعلّق بالحكم الوضعيّ.

والوجه الذی يذكر فی هذا التفصيل هو أنّ الفارق بين الحكم الإطلاقيّ والطبعيّ هو فی نكتة التزاحم، حيث لا يزاحم المباح اللزوم

الطارئ بخلاف اللزوم الأوّلى، فإنّه لا يدفع باللزوم الطارئ إلّاإذا كان فى غاية القوّة كالضرر والحرج فليس الطارئ والثانوىّ على وتيرة واحدة فى التكليفيّات.

السادس

نبّه بعض الأعلام على أنّ المخالفة كما قد تكون بالإضافة إلى العمومات الأوّليّة كذلك قد تكون بالإضافة إلى العمومات الثانويّة ولو الظاهريّة كالاصول العمليّة الظاهريّة.

السابع

قد تبيّن ممّا مرّ من المختار أنّ ضابطة الحكم المطلق الفعلىّ هو الحكم المتنزّل من أصل قانونىّ فوقىّ، وأنّ العبرة بذلك فى المخالفة دون سائر الأحكام التى

بحوث فى قراءة النص الدينى، ص: ۲۸۴

لا تعتضد بذلك كما هو الحال فى غير الإلزاميّات من المباحات غالباً.

وبعبارة اخرى أنّ ما ذكر فى كلمات الأعلام من التفاصيل كاللوازم والعلامات الإنّية ومنشؤها هو وجود الاصول القانونيّة الفوقيّة وهى تأبى التخصيص بطبعها كما ذكرنا لاختلافه عن العموم المتعارف فإنّ المخصّص لابدّ أن يكون من رتبة العامّ كى يقوى على التصرّف فيه دون ما إذا اختلفت الرتبة.

الثامن

فى تحرير الأصل العملىّ بتقرير أصالة العدم فى عنوان المخالفة ولو بنحو العدم الأزلىّ. أمّا بلحاظ وجود الشرط حيث لم يكن، فلم تكن صفة المخالفة أو بلحاظ ما قبل الشرع بلحاظ تقرّر ماهيّة نفس المشروط.

نعم، على تقدير عدم تماميّة الأصل الموضوعىّ تصل النوبة إلى الأصل الحكمىّ، وهى أصالة عدم نفوذ الشرط وعدم وجوب الوفاء به، كما ذهب إلى ذلك المحقّق النائينىّ قدس سره حيث بنى على أنّ الأصل العدم الأزلىّ لا يجرى فى موارد الشكّ فى انطباق عنوان المخصّص لكون العدم المأخوذ فى العموم بسببه هو العدم النعتىّ، وإن كان الصحيح هو جريان الأصل فى العدم الأزلىّ.

هذا، ولكنّ جريان الأصل لا يخلو من إشكال مع إطلاق دليل الحكم الأوّلى وإن شكّ فى كونه طبعيّاً أو فعليّاً وحصول التعارض كاف فى إسقاط عموم الوفاء بالشرط ونحوه من عمومات الإلتزام الأُخرى، نعم مع عدم الإطلاق يتمّ جريانه وإمّا مع مجرّد الشكّ فى طبعيّته نحوها، فلا.

تعريف مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

جاهِدُوا بِأَمْوالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ فى سَبيلِ اللَّهِ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (التوبة/۴۱).

قالَ الإمامُ علىّ بْنُ موسَى الرِّضا – علَيهِ السَّلامُ: رَحِمَ اللّهُ عَبْداً أحْيَا أمْرَنَا... يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَ يُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بَنادِرُ البِحار – فى تلخيص بحار الأنوار، للعلّامة فيض الاسلام، ص ۱۵۹؛ عُيونُ أخبارِ الرِّضا(ع)، الشّيخ الصَّدوق، الباب۲۸، ج۱/ ص۳۰۷).

مؤسّس مُجتمَع "القائميّة" الثّقافىّ بأصبَهانَ – إيرانَ: الشهيد آية الله "الشمس آباذى" – رَحِمَهُ اللهُ – كان أحداً من جَهابذة هذه المدينة، الذى قدِ اشتهَرَ بشَغَفِهِ بأهل بَيت النبىّ (صلواتُ اللهِ علَيهِم) و لاسيَّما بحضرة الإمام علىّ بن موسَى الرِّضا (عليه السّلام) و بساحة صاحِب الزّمان (عَجَّلَ اللهُ تعالى فرجَهُ الشَّريفَ)؛ و لهذا أسّس مع نظره و درايته، فى سَنَةِ ۱۳۴۰ الهجريّة الشمسيّة (=۱۳۸۰ الهجريّة القمريّة)، مؤسَّسةً و طريقةً لم يَنطَفِئ مِصباحُها، بل تُتَّبَع بأقوَى و أحسَنِ مَوقِفٍ كلَّ يوم.

مركز "القائميّة" للتحرّى الحاسوبىّ – بأصبَهانَ، إيرانَ – قد ابتدَأَ أنشِطتَهُ من سَنَةِ ۱۳۸۵ الهجريّة الشمسيّة (=۱۴۲۷ الهجريّة القمريّة)

تحتَ عنايـة سـماحة آيـة الله الحـاجّ السيّد حسن الإمـاميّ – دامَ عِزّهُ – و مـع مساعَـدَةِ جمـعٍ من خِرّيجى الحـوزات العلميّـة و طلاـب الجوامع، بالليل و النهار، فى مجالاتٍ شتّـى: دينيّة، ثقافيّة و علميّة...

الأهداف: الدّفاع عن ساحة الشيعة و تبسيط ثَقافة الثّقَلَين (كتاب الله و اهل البيت عليهِمُ السَّلامُ) و معارفهما، تعزيز دوافع الشـّباب و عموم النـاس إلى التّحَرّى الأـدَقّ للمسائـل الدّينيّـة، تخليف المطـالب النّافعـة – مكـانَ البَلاـتيثِ المبتذلـة أو الرّديئـة – فى المحـاميل (=الهواتف المنقولة) و الحواسـيب (=الأجهزة الكمبيوتريّة)، تمهيد أرضيّةٍ واسعةٍ جامعةٍ ثَقافيّةٍ على أساس معارف القرآن و أهل البيت –عليهم السّـلام – بباعث نشـر المعارف، خـدمات للمحققين و الطّلاّب، توسـعة ثقافـة القراءة و إغناء أوقات فراغـة هُواةِ برامِـج العلوم الإسلاميّة، إنالة المنابع اللازمة لتسهيل رفع الإبهام و الشـّبُهات المنتشرة فى الجامعة، و...

– مِنها العَدالة الاجتماعيّة: التى يُمكِن نشـرها و بثّها بالأجهزة الحديثة متصاعدةً، على أنّـه يُمكِن تسـريعُ إبراز المَرافِق و التسـهيلاتِ– فى آكناف البلد – و نشرِ الثّقافةِ الاسلاميّة و الإيرانيّة – فى أنحاء العالَم – مِن جِهةٍ اُخرَى.

– من الأنشطة الواسعة للمركز:

الف) طبع و نشر عشراتِ عنوانِ كتبٍ، كتيبة، نشرة شهريّة، مع إقامة مسابقات القِراءة

ب) إنتاجُ مئات أجهزةٍ تحقيقيّة و مكتبية، قابلة للتشغيل فى الحاسوب و المحمول

ج) إنتاج المَعارض ثـّلاثيّةِ الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرّسوم المتحرّكة و... الأماكن الدينيّة، السياحيّة و...

د) إبداع الموقع الانترنتى "القائميّة "www.Ghaemiyeh.com و عدّة مَواقِع اُخَرَ

ه) إنتاج المُنتَجات العرضيّة، الخَطابات و... للعرض فى القنوات القمريّة

و) الإطلاق و الدَّعم العلمىّ لنظام إجابة الأسئلة الشرعيّة، الاخلاقيّة و الاعتقاديّة (الهاتف: ۰۰۹۸۳۱۱۲۳۵۰۵۲۴)

ز) ترسيم النظام التلقائىّ و اليدوىّ للبلوتوث، ويب كشك، و الرّسائل القصيرة SMS

ح) التعاون الفخرىّ مع عشراتِ مراكزَ طبيعيّة و اعتباريّة، منها بيوت الآيات العِظام، الحوزات العلميّة، الجوامع، الأماكن الدينيّة كمسجد جَمكرانَ و...

ط) إقامة المؤتمَرات، و تنفيذ مشروع "ما قبلَ المدرسة "الخاصّ بالأطفال و الأحداث المُشارِكين فى الجلسة

ى) إقامة دورات تعليميّة عموميّة و دورات تربية المربّى (حضوراً و افتراضاً) طيلة السَّنَة

المكتب الرّئيسىّ: إيران/أصبهان/ شارع "مسجد سيّد/ "ما بينَ شارع "پنج رَمَضان "ومُفترَق "وفائى/"بناية"القائميّة"

تاريخ التأسيس: ۱۳۸۵ الهجريّة الشمسيّة (=۱۴۲۷ الهجرية القمريّة)

رقم التسجيل: ۲۳۷۳

الهويّة الوطنيّة: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

الموقع: www.ghaemiyeh.com

البريد الالكترونى: Info@ghaemiyeh.com

المَتجَر الانترنتى: www.eslamshop.com

الهاتف: ۲۵–۲۳۵۷۰۲۳– (۰۰۹۸۳۱۱)

الفاكس: ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱)

مكتب طهرانَ ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱)

التّجاريّة و المَبيعات ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور المستخدمين ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

ملاحَظة هامّة:

الميزانيّة الحاليّة لهذا المركز، شَعبيّة، تبرّعيّة، غير حكوميّة، و غير ربحيّة، اقتُنِيَت باهتمام جمع من الخيّرين؛ لكنّها لا تُوافِي الحجمَ المتزايد و المتّسِعَ للامور الدّينيّة و العلميّة الحاليّة و مشاريع التوسعة الثّقافيّة؛ لهذا فقد ترجَّى هذا المركزُ صاحِبَ هذا البيتِ (المُسمَّى بالقائميّة) و مع ذلك، يرجو مِن جانب سماحة بقيّة الله الأعظم (عَجَّلَ اللهُ تعالى فرَجَهُ الشَّريفَ) أن يُوفِّقَ الكلَّ توفيقاً متزائداً لِإعانتهم – فى حدّ التّمكّن لكلّ احدٍ منهم – إيّانا فى هذا الأمر العظيم؛ إن شاءَ اللهُ تعالى؛ و اللهُ ولىّ التوفيق.

مرکز القائمیة للبحوث والتخریات الکمبیوتریة
اصبهان
WWW
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاء من فضلكم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹