ظهورُ الكلام بلحاظ غير المقصودين بالإفهام
نظرة في أحد تفصيلات حجية الظهور

المدرس الدكتور
حسام مهند مصطفى جمال الدين
كلية الفقه الجامعة التابعة لمنتدى النشر
Hussam88_9@yahoo.com

The appearance of speech in an unintended note of comprehension

Lecturer Dr.
Hussam Muhannad Mustafa Gamal El-Din
Actual service location: University College of Jurisprudence affiliated to the publishing forum

الملخص:-

أثارَت وجهةُ نظرٍ علمية تبناها بعضُ أعلام الإمامية معركةً علمية شيّقة في أحد صغريات كبرى ما يُسمى في الكتب الأصولية بحجية الظهور، وقد تمظهرَ الى الوجود بعد تلك الإثارة السؤال الآتي: هل حجية ظهور الكلام الذي صدر من المعصومين عليهم السلام في معنىً معينٍ مقتصرةٌ على الحاضرين المقصودين بالإفهام في مجلس الخطاب ؟ أم أنها تعم من هم في مثل زماننا ممن لم يُشافهوا بكلامهم المقدس؟، وقد تأتت الأجوبة المتفقة في روحها وثمرتها مختلفةً في حواياها، فأمست مسألةُ مدخلية قصدية الإفهام وعدمها في حجية الظهور قضية رأي أصوليٍّ عام، ومهمة هذا البحث هي الكشفُ عن التوجيهات والتقريبات التي أنتجتها الاستظهارات المختلفة للنصوص الشرعية، والتي أورقت في ساحةِ العلم حواراً علمياً تدورُ رحاه حول النصوص الشرعية التي تمثل المرتكز الذي يستند عليه تحديد المواقف الحياتية المختلفة في الإسلام.

الكلمات المفتاحية: الظهور، المشافهون بالخطاب، الظهور الذاتي والظهور الموضوعي، التطور الاستعمالي، التبادر، القرينة، الأصل العقلائي.

Abstract:-

A scientific point of view adopted by some of the Imamite figures provoked an interesting scientific battle in one of the major minorities of what is called in the fundamentalist books the authority of reappearance، and after that excitement the following question emerged into existence: Is the authoritativeness of the emergence of speech that was issued by the infallible peace be upon them in a certain meaning restricted to the intended attendees Understanding in the speech council? Or does it pervade those in our time who have not been exposed to their holy words? The answers that agreed in its spirit and fruit differed in its content، so the question of the intent of the intentional understanding and the lack of it in the authority of appearance became an issue of a general fundamentalist opinion، Which presented in the arena of science a scientific dialogue revolving around the legal texts that represent the basis upon which the identification of different life situations in Islam is based.

Key words: Appearance، Speakers of speech، Self-appearance and objective appearance، Usage development، Initiation، Presumption، The mental origin.

المقدمة:

تتميزُ اللغة العربية بفساحة الأرجاء وحريةِ التعبير وعلوِّ الإحساس، وهي برحابتها واتساعها كانت جديرة بحياة العرب وما تجودُ بها قرائحهم أو يجري في مخيلاتهم من صور المعاني، ومن نظرَ في أشعارِ القوم وخطبهم ومحاوراتهم، وجدَ من جودة تصرفهم في المعاني وحُسن سبكهم للألفاظ ما يدلُّ على إرسالهم الفكر والخيال وصياغة ما شاؤوا من المعاني، وفي ألفاظ لغتهم المرهفة ثروةٌ هائلة تسدُّ هذه الحاجةَ الذهنية الملحة، حتى لقد اجتذبت قوّتُها والحريةُ التي تكتنفُ بها كلَّ من اطّلع على بعضِ اللغات العالية الاخرى المنافسة لها كالفارسية واليونانية، وهم شهودٌ على سحرِها الأخّاذ، يقول المستشرق الفرنسي (إرنست رينان) في كتابه تأريخ اللغات السامية: " من أغرب المُدْهِشَات أن تنبت تلك اللغة القوية، وتصل إلى درجة الكمال وسط الصحارى عند أمة من الرُّحّل، تلك اللغة التي فاقت أخواتها بكثرة مفرداتها ودقة معانيها، وحسن نظام مبانيها، وكانت هذه اللغة مجهولةً عند الأمم، ومن يوم عُلمت ظهرت لنا في حللِ الكمال الى درجة أنها لم تتغير أي تغير يُذكر، حتى أنها لم يُعرف لها في كلِّ أطوار حياتها لا طفولةٌ ولا شيخوخة"[١].

وجاء الإسلامُ، يحملُ في طياته معانيَ جديدةً تترقبُ لها لغةً ثرةً؛ لأنَّ الإعجاز كانَ لابد أن يلبسَ حلةً جديدةً هذه المرة، فكانت اللغة العربية هي المأوى؛ لأنَّ الشريعةَ الاسلامية ارتكزت على نصوصها، وليسَ أجدرُ استيعاباً لمفاهيمها من لغةٍ عميقةٍ ملؤها الإحساس، وأغلبُ الظن أنَّ اللغة العربية هي صاحبةُ الفضل الأكبر في تمظهرِ مبحثِ حجية الظهور لصفحات الوجود في علم أصول الفقه؛ فإنَّ ظهور الكلام في معنىً سريع الانسباق الى الذهن وإن كان معنىً عرفياً عاماً، يعيشهُ عقلاء البشر في منظومتهم الكلامية العرفية، وانساقت على غراره أبحاث لغوية عالمية جديدة، غير أنَّ ملامح هذا البحث ما كان لها أن تنموَ وتزدهر لولا وجود لغةٍ يكون لظهور الكلام فيها حضوراً أوضح وأكمل؛ لأنَّ الألفاظ في مثل اللغة العربية تتسابق لأجل الدلالة على المعاني، فتكونُ بعضُها أبلغَ دلالةً من الأخرى، وتتباين الظهورات في عالم متلاطم من المعاني والألفاظ، وهنا يصلُ الإعجازُ القرآني مبلَغَه؛ ويُمسي قوله تعالى ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[٢] أكثرَ تعقلاً واستيعاباً.

ولما كانت القراءة الصحيحةُ للنصوص الشرعية ذاتَ مدخليةٍ هامة في تحديد المواقف

العملية الصحيحة الأقرب للواقع، اتسعت ساحةُ العلم لتشملَ مسألةً هامةً ترتكز على القول بحجية الظهور، وتبين المدى الذي يمكن لهذه الحجية الامتداد اليه، وهي مسألة دخالة قصد الإفهام في حجية الظهور، فإنَّ النصوص الشرعية المتلقاة من النبي ﷺ ومن الأئمة عليهم السلام، هي خطاباتٌ كان كثيرٌ منها قد ألقي في مجالس علميةٍ خاصة أو مجالس عامة، يتلقى فيها المخاطبون دررَ حديثهم عليهم السلام، لكنّها رغم اعتصامها وكمالها لم تتجاوز الحدَّ العرفي في الخطاب البشري، فكانت الكلمات تترى على السامعين لتموتَ ظاهرةً في معانٍ سريعة الإتيان الى أذهانهم، وكان يتبع تلك الظهورات أثرُها العملي دونما مقابلة بالردع والرفض من قبل المعصومين عليهم السلام.

غيرَ أنَّ أولئك المشافهين كانوا حاضرين في مجالس الخطاب، وكانت الكلمات تموتُ على أعتاب مسامعهم، فلم تواجه حجية الظهورِ بالإضافة اليهم ما واجهته في مثلِ زماننا البعيد عن عصر صدور الكلم من أفواههم المقدسة عليهم السلام، وعرقلت حجيةَ الظهور مسألةُ المشافهة، فكيفَ لنا أن نحكم بحجية ظهور كلامٍ خوطبَ به أجدادُنا الأبعدون؟، لاسيما أنَّ الظروفَ المتباينة المتناوبة التي اكتنفت الخطابات، كانت تفرضُ على المتكلم التقيةَ في القول والفعل، فكانت تحيطُ بالكلام سحبٌ من القرائن التي تمسي معها مهمة فهم المراد من الكلام أصعب حتى بالنسبة للحاضرين، ناهيك عمّن لم يكن حاضراً تلك المجالس، فكانت مهمةُ فهم النصوص الشرعية البعيدة أثقل كاهلاً وأعظم مؤنةً.

وتساءلَ المجتهدون الأفذاذ من علماء الإمامية عن طاقة الكلام، وزعمَ بعضُهم أنها لا تفنى، وأنَّ للكلمات استعداداً للبقاء بظهوراتها، فيكون ظهورُ الكلام حجةً على غير المشافهين أيضاً وإن بعُدوا زماناً عن لحظات ولادة الكلام، وادّعى مجتهدون قلائل أنَّ حجية الظهور مقصورة على أولئك المشافهين المقصودين بالإفهام، وانجلت الغبرة عن مقارعةٍ علمية شيّقة، تخللتها الأدلة والبراهين من الطرفين المتنازعين.

المطلب الأول

تقريبات تأسيسية

إنَّ الكلامَ هو أهمُّ الطرق البيانية التي يعتمدها العقلاء في التفاهم، وبه ميّز الله تعالى الإنسان عن البهائم وفضّله عليها، ولما كانَ للعقلاء طرق خاصة في أداء مقاصدهم بالكلام

وتحصيلها بها، فالظاهرُ من الشارع أنه جرى على طريقتهم في التحاور والتفاهم، ولو كان له طريقةٌ خاصة لكان عليه التنبيه إليها والمنع من طريقة التحاور المعهودة بين العقلاء، فإنَّ متابعةَ هذه الطريقة عند العقلاء هي مما تفرزه الطبيعة الأولية، وليست الحالُ فيها مختلفةً عن سائر السير العقلائية، فتحتاج مخالفتها الى البيان والردع، وإلا لكان الشارع مخلاً بغرضه، والإخلال بالغرض قبيح، بل ممتنع في حقه[٣]، ومن هنا كانت للتسالم يدٌ في حجية ظواهر الكلام، وليسَ يقع الخلاف فيها في الجملة؛ ولذا عدَّ بعضُهم الكلامَ في حجية الظواهر خارجاً عن مسائل علم الأصول؛ ليسَ الّا لأنها من الكبريات المسلمة التي لم تطلها يدُ النزاع والنقاش[٤].

غيرَ أنَّ الخلاف وقع في مواردَ أخرى، عُنونت في بعض الكتب الأصولية بـ(تفصيلات الحجية)، وهي كلها مواردُ عبرَ فيها الكلامُ مرحلةً أخرى غير مرحلة إثبات الحجية والاستدلال عليها، وقد اختصَّ هذا البحث بأحدها وهو مسألة اختصاص حجية الظهور بمن قُصد إفهامه أو تعميمها لغير المقصودين بالإفهام أيضاً، وينبغي لأجل هذا المورد تقديم أمورٍ لها مساسٌ هام في جوهر البحث وصلبه.

أولاً: الظهورُ الذاتي والظهور الموضوعي..

يترددُ ظهورُ الكلام بين كونه ظهوراً ذاتياً أو ظهوراً موضوعياً، فأما الظهورُ الذاتي فهو الظهور المنحصرُ في ذهن إنسانٍ معين، يتأثرُ بالعوامل والظروف الشخصية المحيطة به، والتي تتغيرُ من فردٍ لآخر تبعاً لأنسه الذهني وعلاقاته المختلفة، والظهور بهذا المعنى يغايرُ الظهورَ الموضوعي الخاضع لعلاقات اللغة وأساليب التعبير العام، فإنَّ نطاقَ حركته يتمثل في ذهن كلِّ فردٍ من العقلاء بما هو مندك في النظام والمحيط اللغوي العام، والظهورُ الموضوعي هو موضوع الحجية؛ لأنَّ حجيةَ الظهور قائمةٌ على أساس ما هو ظاهرُ حال المتكلم من اللفظ، وواضحٌ أنَّ ظاهرَ حال المتكلم إنما يُلحظُ باعتبارِه إنساناً عرفياً يعيشُ في ضمن نظامٍ إنسانيٍّ عام، وهو بهذا اللحاظ يُعنى بالمعنى الظاهر موضوعياً الخاضع لذلك النظام العام، وليسَ يُعنى بالمعنى الظاهر نتيجةَ الملابسات والظروف الذاتية الشخصية للمتلقي السامع.

فالظهورُ الموضوعي هو الظهورُ الذي يكون حجةً؛ لأنَّ العقلاء متى ما حصلَ لهم ظهورٌ خاصٌّ، ولم تكن هنالك قرينةٌ على خلاف ذلك الظهور، بنوا على نشوء ذلك

الظهورِ من الوضع، وأنه ظهورٌ موضوعي لا ذاتي، نعم تتمثلُ وظيفة الظهور الذاتي بأنه أمارةٌ عقلائية على الظهور الموضوعي؛ فإنَّ الانسباق الذي يحصلُ عند المتلقي طريقٌ الى الظهور الموضوعي مالم يجد بالفحصِ شيئاً محدداً شخصياً يصرفُ الظهور من الموضوعي الى الذاتي، فالانسابق التبادر على مستوى الظهور الذاتي كاشف وطريقٌ الى الظهور الموضوعي، وأما الانسباق والتبادر على مستوى الظهور الموضوعي فكاشفٌ إني تكويني عن الوضع(٥)، ويتبين أنَّ الظهورَ الموضوعي الذي هو موضوع الحجية يمكن إحرازه عن طريق الظهور الذاتي الشخصي الذي يُعدُّ أمارةً عقلائية على الظهور الموضوعي، ولا يخفى الفرقُ بين الانسباق والتبادر المزبور وبين التبادر الذي جُعل علامة للمعنى الحقيقي؛ فإنَّ التبادر الذي يكون علامة على المعنى الحقيقي إنما يُقصد به الكشف عن المعنى الحقيقي عند عدم القرينة كشفاً إنياً من باب كشف المعلول عن علته، ولا يُراد بالتبادر في الظهور الذاتي الا نفي استناد الانسباق الى أنسٍ شخصي؛ ولذا فإنَّ التبادر في المقام هو ما يثبت التطابق بين ما يفهمه الشخصُ وما يفهمه العرف العام سواءٌ كان مستند الفهم الوضع أم القرينة العرفية(٦).

كما ويمكن أن يُحرز الظهورُ الموضوعي بواسطة حساب الاحتمالات؛ فإنَّ الظهورات الشخصية المتعددة عند أشخاصٍ متعددين مختلفين في ظروفهم الحياتية والمعيشية يمكن أن تكون واحدةً، فينسبق الى أذهانهم جميعاً معنىً واحد من اللفظ، ونحن إذا ما أجرينا حسابَ الاحتمال عرفنا أنَّ احتمالَ تبادرِ ذلك المعنى الواحد عندهم جميعاً بسبب الظروف الشخصية احتمالٌ ضئيل لا يقوى على مقاومة احتمال أن يكون تبادر ذلك المعنى الواحد عندهم جميعاً بسبب نكتةٍ مشتركةٍ هي قوانين المحاورة العامة(٧).

ثم إنَّ المتكلم الشارع حريصٌ على التحفظ على أغراضه وعدم المجازفة بها؛ ولذا فإنه يعتمدُ الأساليب العرفية في بيان مراداته، ولا يستعملُ أسلوباً غريباً عند المتلقي بحجة أنه ظهورٌ ذاتي شخصي منطبعٌ في ذهن المتكلم فقط، وأراد من المتلقي أن يستظهرهُ أيضاً(٨).

ويجدر ملاحظة أنَّ الظهورين قد يختلفان؛ لأنّ المتلقّي قد يتأثر بظروفهِ وسنخ ثقافته أو مهنته أو غير ذلك، فيحصل في ذهنه أنسٌ مخصوص بمعنىً مخصوص، لا يفهمه العرف العام؛ ولذا فإنَّ الظهور الذاتي نسبي يختلف من شخصٍ لآخر، وأما الظهورُ الموضوعي فهو حقيقةٌ

ثابتة تحكمها قوانين عرفية لغوية ثابتة، ومن هنا يُعقل الشك فيه؛ لأنه حقيقة موضوعية ثابتة قد لا يحرزها الانسان وقد يشك فيه، وقد يتطابق الظهوران كذلك، كالظهور عند الانسان العرفي الذي لا يتأثر بظروفه وملابساته الشخصية(٩).

ثانياً: التطور الاستعمالي..

اللغةُ كسائر الظواهر الاجتماعية في تبدلٍ وتغيرٍ، فإنَّ مفرداتِ اللغة التي تدونُ معانيها في زمنٍ من الأزمان لا تحافظ دوماً على تلك المعاني، وليسَ يسيراً حصرُ العوامل التي تؤثر في هذا التبدل والتغير؛ فإنَّ للحوادث الخارجة عن النطاق اللغوي أثراً في مجرى التطور الحاصل، وليسَت عملية استقراء هذه الحوادث والمصادفات عملية يسيرةً، فإنَّ لالتقاء لغةٍ بأخرى إثر استيلاء أمةٍ على أخرى نتائجُ كثيرة تتعلقُ بلغتي هاتين الأمتين، سواءٌ من ناحية تلفظ الحروف أو تداخل مفردات اللغتين أو غير ذلك من النواحي الكثيرة التي يتركها هذا العامل فحسب، ناهيك عن العوامل القومية والدينية والتأريخية الموجهة للغات اتجاهاتٍ تطوريةً شتى، وليس أمر تطور اللغة اللاتينية بالبعيد عنا؛ إذ هي اليوم جذر الايطالية والاسبانية والفرنسية، ومثل ذلك أمر تطور لغة الأوردو التي تتطورُ اليوم في اتجاهين مختلفين في كلٍ من الهند والباكستان، بتأثير عوامل دينية وقومية في آنٍ واحد(١٠).

وقد كانت اللغة العربية التي أمست لغة التشريع عرضةً للتطور المطّرد أيضاً، وفي مختلف عناصرها، من أصواتها وقواعدها ومتنها ودلالتها، بل إنَّ بعضَ الباحثين يرى أنَّ اللغة عرضة للتطورِ الطبيعي أيضاً؛ ويعزو ذلك الى تطور أعضاء النطق لدى الإنسان، فأعضاء نطقنا ربما اختلفت عن أعضاء نطقِ أجدادنا الأولين، بل عند آبائنا المباشرين!!، ومن ثم كان لازماً أن يحدث في أصواتِ كلِّ لغةٍ انحرافٌ ما في أثناء انتقالها من السلف الى الخلف، وخيرُ شاهدٍ على ذلك الانقلاب الحاصل في لغتنا العربية والذي أتى جميع الكلمات وانتقصها من أطرافها، وجرّدها من العلامات الدالة على وظائفها، فإنَّ أصوات اللين القصيرة المسماة بالحركات وهي الفتحة والكسرة والضمة التي تلحق أواخر الكلمات قد انقرضت في جميع اللهجات العامية المتشعبة عن العربية(١١).

ولكن تجدرُ الاشارة الى أنَّ التطور اللغوي لا يكون ايجابياً دائماً، بل قد يكون ترديا وانتكاساً، بل إنَّ اللغات التي لم تستطع مجاراة تطور الحياة، أضحت فريسةً سهلة لغزو

اللغات الأجنبية، فانتهى الأمر الى موتها وحلول اللغة الأجنبية محلها، وبذلك كان التطورُ نحو الفناء والاضمحلال بدلاً من التقدم والارتقاء[١٢].

وليسَ عجيباً بعد لحاظ وإدراك التطور الطارئ على اللغات أن يُقال بحلول الحياة فيها، وأنَّ اللغة كائنٌ حي؛ إذ الحياةُ في اللغة حياةُ أصحابها، ولا حياةَ لها بغيرهم، فطفولةُ اللغة هي طفولتهم، وشيخوختها هي شيخوختهم، واللغة البدائية تعكس بدائية المتكلمين بها، فإذا كان أصحاب اللغة قد قطعوا شوطاً من التمدن والحضارة قلنا أنَّ تلك اللغة في عنفوانها وشبابها، فاللغة تنمو وتكبر وتشيخ، وتظهر عليها آثارُ التطور، برغم أن التطورَ أو التغير كان لأصحابها والمتكلمين بها، ومن ثَمَّ أضحينا نقول أنَّ الكلمات تحيى وتموت؛ فقد تكون نشأة بعض الكلمات في محيط ضيق جداً، لا يكادُ يفهمها ويدرك معناها سوى المحيطين بنشأتها، ثم قد تندثرُ تلك الكلمة دون أن تترك أثراً في النظام اللغوي العام، وربما أتيحت لها أسبابُ الحياة، فتحيى وتنمو وتشيع[١٣].

وكلُّ ما تواجهه اللغات من التغير والتطور ظاهرة طبيعية؛ فليست الألفاظ تولدُ لأجل أن تُحبس في خزائن الزجاج والبلور، ولو كانت كذلك لبقيت على حالها جيلاً بعد جيل[١٤]، لكنها تتبدل متأثرة بعوامل البيئة المتغيرة التي تتغير بتغير الأفراد وتباين تجاربهم، ولكن رغم التبدل والتغير هناك قدرٌ مشترك في كلِّ لغةٍ لا يتأثرُ بالتبدل، ترثه الأجيالُ اللاحقة عن السابقة، ربما صحَّ أن يُطلق عليه اسمُ (الدلالة المركزية)[١٥].

وبعد كلِّ ذلك الركام الذي يتركه التطورُ على اللغة، يجد الفقهاء أنفسهم في عالمٍ من النصوص التشريعية الخاضعة لذات النظام اللغوي العام الذي تخضعُ له اللغة العربية واللغات الأخرى بشكلٍ عام، وتغدو الكلمة التي كانت ظاهرةً بالأمس في معنىً معين ظاهرةً في معنىً آخر، وليس ذلك الا نتيجةً للتطور الدلالي والاستعمالي في اللغة العربية؛ ولذا كانت مهمة الفقيه المجتهد شاقةً بحدود ما للغة العربية من تطور.

ثالثاً: الظهور الموضوعي في عصر النص..

إنَّ الكلامَ البشري في تطورٍ دائم، وتتغيرُ بناءً على هذا التطور ظواهر اللغة وتتبدلُ بفعل المؤثرات الحياتية واللغوية المختلفة، فقد يكون ما هو الظاهر في عصر صدور الكلام مخالفاً للظاهر في عصر سماع ذلك الكلام، وموضوع الحجية إنما هو عصر صدور الكلام لا

عصر سماعه؛ لأنَّ حجية الظهور حجيةٌ عقلائية قائمة على أساس حيثية الكشف والظهور الحالي، أي ظهور حال المتكلم، فإنَّ البناءات العقلائية لابد وأن تقوم على أساس حيثيات كشف عامة نوعية[١٦]، فأصالة الظهور ليست أصالةً تعبدية لتكون مطلقةً، إنما هي أصالةٌ عقلائية خاضعة لأساليب التحاور العقلائية العرفية التي تحكّمُ ظاهر حال المتكلم في الكشفِ عن مرامه، وواضحٌ أنَّ ظاهر حالِ كلِّ متكلم هو الجري وفق أساليب اللغة والتحاور العامة المعاصرة لزمانه، لا تلك التي سوف تنشأ في المستقبل، ومن هذا المنطلق تأتي السؤال الذي يرمي الى تشخيص موضوع الحجية؛ إذ كيفَ يمكن لنا إحراز الظهور الموضوعي في عصر صدور النص الشرعي؟، مع أنَّ غايةَ ما يمكن إحرازُه عن طريق استظهاراتنا الشخصية الذاتية هو الظهور الموضوعي في عصرنا البعيد عن عصر النص، وموضوع الحجية - كما تقدم - ليسَ الا الظهور الموضوعي في عصر صدور النص[١٧].

وقد أجيبَ عن ذلك بأنَّ إحرازَ الظهور الموضوعي في عصر النص مرهونٌ بأصل عقلائي يُدعى أصالة عدم النقل أو أصالة الثبات في اللغة أو الاستصحاب القهقرائي، ولما كانَ كلُّ أصلٍ عقلائي لابد وأن يقومَ على أساسٍ ومرتكزٍ عام، فإنَّ أصالة الثبات تقوم على أساسِ ما يُخيّلُ لأبناء العرف نتيجةً لتجاربهم الشخصية من استقرار اللغة وثباتها، فإنَّ الثبات النسبي والتغيرَ البطيء في اللغة يوحي الى الأشخاص الاعتياديين بفكرة ثبات اللغة وعدم تغيرها، وهذا الأساس الذي ترتكز عليه الأصالة المزبورة وإن كان إيحاءً خادعاً، ولكنه إيحاءٌ عام بالنتيجة وعلى كل حال، وبناءً عليه استقرَّ الرأيُ والبناءُ العقلائي على إلغاء احتمال التغيير في الظهور؛ على اعتبار أنَّ احتمال التغيير في الظهور احتمالٌ نادر ضئيل يُنفى بذلك الأصل العقلائي[١٨]، وهذا الأصل العقلائي لا يُقتصر فيه على الأوضاع اللغوية، بل يشمل الظهورات اللغوية غير الوضعية كذلك.

وتجدرُ الإشارةُ الى أنَّ أصالة الثبات العقلائية إنما تكون جارية إذا شُك في التغير في الظهور، وأما اذا عُلم بأصل التغير وشُك في تأريخه فلا تكون هذه الأصالةُ جاريةً؛ لأنَّ هذا الأصل قائمٌ على أساس أنَّ كل فرد اعتيادي في تجربته الحياتية لم يرَ تطوراً وتغيراً في اللغة، فإذا ما شُك في التغير، عُدَّ ذلك حالةً استثنائيةً، والعقل البشري لا يعيرُ مثل هذه الحالات الاستثنائية قيمةً عمليةً؛ لأنَّ احتمال التغير ضئيلٌ جداً في قبال احتمال الثبات وعدم التغير، ولكن إذا أُحرز التغير في اللغة وشُك في تأريخ ذلك التغير، فأصالة الثبات لا يكون لها

موضوعٌ؛ لأنَّ المرتكز الذي كانت تقوم عليه هذه الأصالة قد انتفى بالعلم بالتغير، ولا توجد نكتة أخرى مركوزة في أذهان العقلاء كي تكون ملاكاً للكشف، ولو حكم العقلاء بالتقدم والتأخر في مثل هذه الحالة، لكان حكمهم تعبدياً، مع أنَّ الأمارات العقلائية لا تقوم على التعبد، بل على ملاك الكشف النوعي العام(١٩).

ولما كان كلُّ بناءٍ عقلائي محتاجاً الى إمضاء الشارع، فقد أمضى الشارعُ بناء العقلاء على عدم التغير في الظهورات اللغوية؛ فإنَّ الغفلة عن التغير تعرِّضُ العقلاء لخطر تفويت أغراض الشارع لو لم تكن أصالة الثبات حجةً، ولكنَّ سكوت المعصوم عليه السلام وعدم تصديه لالفاتهم دليل على امضائه هذه الطريقة وكفاية الظهور الذي يفهمه السامع في زمانه في تشخيص الظهور الموضوعي المعاصر لزمان صدور الكلام(٢٠)، ولا يعني هذا الإمضاء تصويب الشارع للإيحاء الخاطئ الذي يسير وفقاً له العقلاء، وإنما يعني أنه يجعل احتمال التطابق بين الظهور في عصر السماع والظهور في عصر الصدور حجةً، ما لم يقم دليل على خلافه(٢١).

المطلب الثاني

حجية الظواهر بين التخصيص والتعميم

تقدمَ أنَّ البحثَ في تفصيلات حجية الظهور متفرعٌ على البحث في إثبات الحجية للظهور، فإذا ما آمنّا بأنَّ ظهورَ كلام المتكلم حجة، أمكن الانتقال الى مرحلة لاحقة، وهي مرحلة تحديد نطاق تلك الحجية، وقد ذُكرت في المصنفات الأصولية تفصيلاتٌ عدةٌ في هذا الخصوص، واختصَّ هذا البحث بأحد تلك التفصيلات، وهو التفصيل بين من قُصدَ إفهامه ومن لم يكن مقصوداً بالإفهام، فهل تختصُّ حجية الظهور بمن كان مقصوداً بالإفهام دون غيره؟، أم تعمُّ غير المقصود بالإفهام أيضاً؟، وقد قادت بعضُ الأدلة علماءَ بارزين في مذهبنا للقول بالإختصاص، فيما ذهب الأكثرون الى القول بتعميم الحجية للجميع، ويمكن للخلاف في المقام أن يتضح وفقاً للفقرات الآتية:

أولاً: تقريب القول بالإختصاص..

وأبرزُ من ذهب الى القول باختصاص حجية ظهور الكلام بالمشافهين المقصودين بالإفهام دون غير المقصودين بالإفهام، المحقق القمي صاحب القوانين؛ إذ قال في قوانينه:

"المعروف من مذهب الاصحاب أن ما وضع لخطاب المشافهة من قبيل ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ و ﴿يَاأَيُّهَا النَّاسُ﴾ ونحو ذلك لا يعم من تأخر عن زمن الخطاب بل يظهر من بعضهم[٢٢] أنه إجماع أصحابنا وهو مذهب أكثر أهل الخلاف[٢٣] و ذهب الآخرون إلى العموم والشمول والحق هو الأول "[٢٤]، وقد استدل على القول بالاختصاص بأدلة عديدة، أهمها[٢٥]:

١- خطاب المعدومين قبيحٌ عقلاً وشرعاً، وقد أنكر على الأشاعرةِ قولَهم بجوازه؛ لأنَّ قولهم بجواز خطاب المعدومين مكابرةٌ ناشئةٌ من قولهم بأنَّ الكلامَ النفسيَّ قديم، ولأنهم جعلوا التكليفَ من جملةِ الكلام النفسي القديم؛ ولذا جاز أن يُخاطبَ المعدومون.

فأما أنَّ الكلام النفسي قديمٌ فهو غيرُ معقول، وهذا مبنىً كلامي وقع البحثُ فيه مطولاً، وأما أنَّ التكليفَ من جملة الكلام النفسي، فإنَّ التكليف ليس الا الطلب، والطلبُ أمرٌ إضافي نسبي لا يتحقق الا بتحقق المنتسبين، وفرضُ الكلام أنَّ المطلوبَ منه معدومٌ، فينتفي تعلق الطلب بانتفاء المطلوب منه، فينتفي الطلب بانتفاء جزئه، وهذا يعني انتفاء التكليف لغير المخاطبين؛ لأنهم معدومون.

٢- إنَّ جوازَ التكليفِ مشروطٌ بالفهم، فإذا لم يجز تكليف الغافل والنائم والساهي، بل الصبي والمجنون، فالمعدوم أولى بعدم التكليف.

٣- الألفاظ الصادرة من الشارع موضوعةٌ للحاضر بحكم نصِّ الواضع، ويدلُّ على ذلك التبادر، وصحة سلب الخطاب عن مخاطبة المعدوم، وكذا يصح سلب الخطاب عن الملفق من الموجود والمعدوم، فيكون الأصل إرادة الحقيقة، وهو أنَّ الخطاب موجه للحاضرين فقط، ولا يجوز العدول عن هذا الأصل الا مع ثبوت المجاز، والمجاز موقوفٌ على جوازهِ أولاً، وعلى ثبوت القرينة ثانياً

فأما جواز المجاز، فقد تقدمَ أنَّ المحقق القمي يرى أنَّ الخطاب لا يمكن أن يعمَّ غير الحاضرين؛ لاستحالة عن المعدوم، بلا فرق بين الخطابات المنجّزة والخطابات المعلقة، وأما ثبوت القرينة، فلا دليل عليه؛ إذ المفروضُ انتفاء الدليل، وإذا ادُّعي أنَّ التكاليف مشتركة بين جميع المكلفين وأنَّ الرسول صلوات الله عليه وآله مبعوث الى الجميع، فذلك غير نافع لاثبات الخطاب للجميع.

ثمَّ يذكرُ المحقق القمي دليلاً على إثبات التكاليف الشرعية للمعدومين، وهو أن الله تعالى أخبرَ نبيه ﷺ بأنَّهم إذا وُجدوا صاروا مخاطبين، مكلفين بالأحكام الشرعية، وأخبر النبيُّ ﷺ خلفاءه عليهم السلام بذلك وهكذا دواليك، وليسَ كلُّ ذلك إخباراً للمعدوم؛ لأنه ليسَ الا إخباراً للحاضر بحال المعدوم، وهذا هو معنى ما قام عليه الاجماع من اشتراك المكلفين بالتكاليف الشرعية(٢٦).

وإذا ما فتشنا في ذهن المحقق القمي وجدنا أنَّ المرتكز فيه تركب الخطاب من أجزاءٍ لا يمكن انتفاءُ أحدها؛ لأنَّ انتفاءَ أحدها انتفاءٌ للخطاب ذاته، فهو يؤمن بلزومِ وجود المخاطَب المطلوب منه؛ ولذا استند الى فكرةِ أنَّ المعدومين يصيرون مخاطبين بعد أن يوجدوا؛ وليسَ ذلك الا لأجل تكامل أركان الخطاب.

ويجدر ملاحظة أنَّ المحقق القمي رتّبَ بناءً على قوله بإختصاص حجية الظهور بالمقصودين بالإفهام القولَ بانسدادِ باب العلم في معظم الأحكام الشرعية؛ لأنَّ الأخبار المروية عن الأئمة عليهم السلام لم يُقصد منها غيرُ إفهام خصوص المشافهين، فتختص حجية ظواهرها بهم(٢٧)، وعليه ينسد بابُ العلم بالأحكام الشرعية؛ لأنَّ الكتاب والإجماعَ والعقل لا يدلان الا على أقل القليل من الأحكام الشرعية؛ إذ السنةُ هي مصدر جلها، والسنة المتواترة قليلة جداً، وخبر الآحاد ليسَ بحجة، إما لعدم حجية ظهوره كما فعل ذلك المحقق القمي، وإما للخلل في سنده كما اختاره غيرُه، فتبقى جلُّ الأحكام الشرعية قد سُدَّ فيها باب العلم(٢٨).

وقد قرّب الشيخُ الأنصاري كلام المحقق القمي - بناءً على ما جاءَ في نهاية بحث حجية الكتاب وأول مسألة الاجتهاد والتقليد في القوانين المحكمة- بأنَّ الظواهر حجةٌ بالنسبة للمقصود بالإفهام فقط من باب الظن الخاص، سواءٌ كان المقصود بالإفهام مخاطباً كما في الخطابات الشفاهية الصادرة منهم عليهم السلام، أو كان المقصود بالإفهام غير مخاطب كما في الناظر في الكتب المصنفة، وأما غير المقصود بالإفهام - كأمثالنا بالنسبة الى أخبار الأئمة عليهم السلام - فإنَّ ظواهر الكلام لا تكون حجةً عليه، وكذا الكلام بالنسبة الى الكتاب العزيز؛ بناءً على عدم كون خطاباته موجهةً إلينا، وعدم كونه من تأليف المصنفين ليصحَّ أن نقول أنه قُصد به إفهامنا، والظهور اللفظي لا يكون حجةً حينئذٍ الا من باب حجية الظن المطلق التي تثبت عند انسداد باب العلم(٢٩).

جاء في القوانين المحكمة: "ومن جميع ذلك ظهر أن حجية ظواهر القرآن على وجوه فبالنسبة إلى بعض الاحوال معلوم الحجية مثل حال المخاطبين بها وبالنسبة إلى غير المشافهين مظنون الحجية وكونها مظنون الحجية اما بظن آخر علم حجيته بالخصوص كأن نستنبط من دلالة الاخبار وجوب التمسك بها لكل من يفهم منها شيئا واما بظن لم يعلم حجيته بالخصوص كأن نعتمد على مجرد الظن الحاصل من تلك الظواهر ولو بضميمة أصالة عدم النقل وعدم التخصيص والتقييد وغير ذلك فإن ذلك إنما يثبت حجيته وقت إنسداد باب العلم بالاحكام الشرعية وإنحصار الامر في الرجوع إلى الظن ولما كان الاخبار أيضا من باب الخطابات الشفاهية فكون دلالتها على حجية الكتاب معلوم الحجية إنما هو للمشافهين بتلك الاخبار وطرو حكمها بالنسبة إلينا أيضا لم يعلم دليل عليه بالخصوص فيدخل حينئذ أيضا في القسم الاخر"[٣٠].

وقد اعتمدَ جلُّ الأصوليين توجيه الشيخ الأنصاري لكلام المحقق القمي؛ بأنَّ الأخيرَ جعل حجية الظهور مقصورةً على المقصود بالإفهام؛ لأنَّ احتمال وجود قرينةٍ متصلةٍ على خلاف ما هو ظاهر بالنسبة الى المقصود بالإفهام لا يتولّدُ الى من احتمال غفلةِ المتكلم أو غفلةِ السامع عن وجود قرينةٍ على الخلاف، واحتمال الغفلة من السامع والمتكلم احتمالٌ مرجوحٌ في نفسه؛ لأنَّ بناءُ العقلاء منعقدٌ على عدم الاعتناء بمثلِ هذا الاحتمال في جميع أمورهم، أقوالهم وأفعالهم، ولا يصح أن يقال أنَّ المتكلم تعمد عدم نصب القرينة؛ لأنَّ الفرض على خلافه، فهو في مقام البيان، فلا منشأ لاحتمال إرادة الخلاف الا احتمال الغفلة من السامع أو المتكلم[٣١]، وأما غيرُ المقصودين بالإفهام فإنَّ احتمالهم للقرينة على الخلاف لا ينحصرُ تولّدُهُ ومنشؤُهُ من احتمال غفلة المتكلم أو السامع، وإنما هناك احتمالٌ آخر خارج عن مدخلية المتكلم ومن ألقي اليه الكلام، من قبيل تواطؤ المتكلم والسامع على أمرٍ معينٍ لم نتعرف نحن عليه، ومثل هذا الاحتمال لا يمكن نفيه بأصالة عدم الغفلة، فلا يكون الظهور حجةً عند غير المقصود بالإفهام[٣٢]؛ إذ مع مثل هذا الاحتمال لا يتحقق لكلام ظهورٌ تصديقي في المراد، فلا يجوز للمتلقي غير المقصود بالإفهام الأخذ بظهور كلام المتكلم ليكشف عن مراده؛ فلم يثبت من العقلاء أنهم تبانوا على الأخذ بظهور الكلام مطلقاً وإن كانت هناك احتمالٌ للقرينة الحالية أو القرينة المقالية المعهودة بين المتكلم والمقصود بالإفهام[٣٣].

وأما بالنسبة الى كتب المصنفين والوصايا والمراسلات والأوقاف وغيرها، فإنَّ القصد تعلقَ بإعلام غيرِ المشافهين أيضاً، بمعنى أنَّ المقصود بالإفهام أعم من المشافه وغيرِ المشافه، فإنَّ القرائن المعتبرة في إفادة المطالب موجودة فيها، بخلاف مقام الكتاب الكريم أو الروايات الشرعية التي لا يوجد فيها قصدٌ للإفهام مطلقاً، فحيث يوجد قصد الإفهام يمكن للقرائن أن تكون معتبرة ومعمولاً بها، فيمكن اللجوء الى أصالة الحقيقة فيها[٣٤]، وبعبارةٍ أخرى فإنَّ غرضَ المتكلم يكون أحياناً إفهام كل من ينظرُ اليه أو يطرق الكلامُ سمعَه، من غيرِ أن يقصد من الكلام إفهام شخصٍ خاصٍ كما هو الشأن في التأليف والتصنيف والوصايا والأوقاف وغير ذلك، وحينها يكون ظهورُ الكلام حجةً، وقد جرت طريقة العرف والعقلاء على الأخذ به[٣٥].

نعم يمكن لحجية الظهور أن تعم غيرِ المقصود بالإفهام من خلال إعمال أصالة عدم القرينة، التي تفيد أن لا قرينة أخرى يمكن أن تصرف ظهورَ الكلام الى الخلاف، ولكنَّ هذه الأصالة لا دليل على اعتبارها غير حجية مطلق الظن[٣٦]، ثم لو سلمنا وقلنا بإمكان جريان أصالة عدم القرينة في حقِّ غير المقصود بالإفهام، فإنما تجري أصلة عدم القرينة فيما إذا كان ديدن المتكلم قائماً على عدم الاعتماد على القرائن المنفصلة، فإنّ المتكلم إن كان يعتمد في بعض كلامه على قرائن منفصلة، لم يمكن اعتماد أصالة عدم القرينة، ولا يؤخذ بظهور كلامه لغير المقصود بالإفهام، ومن الواضح أن الأئمة عليهم السلام كانوا يعتمدون على القرائن المنفصلة في كلامهم كثيراً، بل ربما أخروا البيان عن وقت الخطاب لمصلحة مقتضية لذلك، ثم لو تنزلنا عن ذلك أيضاً، فإنَّ الروايات ما وصلت الينا كاملة، وإنما وصلت مقطعةً؛ ولذا نحتمل وجود قرينةٍ في الكلام خفيت علينا بالتقطيع الحاصل، فلا يبقى وثوقٌ بإرادة هذه الظواهر، فتكون ساقطة عن الحجية[٣٧].

ثانياً: تقريب القول بتعميم حجية الظهور..

يظهرُ من تتبع كلماتِ الأصوليين أنَّ التفصيلَ المتقدم أثارَ أجوبةً نوعيةً متعددة، يمكن إجمالها بالشكل الآتي:

١- استدل الفاضل التوني بأدلة عقلية ونقلية عديدة، وهي إن كانت بدائية نسبياً فلأجل أنَّ المسألة لم تكن بعد مثاراً للأخذ والرد والتحقيق الدقيق، ومن تلك الأدلة

احتجاج العلماء قديماً وحديثاً، بل الأئمة عليهم السلام أنفسهم بخطابات القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة من غير ذكر دليلٍ من نصٍّ أو إجماعٍ على اشتراك الجميع بالتكليف بالأحكام الشرعية، فإن ذلك شاهدٌ على توجه الكلام الى المقصودين بالإفهام وغيرهم، ومنها ورود قوله تعالى ﴿لِأُنذِرَكُم بِهِ وَمَن بَلَغَ﴾[٣٨]، ومنها ما ما ورد صحيحاً عن أبي جعفر عليه السلام قال: " قال رسول الله صلى الله عليه وآله: اوصي الشاهدَ من أمتي والغائب منهم، ومن في أصلاب الرجال وأرحام النساء الى يوم القيامة أن يصلَ الرحم، وإن كانت منه على مسيرةِ سنةٍ، فإنَّ ذلك من الدين" [٣٩]، ويبدو من ظاهر استدلاله أن لا اختصاص للخطاب بصلة الرحم فقط[٤٠].

٢- يظهرُ من بعضِ الأعلام أنهم فصّلوا ما بينَ أصالة عدمِ الغفلة وأصالة عدم القرينة من جهةٍ وبين أصالة عدم الغفلة وأصالة الظهور من جهةٍ أخرى، فقد جعلوا أصالة عدمِ القرينة أصلاً عقلائياً برأسه؛ إذ أنّ المحتملات التي تقتضي أن يكون كلام المتكلم على خلاف ما يظهرُ منه تُنفى بالأصول العقلائية، ولا اختصاص لأصالة عدم الغفلة بنفيها، بل كل الاحتمالات الأخرى، كاحتمال نصب القرينة السابقة أو اللاحقة أو احتمال قرينة الحال مرجوحةٌ في نظر العرف منفيةٌ بأصالة عدم القرينة التي بنى عليها العقلاء من غير فرقٍ بين المخاطب وغيره[٤١]، وأما من جهة أصالة الظهور وأصالة عدم الغفلة، فقد ذهبوا الى التفريق بينهما من جهة التفريق بين منشأ كلٍّ منهما؛ إذ أن منشأ أصالة الظهور هو الوضع أو القرينة العامة كالاطلاق الكاشف عن المراد الجدي بضميمة مقدمات الحكمة، وأما منشأ أصالة عدم الغفلة فراجع الى كون الغفلة خلاف طبع الإنسان لي الفعل والقول، فلا ترتبط الأصالتان ببعضهما[٤٢].

وأما بالنسبة لاحتمال وجود القرائن المنفصلة في الكلام التي هي من ديدن كلام الشارع، والتي لا يمكن أن تُنفى بأصالة عدم القرينة، فإنه يكون راجحاً، ولكن ذلك يقتضي الفحص عنها، لا سقوط ظاهر كلام الشارع عن الاعتبار[٤٣].

غيرَ أنَّ بعضَ الأعلام لا يجدُ لدى العقلاء غيرَ أصالةِ الظهور، فليس لهم الا بناءٌ واحد، وهو البناءُ على نفي كلِّ احتمالٍ ينافي الظهور، من نحو احتمال الغفلة والخطأ وتعمد

الإيهام، أو نصب قرينة على خلاف ونحو ذلك، فكل هذه الاحتمالات إن وجدت فهي منفية في نظر العقلاء، وليس معنى إلغائها الا اعتبار أصالة الظهور حجةً، لا أنَّ لدى العقلاء أصول متعددة، يتقدم بعضها على بعضٍ أو يساند بعضها بعضاً، نعم لا بأس بتسمية إلغاء احتمال الغفلة بأصالة عدم الغفلة من باب المسامحة في التعبير؛ فهي ليست الا تعبيراً آخر عن حجية الظهور(٤٤).

٣- إنَّ الأصول العقلائية من قبيل أصالة الظهور حجة حتى إذا المتكلم يقصد إفهام شخصٍ خاصٍّ بكلامه، ويشهد لذلك إلزامُ العقلاء المتكلم بكلامٍ كان قد ألقاه على الغير بقصد تفهيم ذلك الغير(٤٥).

٤- ظهرَ مما تقدم أنَّ المحقق القمي أسند حجية الظهور بالنسبة للمقصودين بالإفهام الى أصالة عدم الغفلة التي يعتمدها العقلاء في تحاورهم، غيرَ أنَّ هذا الإسناد ممنوع في نظرِ بعض الأصوليين؛ لأنَّ المتكلم يجري على مقتضى طبعه حين الكلام وإرادة إبلاغ مقاصده الى المتلقي السامع، وهو - والحال هذه - غافلٌ عن غفلته عن القرينة وعن غفلة السامع عنها، وهذا هو تمام الملاك في حجية الظواهر وحمل الألفاظ على ظواهرها، وهذا الملاك متحقق حتى عند من لم يُقصد إفهامه بالكلام(٤٦).

٥- إنَّ نسبة الأخبار إلينا نسبة كتب التصنيف والتأليف والوصايا والوقوف، فكما أنَّ ظاهر الكلام في هذه الأمثلة حجة علينا لأنَّ غرضَ المتكلم إفهام كل شخصٍ يصل اليه ذلك الكلام، فإنَّ الكتب التي أودعت فيها الروايات الشريفة ككتب التأليف والتصنيف التي اعتُرف بحجية ظواهرها(٤٧).

٦- ذهبَ بعضُ المحققين الى أنَّ حقيقة الخطاب لا تتقوم بالإفهام والإنفهام، ولا تتقوم بالإسماعِ والاستماع؛ إذ كيفَ لنا أن نفسرَ صحة المخاطبةِ معه تعالى؟، وكيف يُفسَّرُ الخطاب مع الأصم الحاضر؟، فالميزان في الخطاب الحقيقي اجتماعُ الطرفين بنحو من الإجتماع، فإما يجمعهما مكانٌ واحد، أو ما هو كالمكان الواحد لمكان الإستماع ولو عن بعد، فالخطاب يتحققُ ولو لم يكن المخاطب ملتفتاً(٤٨)، وهذا يعني أنَّ كلَّ خطابٍ يُطلقه المتكلم لابد وأن يكون موجهاً الى متلقٍّ، فحتى لو كان كلامُه بوحاً ذاتياً فإن ذلك يتطلب منه رسمَ مخاطب، وإن كان مخاطباً متخيلاً، كما يشهدُ لذلك

كلُّ التجارب الشعرية والأدبية، فجميع النصوص الشرعية هي رسائل من المتكلم الشرعي موجهة الينا بوصفنا متلقين لتلك النصوص الشرعية وسامعين لها[٤٩]، ولما كان الخطاب متقوماً عند صدوره من المتكلم فانعقادُ ظهوره بالنسبة لغير المقصود بالإفهام راجح أيضاً.

٧- يرى الشهيد الصدر أنَّ التمسك بأصالة الظهور متوقف على إحراز موضوع الظهور بأصالة عدم القرينة، وأصالة عدم القرينة ليست عبداً بحتاً، بل لابد من رجوعها الى نكتةٍ كاشفيةٍ نوعية عقلائية كعدم الغفلة مثلاً، فإنَّ نكتة الكشف النوعية متوفرة لنفي احتمال القرينة المتصلة الناشئ من احتمال غفلة السامع عنها، فإذا ما أردنا أن ننفي سائر الاحتمالات الناشئة من سائر المناشئ أيضاً بأصلٍ عقلائي، يلزمُ أن نبرز حيثيات الكشف النوعية، ونبحث عما اذا كان يمكن نفي تلك الاحتمالات بهذه الحيثيات النوعية[٥٠].

واذا ما لاحظنا الشخص غير المقصود بالإفهام، فإننا نجد أنَّ شكه في إرادة المتكلم للمعنى الظاهر يتحّصلُ من أحد أمورٍ[٥١]:

الأول: أن يكون المتكلم متستراً عن مقصوده، وغير مريدٍ لتفهيم مقصوده ومراده بالكلام، وهذا الاحتمال غير واردٍ في حق المقصود بالإفهام أصلاً؛ لأنَّ ذلك خلف كونه مقصوداً بالإفهام، وأما غير المقصود بالإفهام فينتفي هذا الاحتمال بالنسبة اليه بأصلٍ عقلائي هو أصالة كون المتكلم في مقام البيان؛ إذ أنّض نفس خروج المتكلم من حالة الصمت الى حالة التكلم ظاهر في ذلك، ونكتة هذا الأصل هو الظهور الحالي السياقي، ونسبته الى المخاطب وغيره على حدٍّ سواءٍ[٥٢].

الثاني: احتمال كون المتكلم معتمداً على قرينةٍ منفصلة، وهنا تجري أصالة عدم القرينة؛ لأنَّ ظاهر حال كل متكلمٍ أنه يعتمد في مقام البيان على شخص كلامه لا على مجموع الكلام[٥٣].

الثالث: احتمال كون المتكلم قد اعتمد على قرينةٍ متصلة غفلَ عنا السامع، وهذا الاحتمال واردٌ حتى في حقٍّ من قُصد إفهامه، والنفي له هو أصالة عدم الغفلة لكل من كان محضر الإحساس بذلك الكلام[٥٤].

الرابع: احتمال أن يكون المتكلم قد اعتمد على قرينةٍ متصلة خاصة، ذات دلالة خاصة تم التواطؤ عليها بين المتكلم وشخصٍ آخر كانَ نظر المتكلم متوجها إليه، وهذا الاحتمال مدفوعٌ بأصلٍ عقلائي أيضاً؛ باعتبار الكشف النوعي والظهور العرفي، فإنَ ظاهر حال المتكلم العاقل أنه يتكلم بلغة المجتمع، ولا يتكلم باصطلاحاتٍ مخصوصة مرموزة، فإنَّ ذلك خلاف الطبع العقلائي(٥٥).

الخامس: احتمال وجود قرينةٍ متصلةٍ التفت اليها السامع، لكنه لم ينقلها الينا، لعوامل عدة ولو من أجل أنها كانت متمثلة في لحن الخطاب، أو تعابير وقسمات وجه المتكلم، ونحو ذلك مما لا يتعبر لفظاً، وهذا الاحتمال يختص بغير المقصود بالإفهام، وليس له رافع عقلائي أصلاً، وإذا ما وجنا في الخارج بأنَّ غيرَ المخاطب يعول عادة على ظهور الكلام، فليسَ ذلك من باب التمسك بأصلٍ عقلائي يدفع ذلك الاحتمال، وإنما هو من باب أنَّ الغالب عدم وجود مثل هذه القرينة الحالية(٥٦).

ثم إن الشهيد الصدر يرى أنَّ هذا التعميق الذي أجراه على ما أفاده المحققون لا يفي بتوضيح المسألة كثيراً؛ ولذا فإنه يتبنى تحقيقاً حاصلُه أنَّ ملاك حجية الظهور هو كشفه، ولكن لا الكشف عند المكلف، وإنما الكشف النوعي عند المولى، بمعنى أنَّ المولى إما أن يلحظ ظواهر كلامه بصورةٍ تفصيلية، فيستطيع أن بذلك أن يميز ظواهر كلامه بصورةٍ جازمة؛ لأنه هو الأعرف بمراده، وإما أن يكون لحاظه لكلامه بنظرةٍ إجمالية، فيرى أن الغالبَ إرادة ظاهر كلامه، وهذا يجعل الغلبة كاشفاً ظنياً عند المولى عن إرادة ظاهر المعنى بالنسبة الى كل كلام صادر عنه حينما يلحظه بنحو الإجمال، وهذا الكشف هو ملاك حجية الظواهر؛ لأنَّ حجية الأمارة حكم ظاهري وارد من أجل حفظ الملاكات الواقعية للأحكام الأكثر أهمية، فموضوع حجية الظهور هو الظهور التصديقي الموضوعي من غير تفصيلٍ بين المقصود بالإفهام وغيره(٥٧).

١- إنَّ بناء العقلاء وأهل اللسان على العمل بظواهر الكلام لا يبتني على خصوص أصالة عدم الغفلة، بل الأصل عندهم هو عدم الصارف عن ظاهر الكلام مطلقاً بعد أن يفحصَ المتلقي عن مظانِّ الكلام، من غير فرقٍ بين المشافه بالكلام أو غير

المشافع به، وعلى هذا جرت سيرة العلماء في الأحكام الكلية؛ إذ يأخذونها من ظواهر الأخبار الشريفة، مع كون المقصود بالإفهام منها هم المشافهون بها، وكذا يعتمدون على الظواهر في الاحكام الجزئية، فل يكون ما ذكره المحقق القمي من التفصيل صحيحاً(٥٨).

الخاتمة:

كان للتفصيلات التي تركها بعضُ محققي الإمامية في مبحث حجية الظهور أثرُها البالغ في انبثاقِ بابٍ واسعٍ من الآراء والردود التي حملتها أكفُّ روّادُ علمِ الأصول فيما بعد، ولعل أحدَ أبرز تلك التفصيلات ما جاءَ به هذا البحثُ، وهو أنَّ حجية ظهور الكلام في معنىً معينٍ مقتصرةٌ على الحاضرين المقصودين بالإفهام في مجلس الخطاب، ولا تعمُّ الحجيةُ غيرَ المقصودين بالإفهام؛ ولذا كانَ لزاماً على القائل بالتفصيل أن يلتزمَ أدلةً أخرى من أجل الاحتجاج بالنصوص الشرعية التي لم يُخاطب بها من هم في مثل زماننا المتأخر عن عصرِ صدور النصِّ الشرعي.

وقد اتضحَ - من خلال البحث - ما للأصول العقلائية التي يستند اليها عقلاء البشر بما هم عقلاء من دورٍ هام في الإرتكاز عليها كأسسٍ عرفية عامةٍ يرجع اليها الإنسان وفقاً لمبدأ اندكاكه في المنظومة البشرية العامة، سواءٌ في ذلك القائلون بالتفصيل أو القائلون بالشمول وعدم التفصيل؛ فقد ظهرَ أنَّ بعضَ القائلين بالتفصيل - كما فُهم ذلك منهم - اعتمدَ في قوله بحجية الظهور على المقصودين بالإفهام بالخصوص على أصالة عدم الغفلة، فإنَّ المتلقّي المقصود بالإفهام لا يحتملُ غفلةَ نفسه أو غفلةَ المتكلم عن بعضِ القرائن التي تؤدي الى خلاف المعنى الظاهر من الكلام؛ وليس ذاك الا لأجل أنَّ البشرَ بشكلٍ عامٍ في محاوراتهم العرفية لا يُعيرون احتمال الغفلة من المتلقي أو المتكلم قيمةً عملية معتداً بها؛ فيعملون بناءً على ذلك على ظواهر الكلام، غيرَ أنَّ من لم يكن مقصوداً بالإفهام يواجه معتركاً تتلاطمُ فيه احتمالات أخرى عديدة، غير احتمال غفلة السامع أو المتكلم عن قرينةٍ ما، وحينها تغدو أصالة عدم الغفلة العقلائية غيرَ مجديةٍ للأخذ بظهور الكلام؛ لأنها ببساطةٍ غير قادرة الا على دفع احتمال الغفلة.

وفي المقابل أثارَ التفصيلُ المزبورُ وجدلية انحسار حجية الظهور المتولدة منهُ الأذهانَ

الوقّادة لعلماء الإمامية، وتمخّضَ الحوارُ العلمي الدقيق ليكشف عن الجوهر الفضفاض للأصول العقلائية، فأورقَ مبحثُ حجية الظهور بمباحثَ جديدة، تصبُّ جميعُها في تحليلِ جوابٍ علمي للتفصيل المتقدم، غيرَ أنَّ الاختلاف لّما كان مشروعاً، لاسيما في مدرسة أهل البيت عليهم السلام التي تؤمن بحرية الفكر والرأي، تأتت الأجوبة المتفقة في روحها وثمرتها مختلفةً في حواياها، فأمست مسألةُ مدخلية قصدية الإفهام وعدمها في حجية الظهور قضية رأي أصوليٍّ عام.

هوامش البحث

(١) دراسات في العربية وتأريخها، محمد الخضر حسين، ١٩.

(٢) يوسف، ٢.

(٣) ظ: المحكم في أصول الفقه، محمد سعيد الحكيم، ١٦٣/٣.

(٤) ظ: مصابيح الأصول، علاء الدين بحر العلوم، (تقريرات السيد الخوئي)، ٣٢٣/٢.

(٥) ظ: دروس في علم الأصول (الحلقة الثالثة)، محمد باقر الصدر، ١٧٨.

(٦) ظ: بحوث في علم الأصول، محمود الهاشمي (تقريرات الشهيد محمد باقر الصدر)، ٢٩٢/٤.

(٧) ظ: بحوث في علم الأصول، ٤/ ٢٩٣.

(٨) ظ: دلالة المعنى الظاهر على المراد الجدي، مهند جمال الدين، ٣١١.

(٩) ظ: بحوث في علم الأصول، ٢٩١/٤.

(١٠) ظ: فقه اللغة وخصائص العربية، محمد المبارك، ٣٢-٣٤.

(١١) ظ: مشكلات حياتنا اللغوية، أمين الخولي، دار المعرفة، ط: الثانية، القاهرة، ١٩٦٥م، ٨٢.

(١٢) ظ: فقه اللغة وخصائص العربية، محمد المبارك، ٣٤.

(١٣) ظ: طرق تنمية الألفاظ في اللغة، ابراهيم أنيس، ٧-٩.

(١٤) ظ: دلالة الألفاظ، إبراهيم أنيس، ١٣٤.

(١٥) ظ: دلالة المعنى الظاهر على المراد الجدي، مهند جمال الدين، ٢١٠-٢١١.

(١٦) ظ: دروس في علم الأصول (الحلقة الثالثة)، ١٧٩-١٨٠.

(١٧) ظ: بحوث في علم الأصول، ٢٩٣/٤.

(١٨) ظ: دروس في علم الأصول (الحلقة الثالثة)، ١٧٩.

(١٩) ظ: مباحث الأصول (تقريرات الشهيد الصدر)، القسم الثاني، كاظم الحائري، ٢٦٤/٢.

(٢٠) ظ: بحوث في علم الاصول، ٤/ ٢٩٤.

(٢١) ظ: دروس في علم الأصول (الحلقة الثالثة)، ١٧٩.

(٢٢) اشارة الى رأي صاحب المعالم .

(٢٣) منهم الرازي في المحصول، ٥١٣/٢.

(٢٤) القوانين المحكمة، القمي، ٥١٧/١.

(٢٥) ظ: المصدر نفسه، ٥١٧/١.

(٢٦) ظ: القوانين المحكمة، القمي،٥٢١.

(٢٧) ظ: مصباح الأصول، البهسودي، (تقريرات السيد الخوئي)، ١٣٨/٢.

(٢٨) ظ: غاية المأمول في علم الأصول، محمد تقي الجواهري، (تقريرات السيد الخوئي)، ١١٤/٢.

(٢٩) ظ: فرائد الأصول، الأنصاري، ١/ ٦٧./

(٣٠) القوانين المحكمة، القمي، ٣١٩/٢.

(٣١) ظ: مصباح الأصول، البهسودي، (تقريرات السيد الخوئي)، ١٣٩/٢.

(٣٢) ظ: فرائد الأصول، ٦٧-٦٨.

(٣٣) ظ: نهاية الأفكار، ضياء الدين العراقي، ٩٠/٣.

(٣٤) ظ: مطارح الأنظار، الطهراني (تقريرات الشيخ الأنصاري)، ٩٧/٣.

(٣٥) ظ: فوائد الأصول، محمد علي الكاظمي، (تقريرات الميرزا النائيني)، ١٣٧/٣.

(٣٦) ظ: مطارح الأنظار، الطهراني (تقريرات الشيخ الأنصاري)، ٩٨.

(٣٧) ظ: أجود التقريرات، الخوئي، (تقريرات الميرزا النائيني)، ١٥٨/٣-١٥٩.

(٣٨) الأنعام، ١٩.

(٣٩) الكافي، محمد بن يعقوب الكليني، كتاب الايمان والكفر، باب صلة الرحم، ح٥.

(٤٠) ظ: الوافية في أصول الفقه، عبد الله بن محمد (الفاضل التوني)، ١١٩-١٢٢.

(٤١) ظ: فوائد الأصول، الكاظمي (تقريرات الميرزا النائيني)، ١٣٨/٣.

(٤٢) ظ: مصباح الأصول، البهسودي (تقريرات السييد الخوئي)، ١٤٠/٢.

(٤٣) ظ: فوائد الأصول، الكاظمي (تقريرات الميرزا النائيني)، ١٣٩/٣.

(٤٤) ظ: أصول الفقه، محمد رضا المظفر، ١٥٢/٣-١٥٣.

(٤٥) ظ: نهاية الأفكار، ضياء الدين العراقي، ٩٠/٣.

(٤٦) ظ: أصول الفقه، حسين الحلي، ٣٨١/٦.

(٤٧) ظ: فوائد الأصول، الكاظمي (تقريرات الميرزا النائيني)، ١٣٩/٣.

(٤٨) ظ: نهاية الدراية في شرح الكفاية، محمد حسين الاصفهاني، ٤٧١/٢-٤٧٢.

(٤٩) ظ: دلالة المعنى الظاهر على المراد الجدي، مهند جمال الدين، ٤٣٤.

(٥٠) ظ: بحوث في علم الاصول، محمود الهاشمي، ٢٧٣/٤.

(٥١) ظ: دروس في علم الاصول (الحلقة الثالثة)، محمد باقر الصدر، ١٨١.

(٥٢) ظ: بحوث في علم الأصول، محمود الهاشمي، ٢٧٤/٤.

(٥٣) ظ: مباحث الاصول (القسم الثاني)، كاظم الحائري، ٢/ ١٨٠.

(٥٤) ظ: بحوث في علم الأصول، محود الهاشمي، ٢٧٤/٤.

(٥٥) ظ: مباحث الأصول (القسم الثاني)، كاظم الحائري، ٢/ ١٨١.

(٥٦) ظ: مباحث الأصول (القسم الثاني)، كاظم الحائري، ١٨٢/٢.

(٥٧) ظ: دروس في علم الأصول (الحلقة الثالثة)، محمد باقر الصدر، ١٨٤.

(٥٨) ظ: المحكم في أصول الفقه، محمد سعيد الحكيم، ٣/ ١٦٧.

قائمة المصادر والمراجع

١- أجود التقريرات، أبو القاسم الخوئي، (تقريرات الميرزا النائيني)، مؤسسة صاحب الأمر (عج)،ط: الاولى، قم المقدسة، ١٤٢٠هـ.

٢- أصول الفقه، حسين الحلي، مكتبة الفقه والأصول المختصة، ط: الاولى، قم المقدسة، ١٤٣١هـ.

٣- أصول الفقه، محمد رضا المظفر، مؤسسة مطبوعات اسماعيليان، ط: الخامسة، قم المقدسة .

٤- بحوث في علم الأصول، محمود الهاشمي الشاهرودي، (تقريرات السيد محمد باقر الصدر)، مكتب الاعلام الاسلامي، ط: الاولى، ١٤٠٥هـ.

٥- دراسات في العربية وتأريخها، محمد الخضر حسين، المكتب الاسلامي، ط: الثانية، دمشق، ١٩٦٠.

٦- دروس في علم الأصول (الحلقة الثالثة)، محمد باقر الصدر، دار التعارف للمطبوعات، ط: الثالثة، بيروت، ١٤٣٠هـ.

٧- دلالة الألفاظ، إبراهيم أنيس، مكتبة الانجلو المصرية، ط: الخامسة، القاهرة، ١٩٨٤.

٨- دلالة المعنى الظاهر على المراد الجدي، مهند جمال الدين، منشورات زين الحقوقية والأدبية، ط: الاولى، بيروت، ٢٠١٥.

٩- طرق تنمية الألفاظ في اللغة، ابراهيم أنيس، مطبعة النهضة الجديدة، القاهرة، ١٩٦٧.

١٠- غاية المأمول في علم الأصول، محمد تقي الجواهري، (تقريرات السيد الخوئي)، مجمع الفكر الاسلامي، ط: الاولى، قم المقدسة، ١٤٢٩هـ.

١١- فرائد الأصول، مرتضى الأنصاري، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة، تحقيق: عبد الله النوراني.

١٢- فقه اللغة وخصائص العربية، محمد المبارك، ط: الاثنية، ١٩٦٤.

١٣- فوائد الأصول، محمد علي الكاظمي الخراساني (تقريرات الميرزا النائيني)، تعليق: ضياء الدين العراقي، مؤسسة النشر الاسلامي، التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة .

١٤- القوانين المحكمة في الأصول المتقنة، الميرزا أبو القاسم القمي، تعليق: رضا حسين صبح، مؤسسة احياء الكتب الاسلامية، ط: الثانية، قم المقدسة، ١٤٣١هـ.

١٥- الكافي، محمد بن يعقوب الكليني، تحقيق: علي أكبر الغفاري، ط: الرابعة، دار الكتب الاسلامية، طهران .

١٦- مباحث الاصول (القسم الثاني)، كاظم الحائري، (تقريرات السيد الشهيد محمد باقر الصدر)، مركز النشر الاسلامي، ط: الاولى، قم المقدسة، ١٤٠٨هـ.

١٧- المحكم في أصول الفقه، محمد سعيد الطباطبائي الحكيم، مؤسسة المنار، ط: الاولى، قم المقدسة، ١٩٩٤.

١٨- مشكلات حياتنا اللغوية، أمين الخولي، دار المعرفة، ط: الثانية، القاهرة، ١٩٦٥م .

١٩- مصابيح الأصول، علاء الدين بحر العلوم، (تقريرات السيد الخوئي)، تحقيق: محمد علي بحر العلوم، دار الزهراء عليها السلام، ط: الثالثة، بيروت، ٢٠١٠.

٢٠- مصباح الأصول، البهسودي (تقريرات السييد الخوئي)، مؤسسة احياء آثار الامام الخوئي، قم المقدسة، ١٤٢٢هـ.

٢١- مطارح الأنظار، أبو القاسم النوري الطهراني (تقريرات الشيخ الأنصاري)، تحقيق: علي الفاضلي، معهد الامام الخميني والثورة الاسلامية، ط: الاولى، ١٤٢٨هـ.

٢٢- نهاية الأفكار، محمد تقي البروجردي النجفي، (تقريرات المحقق العراقي)، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة، ط: الخامسة، ١٤٣١هـ.

٢٣- نهاية الدراية في شرح الكفاية، محمد حسين الاصفهاني، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ط: الاولى، قم المقدسة، ١٤١٤هـ.

٢٤- الوافية في أصول الفقه، عبد الله بن محمد (الفاضل التوني)، تحقيق: محمد حسين الرضوي، مجمع الفكر الاسلامي، ط: الثالثة، قم المقدسة، ١٤٢٤هـ.