مركز الإمام الحجة عليه السلام لخدمة الطلاب

خلاصة الأصول

الجزء الثاني

بقلم
السيد هاشم الهاشمي


بسم الله الرحمن الرحيم

سرشناسه : هاشمی، سیدهاشم، ۱۳۲۷-
عنوان و نام پدیدآور : خلاصه علم‌الاصول/ بقلم سیدهاشم هاشمی؛ [برای مرکزالامام‌الحجه لخدمةالطلاب].
مشخصات نشر : قم: انتشارات اسماعیلیان، ۱۴۴۰ق.= ۱۳۹۸.
مشخصات ظاهری : ۴ج.
وضعیت فهرست نویسی : فیپا
یادداشت : عربی.
موضوع : اصول فقه شیعه -- قرن ۱۴
موضوع : Islamic law, Shiites -- Interpretation and construction -- ۲۰th century
شناسه افزوده : مرکز الامام الحجة (عج) لخدمة الطلاب
رده بندی کنگره : BP۱۵۹/۸
رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲
شماره کتابشناسی ملی : ۵۸۴۳۱۶۹

خلاصة الأصول ۲

بقلم: السيد هاشم الهاشمي

الناشر: اسماعيليان

الطبعة: الاولى/ ١٤٤١ ق

المطبعة: نگين

عدد النسخ: ٥٠٠

ردمك: ٢-٧-٩٦١٠٥-٦٢٢-٩٧٨

ردمك الدورة: ٨-٥-٩٦١٠٥-٦٢٢-٩٧٨

قم: خيابان معلم

ميدان روح اله

تلفن: ٠٢٥-٣٧٧٤٤٢١٢

الانصراف

أي: انصراف لفظ المطلق «إلى» بعض حصصه أو مصاديق معناه، وممّا ذكرناه يظهر الفرق الحقيقيّ بين الإطلاق اللفظيّ والمقاميّ، والإشارة لبعض مواردهما، فيتقيّد معناه وحكمه بها، بحيث ينصرف «عن» مصاديق أو حصص أُخرى منه، فلا يشمل معناه وحكمه هذه الحصص والمصاديق.

والانصراف وإن أوجب انسباق الذهن من اللفظ إلى تلك الحصّة، ولكنّه لا يوجب كون الاستعمال في الحصّة الأُخرى مجازيّاً، بحيث يصحّ سلب اللفظ عنه حقيقة، بل يكون استعمال اللفظ فيها حقيقيّاً أيضاً ولا يصحّ سلبه عنها، ولعلّ هذا هو فرقه عن التبادر، الذي يوجب كون اللفظ في المعنى المتبادر حقيقيّاً دون سواه، كما سنشير إليه.

والانصراف على أقسام:

الأوّل: الانصراف البدويّ، أو الزائل، أو غير المستقرّ ـ باختلاف تعبيرات العلماء عن هذا القسم ـ وله موردان:

١ ـ فيما إذا كان الانصراف ناشئاً من كثرة الوجود في الخارج، كانصراف لفظ «الماء» في بغداد لماء دجلة، وفي مكان آخر لغيره، ومثل هذا الانصراف يزول بأدنى التفات. ومن هنا قالوا: بأنّ كثرة الوجود ليست ملاكاً للانصراف الحجّة؛ إذ ربّما يكثر وجود الفرد ولكن لا يكثر استعمال اللفظ فيه ليحصل الانصراف

الحجّة، الذي هو يعني ظهور اللفظ في حصّة أقوى من ظهوره في الحصص الأُخرى.

٢ ـ ومن موارد الانصراف البدويّ: الانصراف لأكمل الأفراد، فمثلاً: حين يقال: «الإنسان» فينصرف لأكمل أفراده، وهو العالم المتّقي ـ مثلاً ـ ومثل هذا الانصراف لا يمكنه تقييد المطلق، فإذا ثبت حكم للمطلق فلا ينحصر بهذا الفرد الأكمل، أو الكثير الوجود خارجاً، فلا يكون مانعاً من التمسّك بالإطلاق ولا يصلح لتقييد المطلق.

وربّما عرف هذا النوع من الانصراف ما كان ذكر الحصّة فيه ليس من توضيح الواضحات، بل لو ذكرها مقترنة باللفظ فقد أضاف جديداً لها.

الثاني: الانصراف الحقيقيّ، أو المستقرّ: وهو الناشئ من التشكيك في الظهور، بأن يكون ظهور لفظ المطلق على الأفراد بالتشكيك، فيكون صدقه وظهوره على بعضها أقوى من صدقه وظهوره على أُخر في الفهم العرفيّ، ويوجب انصرافه عنها عرفاً، وليس صدقه وظهوره متواطياً ومتساوياً في جميع الأفراد بنفس الدرجة، ومثل هذا الانصراف إنّما ينشأ من كثرة الاستعمال، أي: استعمال اللفظ في ذلك الفرد المنصرف إليه دون غيره من الأفراد، فربّما حتّى لو كان الفرد أقلّ وجوداً خارجاً من غيره من الأفراد، ولكن توجد كثرة الاستعمال فيه دون الفرد الغالب، بحيث يوجب ظهور اللفظ فيه في أذهان العرف، بل ربّما يرى العرف أنّ بعض الأفراد والمصاديق خارجة عن كونها أفراداً لما يفهم منه اللفظ، فينصرف اللفظ عنه كانصراف لفظ «ما لا يؤكل لحمه» عن «الإنسان».

ويتميّز هذا الانصراف بأنّه لو ذكر الفرد الذي ينصرف إليه اللفظ صريحاً في الكلام لكان من قبيل توضيح الواضحات، ولم يضف شيئاً جديداً لها؛ لأنّ اللفظ بدون ذكر الفرد ينصرف إليه، ويكون ظهور لفظ المطلق فيه من دون ذكره من قبيل الكلام المحفوف بالقرينة المتّصلة به.

ذكر السيّد الخوئيّ ﷺ فكرة مفيدة حول الانصراف، وأنّ التشكيك الموجب

للانصراف هو التشكيك بين الظهور والخفاء، لا بين الظاهر والأظهر؛ لأنّه تارة اللفظ له ظهور وصدق في جميع الأفراد، ولكن ظهوره في بعضها أظهر من أفراد أُخرى، فهذا لا يوجب الانصراف المطلق للأظهر، ولا يوجب اختصاص الحكم به؛ لأنّ الملاك في حجّيّة اللفظ المطلق هو أصل الصدق والظهور وهو حاصل، وأُخرى له ظهور في بعض الأفراد، وليس له ظهور في أفراد أُخرى، مع أنّها حقيقة من أفراد المطلق، فهذا يوجب انصراف اللفظ المطلق إلى الفرد الظاهر، ولا يشمل الفرد الخفيّ غير الظاهر، قال: «إنّ مجرّد التشكيك ليس مانعاً من شمول الإطلاق لجميع الأفراد. نعم، التشكيك في الظهور والخفاء يوجب اختصاص الحكم بالظاهر دون الخفيّ، كالحيوان بالنسبة إلى الإنسان، بخلاف ما إذا كان التشكيك بالأظهريّة والظاهريّة، فإنّه لا يوجب اختصاص الحكم بالأظهر»[1].

ومثل هذا الانصراف يصلح للتقييد، ولا ينعقد للفظ ظهور يما ينصرف عنه اللفظ، بل يكون محمولاً على المعنى الذي ينصرف إليه اللفظ، فلو ثبت حكم للمطلق فلا يثبت للفرد الذي ينصرف عنه المطلق، كما في الصلاة فيما لا يؤكل لحمه، فلا يشمل شعر الإنسان.

الثالث: الانصراف المشكوك: فيما لو شكّ العرف في كون فرد مصداقاً لمفهوم اللفظ عند إطلاقه، فينصرف اللفظ إلى غيره، كانصراف لفظ الماء إلى غير ماء الكبريت، وفي هذا القسم ذكروا: بأنّ الانصراف فيه وإن لم يوجب ظهور المطلق في إرادة خصوص ما ينصرف إليه، إلّا أنّ المطلق مع هذا الانصراف يكون في حكم الكلام المحفوف بما يصلح لكونه قرينة، فلا ينعقد له ظهور في الإطلاق؛ لما ذكروه بأنّ اتّصال الكلام بما يصلح أو يحتمل للقرينيّة يمنع من انعقاد ظهوره في الإطلاق وإن لم نحرز أنّه قرينة، ففي مثل ذلك لا يمكن التمسّك بالإطلاق، فحكم المطلق

---

(١) مصباح الأُصول: ٢: ٣٤٠ و ٣٤١.

لا يشمل الفرد المشكوك.

وذلك لما ذكرناه أنّ المعتبر في التمسّك بالإطلاق أن يكون صدق المطلق على الفرد المشكوك فيه محرزاً، والشكّ إنّما هو من ناحية أُخرى، وأمّا إذا لم يكن أصل الصدق محرزاً فلا يمكن التمسّك به، وفي مورد الشكّ، فإنّ أصل صدق المطلق على هذا الفرد مشكوك، فلا يمكن التمسّك بإطلاق لفظ الماء لماء الكبريت؛ لاحتفافه بما يصلح للقرينيّة، واحتفاف الكلام بما يصلح للقرينيّة مثل احتفافه بالقرينة المتّصلة المحرزة، من جهة المنع من انعقاد ظهور المطلق في الإطلاق[1].

خصائص الانصراف: نذكر هنا بعض مميّزات الانصراف وخصائصه:

١ ـ من خصائص الانصراف: أنّ الانصراف إنّما يتحقّق في الكلّيّات ولا يجري في الجزئيّات؛ وذلك لأنّ الكلّيّ له أفراد وحصص متعدّدة ليحصل الانصراف لفرد وحصّة معيّنة، وأمّا الفرد الشخصيّ الخارجيّ فليس له أفراد وحصص متعدّدة، فلا يجري الانصراف فيه، إلّا ببعض الاعتبارات الكلّيّة كملاحظة أحواله، بأن يكون الجزئيّ ـ كزيد ـ كلّيّاً من حيث أحواله ـ حالة صغره وكبره، غناه وفقره، علمه وجهله، وأمثالها ـ فيحصل الانصراف باعتبار أحواله لبعض حالاته.

٢ ـ ربّما أدّى الانصراف إلى حصول المشترك اللفظيّ أو المنقول، بأن تكون كثرة استعمال المطلق في الحصّة أو الفرد كثيراً دون سواه من الحصص أو الأفراد وإن كان الاستعمال على نحو الحقيقة وبنحو تعدّد الدالّ والمدلول، بحيث أوجبت هذه الكثرة أن تحصل علقة خاصّة وقرن أكيد بين لفظ المطلق والحصّة، إمّا على سبيل الاشتراك اللفظيّ مع المعنى الحقيقيّ، أو على سبيل المنقول إذا هجر معنى المطلق وانحصر تبادره وعلقته الوضعيّة بهذه الحصّة.

ومن هنا يمكن القول: إنّ ما ذكروه أنّ «المجاز قنطرة الحقيقة» ليس صحيحاً

---

(١) يلاحظ أجود التقريرات: ١: ٥٣٢.

بإطلاقه ، فيمكن أن يكون الاستعمال الحقيقيّ أيضاً قنطرة للحقيقة أيضاً ؛ لأنّهم ذكروا أنّ اللفظ قد يستعمل كثيراً في معنى مجازي مع القرينة ، بحيث تستوجب هذه الكثرة حصول القرن الأكيد بين اللفظ والمعنى المجازيّ بحيث يهجر المعنى الحقيقيّ ليصير حقيقة في هذا المعنى ، ولكن على ما ذكرناه من كون استعمال المطلق في المقيّد بنحو تعدّد الدالّ والمدلول على نحو الحقيقة يمكن أن يؤدّي إلى أن يكون اللفظ حقيقة في الحصّة ، فهنا عبرنا من الاستعمال الحقيقيّ ـ وهو استعمال لفظ المطلق في فرده ـ لمعنى حقيقيّ وهو حصر الاستعمال الحقيقيّ في هذا الفرد .

٣ ـ ما ذكرناه من الفرق بين الانصراف والتبادر : أنّه في الانصراف يكون استعمال اللفظ في الحصّة الأُخرى غير المنصرف إليها حقيقيّاً وليس مجازيّاً ، أي : لا يتخلّى معنى الحصّة الأُخرى عن كونه معنى حقيقيّاً للفظ ، بينما في التبادر فإنّ استعمال اللفظ في غير المعنى الحقيقيّ مجازيّاً .

الفرق بين العلّة المنصوصة والمستنبطة: ذكر المحقّق النائينيّ ﷺ في الفرق بينهما كلاماً ننقله بطوله ؛ لأنّنا لم نجد من المعاصرين من وضّح مثل هذا الفرق بينهما ، وكثرة تردّد هذا المصطلح في البحوث ، مع الاحتياج إليه :

« **الفرق بينهما في مقام الثبوت:** أنّ العلّة المنصوصة عبارة عمّا كانت واسطة في العروض ، بحيث كان الحكم أوّلاً وبالذات ثابتاً للعلّة ، ومنه يثبت للموضوع لكونه من مصاديقها ، فلا يحسن التعليل بها إلّا إذا كانت كبرى كلّيّة ، ويكون ثبوت الحكم للموضوع من صغرياتها ، كما في مثل : « الخمر حرام لأنّه مسكر » ، فالحرمة إنّما هي ثابتة للمسكر أوّلاً وبالذات ، وإنّما تعرّض الخمر لأنّه من مصاديق المسكر ، ولا يحسن التعليل بها إلّا لوقوعها كبرى كلّيّة على نحو القضيّة الحقيقيّة ، بحيث يكون الحكم ثابتاً لعنوان العلّة ، ويكون هو الموضوع للحكم حقيقة ، فليس للحكم إضافة حقيقيّة للخمر إلّا بواسطة إضافته للعلّة ، ففي مثله يتعدّى مصداق التعليل

-وهو الخمر- إلى غيره من مصاديق العلّة ممّا تتوفّر فيها العلّة.

وأمّا **العلّة المستنبطة**: فحيث إنّ الحكم ثابت للموضوع أوّلاً وبالذات، غاية الأمر أنّ العلّة واسطة في ثبوته له لا في عروضه، كما في تعليل وجوب الصلاة بكونها تنهى عن الفحشاء والمنكر، حيث إنّ تشريع الوجوب إنّما هو للصلاة حقيقة، والعلّة إنّما هي علّة للتشريع، لا أنّ الواجب أوّلاً وبالذات هو النهي عن الفحشاء، بحيث يكون وجوب الصلاة لأجل كونها من مصاديقها، ولذا يحسن التعليل من غير أن تقع العلّة كبرى كلّيّة، وفي مثله لا يصحّ التعدّي عن مورد العلّة إلى غيره إلّا بعد حصول القطع بوجود العلّة، وعدم وجود مانع من الحكم. هذا هو الفرق بينهما في مقام الثبوت.

وأمّا **الفرق بينهما في مقام الإثبات**:

فمن علامات العلّة المنصوصة: هو إسناد الحكم إلى العلّة، من غير إضافتها إلى الموضوع، كما يقال: «الخمر حرام لأنّه مسكر»، فيكون في قوّة التعليل بالكبرى الكلّيّة، فلو كان الحكم المضاف معلّلاً بعلّة، كأن يقال: «علّة الخمر هو الإسكار»، أو كان للعلّة إضافة إلى الموضوع، كأن يقال: «إسكار الخمر علّة للحرمة» خرجت العلّة عن كونها منصوصة، فلا يصحّ التعدّي عن موردها إلّا بالقطع بالمناط».

ثمّ تعرّض المحقّق النائينيّ ﷺ لحالة الشكّ في كون العلّة منصوصة أو مستنبطة: «ثمّ إنّه قد يقع الشكّ في كون العلّة واسطة في الثبوت حتّى تكون علّة للتشريع، أو واسطة في العروض حتّى تكون من العلّة المنصوصة، فهل الأصل الأوّليّ كونها من قبيل القسم الأوّل أو الثاني؟

الظاهر أن تكون من قبيل الأوّل؛ لظهور كون الموضوع في كلّ قضيّة بما هو هو موضوعاً لا بما هو من أفراد كلّيّ آخر، فيكون المحمول ثابتاً له بنفسه، لا أن يكون ثابتاً في الكبرى الكلّيّة لموضوع كلّيّ، ويكون سارياً منه إلى هذا الموضوع

لكونه من أحد مصاديقه »[١].

وذكر المحقّق النائينيّ ﷺ في فوائد الأُصول[٢] الفرق بين العلّة المنصوصة والحكمة، حيث بيّن أنّ تلك العلّة التي يمكن تعميمها لسائر الموضوعات هي ما كانت علّة «للمجعول» بحيث تكون هي الموضوع للحكم، وأمّا لو كانت العلّة علّة للجعل، فلا يمكن تعميمها، مع ما ذكرناه من الفرق بين وضوح العلّة المنصوصة لذلك تصلح للتعميم، وعدم وضوح الحكمة لذلك لا تصلح للتعميم، قال: «ثمّ إنّه قد ذكرنا ضابطاً مميّزاً بين العلل للجعل، وبين موضوعات المجعول في غير مبحث، وإجماله: أنّ كلّ ما لا يمكن أن يجعل عنواناً لفعل المكلّف، ويلقى إليه لعدم تميّزه بين مورد حصوله وعدم حصوله ـ كاختلاط المياه، والنهي عن الفحشاء ـ فهذا لا يمكن أن يكون موضوعاً، الذي قد يعبّر عنه بالعلّة للمجعول، بل يجب أن يكون علّة للجعل وملاكاً له، فهذا غير مطّرد ولا منعكس.

وما أمكن أن يلقى إلى المكلّف ـ كإسكار الخمر ـ لإمكان تمييز المكلّف بين حصوله وعدم حصوله، فهذا يلاحظ فيه لسان الدليل، فإن أخذ فيه علّة للجعل والتشريع فهو لا يطّرد ولا ينعكس، كقولهم ﷺ: «أتدري لِمَ جعل أو لِمَ شُرّع كذا؟ ولِم صار ماء الاستنجاء لا بأس به؛ **لِأَنَّ الْمَاءَ أَكْثَرُ مِنَ الْقَذَرِ**»[٣]، وأمثال هذه القضايا التي صنّف الصدوق ﷺ لها كتاباً على حدة وسمّاه علل الشرائع، وإن أخذ فيه علّة للمجعول، كقوله ﷺ: «الخمر حرام لأنّه مسكر»[٤]، فهذا هو العلّة

---

(١) كتاب الصلاة (تقريرات المحقّق النائينيّ) للشيخ الآملي: ١: ٣١٢.

(٢) فوائد الأصول: ١: ٤٩٦.

(٣) «**أَ وَتَدْرِي لِمَ صَارَ لَا بَأْسَ بِهِ؟ قُلْتُ: لَا ـ وَاللهِ ـ جُعِلْتُ فِدَاكَ، فَقَالَ: لِأَنَّ الْمَاءَ أَكْثَرُ مِنَ الْقَذَرِ**» علل الشرائع: ١: ٢٨٧.

(٤) «**الْخَمْرُ حَرَامٌ بِعَيْنِهِ، وَالْمُسْكِرُ مِنْ كُلِّ شَرَابٍ**» فقه الرضا ﷺ: ٢٨٠.

التي يتعدّى عن مورد معلولها إلى المشارك معه في هذه العلّة».

وذكر أيضاً: «إنّ من علامات كون العلّة واسطة في العروض ـ أي: علّة منصوصة ـ أن تكون ممّا يحسن إلقائه إلى المخاطب ـ كحرمة المسكر التي هي علّة لحرمة الخمر ـ لا ممّا لا يحسن ذلك فيه ـ كالنهي عن الفحشاء والمنكر ـ حيث لا يصحّ إيجابه على المكلّف لكونه ممّا لا يعلم به، فهذا داخل في مناطات الأحكام التي جعلت الأحكام لأجلها، ولا ربط له بالعلّة المنصوصة التي يصحّ التمسّك بها في غير موردها.

وإذا ثبت أنّ الأصل في العلّة هو كونها علّة للتشريع، فالخروج عن هذا الأصل يتوقّف على ثبوت أمرين:

الأوّل: عدم إضافة الحكم إلى المورد ولا إضافة العلّة إليه.

الثاني: كون العلّة بحيث لو لم تكن كبرى كلّيّة لكان التعليل بها لغواً، حتّى تدلّ بدلالة الاقتضاء «صون الكلام الحكيم عن اللغويّة» على كونها علّة كلّيّة.

ومع عدم تماميّة هذين الأمرين ـ ولو بانتفاء واحد منهما ـ تخرج العلّة عن كونها كلّيّة، ولا بدّ في إثبات ذلك حينئذٍ إلى تخريج المناط وتنقيحه»[1].

ويمكن أن نذكر بعض الفروق بينهما استفدناها من هذا النصّ وغيره:

أوّلاً: أنّ العلّة المنصوصة لا بدّ أن تكون أمراً يفهمه ويميّزه العرف خارجاً، بحيث يكون واضحاً ومميّزاً عندهم في معناه وفي وجوده خارجاً، ليمكنهم امتثاله في الواجب أو اجتنابه في الحرام، كـ«المسكر»، فإنّه واضح في معناه ووجوده، وأمّا لو لم يكن كذلك ـ كما في «معراجيّة المؤمن» في الصلاة، أو «اختلاط المياه» في النساء ـ فهذا ليس من الوضوح والتمييز عندهم في معناه ووجوده خارجاً، ليمكن تعلّق الحكم به فيكون من الحكمة التي لا يدور الحكم مدارها.

---

(١) كتاب الصلاة (تقريرات المحقّق النائينيّ) للشيخ الآملي: ١: ٣١٢.

ثانياً: يظهر منه أن تكون العلّة المنصوصة مذكورة في الخطاب من باب التعليل لمورد الرواية، بأن تكون علّة له، كما ذكروه في روايات الاستصحاب، وأنّ قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» إنّما ذكر في الرواية من باب كونه علّة للحكم المذكور فيها.

وفي الواقع إنّ العلّة المنصوصة إنّما ذكرت في الدليل من باب الاستدلال بالكبرى على الصغرى، وبالكلّيّ على المصداق، وأنّ تلك العلّة كبرى كلّيّة، وإلّا لو لم تكن كبرى كلّيّة كان التعليل بها لموضوع مورد الرواية لغواً، فإنّما ذكر الموضوع لكونه مصداقاً لها، وذكر العلّة من باب أن يستدلّ بها على صغرياتها ومصاديقها، وفي الواقع أنّ الموضوع الحقيقيّ للحكم المجعول هو تلك العلّة، لا المورد المذكور، وليس هذا المورد إلّا من مصاديق الموضوع الحقيقيّ، فموضوع الحرمة حقيقة هو المسكر لا الخمر، وأمّا الخمر فهو من مصاديق الموضوع الحقيقيّ وهو المسكر.

ثالثاً: في العلّة المنصوصة يضاف الحكم للعلّة، وأمّا في غيرها فيضاف الحكم للموضوع، أو تضاف العلّة للموضوع؛ لما ذكرناه أنّ الموضوع في الواقع في العلّة المنصوصة هو العلّة لا نفس الموضوع المذكور في القضيّة.

رابعاً: في حالة الشكّ في كون العلّة منصوصة أو مستنبطة، فالأصل كونها مستنبطة؛ لظهور كون الموضوع نفسه بما هو هو موضوعاً للحكم لا أنّ الموضوع غيره وهو العلّة.

خامساً: إنّه في العلّة المنصوصة يمكن التعدّي من موردها وموضوعها إلى موارد أُخرى ممّا تكون مصاديق لها، فيمكن التعدّي من الخمر إلى كلّ ما يصدق عليه المسكر، وشمول الحكم لتلك المصاديق، وأمّا في العلّة المستنبطة والحكمة فلا يمكن التعدّي منها إلى غيرها، بل ينحصر الحكم في موردها، إلّا إذا قطعنا بوجود العلّة والمناط للحكم، وقطعنا بعدم وجود مانع من تأثيرها في سائر الموارد، وأمّا إذا لم نقطع بأحد هذين الأمرين، فلا يمكن استنتاج الحكم الشرعيّ من هذه العلّة؛ وذلك لأنّ هذا الحكم ليس بحجّة؛ لأنّه حكم ظنّيّ، والظنّ لا يغني من الحقّ

شيئاً، ومن الصعب جدّاً استكشاف العلّة للحكم التي يدور الحكم مدارها، والتي تعمّم وتخصّص إلّا بالنصّ من الشارع عليها، وأمّا بدون النصّ فيكون استكشافها ظنّياً؛ لذلك لا يحقّ لنا أن نتوصّل من خلال أذواقنا أو استحساناتنا أو ظنوننا أو التفسير بالرأي إلى علل الأحكام، ثمّ نشرّع أو نلغي أحكاماً على طبقها، فإنّ ذلك كلّه من العمل بالظنون التي نهى الشارع عنها، وأمّا في العلّة المنصوصة فالشارع نفسه بالنصّ عليها كشف عن كونها العلّة للحكم وعدم وجود مانع من تأثيرها.

لذلك فلا يمكن تعميم الحكم على أساس (الحكمة) أو الملاك المستنبط لموضوع آخر غير موضوع النصّ إلّا (بالقطع)، بأن قطعنا لتحقّق المعراجيّة أو النهي عن الفحشاء والمنكر ـ مثلاً ـ في غير الصلاة ليمكن تعميم الحكم إليه.

ولكن يشترط في هذا التعميم في مجال (الحكمة):

١ ـ القطع بأنّ هذه الحكمة (كالمعراجيّة) هي الملاك أو المصلحة الواقعيّة للحكم، لا أنّ الملاك غيره.

٢ ـ على تقدير القطع بأنّه الملاك، فلا بدّ أن نقطع بأنّه المصلحة الوحيدة للحكم، لا أنّه جزء العلّة للملاك، بحيث يكون الملاك هذه الحكمة منضمّة لغيرها، فإنّه على تقدير أنّه جزء علّة فلا بدّ أن نقطع بسائر الدواعي والأجزاء، وتوفّرها في المورد الآخر، غير مورد النصّ ليمكن تعميم الحكم لها.

٣ ـ وعلى تقدير القطع بأنّها الملاك الوحيد للحكم، فإنّ الملاك أو المصلحة من قبيل (المقتضي) لا (العلّة التامّة)، لذلك لا بدّ أن نقطع بعدم وجود (المانع) من تأثيره في تشريع الحكم على طبقه، فربّما توجد المصلحة والمقتضي لتشريع الحكم، ولكن يوجد مانع من تشريعه، كالمشقّة أو موانع دنيويّة وأُخرويّة وأمثالها.

ومع التسليم بأنّ المصالح والمفاسد ـ أي: الملاكات الواقعيّة للأحكام، وكذلك

موانعها ـ متنوّعة ومتعدّدة كثيرة، فرديّة أو اجتماعيّة، دنيويّة أو أُخرويّة، روحيّة أو بدنيّة، مادّيّة أو معنويّة، اقتصاديّة أو نفسيّة، وأمثالها، وربّما اشتركت جميعها في تشريع حكم واحد أو المنع من تشريعه، فكيف للإنسان مع قصور علمه ـ وعوامل أُخرى ذكرناها في مجال القصور في التشريع عند البشر ـ أن يقطع بالملاك وعدم المانع ليقطع بالحكم، أو يقطع بتعميمه لغير مورد النصّ، فإنّه لو لم يحصل له القطع فيكون حكمه وتعميمه ظنّيّاً، فتشمله أدلّة حرمة العمل بالظنّ؛ لأنّ الظنّ لا يغني من الحقّ شيئاً، وإنّما تمكّن هذه الإحاطة بالملاكات الواقعيّة أو موانعها بالله تعالى الذي يحيط علمه بكلّ شيء ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾[1]، لذلك انحصر حقّ التشريع والنسخ بالشارع المقدّس دون سواه.

وأمّا العلّة المنصوصة، فلأجل ما ذكرنا بأنّه تعالى قد أحرز أنّها العلّة التامّة وعدم المانع من تأثيرها وبيّنها للبشر، لذلك تتميّز:

١ ـ بأنّه في العلّة المنصوصة يدور الحكم مدارها وجوداً وعدماً.

٢ ـ أنّ حكم المعلول يتبع حكم العلّة في العموم والخصوص، فإنّ العلّة تعمّم وتخصّص، فمثلاً: لو قال: «لا تأكل الرمّان لأنّه حامض» فهنا «لأنّه حامض» علّة، فتعمّم حرمة الأكل لكلّ حامض ولا تختصّ بالرمّان الحامض، كما أنّها تخصّص حكم الحرمة في خصوص الرمّان الحامض، فلا يشمل حكم الحرمة الرمّان الحلو. إذن فالعلّة تخصّص المورد من جهة، وتعمّمه من جهة أُخرى.

سادساً: إنّ العلّة المنصوصة ما كانت علّة للحكم المجعول، بينما الحكمة ما كانت علّة لأصل تشريع الحكم ـ كالملاكات، والمصالح والمفاسد الواقعيّة ـ فإنّها دواعي وعلل للتشريع ـ لذلك يشترط في الحكمة أن يكون وقوعها وترتّبها على امتثال الحكم دائميّاً أو غالبيّاً، وأمّا لو كان وقوعها نادراً واتّفاقيّاً، فلا تصلح حكمة

---

(١) الملك ٦٧: ١٤.

أي: علّة للتشريع.

وقد ذكر المحقّق النائينيّ ﷺ هذه الفكرة في (رسالة قاعدة «لا ضرر») وأنّ لا ضرر علّة لتشريع حقّ الشفعة أو حكمة له، حيث ذكر: «أنّ الضرر لو كان علّة للحكم بثبوت حقّ الشفعة، فلا بدّ أن يدور الحكم مداره وجوداً وعدماً؛ لأنّ هذا شأن العلّة كما في قولنا: (لا تأكل الرمّان لأنّه حامض)، وأمّا لو اعتبرت حكمة، فإنّ وقوع الضرر على الشريك أمر اتّفاقيّ، وعلّة التشريع وإن لم يعتبر كونها أمراً دائمياً، ولكنّه يعتبر أن تكون أمراً غالبيّاً أو كثير الوقوع، فإنّ الضرر الاتّفاقيّ ليس بتلك المثابة من الأهمّيّة بحيث يجعل له حكم كلّيّ لئلّا يقع الناس فيه»[١].

ويمكن التمثيل له بما ذكروه: «إنّ الداعي والحكمة في تشريع الاستحباب للسواك، وعدم وجوبه هو المشقّة النوعيّة الغالبيّة لا الشخصيّة، كما في الرواية: «**لَوْلَا أَنْ أَشُقَّ عَلىٰ أُمَّتِي لَأَمَرْتُهُمْ بِالسِّوَاكِ**»[٢]، فالمشقّة النوعيّة هي التي أوجبت عدم وجوب السواك، ولكنّ هذه المشقّة نوعيّة؛ إذ ربّما بعض الأشخاص لا يشقّ عليهم السواك.

سابعاً: إنّ الحكم في باب الحكمة ـ أي: الملاكات الواقعيّة ـ إنّما تعلّق بموضوع النصّ، كما في الرواية: «الصلاة معراج المؤمن»[٣]، لذلك ليس المطلوب تحقيق المعراجيّة بل نفس الصلاة، وكذلك ﴿**الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ**﴾[٤]، فالمطلوب هو الصلاة لا النهي عن الفحشاء والمنكر، لذلك كانت الصلاة صحيحة حتّى لو لم تتحقّق أحياناً المعراجيّة أو النهي عن الفحشاء والمنكر بالنسبة لبعض

---

(١) رسالة «لا ضرر» (تقريرات المحقّق النائينيّ): ١٩٥. مصباح الأصول: ٢: ٥٢١.

(٢) المحاسن: ٢: ٥٦١. وسائل الشيعة: ٢: ١٧، الباب ٣ من أبواب السواك، الحديث ٤.

(٣) سفينة البحار: ١: ٢٦٨.

(٤) العنكبوت ٢٩: ٤٥.

الأشخاص، كما لو لم تردع الصلاة بعض الأشخاص عن ارتكابه للمنكرات، وإن كانت الصلاة في الغالب ممّا يترتّب عليها هذا الأثر. نعم، ربّما يقال إنّ ترتّب هذه الآثار على الصلاة أو غيرها من شروط (القبول) لا (الصحّة)، وهذا ما ذكره العلماء بأنّ الأحكام والتكاليف لم تتعلّق بنفس الملاكات، وإن كانت علّة لتشريعها، وإلّا لو قلنا بتعلّقها بها لكان الأصل الاحتياط عند الشكّ في الجزء أو الشرط؛ لأنّه سيكون الشكّ حينئذٍ من الشكّ في المحصّل. والأصل فيه الاحتياط، كما ذكروا ذلك في بحث الصحيح والأعمّ، وأمّا في العلّة المنصوصة ـ وكما ذكرنا ـ أنّ الحكم في الحقيقة متعلّق بالعلّة، وهو الموضوع الحقيقيّ للحكم، وأمّا موضوع النصّ فهو مصداق له، لذلك فالمطلوب إيجاد العلّة أو تجنّبها.

أقسام أقوال المعصومين عليهم السلام

نذكر هذا الموضوع لأهمّيّته في فهم الروايات:

ذكر المحقّق النائينيّ رحمه الله في تقريرات الصلاة للكاظميّ: «إنّ الأدلّة المتكفّلة لبيان الأحكام الشرعيّة تارةً تكون على نحو القضيّة الحقيقيّة ومبيّنة للكبريات التي تتألّف منها الأقيسة لاستنتاج الأحكام الجزئيّة، كقوله عليه السلام: «**إِذَا كَانَ الْمَاءُ قَدْرَ كُرٍّ لَمْ يُنَجِّسْهُ شَيْءٌ**»[1] وأمثال ذلك، وأُخرى تكون على نحو القضايا الخارجيّة، كما إذا سئل المعصوم عليه السلام عن فعل شيء أو ترك شيء، فأجاب عليه السلام: بالبأس أو عدم البأس، فإنّ هذا لا يكون على نحو الكبرى الكلّيّة، بل قضيّة خارجيّة وردت في مورد خاصّ، ومن هنا يعبّر عنها في كلمات الفقهاء بأنّها قضيّة في واقعة.

وقد حقّقنا في مبحث «لا ضرر» وقلنا إنّه ليس كلّ ما صدر عنهم عليهم السلام جواباً عن سؤال خاصّ يكون على نحو القضيّة الخارجيّة، بل ربّما يستفاد منه كبرى كلّيّة،

---

(١) الكافي: ٣: ٢. وسائل الشيعة: ١: ١١٧، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

وقد حرّرنا الضابط بينهما على وجه لا مزيد عليه. والغرض في المقام مجرّد بيان أنّ الجواب يمكن أن يكون على نحو القضيّة الخارجيّة، كما أنّه يمكن أن يكون على نحو الكبرى الكلّيّة، فإن كان على نحو الكبرى الكلّيّة فلا إشكال في استفادة الإطلاق أو العموم منها لو كان في مقام البيان، وأمّا إذا كان على نحو القضيّة الخارجيّة فلا يمكن استفادة الإطلاق منها، إلّا بضميمة ترك الاستفصال في الموارد التي تكون محلّاً للاستفصال مع القطع بعدم خصوصيّة المورد، فلو لم يكن المحلّ محلّاً للاستفصال، أو لم يحصل القطع بعدم خصوصيّة المورد، فلا يمكن استفادة الإطلاق من الجواب»[1].

وهكذا نرى أنّ المحقّق النائينيّ ﷺ قسّم أقوال المعصومين عليهم السلام على قسمين: القضيّة الحقيقيّة والخارجيّة، وذكر أنّ تأثير هذا الفرق يظهر في مجال صحّة التمسّك بالاطلاق في القضايا الحقيقيّة، وعدمها في الخارجيّة، وسيأتي توضيح أكثر لهذا الفرق في ما ذكره بعض الأعلام.

وذكر بعض الأعلام في هذا المجال: «لقد انتهج الرسول صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام في مجال تبليغ أحكام الشريعة أُسلوبين:

الأوّل: أُسلوب التعليم، أي: بيان الأُصول العامّة والقواعد الكلّيّة للشريعة من أجل تعليم بعض الأفراد، وإعداد المؤهّلين لحمل علوم الشريعة، ليكونوا فقهاء الأُمّة، ومن معالم هذه المرحلة الاعتماد في البيان على القرائن المنفصلة، واتّباع أُسلوب التدرّج في عرض هذه المعارف، فربّما لا يكون السامع من ذوي القابليّة لتحمّل الكبرى بقيودها الكثيرة في آنٍ وخطاب واحد، ويتضمّن أيضاً معرفة أُسلوب معالجة الاختلاف التي تلاحظ بين الأحاديث.

والأحاديث الصادرة بهذا الأُسلوب يمكن حمل المطلق أو العامّ منها على المقيّد

---

(١) كتاب الصلاة (تقريرات الشيخ الكاظميّ): ١: ٢٢٠ و ٢٢١.

والمخصّص ، ويمكن انتزاع قاعدة كلّيّة منها بعد ملاحظة جميع البيانات والخطابات الصادرة من المعصوم في الموضوع الواحد وتعميمها على مختلف الأفراد ، ولا يمكن لأحد الأخذ بالعامّ أو المطلق بدون الفحص عن المخصّص والمقيّد ؛ لأنّ المعصوم عليه السلام في هذا المقام لا يذكر جميع ما في الموضوع من أحكام ، بل ربّما بيّن ذلك خلال جلسات ومواقف وروايات متعدّدة .

ويشبه هذا الأسلوب أُسلوب أُستاذ الطبّ في الجامعة حيث يلقي دروسه في الطبّ على طلّابه بأُسلوب ذكر القواعد الكلّيّة والتعليمات العامّة ، حيث يتدرّج في عرضها ، ويلقي محاضراته حول المرض ومعالمه وعلاجاته ، وغيرها .

الثاني : أُسلوب الإفتاء به ، أي : مرحلة بيان الحكم الشرعيّ للمستفتي الذي يبتلى بمشكلة شرعيّة في حياته اليوميّة ، فيرجع فيها إلى الإمام عليه السلام لمعالجتها ، فيذكر له كلّ ما يحتمل أن يكون مؤثّراً ودخيلاً في تحديد وظيفته العمليّة ، والإمام عليه السلام بدوره يقوم بتطبيق أُصول الشريعة وكبرياتها على هذا المورد الخاصّ ، آخذاً بعين الاعتبار ما يناسب حالة السائل وشؤونه وظروفه الخاصّة ، ويجيب حسب ما يقتضيه ممّا له دخل في الحكم ، وربّما يخفي كثيراً منها على السائل دون أن يلقي إليه الكبرى الكلّيّة ، أو يعتمد على قرينة منفصلة .

ويشبه هذا الأُسلوب أُسلوب الطبيب حين يعطي وصفة طبّيّة معيّنة لمريض عرض نفسه عليه ، حيث يذكر له المرض إجمالاً دون أن يذكر القاعدة الطبّيّة العامّة ، ويلاحظ في وصفته حالات وظروف المريض الخاصّة ، مع اختصاص الوصفة بهذا المريض ، ولا يجوز إعطاؤها لغيره ؛ إذ ربّما لا تتوفّر في غيره ظروفه الخاصّة فتضرّ الوصفة فيه ، فلا يستفيد من الوصفة إلّا طبيب آخر مثله .

ومن هنا ففي الفتيا لا يجوز له ولا لغيره تطبيق الحكم على غير مورده لمجرّد التشابه الصوريّ بينهما . نعم ، يتمكّن الفقيه من تشخيص الخصوصيّات الدخيلة في الحكم أو غير الدخيلة ، ومن خلالها يتمكّن من انتزاع الكبرى الكلّيّة من الفتاوى

الخاصّة، وأمّا العامّي فيلتبس عليه ذلك، ومن هنا يظهر خطأ ما يفعله الأخباريّون من إرجاع الناس إلى الروايات لأخذ الأحكام منها.

إذن فالفتيا تطبيق الكبريات الواقعيّة على القضيّة الشخصيّة الخارجيّة، فلا يعتمد فيها على القرينة المنفصلة إلّا بمصحّح من تقيّة أو تورية، لذلك كان حمل المطلق على المقيّد يتأتّى في التعليم دون الفتيا، وفي فتاوى الأئمّة عليهم السلام، إنّما يمكن انتزاع كبرى كلّيّة منها، فيما لو قطعنا بعدم دخل الخصوصيّات المذكورة لفظاً أو المفروضة في الحكم، أمّا لو احتملنا دخلها فلا يمكن.

وقد قسّم السيّد البروجرديّ رحمه الله المسائل المتداولة في الكتب الفقهيّة وعند الفقهاء، قديماً وحديثاً، إلى قسمين، وفي الواقع هو تقسيم لأقوال الفقهاء وفتاواهم:

القسم الأوّل: المسائل التفريعيّة، أو الفقه المستنبط، وهي المسائل التي لم يرد فيها نصّ، وإنّما استنبط الفقهاء حكمها من القواعد والضوابط، أو على ضوء المسائل من القسم الثاني، فهي مسائل اجتهاديّة مستنبطة، والغالب أنّها تعالج القضايا التي يعيشها الفقيه، والتي هي محلّ ابتلاء في عصره، وربّما كانت عامّة لكلّ عصر، كجواز الصلاة في اللباس المشكوك، فإنّ المسألة من الفقه المستنبط، وربّما حصلت الشهرة فيها من المتأخّرين، من الفقيه الذي أفتى بها، وخاصّة لو كان للفقيه اعتباره ونفوذه، وقد اعتمد الأدلّة المتقنة القويّة على هذا الحكم المستنبط، وقد حصلت الشهرة على جواز الصلاة في اللباس المشكوك من إفتاء السيّد المجدّد الشيرازيّ بعدما كان عدم الجواز مشهوراً.

والملاحظ أنّ الشهرة الفتوائيّة في هذه المسائل التفريعيّة ليست حجّة، بل على الفقيه ملاحظة نفس الأدلّة، سواء كانت شهرة أو لا.

القسم الثاني: المسائل المتلقّاة من الأئمّة عليهم السلام والتي يعبّر عنها بالفقه المنصوص، وهي المسائل التي ذكرت في أقوال الأئمّة عليهم السلام، أو كانت شائعة في

عصرهم، وأمضاها الأئمّة عليهم السلام، بأن كانت مشهورة بين أصحاب الأئمّة عليهم السلام.

والملاحظ عند فقهائنا المتقدّمين ـ وخاصّة في القرن الرابع ـ الإفتاء بمتن الرواية مع حذف إسنادها، وهكذا كتبوا كتبهم الفقهيّة، أمثال الصدوقين والشيخ المفيد والشيخ الطوسيّ[١].

وسنتحدّث في مبحث الشهرة عن مدى حجّيّة الشهرة الفتوائيّة في هذه المسائل الأصليّة.

وسيظهر الفرق بين المسألتين في مقام الشهرة الفتوائيّة، فإنّه لو اشتهر الفتوى عند الفقهاء من الطبقة الرابعة الذي نعلم بأنّهم يفتون بمتون الروايات، أو بين أصحاب الأئمّة عليهم السلام، أو ما يقارب عصرهم، بحيث نعلم بأنّها من المسائل المتلقّاة، فهذه الشهرة وإن لم نجد نصّاً ورواية وفقها تكشف عن وجود نصّ ورواية معتبرة استندوا إليها، أو أنّهم تلقّوها من الأئمّة عليهم السلام ولا تقلّ عن جبر الرواية بالشهرة العمليّة.

ولكن بعض الأعلام أشكل على الشهرة الفتوائيّة حتّى القدمائيّة ـ على رأي السيّد البروجرديّ رحمه الله ـ ببعض الإشكالات سنذكرها في بحث الشهرة.

العرف

تعريف العرف: لعلّ أفضل تعريف له: «العرف ما تعارفه الناس وساروا عليه من قول أو فعل أو ترك»[٢]، ويسمّى العادة.

تقسيم العرف: وينقسم إلى:

١ ـ **العرف العمليّ:** وأرادوا به العرف الذي يصدرون عنه في قسم من أعمالهم

---

(١) راجع كتاب المحصول في علم الأصول: ٣: ٢١٢.

(٢) الأصول العامّة في الفقه المقارن: ٤٠٥.

الخاصّة، كشيوع البيوع المعاطاتيّة في بعض البلدان[١].

٢ ـ **العرف القوليّ**: وهو الذي يعطي الألفاظ عندهم معاني خاصّة تختلف عن مداليلها اللغويّة، وعن مداليلها عند الآخرين من أهل الأعراف، كإطلاق العراقيّين لفظة الولد على خصوص الذكر، بينما يطلق في اللغة على الأعمّ من الأُنثى والذكر[٢].

مجالات العرف:

١ ـ ما يستكشف منه حكم شرعيّ فيما لا نصّ فيه كعقد الفضوليّ، وإنّما يثبت به الحكم الشرعيّ لو أثبت اتّصاله بالمعصومين، ويدخل في هذا القسم سيرة العقلاء والمتشرّعة.

٢ ـ ما يرجع إليه لتشخيص بعض المفاهيم التي أوكل الشارع تحديدها للعرف، كلفظ الصعيد، ممّا أُخذ موضوعاً للأحكام في الأدلّة، ومثل هذا ـ كما ذكرنا ـ يرجع في معنى اللفظ إلى ما يفهم في عرف صدور النصّ زماناً ومكاناً.

والمجال الأوّل معتبر شرعاً؛ لأنّه من قبيل «التقرير»؛ لأنّه تحت سمع الشارع ونظره، فلو لم يقبله لردع عنه، فسكوته عنه إمضاء وتقرير له، لذلك لا بدّ من إحراز اتّصاله بزمان المعصوم عليه السلام.

وكذلك المجال الثاني معتبر شرعاً، فيما إذا ثبت أنّه هو المعنى والمفهوم عرفاً في زمان النصّ من اللفظ، فيحمل النصّ واللفظ عليه ويؤخذ به[٣].

٣ ـ ويرجع إلى العرف أو إلى أهل الخبرة في معرفة مصاديق الموضوعات الكلّيّة، كما في معرفة أنّ هذا المائع خمر أو ماء ـ مثلاً ـ ولكن لا تقبل مسامحاته في التطبيق.

---

(١) و (٢) الأُصول العامّة في الفقه المقارن: ٤٠٧.

(٣) الأُصول العامّة للفقه المقارن: ٤٢٤.

وقد يظهر خطأ العرف في بعض الموارد، وقد ذكر بعض الأعلام: «أنّ تخطأة العرف إنّما يصحّ في التكوينيّات لا الاعتباريّات؛ لأنّ التكوينيّات «ممّا تختلف فيها الأنظار»، بينما الاعتباريّات «ممّا تختلف باختلاف الأنظار»، فالنجم من حيث حجمه يختلف باختلاف الآراء، فبرأي بعض أنّه كبير، وبرأي آخر أنّه صغير؛ لأنّه أمر تكوينيّ فاختلفت فيه الآراء، بينما هو في الواقع حقيقة خارجيّة واحدة لا تختلف باختلاف الآراء، ولا تتعدّد، بينما الأمر الاعتباريّ فهو عبارة عمّا اعتبره المعتبر، فربّما يختلف المعتبرون في اعتباراتهم، فربّما يعتبر مجتمع هذا الورق عملة ورقيّة بينما غيره يعتبر غيره، وكلّ اعتبار صحيح في حقّه.

إذن فتكون هناك حقائق متعدّدة بعدد الاعتبارات، لذلك فلا يصحّ تخطئة بعض الأعراف في اعتبارها؛ لأنّ واقعها هو الاعتبار، وليس هناك وراء الاعتبار واقع آخر، وأمّا الأمر التكوينيّ، فهناك واقع تكوينيّ وراء الرأي أو الآراء، فيمكن لمن يعرف الواقعيّات أن يخطّأ بعض الآراء التي لم تصل إلى ذلك الواقع التكوينيّ.

المعنى العرفيّ: الألفاظ والعناوين التي جعلها الشارع متعلّقة لأحكامه، تحمل على المعاني والمفاهيم العرفيّة في زمان صدور النصّ وكذلك مكانه، فيما لو لم يجعل لها الشارع معاني مستحدثة، فيحمل اللفظ على ما يفهمه العرف، سواء كان المعنى حقيقيّاً، وهو المعنى الموضوع له لغة، أو يحمل على اللفظ للانصراف، أو لكثرة استعمال اللفظ فيه، أو لوجود القرينة العامّة أو الخاصّة الموجبة لحمل اللفظ على معنى آخر غير معناه الحقيقيّ.

وهذه الفكرة من المسلّمات؛ لأنّ الخطاب الشرعيّ ملقى للعرف، فيحمل على الفهم العرفيّ في زمان النصّ ومكانه، ولم يستخدم الشارع طريقة أُخرى في تفهيم المعاني، وإلّا لبيّنها، والطريقة العرفيّة تعتمد الأخذ بظاهر اللفظ في عرف النصّ والمتكلّم، لا في عرف غيره، بالإضافة إلى أنّه لم يضع معاني مستحدثة للألفاظ فيؤخذ بالمعاني العرفيّة إلّا إذا وضع الشارع للفظ معنى مستحدثاً غير

المعنى العرفيّ.

ذكر بعض الأعلام في مبحث الأصل المثبت من الاستصحاب في الواسطة الخفيّة، وأشار إليه المحقّق النائينيّ ﷺ: «العرف إنّما يكون متّبعاً في تعيين مفاد الدليل»[1]، ومفاهيم الألفاظ الواردة في الخطابات الشرعيّة. وكذلك يكون متّبعاً في تشخيص ما هو المقوّم للموضوع، وما هو من حالاته وأعراضه بحسب مرتكزاته، وما يراه من مناسبات الحكم والموضوع، وهذا ما يفيد في الكثير من المسائل، منها في بحث الاستصحاب، الذي يعتبر فيه وحدة الموضوع عرفاً، فإذا تغيّر منه المقوّم زالت وحدة الموضوع، وإذا تغيّرت حالة من حالاته احتفظ بوحدته.

فالعرف يعتبر فيما يفهم من خطابات الاستصحاب ـ مثلاً ـ وأنّه يدلّ على ترتيب الآثار الشرعيّة المباشرة للمستصحب، ولكن حين يؤخذ المفهوم والمدلول حسب الفهم العرفيّ من العرف، فلا بدّ من تطبيقه على موارده بدقّة، ولا يؤخذ بالمسامحات العرفيّة في مقام التطبيق، فمثلاً: يؤخذ معنى لفظ الكرّ أو المدّ أو الصاع من العرف، ولكن لا يعتنى بمسامحاته في التطبيق؛ لأنّه ربّما طبّقه على الأقلّ مسامحة، فلا بدّ أن يكون التطبيق في المفاهيم الشرعيّة دقيقاً على مصاديقه.

تطبيقات العرف للمفاهيم

ولكن بعد التعرّف على هذه المعاني العرفيّة فانّ تطبيقها على مصاديقها ربّما يتسامح فيه العرف، فهل إنّ التسامح العرفيّ في التطبيق معتبر شرعاً أو لا؟

فمثلاً: نرجع إلى العرف في فهم معنى «الكرّ»، ولكنّ العرف قد يتسامح في تطبيق الكرّ فيطبّقه على مصاديق ربّما تكون أقلّ من الكرّ حقيقة، والتسامح العرفيّ في التطبيق على قسمين:

---

(١) منتقى الأُصول: ٦: ٢١٧.

١ ـ ما يرى العرف بأنّه ليس مصداقاً للعنوان حقيقة، ويعترف بتسامحه في تطبيقه، بحيث لو ألفتنا نظر العرف إليه لاعترف بتسامحه، ومثل هذا التسامح غير معتبر شرعاً، فمثلاً في مثال الكرّ لا يصحّ ترتيب الأثر الشرعيّ على ذلك الماء الذي هو أقلّ من الكرّ حقيقة، بل لا بدّ من تطبيق هذا المفهوم على مصداقه بدقّة، بحيث يكون الماء كرّاً حقيقة دون نقصان ولو قليلاً.

٢ ـ ما يرى العرف بأنّه غير متسامح فيه، كما لو كان بعض التراب مع مقدار كبير من الحنطة، فلو ألفتنا نظر العرف إليه فإنّه يرى بأنّ من شأن هذا المقدار من الحنطة أن يكون معه شيء من التراب، ويرى بأنّ هذا الموجود مصداق حقيقيّ للحنطة، ولا يرى نفسه متسامحاً في التطبيق، وكذلك لو أصاب الثوب دم وغسل بالماء، وبقي لون باهت فيه، فالعقل بالدقّة يحكم بأنّه دم، ولكنّ العرف يرى بأنّه ليس دماً حقيقة، فحتّى لو ذكّرنا العرف بذلك، ومع ذلك ينكر كونه دماً، وفي مثل هذا القسم يكون النظر العرفيّ معتبراً شرعاً، ويمكن للمكلّف ترتيب الأثر الشرعيّ عليه.

ومنها: ما سنذكره في مبحث الأصل المثبت من الاستصحاب في مسألة الواسطة الخفيّة، بأنّ أثر الواسطة الخفيّة ربّما يراها العرف حقيقة أنّه أثر لذي الواسطة، فيكون الأصل حجّة فيه، وأخرى يراه حقيقة أثراً للواسطة، ولكنّه يتسامح في نسبته لذيها، فلا يقبل منه، وذكر المحقّق النائينيّ ﷺ هذا التفصيل، وسنذكره مفصّلاً.

زمان المعنى العرفيّ: ذكرنا أنّ المعتبر في زمان الفهم العرفيّ هو زمان صدور النصّ الشرعيّ وعرفه لا زماننا وعرفنا، ولا المعنى اللغويّ السابق على المعنى العرفيّ؛ إذ ربّما اختلف المعنى العرفيّ في زماننا عن المعنى العرفيّ في زمان النصّ ومكانه، أو اختلف أيضاً عن المعنى اللغويّ الأصليّ.

ومن هنا رأينا أنّهم حملوا لفظ الكرّ على المعنى في عرف صدور النصّ، مع اختلاف معنى الكرّ آنذاك في المدينة والكوفة.

والملاحظ أنّ الألفاظ تتعرّض للتطوّر، فمثلاً: لفظ المال كان معناه في العصر الجاهليّ الإبل، وفي العصر الأمويّ الدراهم والدنانير، وبعد ذلك صار يطلق على كلّ ما له قيمة سوقيّة، وكذلك لفظ الغنيمة كان يطلق على كلّ فائدة، ثمّ استعمل في خصوص غنيمة الحرب، وربّما اختلف معنى اللفظ في زمان واحد من مكان لآخر، كما ذكرناه حول لفظ الكرّ.

ومن هنا لا بدّ من دراسة معاني الألفاظ وتطوّرها، وزمانها ومكانها، ومعناها العرفيّ، ونستعين بذلك بكتب اللغة والتاريخ والحديث وأمثالها، من أجل معرفة معاني النصوص.

إذن فإذا عرفنا المعنى العرفيّ لألفاظ النصّ في زمان النصّ ومكانه أُخذ به، وأمّا إذا شككنا فيه ولم نعرف المعنى العرفيّ للنصّ، فلا بدّ من استخدام الطرق العقلائيّة في التوصّل إلى المعنى العرفيّ في زمان النصّ، ومنها مراجعة كتب اللغة، ولكن سنذكر في محلّه: أنّ قول اللغويّ ليس حجّة، إلّا إذا أفاد الاطمئنان والوثوق.

ويمكن التمسّك في هذا المجال بأصالة عدم النقل، بأن نفهم من هذا اللفظ في زماننا وعرفنا معنى، ونشكّ بأنّ هذا المعنى هو المعنى في عرف النصّ وزمانه، وبهذا الأصل نثبت أنّه نفس المعنى في زمان النصّ بالاستصحاب القهقرائيّ، أي: اليقين اللّاحق والشكّ السابق، ونسحب هذا اليقين من الزمان اللّاحق إلى الزمان السابق، وهو زمان الشكّ، وهذا الأصل هو أصل عقلائيّ مستقلّ، وليس من أفراد الاستصحاب؛ لأنّ أدلّة الاستصحاب لا تشمله؛ لأنّها مختصّة بما كان اليقين سابقاً والشكّ لاحقاً، ولا تشمل العكس، بالإضافة إلى أنّ الألفاظ لا مجال فيها للأُصول التعبّديّة بل لا بدّ من الظهور، إلّا أن يجري الأصل التعبّديّ بالحكم الشرعيّ للنصّ، بل إنّ العقلاء في مثل هذه الحالات يتمسّكون بهذا الأصل لإثبات معاني الألفاظ، وأنّ هذا المعنى هو معنى اللفظ آنذاك دون أن ينقل لمعنى آخر.

ولكن ربّما يشكل على هذا الأصل: أنّه مع إحراز تطوّر الألفاظ كيف يمكن إجراء هذا الأصل، كما ذكرناه في بداية الكتاب أنّه لا يعلم أخذهم بهذا الأصل، وعلى تقدير أخذهم به فإنّنا لو كشفنا للعرف تطوّر الألفاظ والمعاني وتغيّرها لم يأخذ به.

الأصل في الشكّ في الحكم

ومع الشكّ في الحكم ومدى ثبوته للمفهوم المشكوك أو أفراده، فما هو مقتضى الأصل؟

وهنا موردان:

المورد الأوّل: لو أردنا معرفة الحكم الشرعيّ المدلول عليه بالنصّ من جهة الشكّ في سعة اللفظ أو ضيقه، حيث يوجب الشكّ في الحكم الشرعيّ الذي يتضمّنه النصّ والمتعلّق بالمفهوم، فالقاعدة تقتضي الأخذ بالقدر المتيقّن من معناه، وأمّا الزائد عليه فنرجع إلى أصالة البراءة عن التكليف المتعلّق بذلك المفهوم؛ وذلك لعدم العلم بالتكليف بالنسبة للزائد عن المقدار المعلوم والمتيقّن، كما ذكروه في مثال الغناء والغيبة والصعيد، فلو شككنا أنّ الغناء خصوص الصوت المطرب المشتمل على الترجيع، أو أنّه مطلق الصوت المطرب، فالقدر المتيقّن منه هو المطرب المرجّع، فيكون معلوم الحرمة، وأمّا غيره فتجري البراءة عن حرمته، أو شككنا أنّ الفسق خصوص مرتكب الكبيرة، أو يشمل مرتكب الكبائر والصغائر.

هذا كلّه فيما لو شككنا في الشبهة المفهوميّة للمعنى العرفيّ، أي: شككنا في المفهوم.

المورد الثاني: لو شككنا في الشبهة المصداقيّة، بأن علمنا بالمعنى العرفيّ، ولكن شككنا في فرد خارجاً أنّه مصداق لذلك المفهوم أو لا؟ كما لو علمنا بمفهوم

الغناء، ولكن شككنا في صوت أنّه مصداق للغناء خارجاً أو لا؟

فهنا دليل حرمة الغناء لا يشمله؛ لما ذكرناه من أنّ الدليل اللفظيّ المشتمل على حكم كلّيّ ثابت لموضوع كلّيّ، لا يشمل فرداً خارجيّاً، إلّا إذا أحرزنا كون هذا الفرد مصداقاً لذلك الموضوع، وأحرزنا شمول ذلك الموضوع الكلّيّ لذلك الفرد، وأمّا إذا لم نحرز أنّه أحد مصاديق الموضوع، فتجري البراءة عن حرمة هذا الفرد المشكوك الصوت.

وسيأتي في بحث الاستصحاب الحديث عن جريان الاستصحاب في الشبهات المفهوميّة.

المفاهيم المستنبطة

وذكر المحقّق النائينيّ ﷺ في تقريرات الصلاة: «إذا كان المفهوم مبيّناً فيوكل أمر تطبيقه إلى المقلّد، وأمّا المفهوم غير المبيّن، فاستنباطه بنظر الفقيه، ولا يصحّ إيكاله إلى المقلّد، كما أنّه لا يصحّ إيكال فهم مفهوم الصعيد إلى المقلّد، بل لا بدّ للفقيه من استنباطه والفتوى بما استنبطه وذكر فتواه».

إذن فالمفهوم لو كان واضحاً ومحدّداً في الفهم العرفيّ فيمكن إلقاؤه للمقلّد، وتطبيقه بحسب فهمه، وأمّا لو كان المفهوم العرفيّ مجملاً تضاربت فيه الآراء، وغير واضح في الأذهان، بل لا بدّ للباحث أو المجتهد من بذل جهد كبير في التعرّف على المعنى العرفيّ وتحديده كما في مفهوم الغناء، فمثل هذا المفهوم يلزم على الفقيه استنباطه واستخراجه من الفهم العرفيّ، وتعيين الحكم الشرعيّ للمعنى الذي استنبطه بعد بذل جهوده في التعرّف عليه، «تسمّى أمثال هذه المفاهيم المستنبطة»[1].

---

(١) كتاب الصلاة (تقريرات المحقّق النائينيّ) للشيخ الآملي: ٣: ٣٤٦.

الموضوعيّة والطريقيّة في المفاهيم

الأصل في المفاهيم التي تتعلّق بها الأحكام في الخطابات الشرعيّة ـ كالعقد والمال والمكيل والموزون، وأمثالها، التي لم يضع الشارع لها معاني مستحدثة أو مصاديق معيّنة، بل أخذ بمعانيها ومصاديقها العقلائيّة والعرفيّة، أنّها أُخذت على نحو الموضوعيّة، أي: على نحو القضيّة الحقيقيّة، بحيث تشمل جميع الأفراد والمصاديق والأنواع الموجودة والمستقبليّة ولا تختصّ بالأفراد والمصاديق الموجودة في زمان صدور النصّ، وليس الأصل في المفاهيم هو الطريقيّة والمرآتيّة، أي: على نحو القضيّة الخارجيّة، بحيث ينحصر حكمها في الأفراد المعهودة والموجودة في زمان صدور النصّ، وما هو الملائم للقضايا الشرعيّة أنّها مأخوذة على نحو القضايا الحقيقيّة.

مثاله: كقوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾، فمفهوم العقود تعلّق به وجوب الوفاء، وهذا المفهوم لم يؤخذ على نحو المرآتيّة للعقود المتعارفة في زمان صدور الآية الشريفة ليتحدّد وجوب الوفاء وصحّة العقد في خصوص تلك العقود، بل أُخذ على نحو الموضوعيّة، أي: كلّ ما صدق عليه مفهوم العقد عرفاً إلى يوم القيامة شملته الآية وثبت له وجوب الوفاء والصحّة.

توضيحه: إنّ مفهوم العقود مفهوم عرفيّ يؤخذ معناه من العرف آنذاك في زمان صدور الآية الشريفة، ومصاديق العقود في زمان صدور الآية كانت منحصرة ببعض العقود، ولكنّ العقود في الآية الشريفة كما يؤخذ معناها من عرف النصّ وزمانه، كذلك مصاديقه تؤخذ من العرف والعقلاء، ويشمل أحكام العقد كلّ المصاديق والأنواع العقلائيّة للعقود، ولكن بشرط عدم خروج مصداقيّتها للعقود، وعدم مخالفتها للأحكام الشرعيّة المسلّمة، كما لو استلزم منها الربا أو الغرر، لا تتحدّد بتلك المصاديق التي كانت موجودة بين العقلاء في عصر النصّ آنذاك، فربّما تغيّرت

أو تطوّرت المصاديق، أو وجدت مصاديق أُخرى مستحدثة، ولكنّها لا تخرج في معناها عن معنى العقد في زمان النصّ؛ لذلك تشملها الآية الشريفة وحكمها؛ لأنّ تغيّر المصداق لا يعني تغيّر أو تطوّر المعنى أو المفهوم نفسه، فالمفهوم من لفظ العقد هو المعنى العرفيّ آنذاك ولكن قد تختلف مصاديقه، ومع عدم أخذ هذا المفهوم على نحو الطريقيّة للمصاديق المعهودة فيشمل هذا المفهوم وحكمه جميع المصاديق مهما تغيّرت أو تطوّرت، بشرط صدق لفظ العقد بما له من مفهوم عليها.

وعلى ضوء هذه الفكرة يمكن تصحيح الكثير من العقود المستحدثة، بل يمكن الاستفادة منها في الكثير من المفاهيم الأُخرى المذكورة في الخطابات الشرعيّة ومصاديقها المستحدثة، حيث تترتّب عليها آثار فقهيّة وعمليّة كثيرة، فالمال لا يختصّ بما كان مالاً في عرف النصّ، فربّما كان مالاً آنذاك وخرج عن ماليّته في زماننا، فلا تترتّب عليه أحكام المال، وربّما العكس، بأن لم يكن مالاً آنذاك ولكنّه صار مالاً في عصرنا، كالدم، حيث لم يكن مالاً آنذاك؛ لأنّ الماليّة متقوّمة بالشيء الذي له منفعة محلّلة مقصودة يرغب فيها العقلاء، ويسدّ حاجة فعليّة لهم، ويبذلون بإزائه شيئاً، والدم آنذاك لم تتوفّر هذه الخصائص فيه، ولكن في زماننا صارت له ماليّة؛ لأنّ فيه منفعة التزريق، وكذلك الأمر في المكيل والموزون، ففي السابق ربّما بعض الأشياء لم تكن مكيلة وموزونة، وفي زماننا صارت كذلك، فيترتّب عليها أحكام المكيل والموزون.

وكلّ ذلك لأجل القاعدة التي ذكرناها: أنّ الشارع لو لم يضع للموضوعات التي أخذها متعلّقات لأحكامه، معاني ومصاديق شرعيّة معيّنة، فهنا كما يؤخذ معناها من عرف النصّ، وكذلك مصاديقها تؤخذ من العقلاء والعرف، ولكن لا تنحصر بالمصاديق العرفيّة والعقلائيّة لها آنذاك، بل تشمل المصاديق العقلائيّة المستحدثة.

وتوضيح هذه الفكرة أكثر في الفقه في بحوث المعاملات.

وإنّما حصل الخلط والاشتباه في بعض الأذهان من باب اشتباه المفهوم

بالمصداق، وهو ممّا يوجب الالتباس في مختلف العلوم، وتمييز المفهوم عن المصداق ممّا يزيل الكثير من الاشتباهات فيها.

وفي موردنا فإنّ المفهوم واحد، وهو المعنى العرفيّ لزمان النصّ، ولكنّ المصداق قد يتغيّر، وهذا لا يؤثّر في شمول الحكم للمصاديق المستحدثة. نعم، لو تغيّر المصداق ثانياً، بحيث خرج عن كونه مصداقاً لذلك المفهوم، بل أصبح له معنى آخر بحيث لا يصدق المفهوم السابق على المصاديق الجديدة، وإنّما يصدق عليها مفهوم آخر، فليس التغيّر في مجرّد المصداق، بل في المفهوم نفسه، فهنا لا يؤخذ بالمصداق المستحدث، ولا يشمله الحكم في القضيّة الشرعيّة؛ وذلك لأنّ المعتبر هو المعنى العرفيّ لزمان النصّ فحسب، كما ذكرنا.

المجمل والمبيّن

عرّف المجمل: ما جهل فيه مراد المتكلّم، أو لم يتّضح فيه مراد المتكلّم إذا كان لفظاً أو لو كان فعلاً، فيجهل مراد الفاعل، أو الذي لا ظاهر له.

والمبيّن خلافه، فله ظاهر يدلّ على مراد قائله أو فاعله.

فيصحّ تقسيم المجمل للفظ والفعل، ولأجل صحّته قالوا: إنّ فعل المعصوم عليه السلام في الأعمال القربيّة يدلّ على الاستحباب، وفي الأمور العادية يدلّ على أصل الجواز، ولا يدلّ على الوجوب، فلو صلّى مع سورة كاملة أو جلسة الاستراحة كشف عن استحباب العمل لا وجوبه.

وللإجمال أسباب عديدة:

١ ـ إجمال ألفاظه كاليد في آية السرقة: ﴿فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾[١]، واليد تطلق على خصوص الأصابع وعلى الكفّ للزند، وعلى الكفّ للمرفق، وعليها للمنكب، فتعيين واحد من هذه المصاديق سيحتاج إلى دليل.

٢ ـ الإجمال في متعلّق الحكم المحذوف، كما لو وقع الحكم متعلّقاً بالأعيان، مثل: ﴿أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ﴾[٢]، فهل المتعلّق الأكل، أو البيع، أو جميع التصرّفات؟ ومنها: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾[٣]، فهل المحرّم أكلها، أو بيعها،

---

(١) المائدة ٥: ٣٨.

(٢) المائدة ٥: ١.

(٣) المائدة ٥: ٣.

أو سائر التصرّفات ؟

٣ ـ تردّد الكلام بين الادّعاء والحقيقة ، كقوله : «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب» ، فهل المراد نفي الصلاة ، أو نفي صحّتها ، أو كمالها تنزيلاً للموجود بمنزلة المعدوم ، وفيه يعلم وجود الإجمال بقوله : «لا صلاة إلّا بطهور» أو «لا بيع إلّا في ملك» .

٤ ـ اختلاف القراءات .

والظاهر أنّ المجمل والمبيّن من الأمور الإضافيّة ، فربّ مجمل عند بعض مبيّن عند آخر . ويصحّ وقوع الإجمال في كلام الحكيم تعالى ؛ لأنّه قد يتعلّق الغرض بالإجمال والإهمال لمصالح شتّى ، وأمّا حكمه فهو أنّه إن كان ممّا يتعلّق بالأحكام فلا بدّ من التفحّص التامّ لعلّه يزول الإجمال ، ومع عدم الزوال يرجع إلى أدلّة أُخرى في الحكم ، ومع عدمها فإلى الأُصول العمليّة ، وهي تختلف باختلاف الموارد .

وهناك عناوين أُخرى يجدر توضيحها :

النصّ : ما لا يحتمل سوى معنى واحد ، فلو حاول المتكلّم على غيره لم يقبل منه ، كقوله : ﴿يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلاَدِكُم لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ﴾[1] ، فإنّ دلالة الآية على كون نصيب الذكر ضعف نصيب الأُنثى ممّا لا يحتمل معنى آخر .

الظاهر : ما يتبادر منه معنى خاصّ ، لكن على نحو لو حاول المتكلّم تأويله لقبل منه ، كالعامّ الظاهر في العموم القابل للتخصيص وإرادة خلاف الظاهر منه ، وربّما يعدّ منه ظهور صيغة الأمر في الوجوب ، فلو أُريد منها الندب بقرينة جاز ، فالتأويل في النصّ غير مقبول ، وفي الظاهر مقبول .

المحكم : هو ما وصفه للقرآن الكريم بأُمّ الكتاب : ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهاتٌ﴾[2] .

---

(١) النساء ٤ : ١١ .

(٢) آل عمران ٣ : ٧ .

إذن فالمحكم يرجع إليه في فهم المتشابه، كالآيات الدالّة على الأصول العقائديّة والأخلاقيّة التي لا يمسّها النسخ والتخصيص، مثل الآيات النازلة في تنزيهه تعالى وصفاته وأفعاله.

المتشابه: ما احتمل أكثر من معنى، وليس ظاهراً في واحد منها، أو هو الذي خفي المراد منه في بادئ النظر، ويظهر المراد منه بإرجاعه إلى المحكم.

المؤوّل: هو ما أُريد منه خلاف ظاهره في بدء النظر، كقوله تعالى: ﴿**وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفّاً صَفّاً**﴾[1] والمراد مجيء أمره سبحانه وظهور عظمته لقوله تعالى في آية أُخرى: ﴿**إِنَّهُ قَدْ جَاءَ أَمْرُ رَبِّكَ وَإِنَّهُمْ آتِيهِمْ عَذَابٌ غَيْرُ مَرْدُودٍ**﴾[2]، وغيرها من الآيات الرافعة للإجمال.

ملاحظات في المجمل والمبيّن:

المبيّن: هو اللفظ الذي يفهم العرف منه معنىً فيما لو أُلقي إليه[3]، فليس المراد منه اللفظ الذي يكون «نصّاً» صريحاً في معناه بحيث لا يحتمل الخلاف ولا يحتمل إلّا معنىً واحداً، بل يشمل الظاهر أيضاً الذي يتبادر منه معنى معيّن.

وفرقه عن النصّ أنّه يتوفّر في الظاهر احتمال الخلاف ولكنّه ضعيف، فإنّه وإن تبادر منه معنى معيّن، ولكن يحتمل إرادة غيره بحيث لو حاول المتكلّم تأويله وحمله على معنى آخر لقبل منه، فيما لوكان له وجه عقلائيّ، كالأمر الظاهر في الوجوب، فيما لو أدّى إرادة الاستحباب منه، وأمّا النصّ فلا يحتمل الخلاف فيه أبداً، لذلك كان التأويل في النصّ غير مقبول بينما في الظاهر مقبول.

المجمل: هو اللفظ الذي لا يفهم العرف منه معنىً فيما لو أُلقي إليه[4]، أي:

---

(١) الفجر ٨٩: ٢٢.

(٢) هود ١١: ٧٦.

(٣) و (٤) انظر اصطلاحات الأُصول ومعظم أبحاثها: ٢٣٢.

اللفظ الذي ليس له ظهور في معنى، وإن علم من الخارج المراد منه، ولكنّ العلم بالمراد منه ليس من اللفظ بل من قرائن خارجيّة، ومثال المجمل: كالمشترك اللفظيّ مثل لفظ «العين».

ويمكن القول: إنّ بعض الألفاظ مبيّنة بالأصالة ولا إجمال فيها نفسها، كلفظ الأسد، ولكن يمكن أن يعرضها الإجمال لبعض العوامل المقترنة بها، بينما بعض الألفاظ مجملة بالأصالة، ولكن يمكن أن يعرضها البيان ببعض القرائن الموجبة لذلك، كالمشترك اللفظيّ مثل لفظ «العين».

القطع والظنّ

جهات القطع: وفي القطع ثلاث جهات:

الأُولى: بما أنّه صفة نفسيّة، فإذا قطع بشيء فتتّصف نفسه بالقطع به بعد أن كانت متّصفة بالجهل به.

الثانية: طريقيّته وكاشفيّته عن الواقع، وهي ذات القطع لا أنّ القطع شيء، وكاشفيّته وطريقيّته شيء آخر.

الثالثة: حجّيّته والحركة على طبقه، أو المنجّزية والمعذّريّة، وهذا لازم يدركه العقل، وحينما يقطع بشيء، فالعقل يرى استحقاق العقاب على تركه، وهذا يكفي في دفع الإنسان للعمل على طبقه.

أسباب القطع: أنّ القطع حجّة من أيّ سبب حصل، ولذلك حكموا بحجّيّة القطع بالحكم الشرعيّ الحاصل من الأدلّة العقليّة، كالقطع الحاصل من الكتاب والسنّة، وناقشوا رأي الأخباريّين بعدم حجّيّة القطع بالحكم الشرعيّ الحاصل من المقدّمات العقليّة؛ إذ لا يمكن نفي الحجّيّة من أيّ لا قطع كان ومن أيّ سبب حصل.

نعم، يمكن أن يكون مراد الأخباريّين القائلين بعدم الحجّيّة للقطع الحاصل من الأسباب العقليّة هو أحد وجهين:

١ ـ عدم حصول القطع وجداناً من الأدلّة العقليّة، فإنّ هذه الأدلّة لا تؤدّي بطبيعتها إلى حصول القطع بالحكم الشرعيّ؛ وذلك لأنّها مقترنة بموانع توجب ذلك، ولا أقلّ من عدم إحاطة العقل على ملاكات الأحكام الشرعيّة مصالحها

ومفاسدها الواقعيّة، لا أنّهم يقولون بأنّه لو حصل القطع منها بالحكم الشرعيّ فليس حجّة، فإنّ هذا لا يمكن التفوّه به.

٢ ـ أو أنّ مرادهم أنّ العقل لو علم بالمصالح أو المفاسد فلا يمكن القطع بالحكم الشرعيّ من خلالها، أي: إنكار قاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، وسيأتي توضيحه أكثر في بحث حجّيّة العقل.

حقيقة العلم وجهاته

ونذكر هناك بعض خصائص العلم من حيث حقيقته وكاشفيّته وصفته النفسيّة وحجّيّته:

١ ـ العلم نور بنفسه ونور لغيره، كالنور الحسّيّ، فهو نور لنفسه، أي: هو صفة نفسيّة توجب نوراً في النفس بعد أن كانت في ظلمة بالنسبة للمعلوم، وبعد أن كانت فاقدة لهذه الصفة، ونوراً لغيره، بما أنّ الغير والمعلوم ينكشف للنفس، ولكن بما أنّ النفس لا تتعلّق بما هو خارج عن النفس، فما تتعلّق به النفس في العلم هي الصورة الذهنيّة للواقع الخارجيّ لا الواقع الخارجيّ بنفسه، فمعنى المعلوم حضور الشيء في النفس.

٢ ـ ولكن ليس هناك شيئان اثنان في النفس بالنسبة للعلم، أحدهما صفة نفسيّة والآخر الطريقيّة والكاشفيّة عن المعلوم، بحيث يتميّز أحدهما عن الآخر في الذهن، بل هناك شيء واحد وهو نفس العلم والقطع، ولكنّه يتعدّد باللحاظ والاعتبار.

فتارةً ينظر للعلم باعتبار كونه صفة نفسيّة، وأُخرى باعتبار كونه كاشفاً، والعقل بما يملكه من قدرات يمكنه اعتبار وتحليل الشيء الواحد لأُمور كثيرة اعتباريّة، أي: النظر لشيء واحد بنظرات متعدّدة واعتبارات متعدّدة، كما يمكن للعقل جمع الأُمور المتفرّقة باعتبار نظر واحد، وكذلك يمكنه تحليل الأمر الواحد لأُمور متفرّقة.

وبعبارة أُخرى: معنى الكاشفيّة حضور الشيء في الذهن أو الصورة الذهنيّة، وهذه الصورة الذهنيّة التي هي كاشفيّة العلم وطريقيّته هي بنفسها الصفة النفسيّة والذهنيّة.

٣ ـ ثمّ إنّ الطريقيّة الكاشفيّة هي ذات العلم لا أمر خارج عن ذاتها، أي: لازم الذات ـ كالزوجيّة بالنسبة للأربعة ـ ولا أنّها ذاتيّة ـ كالجنس ـ بل إنّ ذات العلم والقطع هي الكاشفيّة والطريقيّة، والصفة النفسيّة أي: نور في نفسه ونور لغيره.

٤ ـ وأمّا الحجّيّة بمعنى لزوم متابعة القطع والحركة على طبقه والعمل به، فليست هي ذات القطع ولا ذات له، ولا لازم للذات، وإنّما هي حكم العقل، فالعقل حين يحصل له القطع بشيء ولا يحتمل خلافه، فيحكم بضرورة العمل به وحجّيّته ومنجّزيّته ومعذّريّته.

جعل الحجّيّة للقطع ونفيها

معنى الحجّيّة المنجّزيّة من المولى والمعذّريّة من العبد، فإذا عمل بالقطع ثمّ ظهر كونه مخالفاً للواقع، فهو معذور ولا يصحّ للمولى مؤاخذته لتركه للواقع؛ لأنّ القطع معذّر للعبد، وهو معنى المعذّريّة، وكذلك إذا قطع بالحكم وخالفه ولم يعمل به، ثمّ ظهر موافقته للحكم الواقعيّ استحقّ العقاب على المخالفة وهو معنى المنجّزيّة.

ويستحيل جعل الحجّيّة للقطع وقد ذكرت أدلّة لاستحالة جعل الحجّيّة للقطع، ووجهه: أنّ الحجّيّة لازم لذات القطع بتعبير، أو لأنّها حكم عقليّ له بتعبير آخر، والجامع بينهما: أنّ القطع يملك الحجّيّة بذاته، فجعل الحجّيّة له تحصيل حاصل، بل من أسوأ أنواعه؛ لأنّه تحصيل اعتباراً لأمر حاصل تكويناً.

توضيحه: إنّ الإنسان لو قطع بشيء فإنّه سيعمل به بدافع من نفسه، ومع وجود الدافع والمحرّك الذاتيّ للعمل ـ وهو القطع نفسه ـ فلا مبرّر مولويّ لأمر الشارع

بالعمل به ، وإنّما يمكنه جعل الحجّيّة ولزوم العمل لدليل لا يملك في ذاته المحرّكيّة والحجّيّة ، كما يمكن جعل الحجّيّة للدليل الظنّيّ .

ويستحيل نفي الحجّيّة عن القطع ، ويستدلّ عليه بدليلين :

الأوّل : نفس الدليل الذي ذكرناه لاستحالة جعل الحجّيّة .

فإذا قلنا إنّ الحجّيّة لازم للذات فلا يمكن سلبها عن القطع ؛ لأنّ السلب إنّما يتعلّق بالعوارض المفارقة لا اللازمة للذات ، وكذلك لو قلنا إنّها حكم عقليّ ، فمع حفظ القطع وبقائه لا يمكن سلب الحجّيّة عنه . نعم ، يمكن إزالة القطع من أساسه تكويناً ووجداناً فتزول حجّيّته .

توضيحه : فإذا قطع الإنسان بالحكم الشرعيّ ، فلا يمكن للشارع منعه عن العمل بقطعه مع وجوده وجداناً في نفسه ، كما لو قطع بوجود الأسد فإنّه سيندفع لاتّخاذ الموقف منه ويتحرّك ، أمّا للدفاع عن نفسه أو الفرار ، ولا معنى لمخاطبته «لا تعمل بقطعك» ، فإنّه مع وجود القطع وجداناً في نفسه لا يحتمل الخلاف حتّى لا يعمل به ، إلّا أن يزيل القطع تكويناً من نفس القاطع ، بأن يكون من خطاب الشارع ممّا يوجب تزعزع قطعه وإزالته عن نفسه .

الثاني : يلزم من سلب الحجّيّة عن القطع اجتماع الضدّين أو النقيضين اعتقاداً أو واقعاً ، بمعنى أنّ قطعه لو كان موافقاً للواقع فنفي الشارع حجّيّته وهو يقتضي حكمه بخلاف الحكم الواقعيّ وهذا محال ؛ لاستلزامه اجتماع الضدّين حقيقة .

أمّا لو كان القطع مخالفاً للواقع ـ كما لو كان الواقع الحلّيّة ـ وقطع بحرمته ، فنفي حجّيّته وإن وافق الواقع ، ولكن هذا يستلزم اجتماع الضدّين في اعتقاد القاطع وهو محال ، بمعنى أنّه مع قطعه بأنّ حكمه الحرمة كيف يعتقد وجداناً بحلّيّته ، ولا يمكن أن يطالب الإنسان باعتقاد الجمع بين الضدّين ، وإنّما يمكن أن يزول القطع بأحدهما ليحصل له الاعتقاد بالآخر ، وهذا ما ذكرناه أنّه مع القطع بالحكم لا يمكن

مطالبته بعدم العمل به وعدم الاعتقاد به إلّا مع إزالة القطع وجداناً.

أخذ القطع بالحكم في موضوع الحكم

يستحيل أخذ القطع بالحكم في موضوع نفس الحكم، كما لو قال: «إذا علمت بوجوب صلاة الجمعة وجبت بنفس هذا الوجوب»، وكذلك لا يمكن أخذ القطع بالحكم في موضوع مثل هذا الحكم أو ضدّه، كما لو قال: «إذا علمت بوجوب العمل وجب بوجوب آخر مثله» أو «إذا علمت بوجوبه حرم عليك»، وأمّا الأدلّة على ذلك:

١ ـ فقد استدلّ على امتناع الأوّل بلزوم الدور؛ لأنّ القطع بالحكم متوقّف على وجود حكم مسبقاً يتعلّق به، فإذا توقّف الحكم على القطع بالحكم، وذلك لتوقّف كلّ حكم على موضوعه؛ لأنّ كلّ موضوع بالنسبة لحكمه بمنزلة العلّة لمعلوله، ولا بدّ من تقدّمه عليه، فيلزم الدور.

٢ ـ واستدلّ على امتناع الثاني: بأنّه يلزم منه اجتماع المثلين في موضوع واحد، كما لو قال: «إذا علمت بحرمة الخمر فهو حرام بحرمة مثلها لا نفسها».

٣ ـ وأمّا على الثالث، فاستدلّ عليه: بأنّه يلزم منه اجتماع الضدّين، كما لو قال: «إذا علمت بحرمة الخمر فهو مباح».

ولكن ربّما يشكل على هذا الاستدلال: بأنّ استحالة الدور أو استحالة اجتماع المثلين أو الضدّين إنّما يجري في الأُمور التكوينيّة والحقيقيّة، ولا تجري القوانين الفلسفيّة في الأُمور الاعتباريّة، كما وضّحنا هذه الفكرة أكثر من مرّة.

ويمكن الجواب عن هذا الإشكال بجوابين:

١ ـ يمكن تصوّر مجالات تكوينيّة حقيقيّة للأحكام الشرعيّة تجري فيها هذه القوانين، كما لو لاحظنا مبادئ هذه الأحكام من حيث الملاكات والمصالح والمفاسد، أو إرادة المولى وكراهته، أو من حيث المنتهى، وهي مرحلة امتثال

المكلّف، فلا يمكن اجتماع إرادتين متماثلتين على موضوع واحد أو إرادة وكراهة فيه أو مصلحة ومفسدة، وكذلك لا يمكن للإنسان أن يفعل بمقتضى الوجوب وأن لا يفعل بمقتضى الحرمة فهو محال.

٢ ـ لغويّة مثل ذلك أو قبحه عرفاً أو عقلاً أو عقلائيّاً ووجداناً، فإنّ اجتماع المثلين في الأحكام لغو، وأمّا اجتماع الضدّين فيستلزم منه التكليف بما لا يطاق، وهو ممّا لا يمكن صدوره من الحكيم فضلاً عن الشارع المقدّس؛ إذ كيف يمكن صدور اللغو أو القبيح.

وقد ذكر صاحب الكفاية ﷺ أنّ القطع بمرتبة من الحكم يمكن أخذه في موضوع مرتبة أُخرى منه، فالقطع بمرتبة الانشاء يمكن أخذه في حكم فعليّ مماثل أو مضادّ له؛ لأنّ مرحلة الفعليّة مرتبة أُخرى غير مرتبة الإنشاء.

هل يمكن أخذ الظنّ في موضوع الحكم؟

أمّا أخذ الظنّ بالحكم في موضوع حكمه نفسه فهو محال؛ لأنّه يلزم منه الدور أيضاً؛ لأنّ الظنّ بما أنّه من الصفات النفسيّة ذات الإضافة، فلا بدّ من وجود حكم مسبقاً ليتعلّق به، فإنّ توقّف الحكم على الظنّ بالحكم لزم الدور، كما لو قال: «إذا ظننت بوجوب صلاة الجمعة وجبت بنفس هذا الوجوب».

ولكن هل يمكن أخذ الظنّ بالحكم في موضوع حكم آخر، مثله أو ضدّه، كما لو قال: «إذا ظننت بوجوب العمل فهو واجب بوجوب آخر مثله أو فهو حرام»؟

فربّما يقال بإمكان ذلك؛ وذلك لأنّ الفعليّة على قسمين:

فعليّة تقديريّة معلّقة على حصول القطع، فلو لم يحصل القطع فلا يكون فعليّاً ومنجّزاً.

فعليّة مطلقة أو من جميع الجهات، وأنّه يكفي في فعليّة الحكم وتنجّزه وصوله للمكلّف بأيّ نحو من الوصول، سواء بالظنّ والاحتمال أو القطع، في مقابل عدم

وصوله إطلاقاً.

والفرق بينهما من حيث أهمّيّة الحكم وأهمّيّة ملاكه.

وعلى ذلك فربّما مع الظنّ بالحكم الواقعيّ فلا يكون هذا الحكم فعليّاً ومنجّزاً للإنسان، بحيث تتعلّق به إرادة المولى أو كراهته؛ لأنّ معنى الفعليّة هو تعلّق إرادة المولى وكراهته؛ لأنّه إنّما يكون فعليّاً ومنجّزاً فيما إذا تعلّق به القطع وانكشف تماماً للإنسان، والمفروض عدمه، لذلك يمكن جعل حكم ظاهريّ مماثل أو مضادّ للواقع في نفس ذلك الموضوع، ولا يلزم منه اجتماع المثلين أو الضدّين لاختلاف المرتبة؛ لأنّ الحكم الظاهريّ المجعول من قِبل الشارع هو حكم فعليّ منجّز تتعلّق به إرادته وكراهته، بينما الحكم الواقعيّ لأجل عدم انكشافه تماماً فهو حكم غير فعليّ، ولا تتعلّق به إرادة المولى أو كراهته، وإنّما لا يجوز الاجتماع إذا كان كلاهما فعليّين منجّزين، وهو إنّما يتحقّق في صورة القطع بالواقعيّ؛ لأنّ فعليّة الواقعيّ معلّقة على صورة القطع به، وأمّا مع عدمه فلا يكون فعليّاً منجّزاً.

إلّا أن يقال: بأنّ فعليّة الواقعيّ غير مقيّدة بالعلم، والفعليّة بمعنى كراهة المولى وإرادته، بل هي مطلقة يكفي فيها مجرّد الوصول، سواء وصلت بالعلم أو بغيره من أنواع الانكشاف، بل حتّى الاحتمال، فإذا كان كذلك، فلا يمكن جعل حكم آخر مماثل أو مضادّ له؛ لأنّه يلزم منه الظنّ أو احتمال اجتماع المثلين أو الضدّين الفعليّين، وهو محال كالقطع به، وإنّما كان ظنّاً أو احتمالاً للاجتماع؛ لأنّه لا يقطع بوجود الواقعيّ حيث يحتمل انتفاؤه من لوح الواقع.

ولكن ربّما يقال: باختلاف الأحكام من حيث الأهمّيّة والملاكات، فبعضها لا يكون بتلك الدرجة من الأهمّيّة، وإنّما يطالب بها الإنسان ويتنجّز في صورة تعلّق القطع بها، وهناك أحكام أُخرى لها أهمّيّة كبيرة، بحيث يطالب بها الإنسان وتتنجّز حتّى بتعلّق الظنّ والاحتمال بها.

والخلاصة: أنّه لا بدّ من التمييز بين نوعين من الأحكام الواقعيّة لاختلاف

ملاكاتها من حيث الأهمّيّة، فبعض الأحكام الواقعيّة من الأهمّيّة بحيث تفرض على المولى إزالة الجهل تكويناً، أو جعل الاحتياط في مقام الجهل، والاكتفاء بمجرّد الوصول والانكشاف حتّى احتمالاً في مقابل الجهل المطبق، وبعضها ليست من الأهمّيّة بحيث تتوقّف المطالبة بها في صورة تعلّق القطع بها، ولا بدّ من إحراز ذلك ولو بالأُصول العقلائيّة، وإلّا إذا لم تحرز فيحتمل كون الحكم من القسم الأوّل، وهو ما كان فعليّاً مطلقاً أو من جميع الجهات، فيعود إشكال احتمال أو الظنّ باجتماع المثلين والضدّين، ولا دافع له.

وبهذا البيان تظهر حقيقة الأحكام الظاهريّة، وأنّها تختلف باختلاف الأحكام الواقعيّة وملاكاتها، وأنّ روح الأحكام الظاهريّة تعتمد على ما تملكه الواقعيّة من ملاكات وأهمّيّة، ولعلّ خطابات الشارع في بعض موارد الجهل بالأحكام الواقعيّة بالاحتياط، كما في موارد الدماء والفروج وفي بعضها بالبراءة كاشفة عن اختلاف الأحكام الواقعيّة في ذلك، بحيث أوجبت الاحتياط أو البراءة.

وما ذكرناه من تصحيح لجواز اجتماع المثلين أو الضدّين في باب الظنّ لعلّه مراد صاحب الكفاية ﷺ، حيث ذهب إلى أنّه مع الظنّ بالحكم فإنّ مرتبة الحكم الظاهريّ محفوظة؛ وذلك لأنّه يمكن جعل حكم ظاهريّ لوجود موضوعه وهو عدم انكشاف الواقع تماماً، بينما في العلم بما أنّه انكشف الحكم الواقعيّ تماماً فلا يوجد موضوع الحكم الظاهريّ وهو عدم العلم، فلا يمكن جعل الحكم الظاهريّ مع وجود العلم بالحكم الواقعيّ.

إذن فما جعل من الحكم على طبق الظنّ هو حكم ظاهريّ، وما تعلّق به الظنّ هو الحكم الواقعيّ فاختلفا، ومع اختلاف الحكم والمرتبة فلا يلزم اجتماع المثلين أو الضدّين.

قطع القطّاع

القطّاع: من كان سريع القطع بحيث يختلف في حصول قطعه عن الأفراد المتعارفين، ويحصل له القطع من طريق لا توجب حصول القطع وجداناً عند المتعارفين، كما لو حصل له القطع من خبر الواحد مثلاً، الذي لا يوجب عند غيره إلّا الظنّ وهو نظير الوسواسيّ وكثير الشكّ.

وقد اختلف في القطّاع، هل إنّه معذور على قطعه المخالف للواقع، وهل إنّ قطعه حجّة ومبرّر له في ارتكاب ما يخالف الحكم الواقعيّ أو لا؟ كما لو قطع بعدم خمريّة مائع وشربه، ثمّ ظهر أنّه خمر في الواقع، فهل هو معذور على عمله؟ وهل يكون قطعه معذّراً له؟

وهنا آراء:

١ ـ ذهب البعض إلى أنّه معذور على قطعه المخالف للحكم الواقعيّ وحجّيّة قطعه، وهو الرأي المعروف؛ وذلك لما ذكرناه أنّ حجّيّة القطع لا تنالها يد الجعل نفياً أو إثباتاً، فهي غير قابلة للتخصيص بغير القطّاع، بأن يقال قطع غير القطّاع حجّة بينما قطع القطّاع ليس بحجّة؛ لأنّه مع حصول القطع وجداناً في نفس الإنسان فلا يمكن للشارع المنع من تأثيره وحجّيّته، إضافة إلى حكم العقلاء أنّه لو خالف قطعه فظهر موافقته للواقع استحقّ العقاب عند العقلاء، ولو عمل بقطعه وظهر مخالفاً للواقع فلا يستحقّه عندهم.

٢ ـ ولكن ذهب بعض هؤلاء إلى استحقاق العقاب على المقدّمات التي أوصلته لهذا القطع، فلماذا أقدم باختياره على أمثال هذه المقدّمات والأدلّة لتوصّله إلى حالة القطع الموجب لوقوعه في ارتكاب المحرّم الواقعيّ، حيث كان يمكنه تجنّب هذه الأدلّة والمقدّمات، وكان يمكنه اختيار المقدّمات والأدلّة السليمة والمشروعة التي توصله عادةً إلى الأحكام الواقعيّة، فإنّه بعد الوصول لحالة القطع لا يمكن

مخاطبته بعدم العمل به، ولكن قبل الوصول لقطعه حيث كان مالكاً لاختياره ولم يسيطر القطع على نفسه، كان يمكن مخاطبته بعدم العمل بهذه المقدّمات والأدلّة.

٣ـ بينما ذهب بعض آخر إلى عدم حجّيّة قطعه واستحقاقه العقاب على نفس العمل المحرّم المخالف للحكم الواقعيّ، لا على المقدّمات.

٤ـ ولكن ذهب بعض آخر إلى أنّ القطع الحاصل من مقدّمات موهونة ليس حجّة للمقصّر دون القاصر، فالمقصّر مؤاخذ على مخالفة الحكم الواقعيّ حتّى لو كان قاطعاً، ولا فرق في ذلك بين أُصول الدين وفروعه، ولعلّ هذا الرأي هو الحقّ كما نراه من تفريق العلماء بين الجاهل القاصر والمقصّر في المؤاخذة واستحقاق العقاب.

٥ـ وذكر بعض الأعلام: «إنّ القطع إذا لم يعتمد على أُسس إدراكيّة وبرهانيّة وعقلائيّة وحساب الاحتمالات، فالقطع المخالف للواقع ليس معذّراً، كما لو حصل العلم من الاستخارة، وليس حجّة عند العقلاء، لذلك لو اعتمد القائد العسكريّ في قطعه على معلومات غير معتبرة ووثق بها، فإنّه يعاقب ولا يعذر في قطعه، بل كان عليه التحقّق من مصادر قطعه.

والإسلام إنّما بعث لأجل أن يحاسب، ويتأمّل الإنسان في الآراء التي يقطع بها، وكيف وصل له القطع، وقد ذكرنا أنّ القرآن الكريم عبّر عن معتقدات الجاهليّة بالظنّ مع كونهم جازمين ببعضها، كدليل على رفضه لهذا القطع، فإنّ أهل الجاهليّة كانوا يعتقدون ببعض مبادئهم بسبب العادات، وتقليد الآباء، والروح العشائريّة، أي: أنّ اعتقاداتهم وقطعهم قائمة على أُسس إحساسيّة وليست إدراكيّة عقلائيّة لذلك فإنّهم مؤاخذون على معتقداتهم وأعمالهم.

للحجّيّة معانٍ ثلاثة:

الأُولى: ما يصحّ الاعتذار به والاحتجاج به، أي: المعذّريّة والمنجّزيّة،

وهذا المعنى يصدق على القطع وجميع الأمارات والأصول العمليّة والقواعد الفقهيّة.

الثانية: ما يصطلح عليه في علم المنطق، ما كان علّة لثبوت الشيء، كالتغيّر علّة لثبوت الحدوث. وذهب بعض إلى عدم صدق هذا المعنى على القطع لأنّه ليس علّة لثبوت الحكم المقطوع به، بل هو كاشف عنه.

ولكن ربّما يقال: إنّ القطع علّة لثبوت المقطوع به في النفس، ولكنّه كاشف عن الحكم الخارجيّ، ولكن يمكن تصوّر مجالات أُخرى يكون القطع علّة لثبوتها، فهو علّة لثبوت استحقاق العقاب على مخالفته والثواب على موافقته.

الثالثة: ما اصطلح عليه في علم الأُصول، وأنّ الحجّة ما كان واسطة في الإثبات شرعاً، كالأدلّة الاجتهاديّة والقواعد المعتبرة التي تثبت بها الأحكام، وكالبيّنة وتحوّل ذي اليد في الموضوعات، فكلّ ما هو معتبر شرعاً، تأسيساً أو إمضاءً، ويثبت به الحكم أو الموضوع يسمّى حجّة بالمصطلح الأُصوليّ، وهو شائع في كلّ العلوم ولا يختصّ بالمجال الشرعيّ، فكلّ ما كان واسطة لإثبات قضيّة علميّة سمّي دليلاً وحجّة.

وعن جماعة ـ منهم المحقّق النائينيّ ﷺ ـ عدم إطلاق الحجّة بهذا المعنى على القطع؛ لأنّ اعتباره عقليّ ولا يمكن الجعل الشرعيّ فيه.

وفيه: يمكن تعلّق الجعل الشرعيّ فيه ولو على نحو الإمضاء، بل سيأتي أنّ حجّيّة أكثر الحجج الشرعيّة من الأمارات والأُصول، بل ربّما جميعها، إمضائيّة تثبت اعتبارها شرعاً بإمضاء الشارع ولو بطريق عدم الردع، كأصالة البرائة والاستصحاب وحجّيّة خبر الواحد وغيرها، فالقطع كذلك، ولا فرق في الحجج المعتبرة شرعاً وبين كونها تأسيسيّة أو عقلائيّة إمضائيّة.

فيمكن إطلاق الحجّة بمعانيها الثلاثة على القطع، كما وضّحنا.

هذا في القطع الطريقيّ، أمّا الموضوعيّ ـ أي: ما يؤخذ في الموضوع تمامه أو جزءه ـ فيحتاج إلى جعل شرعيّ بلا إشكال، بأن يدلّ على أنّ الحكم إذا قطع به فهو حجّة، وإلّا في ذاته ليس حجّة، إمّا أنّ الحجّة الحكم مع القطع به، وكلّ منهما جزء الموضوع، أو أنّ الحجّة هو القطع بالحكم فقط دون أن يكون للحكم دخل، بل نفس القطع تمام الموضوع.

وبذلك يمكن تقسيم القطع إلى: الطريقيّ والموضوعيّ، والموضوعيّ ينقسم إلى: أخذ القطع على نحو الطريقيّة والكاشفيّة، وبما أنّه طريق للواقع، وأُخرى أخذ القطع على نحو الصفتيّة وبما هو صفة نفسيّة؛ لأنّ القطع من الصفات النفسيّة وجداناً، ثمّ القطع الموضوعيّ ـ كما ذكرنا ـ ينقسم إلى كونه تمام الموضوع، وأُخرى إلى كونه جزء الموضوع، وهذه الأقسام يتصوّر مثلها في الأمارات.

والظاهر عدم وجود المصداق لكثير من هذه الأقسام إلّا على سبيل الفرض والتكلّف، وإنّما الشائع هو الطريقيّ المحض.

وقد قسّم المحقّق الآخوند ﷺ الحكم إلى أربع مراحل:

مرحلة الاقتضاء: ويعبّر عنها بمرحلة الشأنيّة، وهي مرحلة المصالح والمفاسد الواقعيّة المقتضية لتشريع الحكم بما يوافقها، كاشتمال وجوب الحجّ على المصالح مثلاً.

مرحلة الإنشاء: وهي مرحلة مجرّد جعل الحكم والتشريع، أي: مجرّد تشريع وجوب الحجّ دون إعلامه مثلاً.

مرحلة الفعليّة: وهي مرحلة الإعلان عن الحكم وتبليغه للناس، والمطالبة بامتثاله من المكلّفين، فيما إذا توفّرت فيهم شروط الامتثال امتثلوه، كالمطالبة بوجوب الحجّ على المستطيع.

مرحلة التنجيز: وهي مرحلة توفّر المكلّف على شروط التكليف كما لو كان

المكلّف مستطيعاً، ومثل هذه المراحل متحقّقة في القوانين الوضعيّة والبشريّة.

ويلاحظ على هذه الأقسام والمراحل للحكم ما يلي:

أوّلاً: إطلاق الحكم حقيقة على مرحلة الاقتضاء غير صحيح؛ لأنّها من الأمور التكوينيّة بينما الحكم من المجعولات الاعتباريّة، وإن أُريد استعمال الحكم مجازاً عليها، فهناك مبادئ أُخرى للحكم غير المصالح والمفاسد، كالعلم بالصلاح والإرادة وغيرها، فلماذا التخصيص بالمصالح والمفاسد؟

إضافة إلى أنّ هذا التقسيم لا يأتي في الأمارات بناءً على أنّ المجعول في الأمارات المعتبرة الحجّيّة، كما لا أثر له في القطع؛ إذ لا أثر للقطع بالحكم الاقتضائيّ والإنشائيّ، وكذلك مرحلة الإنشاء، فلا أثر لها ما دامت لم تبلغ مرحلة المطالبة والفعليّة، وكذلك مرحلة التنجّز لا يطلق عليها الحكم، وإنّما هي توفّر شروط الحكم في المكلّف، فالعقل يحكم بتنجّز الحكم وامتثاله، فهو حكم عقليّ تجسيد للحكم الشرعيّ الفعليّ المجعول المطالب به المكلّفون، فالصحيح أنّ الحكم مرحلة واحدة، وهو مرحلة الفعليّة، أي: الحكم الفعليّ المجعول الذي يطالب به المكلّفون من قِبل الشارع، أمّا المراحل السابقة فهي مقدّمات لهذا الحكم دون أن تشتمل على عنصر الحكم المطالب، وكذلك مرحلة التنجّز هو تجسيد لذلك الحكم الفعليّ المجعول المطالب بتوفّر شرائطه.

فلا صحّة لهذا التقسيم بالإضافة إلى أنّه لا أثر عمليّ له في الفقه، فالتوسّع فيه لا أثر له.

التجرّي

هناك أربع حالات:

الأُولى: الإطاعة: أن يعمل بالحكم الشرعيّ المعلوم، ويظهر موافقة عمله لما علمه، وأنّ الحكم موافق للواقع، كما لو علم أنّ هذا حلال وارتكبه وظهر

أنّه حلال واقعاً.

الثانية: العصيان: أن يعلم بالحكم ويخالفه، ويظهر أنّ الحكم موافق للواقع، كما لو علم أنّه محرّم وارتكبه مع كونه حراماً واقعاً.

الثالثة: الانقياد: كما لو علم بالحكم الشرعيّ وعمل به، وظهر أنّ الحكم مخالف للواقع، كما لو علم أنّ هذا حلال وارتكبه فظهر أنّه حرام واقعاً.

الرابعة: التجرّي: أن يعلم بالحكم الشرعيّ ويخالفه، ويظهر أنّ الحكم مخالف للواقع، كما لو علم أنّ هذا حرام ارتكبه مخالفة للحكم الشرعيّ، وظهر أنّه حلال واقعاً.

إذن موضوع التجرّي أن يعتقد المكلّف بوجوب شيء أو حرمته، ويعمل على خلاف اعتقاده تمرّداً وتجرّياً على حكم الشارع، ثمّ يظهر عدم مطابقة اعتقاده للواقع، كما لو اعتقد بوجوب شيء فتركه أو حرمته ففعل، ثمّ ظهر أنّ الفعل ليس واجباً أو حراماً في الواقع، كما لو اعتقد خمريّة مائع وشربه تجرّياً منه على المولى فظهر أنّه ليس خمراً في الواقع.

وقد اختلف العلماء في حرمة الفعل المتجرّى عليه أو في استحقاق العقاب على المتجرّي، والملاحظ أنّه في التجرّي ثلاث مراحل:

المرحلة الأولى: سوء السريرة.

المرحلة الثانية: العزم على الجري على مقتضاها.

المرحلة الثالثة: الفعل المتجرّى به.

ونستعرض بعض الآراء في التجرّي:

الرأي الأوّل: ذهب البعض لحرمة الفعل واستحقاق العقاب عليه، على اعتبار أنّ القطع من العناوين المغيّرة للفعل، كعنوان نجاة المؤمن يغيّر من قبح الكذب ليكون حسناً، فإذا كان الفعل في نفسه حلالاً شرعيّاً فبالقطع بحرمته يتغيّر عنوانه

إلى عنوان يوجب حرمته شرعاً، ولذلك يستحقّ العقاب على نفس العمل، فهذا الفعل يتغيّر عن عنوانه الأوّليّ، فلا يكون شرب الماء مجرّداً فقط، وإنّما يكون شرب الماء المتلبّس بعنوان التجرّي، وهو فعل في ذاته قبيح ومحرّم.

الرأي الثاني: بينما ذهب بعض آخر ـ ويظهر من صاحب الكفاية ﷺ ـ إلى استحقاق العقاب على التجرّي نفسه دون أن يكون الفعل نفسه محرّماً شرعاً؛ لعدم كون التجرّي من العناوين المغيّرة للأفعال، ولعدم اشتماله على المفسدة الواقعيّة، بل لعدم كونه فعلاً اختياريّاً؛ إذ أنّه لو علم أنّه خمر فشربه فظهر ماءً، فما قصده ـ وهو الخمر ـ لم يقع، وعنوان مقطوع الخمريّة لم يقصد، وأمّا ما وقع ـ وهو شرب الماء ـ فلم يقصده، ويعتبر في اختياريّة الفعل القصد لعنوان الفعل، والمفروض عدم القصد لشرب الماء، فإنّه وإن صدر منه شرب الماء، ولكنّه بما أنّه بدون قصد فليس اختياريّاً، كما أنّ شرب الخمر غير واقع خارجاً فلم يصدر منه شرب الخمر، وإلّا لو لم يعتبر القصد في اختياريّة الفعل فيلزم معاقبة من شرب الخمر غفلة وبدون قصد، وإنّما يستحقّ المتجرّي العقاب على حالة التمرّد والتجرّي على المولى. هذه الحالة النفسيّة هي التي يستحقّ عليها العقاب، وهي موجودة قطعاً في المتجرّي، بل حتّى في حالة العصيان، إنّما يستحقّ العقاب على تلك الحالة لا على نفس العصيان والمخالفة؛ لأنّها غير اختياريّة، كما أنّه في حالة الإطاعة والانقياد، فإنّ الثواب على حالة الانقياد لا على الموافقة للحكم الواقعيّ لأنّها غير اختياريّة.

الرأي الثالث: وذهب إلى ثالث ـ وهو المعروف والمشهور ـ الشيخ الأنصاريّ ﷺ: أنّ الفعل لا يتغيّر عن حكمه الواقعيّ، فهو شرب الماء، ولا يتغيّر حكمه بواسطة اعتقاد أنّه خمر، كما أنّ العبد لا يستحقّ العقاب لا على نفس الفعل ولا على حالة التمرّد والتجرّي؛ وذلك لأنّ هذا الفعل ليس في نفسه محرّماً؛ لأنّه غير مشتمل

على المفسدة الواقعيّة ليكون محرّماً في ذاته ، فلم يرتكب العبد معصية فليس فيه قبح فعليّ ،كما أنّ التجرّي لا يغيّر عنوانه ، فلو قطع أنّه ابن المولى وقتله فظهر عدوّه ، فلا يكون قبيحاً ومبغوضاً للمولى ، كما أنّه لو قطع أنّه عدوّ المولى فظهر ابنه ، فلا يجعله حسناً ومحبوباً للمولى ، فالفعل في ذاته لا تتغيّر مبغوضيّته أو محبوبيّته الذاتيّة بالتجرّي ، فإنّه لو أنقذ ابن المولى من الموت ، فعمله محبوب للمولى ، حتّى لو كان إنقاذه باعتقاد أنّه عدوّ المولى ، وكذلك العكس ، فالانقياد والتجرّي لا يغيّر حسن الأفعال وقبحها ، ومبغوضيّتها ومحبوبيّتها ، كما أنّه لا عقاب على مجرّد نيّة السوء ـ أي : قبح الفاعل ـ ما لم تقترن بعمل محرّم للنصوص التي رفعت العقاب على مجرّد النيّة ، امتناناً على المسلمين .

ولكن يمكن القول باستحقاق العقاب على نيّة السوء ، ولكن لا يكون فعليّاً ، وإنّما رفعه الشارع امتناناً بأدلّة رفع العقاب عن نيّة السوء ، بل إنّ نفس الرفع يدلّ على وجود شيء ليرفعه ،كما ذكرناه في معنى الرفع وفرقه عن الدفع .

على هذا القول فإنّ موضوع استحقاق العقاب هو مجموع القبح الفعليّ والفاعليّ ، أي : كون الفعل محرّماً في ذاته ، وكون الفاعل ملتفتاً إلى أنّه يفعل الحرام ويخالف المولى ، فلو فقد أحدهما لم يستحقّ العقاب ، فالتجرّي وإن كان فيه قبح فاعليّ ناشئ من سوء سريرة العبد ، ولكنّ مثل هذه الحالة لا توجب العقاب ، وإنّما تستوجب مجرّد الذمّ واللوم عقلائيّاً ، وإنّما توجب العقاب لو اقترن بها كون الفعل حراماً واقعاً .

وقد ذكرت روايات في هذا المجال ، طائفة منها تدلّ على ثبوت العقاب لنيّة السوء ، وطائفة على عدم العقاب عليها ، وقد جمع بينها العلماء بأنواع من الجمع .

منها : ما ذكرناه أنّ الطائفة الأُولى تثبت الاستحقاق ، والثانية تنفي الفعليّة .

ومنها: أنّ الأُولى تحمل على من عزم على المعصية، أي: مَن كانت له نيّة المعصية مع التصدّي عمليّاً لممارستها، ولكن لم يوفّق لها لعوامل أُخرى، كما لو نوى شرب الخمر أو قتل شخص ظلماً، وخرج للشارع وبحث ولكن لم يظفر بالخمر أو الشخص، ولو ظفر لشربه أو قتله فمثل هذا يثبت له العقاب، والثانية على مَن نوى المعصية دون أن يعزم عمليّاً على ممارستها، بل لم يكن له إلّا مجرّد النيّة كما لو كانت له نيّة شرب الخمر، ولكن حتّى لو قدّمت له مجّاناً فلا يشربها، بل يردع عن شربها، وغيرها.

ولكن ذهب البعض إلى عدم تماميّة الطائفة الأُولى المثبتة؛ لأنّها إمّا تدلّ على استحقاق العقاب على بعض الحالات النفسيّة ـ كاعتقاد الشرك أو غيره ـ أو على أنّ بعض المقدّمات بنفسها محرّمة وإن لم يترتّب عليها ذو المقدّمة، بالإضافة إلى أنّ الطائفة الثانية أصرح دلالة وأكثر عدداً، والمناقشة في الروايات الأُولى دلالة أو سنداً.

ولا يخفى أنّ بحث التجرّي لا يختصّ بالقطع بالحكم الشرعيّ، بل يشمل مخالفة كلّ ما يجب متابعته بنظر المكلّف، سواءً كان علماً تفصيليّاً أو إجماليّاً، وموارد الظنّ المعتبر والاحتمال المنجّز للتكليف، كارتكاب الشبهات البدويّة قبل الفحص عن الأدلّة؛ لأنّ مناط التجرّي ـ وهو مخالفة ما يراه حجّة بلا عذر شرعيّ ـ موجود في الجميع، بناءً على ما هو الحقّ من حجّيّة الأمارات والطرق الشرعيّة من باب الطريقيّة لا السببيّة.

وفي التجرّي ملاك المسألة الفقهيّة والأُصوليّة والكلاميّة.

أمّا ملاك الفقهيّة، فيبحث هل أنّ التجرّي حرام أو لا؟ أو أنّ الفعل المتجرّى به محرّم بعد تلبّسه بالتجرّي، أو يبقى على ما كان عليه؟

أمّا ملاك الأُصوليّة، فيبحث هل أدلّة التكاليف الواقعيّة ـ كحرمة الشيء، كالخمر

مثلاً ـ تشمل الموارد الاعتقاديّة ، فتشمل الحرمة ما اعتقد أنّه خمر ؛ لأنّ التجرّي إقدام على ما يعتقد أنّه الحرام ، أو بالمحرّمات الواقعيّة ؟

أمّا ملاك الكلاميّة ، فيبحث هل أنّ التجرّي موجب لاستحقاق العقاب أو لا ؟

ومسألة استحقاق العقاب والثواب من المسائل الكلاميّة .

ولا يختصّ التجرّي بالقطع ، بل يشمل كلّ ما هو معتبر شرعاً قام على حكم شرعيّ بأنّ يتجرّئ الشخص ويخالف المعتبر شرعاً عمليّاً ، سواءً كان قطعاً أو أمارة أو أصلاً ، ثمّ يتبيّن الخلاف .

نعم ، لو كان القطع أو الأمارة أُخذ في الموضوع بنحو الصفتيّة والموضوعيّة ، فلا مجال للتجرّي فيه ، فإنّه مع أخذه في الموضوع فيعتبر الموضوع شرعاً هو هذا القطع لا الواقع ، فلو خالفه فقد ارتكب المعصية ؛ لأنّه خالف في الحكم الشرعيّ ، ولو زال القطع كان من تبدّل الموضوع لا من تبيّن الخلاف .

حكم التجرّي: التجرّي والانقياد من الموضوعات عند جميع الملل والنحل ، ولا شكّ أنّهم يحكمون بقبح التجرّي والتمرّد على المولى ، وأنّه موجب لاستحقاق الذمّ والعقاب ، ويحكمون أيضاً بحسن الانقياد ، وأنّه موجب لاستحقاق المدح والثواب ، والعقلاء يحكمون بذلك بمرتكزاتهم وما ورد في الشرع إمضاء لمرتكزات العقلاء .

والصحيح أنّ التجرّي موجب لاستحقاق العقاب ؛ لأنّ المناط في المعصية الحقيقيّة لاستحقاق العقاب ليس إلّا هتك المولى والظلم والتمرّد والطغيان عليه ، وهذا المناط متوفّر في التجرّي ، وأمّا المعصية الحقيقيّة نفسها فهي في مرتبة متأخّرة عن الهتك والظلم على المولى ، وهذا الهتك والتمرّد في التجرّي اختياريّ ومتعمّد ، وما ذكر من شبهات على عدم اختياريّته أو عدم اختياريّة المعصية الحقيقيّة ، أو أنّ التجرّي كالنسيان غير ملتفت إليه ، أو أنّه لم يرتكب المعصية الحقيقيّة ولم يصادف

الواقع فهي خلاف الوجدان، فالوجدان حاكم بحصول الهتك والظلم الاختياريّ على المولى، وأنّ العقاب على نفس حالة التمرّد والطغيان فهي اختياريّة لا على ارتكاب الحرام الواقعيّ.

وربّما يقال: وردت أخبار في العفو عن قصد المعصية وإطلاقها يشمل المقام.

والجواب: أنّها معارضة بأخبار وآيات تدلّ على ثبوت استحقاق العقاب على قصد المعصية، منها ﴿**وَإِن تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ اللهُ فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ**﴾[1]. هذا ما ذكره البعض، ولكنّ الأكثر ذهبوا إلى عدم استحقاق العقاب، وعدم حرمة الفعل المتجرّى به، فيلاحظ.

ممّا تدلّ على استحقاق العقاب، وما ورد من العفو فيحمل على التفصيل مع وجود أصل الاستحقاق، وتحمل على بعض المحامل والجموع، منها ما يدلّ على العفو، فيما إذا ارتدع العاصي بنفسه عن الإقدام على المعصية، وما يدلّ على الاستحقاق يحمل على ما إذا كان عازماً على المعصية ومنعه عن قصده مانع خارجيّ، وغيرها من المحامل التي ذكرها العلماء.

ومنها حملت روايات الثبوت على مَن اشتغل بعد القصد ببعض المقدّمات، وما دلّ على العفو حملت على من اكتفى بمجرّد القصد دون الاشتغال بالمقدّمات.

ولكن أُشكل على هذا الجمع: أنّ بعضها ظاهر في عدم الإثم والعقاب حتّى تصدر منه المعصية خارجاً فعلاً: «**مَنْ هَمَّ بِسَيِّئَةٍ فَلَمْ يَعْمَلْهَا لَمْ تُكْتَبْ عَلَيْهِ حَتَّى يَعْمَلَهَا**»[2]، وهي ظاهرة في عدم الفرق بين أن يرتدع بنفسه، أو يعرض عليه العجز، أو جاء ببعض المقدّمات أو لا، وجمع بينهما السيّد الخوئيّ ﷺ: «أنّ روايات ثبوت العقاب حملها على من قصد ارتكاب الحرام الواقعيّ، فلا علاقة لها بقصد

---

(١) البقرة ٢: ٢٨٤.

(٢) التوحيد: ٤٠٨.

الحرام الخياليّ ، كما في التجرّي »[١].

وأُشكل عليه : أنّ التجرّي أيضاً بقصد الحرام الواقعيّ لا الخياليّ ، وإنّما الاختلاف في التطبيق .

وأمّا الفعل المتجرّى به : بأن أقدم على شرب الخمر فظهر ماءً ، فيمكن القول بأنّ هذا الفعل في مثل هذا الموقف والقصد قبيح عقلائيّاً ، وإن لم يكن حراماً شرعاً : لكون الحرمة تحتاج لملاك ، وهذا فاقد إلى ملاك الحرمة واقعاً ؛ إذ هو ماء وليس خمراً ، والقطع بالخمريّة لا يغيّر الواقع ، ولكن يكفي قبحه عقلاً وعقلائيّاً .

وبعضهم طرح الطائفة الدالّة على العقاب والإثم على من قصد الحرام ، بينما الطائفة الدالّة على عدم العقاب والإثم فيؤخذ بها لاستفاضتها ومطابقتها لأُصول المذهب .

من الآيات الدالّة على العقاب والإثم على قصد المعصية : ﴿**وَإِن تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ اللهُ**﴾[٢] ، ﴿**تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوّاً فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَاداً**﴾[٣] ، ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ**﴾[٤] .

ومن الروايات الدالّة على العقاب على نيّة المعصية :

عن رسول الله ﷺ : « **نِيَّةُ الْمُؤْمِنِ خَيْرٌ مِنْ عَمَلِهِ ، وَنِيَّةُ الْكافِرِ شَرٌّ مِنْ عَمَلِهِ ، وَكُلُّ عامِلٍ يَعْمَلُ عَلىٰ نِيَّتِهِ** »[٥] .

---

(١) مصباح الأُصول : ١ : ٣٠ .

(٢) البقرة ٢ : ٢٨٤ .

(٣) القصص ٢٨ : ٨٣ .

(٤) النور ٢٤ : ١٩ .

(٥) الكافي : ٢ : ٨٤ . وسائل الشيعة ١ : ٥٠ ، الباب ٦ من أبواب مقدّمات العبادات ، الحديث ٣ .

وعن أبي عبدالله عليه السلام: «إِنَّمَا خُلِّدَ أَهْلُ النَّارِ فِي النَّارِ لِأَنَّ نِيَّاتِهِمْ كَانَتْ فِي الدُّنْيَا أَنْ لَوْ خُلِّدُوا فِيهَا أَنْ يَعْصُوا اللهَ أَبَداً»(١).

وعنهم عليهم السلام: «الرَّاضِي بِفِعْلِ قَوْمٍ كَالدَّاخِلِ فِيهِ مَعَهُمْ»(٢).

وأمّا الطائفة الدالّة على عدم العقاب على قصد المعصية:

عن زرارة، عن أحدهما عليهما السلام: «مَنْ هَمَّ بِحَسَنَةٍ فَلَمْ يَعْمَلْهَا كُتِبَتْ لَهُ حَسَنَةٌ، وَمَنْ هَمَّ بِحَسَنَةٍ وَعَمِلَهَا كُتِبَتْ لَهُ عَشْراً، وَمَنْ هَمَّ بِسَيِّئَةٍ لَمْ تُكْتَبْ عَلَيْهِ، وَمَنْ هَمَّ بِهَا وَعَمِلَهَا كُتِبَتْ عَلَيْهِ سَيِّئَةٌ»(٣).

وفي الباب السادس والسابع من روايات أبواب مقدّمات العبادات من الوسائل روايات عديدة بهذا المضمون.

أمّا الاستدلال على استحقاق العقاب على التجرّي بأنّه في المعصية الحقيقيّة فالعقاب على ارتكاب الحرام الواقعيّ ـ كشرب الخمر ـ عقاب على أمر غير اختياريّ؛ لأنّ الواقع ليس باختيار الإنسان، وإنّما لعوامله التكوينيّة، فالعقاب في المعصية الحقيقيّة في الواقع على حالة الهتك والتمرّد والتجرّي، وهي موضوع العقاب، فلا فرق بينه وبين المتجرّي، غير أنّ الشارب للخمر مع اعتقاده فعدم كون المائع خمراً ليس باختياره، وما هو باختياره حالة التمرّد.

ولكن يلاحظ عليه: أنّ العرف والوجدان حاكم بأنّ هذا الشخص شارب للخمر باختياره، أمّا الآخر فإنّه لم يصادف قطعه للواقع ولم يحصل منه إلّا التمرّد والطغيان وهتك المولى، ومجرّد كون الواقع ليس بيده لا يجعل إقدامه على الواقع غير اختياريّ، كما في المسبّبات التوليديّة، فإنّه لو ألقى إنساناً في النار

---

(١) تفسير العيّاشي: ٢: ٣١٦. الكافي: ٢: ٨٤. الحديث ٤.

(٢) بحار الأنوار: ٩٧: ٩٦. خصائص الأئمّة عليهم السلام: ١٠٧.

(٣) وسائل الشيعة: ١: ٥١، الباب ٦ من أبواب مقدّمات العبادات، الحديث ٦.

يصدق أنّه أحرقه، وإن كان الإحراق ذاته من فعل النار، وإنّما فعل الشخص هو الإلقاء، وهنا أيضاً يصدق أنّه شرب الخمر باختياره مع اختياريّة شربه للإناء الذي يحوي الخمر.

والحقّ أنّ حالات التجرّي والتمرّد والطغيان الشديدة موجبة لاستحقاق العقاب، أمّا مجرّد القصد للمعصية أو حالات التجرّي الخفيفة، فلا توجب استحقاق العقاب، وبذلك نجمع بين القولين.

وما ذكره الكفاية من أنّ السعادة والشقاوة ذاتيّان، فإن كان مراده أنّهما بنحو العلّة التامّة في السعيد في ذاته لا يصدر منه المعصية، والشقيّ في ذاته لا يمكن أن تصدر منه الطاعة، بل لا بدّ من صدور المعصية، فهذا هو الجبر، ومذهب أهل البيت عليهم السلام مخالف له لأنّه الأمر بين الأمرين.

وإن كان مراده مجرّد الاقتضاء، فبعض النفوس ـ لعوامل وراثيّة أو محيطيّة ـ لها اقتضاء واستعداد أكثر للشرّ، بينما بعض النفوس ـ لتلك العوامل ـ لها استعداد أكثر للخير، ولكن لا مانع من صدور الشرّ من السعيد ذاتاً أحياناً لسيطرة الشهوة أو الغضب أو غيرهما من العوامل، كما لا مانع من صدور الخير أحياناً من الشقيّ ذاتاً لبعض العوامل، كما هو المشاهد خارجاً، بل يمكن أن يغيّر الشقيّ ذاته إلى اقتضاء الخير بالمجاهدة.

وينبغي التنبيه على أُمور:

الأمر الأوّل: تظهر الثمرة بين قبح الفعل وعدمه، بل قبح الفاعل، فيما لو كان العمل عبادة، فلا يصحّ العمل لعدم صحّة التقرّب به مع قبحه، كما لو قطع بغصبيّة مكان وصلّى فيه، ثمّ بان الخلاف، فإذا قلنا بقبح الفعل لا تصحّ الصلاة فيه لعدم صحّة التقرّب بالقبيح، وإن لم نقل بقبح الفعل فتصحّ صلاته. هذا إذا قلنا إنّ القبح العرفيّ ملازم للقبح الشرعيّ أيضاً، وموجب لاستحقاق العقاب.

أمّا إذا لم نحرز الملازمة ، فلا وجه للبطلان ، ولا طريق لنا لإثبات الملازمة دائماً من عقل ونقل ؛ لأنّ الملاكات الشرعيّة ليست بأيدينا .

الأمر الثاني: أنّ قبح التجرّي من المسلّمات عند العقلاء ، ولا يزول القبح إلّا بعنوان حسن ملتفت إليه ، كما لو توقّف إنقاذ الغريق على دخول الأرض المغصوبة ، أمّا لو ترتّب عليه أمر حسن خارجاً غير ملتفت إليه ، بل كان حين الارتكاب قاطعاً بالحرام دون أن يلتفت للعنوان الحسن ، فلا يزول قبحه .

الأمر الثالث: لا شكّ بتغاير المعصية الحقيقيّة مع التجرّي ، فلا وجه لتداخل عقابهما لعدم اجتماعهما موضوعاً ، فالتجرّي مع عدم مصادفة الحرام والمعصية الحقيقيّة مع مصادفته .

الأمر الرابع: للتجرّي مراتب متفاوتة من حيث القبح شدّة وضعفاً .

فمنها: مجرّد قصد الحرام دون ارتكاب مقدّماته أو نفسه .

ومنها: للقصد مع ارتكاب بعض المقدّمات دون الحرام نفسه .

ومنها: القصد مع ارتكاب الحرام نفسه ، وهذا هو مورد البحث في التجرّي .

ومنها: ارتكاب محتمل الحرام مع رجاء إصابة الحرام .

ومنها: ارتكاب محتمل الحرام مع رجاء عدم إصابته .

ولا فرق ـ كما ذكرنا ـ في التجرّي بين القطع بالحرام أو قيام الأمارات والأُصول المعتبرة فيه .

وكلّ ما ذكرناه في التجرّي من أحكام وأقسام يأتي في الانقياد بأن يقطع بأنّ العمل إطاعة للمولى ، واجتناب الحرام الواقعيّ أو امتثال الواجب الواقعيّ ، فيظهر غيره ، كما لو أقدم على إنقاذ ابن المولى فظهر عدوّه ، فيأتي فيه حكم الحسن ، واستحقاق الثواب ، وغيره .

أقسام القطع

إنّ مقتضى طبيعة القطع والأصل فيه عند الشرع والعرف أن يكون طريقاً محضاً لمتعلّقه كسائر الحجج والأمارات، وأمّا أخذه في الموضوع يحتاج لدليل خاصّ يدلّ على كيفيّة ومقدار أخذه في الموضوع.

ينقسم القطع إلى قسمين رئيسيّين:

القسم الأوّل: القطع الطريقيّ: بأن كانت مهمّة القطع تنجيز الحكم الواقعيّ على المكلّف، دون أن يؤخذ القطع في موضوع ذلك الحكم في خطاب الشارع، وذلك بأن يكون الحكم الشرعيّ مترتّباً على متعلّق القطع لا على القطع نفسه، كالنجاسة حيث رتّبها الشارع على الخمر بنفسه، لا على القطع بالخمر، وإنّما وظيفة القطع تنجيز ذلك الحكم على العبد فحسب؛ إذ لو لم يوجد قطع فلا يكون ذلك الحكم منجّزاً في حقّ العبد، وأمّا إذا تعلّق القطع بذلك الحكم الواقعيّ كان حجّة عليه، ويسمّى هذا النوع من القطع «**القطع الطريقيّ المحض**».

القسم الثاني: القطع الموضوعيّ: بأن أخذ القطع في موضوع الحكم الشرعيّ، بأن أخذ في خطاب الشارع موضوعاً للحكم الشرعيّ، كما لو قلنا إنّ حرمة الشرب مترتّبة على القطع بالخمر لا على ذات الخمر.

والقطع الموضوعيّ قسّمه العلماء إلى أربعة أقسام: يضاف للقطع الطريقيّ المحض، فتكون أقسام القطع خمسة.

وإنّما قسّم القطع الموضوعيّ إلى أربعة أقسام بحسب كيفيّة لحاظ الشارع، والمعتبر له، وكيفيّة اعتباره، وأخذه موضوعاً في الحكم الشرعيّ، وتوضيح هذه الفكرة:

قد ذكرنا في بداية القطع بما أنّ القطع من الصفات النفسيّة ذات الإضافة، فالقطع أو العلم لا بدّ له من متعلّق وهو المعلوم، ومتعلّقه أو المعلوم هو الصورة الذهنيّة

وليس الأمر الخارجيّ ؛ لأنّ الأمر الخارجيّ لا يتعلّق به الأمر الذهنيّ ، وإنّما الأمر الذهنيّ يتعلّق بأمر ذهنيّ ، فالعلم يتعلّق بالصورة الذهنيّة عن الأمر الخارجيّ ، لذلك تسمّى الصورة الذهنيّة المعلوم بالذات ، وبينما الأمر الخارجيّ المعلوم بالعرض .

وللعلم جهتان :

الجهة الأُولى: أنّه صفة نفسيّة ونور للنفس ، فالنفس كانت فاقدة له فأصبحت متّصفة به ، وكانت في ظلمة بالنسبة لهذا المعلوم فصارت منوّرة به .

الجهة الثانية: جهة كاشفيّة العلم ومرآتيّته عن المعلوم ، وهي جهة الطريقيّة ، كما يعبّرون .

وإن كانت الجهتان مندمجتين ، متّحدتين ، وليس هناك شيئان متميّزان ذهنيّاً ، وإنّما شيء واحد ولكن له جهتان ، بل ثبت في الفلسفة اتّحاد العاقل والمعقول والعقل ، أي : العالم والعلم والمعلوم شيء واحد ، فالصورة الذهنيّة هي العلم .

وفي القطع الموضوعيّ حين يجعل الشارع القطع موضوعاً لحكمه ، وبما أنّ الحكم أمر اعتباريّ ، والاعتبار عالم واسع خفيف المؤونة ، فيمكن للشارع أن يجعل إحدى الجهتين من القطع موضوعاً دون الأُخرى .

فتارةً يجعل موضوع حكمه جهة الصفة النفسيّة فحسب ، بأن يلاحظ العلم بما أنّه صفة للنفس ويعتبره موضوعاً لحكمه ، ويسمّى « **القطع الموضوعيّ الصفتيّ** » .

وثانية يجعل الموضوع جهة الكاشفيّة فحسب ، بأن يلاحظ المعتبر من العلم جهة كاشفيّته ويعتبره موضوعاً لحكمه ، ويسمّى « **القطع الموضوعيّ الطريقيّ** » ، وكلٌ منهما ينقسم إلى قسمين ، فالأقسام أربعة :

١ ـ تارةً اعتبار وأخذ القطع الصفتيّ جزء الموضوع ، والجزء الآخر الواقع ، بأن يكون الموضوع للحكم مركّباً من الصفة النفسيّة والواقع ، فإن وجد قطع نفسيّ

ولكنّه كان مخالفاً للواقع لم يتحقّق موضوع الحكم.

٢ ـ اعتبار وأخذ الصفة النفسيّة للقطع تمام الموضوع، دون أن يؤخذ الواقع في موضوعيّته، فإن وجد القطع النفسيّ تحقّق موضوع الحكم وإن خالف الواقع.

٣ ـ بأن يؤخذ القطع بما أنّه كاشف عن الواقع جزءاً للموضوع، والجزء الآخر هو الواقع.

٤ ـ أن يؤخذ القطع بما أنّه كاشف عن الواقع تمام الموضوع، دون أن يؤخذ الواقع في موضوعيّته.

وقد أُشكل على هذا القسم الرابع، وأنّه لا فرق بينه وبين الطريقيّ المحض، يراجع فيه الموسّعات.

معلومات عن القطع الموضوعيّ

أخذ القطع بالحكم في موضوع نفسه أو مثله أو ضدّه

١ ـ أخذ القطع بالحكم في موضوع نفسه، كما إذا قال: «إذا قطعت بوجوب الصلاة وجبت عليك تلك الصلاة بنفس هذا الوجوب»، وقالوا بامتناعه؛ لأنّه يلزم منه الدور؛ لأنّ الحكم متأخّر عن الموضوع، فإن كان الموضوع نفس هذا الحكم لزم تقدّم الشيء على نفسه في القطع بالوجوب متوقّف على وجود الحكم، فلو توقّف وجود الحكم على القطع به لزم الدور.

وأُشكل عليه:

أوّلاً: أنّ الدور المحال إذا تعدّد المتوقّف والمتوقّف عليه خارجاً ووجوداً وحقيقة، بينما التعدّد في المقام اعتباريّ، كما هو الأمر في كلّ علم ومعلوم.

ثانياً: أنّ الحكم بوجوده الواقعيّ وإن توقّف القطع بالحكم لتوقّف الحكم على موضوعه، لكنّ القطع بالحكم لا يتوقّف على وجوده الواقعيّ، بل يكفي تخيّل

وجوده ذهناً، كما في الجهل المركّب، وإلّا لو توقّف على وجوده الواقعيّ لزم أن لا يوجد جهل مطلقاً.

ثالثاً: أنّها مختلفان جهة متعلّق القطع ذات الحكم، وأمّا الحكم بوجوده الخارجيّ يتوقّف على القطع به، فيختلف المتوقّف والمتوقّف عليه ولا دور. هذا كلّه إذا أُخذ العلم على نحو التقييد الاصطلاحيّ.

أما لو أُخذ بنحو نتيجة التقييد وبنحو متمّم الجعل، بأن يستفاد من القرائن الخارجيّة اختصاص الحكم بالعالم فلا محذور فيه.

١ ـ إذا كان القطع بحكم موضوعاً لحكم مخالف، كما إذا قال: «إذا قطعت بوجوب الصلاة فتصدّق»، ولا إشكال في ذلك.

٢ ـ إذا كان القطع بحكم موضوعاً لحكم يكون ضدّاً للحكم المقطوع به، كما إذا قال: «إذا قطعت بوجوب الصلاة حرمت عليك الصلاة».

فقالوا بامتناعه للزوم اجتماع الضدّين.

وأُشكل عليه: أنّ الضدّين أمران وجوديّان لا يجتمعان أو يتعاقبان على موضوع، والأحكام كلّها ليست وجوديّة ولا من العوارض الخارجيّة، بل هي من الأمور الاعتباريّة العقلائيّة كسائر اعتباراتهم التي يقوم بها معاشهم ومعادهم، وليست من الأمور الخارجيّة العارضة لنفس الصلاة والصوم والسرقة والخيانة ليلزم اجتماع الضدّين الحقيقيّين في شيء واحد.

وأمّا ملاكات الحكم ـ أي: المصلحة والمفسدة ـ أو مبادئه ـ كالإرادة والكراهة ـ فلا يلزم اجتماع الضدّين لتعدّد الجهة والموضوع، فتكون ذات الشيء ـ كالصلاة حسب ذاتها ـ ذات مصلحة أو متعلّقة للإرادة، وبما هي مقطوعة الوجوب متعلّقة للمفسدة وللكراهة.

ويمكن أن يقال بتعدّد الموضوع من جهة أنّ أحدهما ـ وهو نفس الحكم ـ

قائم باعتقاد القاطع ، والآخر ـ وهو القطع بالحكم ـ قائم بنفس القاطع .

نعم ، الموضوع الخارجيّ مورد لإضافتها ، وليس هو مناط الاجتماع المحال .

ولكنّ الكلام في مقام الامتثال ؛ لأنّ الأمر بالمحال كما يتحقّق لو كان نفس المتعلّق محالاً ذاتاً ، كالجمع بين الوجود والعدم ، أو عادة كالطيران في الهواء وسيلة كذلك لو كان متعلّق كلّ منهما ممكناً في ذاته ، ولكنّ الجمع بين محال كما في المقام حيث لا يمكن امتثال كلا الأمرين : الوجوب والحرمة .

٣ ـ إذا كان القطع بالحكم موضوعاً لحكم مماثل له ، كما إذا قال : « إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة وجبت عليك تلك الصلاة بوجوب آخر » ، وقيل بالامتناع لاجتماع المثلين في شيء واحد ، وهو محال كاجتماع الضدّين .

وقد عرفت جوابه أنّه لا تضادّ ولا تماثل في الأحكام لأنّها اُمور اعتباريّة .

وأمّا اجتماع الإرادتين في شيء واحد وإن كان محالاً ؛ لأنّ تشخيص الإرادة بالمراد ولا يصحّ تشخصيص شيئين تكوينيّين بشيء واحد ، ولكنّ المتعلّق متعدّد ؛ لأنّ الإرادة الأمريّة متعلّقة بالوجوب ، والثانية بوصف كونه مقطوعاً .

أو نقول : عدم اجتماع المثلين في الإرادة والكراهة ، بل يكونان من التأكيد والاشتداد ، لاختلاف الناس في الانبعاث ، فبعضهم لا ينبعث إلّا بأمرين ، وبعضهم بأمر واحد ، وهذا يصحّ تشريع الأمرين ، وبتلك يندفع إشكال اللغويّة .

أمّا ما ذكره بعضهم من الجمع بينهما باختلاف المرتبة ، بأنّ القطع المتعلّق بالحكم الإنشائيّ مأخوذ في موضوع الحكم الفعليّ ، مثلاً أو ضدّاً ، فباختلاف المرتبة يرتفع الإشكال .

وأُشكل : أنّ الإنشاء إن كان بلا داعٍ فهو محال على الحكيم والشارع ، وإن كان بداعٍ آخر غير صيرورته فعليّاً عند العلم به ، وتحقّق شرائطه عند تحقّق الشرائط ، فلا يصير فعليّاً بأيّة صورة حتّى بالقطع به ؛ لأنّ القطع تعلّق بحكم إنشائيّ ولا ينقلب

إلى فعليّ وإن كان بداعي أن يصير فعليّاً عند تحقّق الشرائط ، فيعود إشكال الجمع بعد الفعليّة ؛ لأنّ نفس الحكم الذي تعلّق به القطع صار فعليّاً ، وترتّب عليه وتعلّق به الحكم الفعليّ المماثل له فاجتمع المثلان .

قيام الأمارات والأُصول مقام القطع

وأهمّ آثار القطع صحّة الاعتذار به ، وصحّة الاستناد إليه ، وهذا هو الأثر الذي يلتفت إليه العقلاء ، أمّا كشفه عن الواقع ، فالغالب الغفلة عنه ؛ لأنّ القاطع لا يلتفت إلّا إلى الواقع ولا يلتفت إلى جهة القطع والكشف ، فالمعذّريّة والاستناد إليه أهمّ جهة في القطع ، لذلك تقوم مقامه كلّ ما دلّ دليل معتبر على صحّة الاعتذار به للمولى والاستناد إليه ، سواء كان أصلاً أو أمارة ، ولا شكّ أنّ أدلّة اعتبار الأُصول والأمارات تدلّ على المعذّريّة والاستناد ، فهذه الحجج بنفس أدلّة اعتبارها تدلّ على قيامها مقام القطع ، ولا يحتاج إلى قيامها في هذا المجال مقامه إلى دليل آخر ، بل يكفي أدلّة اعتبارها نفسها الدالّة على صحّة الاعتذار بها والاستناد إليها . وأهمّ غرض لأدلّة الأمارات والأُصول ، ويفهمه المخاطب والعرف منها هو المعذّريّة ، وهو أهمّ غرض في القطع أيضاً ، فلماذا لا تقوم مقامه ؟

وأمّا قيامها مقام القطع الموضوعيّ ، فالقطع الذي يؤخذ في الموضوع من حيث جهة الاعتذار والكشف والاعتبار لا من جهة الصفتيّة ـ أي : كونه صفة نفسيّة ـ فيمكن القول بأنّ كلّ ما دلّ من أدلّة الاعتبار على صحّة الاعتذار والاعتبار فيه يقوم مقامه أيضاً ؛ لأنّه هو الملاك والمناط في دخل القطع في الموضوع والاعتماد عليه ، فكلّ ما فيه هذا الملاك والمناط يقوم مقامه .

ولا يأتي إشكال تعدّد اللحاظ الآليّ والاستقلاليّ من حيث لحاظ المؤدّى فهو إلى ومن لحاظ القطع والأمارة ، وقيامها مقامه فهو استقلاليّ ، وكذلك إشكال الدور .

فإنّ هذه الإشكالات إنّما تتمّ لو كان المجعول فيها المؤدّى ، أمّا لو كان المجعول

مجرّد المعذّريّة فلا تتمّ، إضافة إلى وحدة الأمر بين نفس الأمارة ومؤدّاها ولا تعدّد بينهما؛ لأنّه أمر واحد ينبسط على الأجزاء فهو نفسه يدلّ على قيام الأمارة مقام القطع، وقيام المؤدّى قيام المقطوع به.

إذا لم يحصل القطع على حكم أو موضوع، وإنّما وجدت الأمارة أو الأصل عليه، فهل تقوم مقام القطع؟

ونتحدّث عن موردين:

المورد الأوّل: الأمارات: إذا لم يوجد قطع بالحكم أو الموضوع، وإنّما وجدت أمارة ظنّيّة معتبرة على الحكم أو الموضوع، فهل تقوم مقام القطع في الحجّيّة ـ أي: المنجّزيّة والمعذّريّة ـ على اعتبار أنّ القطع لو كان متعلّقاً بالشيء فإنّه يوجب منجّزيّته ومعذّريّته، فهل يترتّب هذا الأثر أيضاً فيما لو تعلّقت الأمارة بذلك الشيء؟

فمثلاً: لو قطعنا بالحرمة أو بالخمريّة كان هذا القطع حجّة، فإذا قام الخبر الواحد المعتبر على الحكم أو البيّنة على أنّ هذا خمر، فهل يكون حجّة أو لا؟

والكلام إنّما هو في أدلّة اعتبار وحجّيّة الأمارات والأصول، وتركيز النظر عليها، فهل تتكفّل بهذا القيام أو لا، دون النظر لسائر الأدلّة الخارجيّة؟ وإنّما الكلام في الأدلّة التي تدلّ على اعتبار الأمارات وحجّيّتها، هل تدلّ على قيامها مقام القطع أو لا؟

قيام الأمارة مقام القطع

القطع الطريقيّ المحض: أنّ القطع لو كان طريقيّاً محضاً قامت الأمارة مقامه، فإذا قام القطع على الحكم تنجّز، وكذلك إذا قامت الأمارة عليه يتنجّز، فهي كالقطع في التنجّز والتعذير، وهذه الأمارات بأدلّة اعتبارها تقوم مقام القطع الطريقيّ.

لأنّ هذه الأدلّة التي دلّت على اعتبار الأمارات وحجّيّتها نزّلت الأمارة منزلة القطع في الكشف عن الواقع، أو نزّلت مؤدّى الأمارة منزلة الواقع في ترتيب آثار

الواقع على مؤدّى الأمارة، والواقع لو انكشف كان يقتضي المنجّزيّة والمعذّريّة، وكذلك مؤدّاها، فما هي الآثار التي تترتّب على الواقع لو انكشف، فتترتّب نفس الآثار على مؤدّى الأمارة دون أن تدلّ أدلّة الاعتبار على كون نفس الظنّ أو الأمارة كنفس القطع لتقوم مقام القطع الموضوعيّ.

إذن فدليل اعتبار الأمارة يدلّ على قيامها مقام القطع الطريقيّ، ومع قيام أدلّة اعتبار الأمارات بهذه المهمّة لا نحتاج لأدلّة أخرى يستدلّ بها على قيام الأمارة مقام القطع الطريقيّ المحض.

والظاهر أنّ الشارع يجعل الحجّيّة للأمارة ـ أي: المنجّزيّة والمعذّريّة ـ فإذا أصابت الواقع كانت منجّزة له، وإذا أخطأت فهي معذّرة، وهذه هي وظيفة القطع الطريقيّ المحض، كما ذكرنا، فأدلّة اعتبار الأمارات دلّت على حجّيّة الأمارة، والحجّيّة أثر القطع الطريقيّ المحض. إذن فدلّت على قيام الأمارة مقام القطع الطريقيّ المحض فحسب؛ لأنّ ما يترتّب عليه أثر شيء آخر يقوم مقامه، وهذه الحجّيّة يملكها العقل ذاتاً دون أن نحتاج لجعل، ودون أن يؤخذ القطع في موضوع الحكم، تماماً أو جزءاً، لذلك فإنّ الأمارة تقوم مقام القطع الطريقيّ المحض، ولعلّ هذا المعنى ارتكازيّ، وهو الوجه في اعتبار الأمارات بأنواعها عند العرف، وهي المراد من الآيات والروايات أي: هي إرشاد إليه، وإن حاول العلماء التعبير عن هذا المعنى الارتكازيّ بتعبيرات مختلفة.

إذن فأدلّة الاعتبار نفسها تدلّ على أنّ الأمارة أو الاستصحاب تقوم مقام القطع الطريقيّ المحض.

عدم قيام الأمارة مقام القطع الموضوعيّ

تدلّ الأمارة على قيامها مقام القطع الموضوعيّ بأقسامه الأربعة، وإنّما يحتاج لقيامه ذلك إلى دليل آخر غير دليل اعتبار الأمارة، ينزّل نفس الأمارة بمنزلة

ذات القطع ؛ لأنّ مفاده تنزيل مؤدّى الأمارة منزلة الواقع لا تنزيل ذات الأمارة منزلة ذات القطع .

إذن فأدلّة اعتبار الأمارة تدلّ على تنزيل الأمارة منزلة القطع الطريقيّ المحض ، ولا تدلّ على تنزيلها منزلة القطع الموضوعيّ ، وكذلك لا تدلّ على تنزيله بمنزلة كليهما : القطع الطريقيّ والموضوعيّ .

وقد ذكرنا أنّ القطع الموضوعيّ متوقّف على أخذ القطع في الدليل الشرعيّ للحكم وخطاب الشارع ، فلا بدّ من ملاحظة الدليل الذي أُخذ القطع في موضوع الحكم الشرعيّ ، فإن فهم من الدليل أنّ القطع أُخذ مثالاً لكلّ ما هو منجّز ومعذّر قامت الأمارة مقامه ، وإن فهم من دليله أنّه أُخذ موضوعاً للحكم بما هو موضوع ، سواء بنحو الكاشفيّة أو الصفتيّة ، لم تقم مقامه ؛ لأنّ الأمارة موضوع آخر ، والقطع كسائر الموضوعات الخارجيّة التكوينيّة ولا يمكن أن يقوم مقام موضوع خارجيّ في الحكم موضوع آخر ، كما هو واضح ، بالإضافة إلى أنّه صفة أُخرى وليست كصفة القطع ، وأدلّة الأمارات لم تنزّل الأمارة منزلة الصفة النفسيّة للقطع ، فإنّ أدلّة الأمارات غير ناظرة للقطع بما هو صفة .

ويمكن أن يستدلّ على عدم دلالة دليل الأمارة على كلا التنزيلين :

بأنّ دلالته على ذلك يستلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى ، واجتماع اللحاظين المتضادّين في آنٍ واحد ؛ لأنّ تنزيل المؤدّى منزلة الواقع يستلزم لحاظ القطع والأمارة لحاظاً آليّاً مرآتيّاً طريقيّاً ، حيث يكون النظر في الحقيقة متوجّهاً للواقع والمؤدّى دون النظر لذات الأمارة والقطع ، وتنزيل الأمارة منزلة القطع يستلزم لحاظ القطع والأمارة لحاظاً استقلاليّاً ، بحيث يركّز النظر على ذاتهما لا المؤدّى .

والجواب عن هذا الإشكال : ولكن يمكن أن يقال ـ وكما ذكر في محلّه ـ : لا مجال لمثل هذا الامتناع في عالم الألفاظ والاعتبار ؛ إذ يمكن استعمال اللفظ في أكثر من معنى ولحاظهما في آنٍ واحد ، وإنّما الدليل هو الانصراف والفهم العرفيّ حيث

إنّ دليل اعتبار الأمارة أو الاستصحاب، فإنّ ما يفهمه العرف فيه وينصرف إلى أذهانهم حين التأمّل في هذا الدليل هو تنزيل المؤدّى منزلة الواقع أو جعل الحجّيّة للأمارة والاستصحاب، أي: تنزيله منزلة القطع الطريقيّ لا الموضوعيّ.

المورد الثاني: قيام الأُصول مقام القطع: وهي على قسمين: محرزة وغير محرزة، ونتحدّث عنهما:

القسم الأوّل: الأُصول المحرزة أو التنزيليّة، كالاستصحاب وقاعدة الفراغ والتجاوز، وهي الأُصول التي تكون لها جهة كشف ونظر للواقع، وينزّلها الشارع منزلة العلم بالواقع، كالاستصحاب، ناظر للحالة السابقة المتيقّنة التي تمثّل الواقع، وإن لم تكن جهة الكشف هذه هي الملاك في حجّيّة الاستصحاب شرعاً عند من لا يرى الاستصحاب أمارة، بل أصلاً.

وهذه الأُصول المحرزة تقوم مقام القطع الطريقيّ المحض، فإذا قام الاستصحاب على حكم كان كما لو قام القطع عليه في تنجيزه وتعذيره؛ لأنّ ما يقوم مقام القطع لا بدّ أن يكون مثله في الكشف والنظر للواقع ليترتّب عليها ما للكشف عن الواقع من أحكام وآثار وهي الحجّيّة، وقد ذكرنا أنّ الأُصول المحرزة ناظرة للواقع.

القسم الثاني: الأُصول غير المحرزة، وأمّا الأُصول غير المحرزة وغير التنزيليّة، وهي الأُصول التي جعلها الشارع وظائف عمليّة للجاهل دون أن يكون لها جهة كشف أو نظر للواقع، أمثال: الاحتياط العقليّ والشرعيّ، والبراءة العقليّة والشرعيّة.

وهذه الأُصول لا تقوم مقام القطع الطريقيّ؛ لأنّها ليست محرزة للواقع لا بالوجدان ولا بالتعبّد الشرعيّ؛ ولأنّه فرض في موضوعها كون المكلّف جاهلاً بالواقع، فلا يمكن أن تقوم مقام العلم بالواقع؛ لما ذكرناه أنّ ما يقوم القطع الطريقيّ لا بدّ أن يكون مثله في الكشف والنظر للواقع حتّى تجعل له الحجّيّة بمعنى منجّزيّته للواقع عند الإصابة والمعذّريّة عند عدمها.

الموافقة الالتزاميّة

هل تعتبر الموافقة الالتزاميّة في امتثال التكليف أو لا ؟

وليس المراد منها الإتيان بالواجب مع قصد القربة ، فإنّه شرط في التعبّديّ دون التوصّليّ ، وكذلك ليس المراد وجوب تصديق النبيّ ﷺ في كلّ ما جاء من الأحكام ، وما أخبر به من الحوادث والأمور ، فإنّ كلّ ذلك واجب ؛ لأنّه من أُصول الدين وتصديقه بذلك تصديق لنبوّته .

وإنّما المراد منها : أنّه لو أوجب الشارع علينا فعلاً فكما تجب إطاعته عمليّاً في الخارج ، فهل يجب الالتزام بأنّه واجب قلبيّاً ، أي : في كلّ واجب واجبان : **جوارحيّ** ، وهو الموافقة العمليّة والبدنيّة الخارجيّة ، وإطاعته في الخارج ، **وجوانحيّ** ، وهو الموافقة الالتزاميّة بقلبه والالتزام قلبيّاً بأنّه واجب .

والحقّ ـ كما عليه العلماء المحقّقون ـ عدم وجوب الموافقة الالتزاميّة ، وإنّما تجب الموافقة العمليّة فقط ، فلا تجب في أثناء الصلاة إلّا الإتيان بالصلاة خارجاً مع قصد القربة ، وأمّا الالتزام بوجوبها قلباً فليس واجباً علينا ، بحيث إذا لم نلتزم بذلك فنستحقّ العقاب على ترك هذا الواجب .

إذن فالحقّ عدم وجوب الموافقة الالتزاميّة ؛ لعدم وجود الدليل لا من الشرع ولا من العقل عليها .

أمّا الأدلّة الشرعيّة ، فظاهر الأمر بالعمل هو الإتيان به خارجاً فحسب لا الالتزام به قلباً ، وأمّا العقل ، فلا يدلّ على أكثر من وجوب امتثال أمر المولى عمليّاً ، وليس هناك ما يدلّ على لزوم الالتزام قلباً .

وكذلك سيرة العقلاء تدلّ على الاكتفاء بالإطاعة بالعمل دون الالتزام القلبيّ .

ولكن بناءً على وجوب الموافقة الالتزاميّة بالإضافة للعمليّة ، وبما أنّ الاعتقاد بكافّة أنواعه ممّا هو ممكن للإنسان ، فإنّه لو علم بالحكم تفصيلاً فيمكن الاعتقاد به

تفصيلاً، وأمّا إذا لم يعلم به أو علم به إجمالاً ومردّداً، فإنّه وإن لم يمكنه الامتثال التفصيليّ، لكن يمكنه الاعتقاد بما هو عليه الحكم في الواقع ونفس الأمر، وهذا ممكن للنفس الإنسانيّة، ولا يجب الاعتقاد التفصيليّ المعيّن لعدم القدرة عليه مع الجهل، بل يكفي مثل هذا الاعتقاد الإجماليّ.

الشكّ في الحجّيّة

قالوا: بأنّ الشكّ في الحجّيّة يكفي في عدم الحجّيّة، فإذا شكّ في دليل أنّه حجّة أو لا ـ كما لو شككنا في الشهرة الفتوائيّة أنّها حجّة أو لا، مع عدم وجود الدليل القطعيّ على حجّيّتها ـ فهذا الشكّ يكفي في الحكم بعدم حجّيّتها.

ويستدلّ على هذا الأصل ـ أي: أصل عدم الحجّيّة مع الشكّ في الحجّيّة ـ بأدلّة:

الأوّل: موضوع الحجّيّة هو ما أُحرز أنّه حجّة، ومع الشكّ فلا يتوفّر الإحراز، فلا يكون حجّة.

الثاني: أنّ الحجّة ما يمكن الاحتجاج به، ومع الشكّ في الحجّيّة فكيف يمكن الاحتجاج من قِبل العبد على المولى؟

الثالث: يجري هنا استصحاب عدم جعل الشارع الاعتبار والحجّيّة له، حيث إنّ هذا الدليل لم يكن حجّة سابقاً ونشكّ في جعل الحجّيّة له، فنستصحب عدم جعل الحجّيّة له.

وكذلك يجدر التأكيد أنّ كلّ ظنّ لا يوجد دليل خاصّ على اعتباره فهو ليس بحجّة؛ للأدلّة الكثيرة الناهية عن العمل بالظنّ، أمثال: ﴿**إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً**﴾[1] و: ﴿**وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ**﴾[2]، إلّا أن يوجد دليل خاصّ يدلّ

---

(١) يونس ١٠: ٣٦.

(٢) الإسراء ٧: ٣٦.

على حجّيّة ظنّ معيّن ،كما دلّ مثل هذا الدليل على حجّيّة الخبر الواحد الموثوق به أو الثقة.

العلم التفصيليّ والإجماليّ

ويقع الكلام في مقامين:

المقام الأوّل

منجّزيّة العلم الإجماليّ لثبوت التكاليف

لا فرق في حجّيّة القطع والعلم بالحكم الشرعيّ على المكلّف بين العلم التفصيليّ، كما لو علم بوجوب صلاة الظهر معيّناً عليه في يوم الجمعة، أو العلم الإجماليّ، كما لو علم بالحكم الإلزاميّ وتردّد متعلّقه بين طرفين أو أكثر، كما لو علم بوجوب الصلاة عليه يوم الجمعة ولكنّها مردّدة بين صلاة الجمعة والظهر، فالعلم الإجماليّ هذا حجّة عليه؛ لأنّه كما أنّ العلم التفصيليّ منجّز للتكليف، كذلك العلم الإجماليّ، «وإن وقع خلاف أنّه علّة لحرمة المخالفة القطعيّة فحسب، أو أنّه كذلك علّة لوجوب الموافقة القطعيّة».

فذهب بعض إلى أنّ العلم الإجماليّ بنحو العلّة التامّة بالنسبة لتنجّز التكليف، فإنّه لا يمكن الترخيص في مخالفته كما في العلم التفصيليّ.

وذهب بعض آخر إلى أنّه بنحو المقتضي لا العلّة التامّة، بمعنى أن يكون منجّزاً للتكليف لو لم يوجد مانع شرعيّ أو عقليّ من العمل بمقتضاه، فيمكن للشارع المنع من تنجّزه، والترخيص في أطرافه، وذلك لأجل أنّه يختلف عن العلم التفصيليّ؛ لأنّه في التفصيليّ ينكشف الواقع تماماً، وأمّا في العلم الإجماليّ فإنّ

كلّ طرف مشكوك في ذاته ، فيوجد موضوع الأصل والحكم الظاهريّ ، وهو الشكّ ، بينما لا يوجد شكّ في مورد العلم التفصيليّ ، فلا يوجد موضوع الأُصول في مورده .

ولكن الحقّ أنّ العلم الإجماليّ كالعلم التفصيليّ علّة تامّة لتنجّز التكليف لانكشاف الحكم به كالعلم التفصيليّ ، ويكون بياناً لموضوع البراءة ؛ إذ لا فرق بينه والتفصيليّ في كشف كلّ منهما عن الحكم وإيصاله إلى مرتبة صلاحيّته للبعث والتحريك ، وكونه بياناً للتكليف وموجباً لوصوله إلى العبد وفعليّة باعثيّته وزاجريّته ، وأمّا عدم تميّز متعلّقه عن غيره فلا يضرّ في ذلك ؛ لأجنبيّته عن مناط التنجيز ، وهو وصول التكليف به كوصوله بالعلم التفصيليّ ، وبعد الوصول والبيان يرتفع موضوع البراءة العقليّة الشرعيّة الذي هو الجهل بالحكم وعدم التفصيليّ ، وبعد الوصول والبيان يرتفع موضوع البراءة العقليّة الشرعيّة الذي هو الجهل بالحكم وعدم البيان والوصول وعدم العلم ، ومع ارتفاعه لا مجال لدعوى وجود موضوع الحكم الظاهريّ والأُصول في أطرافه مع العلم الإجماليّ ، فإنّ موضوعه الجهل بالحكم ، وعدم وصوله ، وقد عرفت عدم القصور في بيانيّة العلم الإجماليّ ورافعيّته للجهل ، وعليه فالترخيص في مورده يناقض التكليف الواقعيّ المعلوم بالإجمال .

ولأجل ذلك لا يمكن قياس موارد العلم الإجماليّ في الشبهات المحصورة مع موارد الشبهات البدويّة أو الشبهات غير المحصورة ، حيث تجري الأُصول المرخّصة فيها .

وأمّا موارد الشبهات البدويّة ، فلأنّ استحقاق العقاب بنظر العقل منوط بالبيان ووصول التكليف للعبد ، والمفروض عدم وصوله بأيّ نحو من أنحاء الوصول ، فإنّ مجرّد وجود التكليف واقعاً لا يكفي في حكم العقل باستحقاق العقاب ، فتجري قاعدة قبح العقاب بلا بيان بلا مانع . إذن فيوجد موضوع الأُصول وهو الجهل بالواقع .

وأمّا موارد الشبهات غير المحصورة ، فإنّه مع عدم الحصر يرتفع الحكم الواقعيّ

أو فعليّته فيها، إمّا لخروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء، أو للزوم الحرج أو الضرر أو اختلال النظام من الامتثال، ومع انتفاء الحكم الواقعيّ ينتفي موضوع اجتماع الحكمين، وسيأتي توضيحه أكثر في مبحث الاشتغال.

إذن فعدم مؤثّريّة العلم الإجماليّ في هذه الموارد ليس لأجل عدم كونه علّة تامّة كما توهّم.

المقام الثاني

في كفاية الامتثال الإجماليّ

أمّا جواز ارتكاب أطراف العلم الإجماليّ، فيحتاج إلى دليل عقليّ أو شرعيّ.

أمّا العقليّ، فينحصر بقاعدة قبح العقاب بلا بيان بحجّة أنّه لا يوجد بيان على تشخيص الحرام أو النجس من أطراف العلم الإجماليّ.

وفيه: أنّه لا شكّ بتماميّة البيان ووصله من طرف المولى؛ وذلك لوجود العلم الإجماليّ بتنجّز التكليف وتحقّق البيان عليه.

بالإضافة إلى ما ذكرناه من أنّ الإقدام على المخالفة في أطراف العلم الإجماليّ لا مبالاة بالدين، وهتك للمولى، وهو قبيح عقلاً وعقلائيّاً وعرفاً.

وأمّا الشرعيّ، فهو العمومات والإطلاقات المبيّنة للأُصول والأحكام الظاهريّة الشاملة لأطرافه، مثل: «كلّ شيء لك طاهر حتّى تعلم أنّه قذر»[1] و«كلّ شيء حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه»[2].

---

(١) «كُلُّ شَيْءٍ نَظِيفٌ حَتّىٰ تَعْلَمَ أَنَّهُ قَذِرٌ» وسائل الشيعة: ٣: ٤٦٧، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

(٢) «كُلُّ شَيْءٍ هُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتّىٰ تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ بِعَيْنِهِ» الكافي: ٥: ٣١٣، الحديث ٤٠.

ويشكل على ذلك:

أوّلاً: الشكّ في شمول العمومات لموارد العلم الإجماليّ يكفي في عدم الشمول؛ لعدم صحّة التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة.

وثانياً: ما ذكرنه من قبح عدم الاعتناء واللّامبالاة وهتك الشارع، ولا ريب في صدقه على ارتكاب أطراف العلم الإجماليّ.

وثالثاً: هناك احتمالات في المراد من (بعينه)، ومرجع الضمير في جملة «إنّه حرام بعينه»، والاحتمالات ثلاثة:

١ ـ أنّ مرجع الضمير هو الحرام نفسه، ومعناه: «كلّ شيء حلال حتّى تعلم عين الحرام أو الحرمة»، حتّى تعلم بوجود الحرام أو الحرمة، ولا شكّ في العلم بوجود الحرام والحرمة في أطراف الإجمال فيصدق وجود الحرام بعين فيها، بل لا تجري العمومات هذه في أطراف الشبهة المحصورة للعلم بوجود الحرام فيها، ولكنّ الإمام عليه السلام أجراها في الشبهات غير المحصورة، فتجري العمومات فيها لعمل الإمام عليه السلام.

٢ ـ إنّ مرجع الضمير في (بعينه) إلى المورد الذي يبتلى به المكلّف، فإذا ابتلي بأطراف العلم الإجماليّ فيصدق أنّ الحرام مورد ابتلائه بعينه؛ لكون الأطراف مورد لابتلائه، ولا شكّ بصدقه في مورد العلم الإجماليّ.

٣ ـ إنّ المراد من (بعينه) شخص الحرام، فكلّ شيء حلال حتّى تعلم بشخص الحرام بحيث يمكن الإشارة إليه بالإشارة الحسّيّة، وبهذا المعنى لا ينطبق العلم بالحرام بعينه على مورد العلم الإجماليّ؛ لأنّ شخص الحرام لا تعرفه، فيمكن التمسّك بعمومات الأُصول المرخّصة في أطرافه.

والظاهر أنّ المراد من العمومات إمّا الأوّل أو الثاني.

وبإيجاز: فالمراد من الجهل أو الشكّ الذي تجري فيه الأُصول ليس مطلق

الجهل، بل الجهل بالمورد الذي لا يحتمل فيه انطباق التكليف الفعليّ المنجّز عليه احتمالاً لا عقلائيّاً، ولا شكّ في أنّه في موارد العلم الإجماليّ هناك تكليف فعليّ منجّز، وليس مثل الشبهة البدويّة الذي لا تعلم فيها بأصل وجود الحرام مثلاً، وهنا تعلم بوجود الحرام وتحتمل انطباقه على أيّ طرف تختاره، وهذا يكفي في عدم جريان الأصول في تلك الأطراف.

ولذلك يجب عليه امتثال التكليف المعلوم بالإجمال، ويسمّى امتثاله بالامتثال الإجماليّ أو الاحتياط، بأن يأتي بجميع الأطراف التي يحتمل وجود التكليف المعلوم بالإجمال فيها، ففي المثال السابق في مورد العلم الإجماليّ بوجوب الظهر أو الجمعة، يأتي بصلاة الظهر والجمعة معاً، وكذلك لو علم إجمالاً بأنّ القبلة لأحد الاتّجاهات الأربعة، وجب عليه الإتيان بأربع صلوات للجهات الأربع، وبطبيعة الحال هذا لو قلنا بوجوب الموافقة القطعيّة، فيجب عليه امتثال جميع أطراف العلم الإجماليّ، وأمّا لو قلنا بحرمة المخالفة القطعيّة فقط دون أن تجب الموافقة القطعيّة، فيحرم عليه ترك جميع الأطراف، وأمّا امتثال جميع الأطراف فلا تجب عليه، فيمكن القول بامتثال بعض الأطراف تخلّصاً من حرمة المخالفة القطعيّة.

وقد بحث العلماء هل إنّ الامتثال الإجماليّ في عرض الامتثال التفصيليّ، أو في طوله؟ فمثلاً: لو كان أحد الثوبين لصلاته طاهراً ولكن لا يعلم أيّاً منهما هو الطاهر، وكان متمكّناً من التعرّف على الثوب الطاهر بينهما، فهنا مع التمكّن من المعرفة التفصيليّة، هل يجوز له الامتثال الإجماليّ، بأن يصلّي صلاتين: إحداهما مع أحد الثوبين والأخرى مع الآخر، ليتيقّن بأنّه قد صلّى مع الثوب الطاهر، أو لا يجوز له ذلك، بل لو كان متمكّناً من الامتثال التفصيليّ والصلاة في الثوب الطاهر معيّناً لا يجوز له الامتثال الإجماليّ؛ لأنّ هذا الامتثال في طول الامتثال التفصيليّ لا في عرضه؟

ذهب الأكثر إلى أنّ الامتثال الإجماليّ في عرض التفصيليّ، فلا يجب عليه الفحص عن الثوب الطاهر، بل يجوز له أن يصلّي صلاتين في كلا الثوبين، وتكون صلاته مجزية؛ لأنّ المطلوب امتثال التكليف الواقعيّ وهو حاصل.

بل ربّما كان الامتثال الإجماليّ مع التمكّن من التفصيليّ؛ لأنّ فيه مشقّة زائدة للعبد، يدلّ أكثر على عبوديّته وأكثر ثواباً؛ لأنّ «خير الأُمور أحمزها»، والأدلّة التي ذكرت لبطلان الامتثال الإجماليّ مع التمكّن من التفصيليّ مخدوشة.

وكذلك لو لم يتمكّن من الامتثال التفصيليّ العلميّ، لكنّه يتمكّن من الامتثال التفصيليّ الظنّيّ بتحصيل الأمارة المعتبرة عليه، كما لو تمكّن من تحصيل البيّنة على تعيين الثوب الطاهر، فيجزي عنه الامتثال الإجماليّ العلميّ من طريق أوْلى؛ وذلك لأنّه يقطع معه وجداناً بامتثال التكليف الواقعيّ، أمّا مع الامتثال الظنّي التفصيليّ وإن كان معتبراً معذوراً، ولكنّه يحتمل الخلاف وجداناً فلا يقطع وجداناً بتحقّق الامتثال.

وقد استدلّ على بطلان الامتثال الإجماليّ مع التمكّن من التفصيليّ بأدلّة:

الدليل الأوّل: فقدان قصد الوجه «أي: قصد عنوان الحكم والأمر، وأنّه وجوب أو استحباب»، وقصد التمييز «أي: عنوان المأمور به ووصف متعلّق الأمر، وأنّه صلاة الظهر أو العصر، أو القضاء أو الأداء».

وأُشكل: لا دليل على قصد الوجه والتمييز أساساً لا في أصل العمل ولا في الأجزاء؛ لأنّ هذا القصد كثير الابتلاء، فلو كان واجباً لزم الإشارة إليه بكثرة في النصوص بحجم كثرة الابتلاء بها، مع أنّه لا يوجد دليل واحد عليه.

إضافة إلى إمكان القول بتوفّر قصد الوجه؛ لأنّه انّما تحرّك للعمل بقصد وجوبه ولولا وجوبه لم يمتثل.

الدليل الثاني: أنّه مع التمكّن من صلاة واحدة، فالإتيان بعشرة صلوات ـ مثلاً ـ

في جميع الأثواب الإجماليّة لعب وعبث بأمر المولى، واللعب والعبث في العمل لا يكون مقرّباً.

ويمكن الجواب عنه:

١ ـ أنّه قد يوجد داعٍ وغرض عقلائيّ من الامتثال الإجماليّ، كما لو تطلّب الامتثال التفصيليّ مشقّة كبيرة، واللعب والعبث ما ليس فيه غرض وداعٍ عقلائيّ فليس عمله عبثاً ولعباً.

٢ ـ أنّ العبث واللعب هنا في كيفيّة الطاعة لا في أصل الطاعة؛ لأنّ العبث هنا في امتثال الأمر لا في نفس الأمر، فإنّ العبث واللعب في نفس الأمر أن يترك العمل أساساً، أمّا أنّه يمتثله بهذه الصورة كالتوضّليّ في مكان بارد، أو بلباس كذا، فلا يضرّ في صحّة العمل، ولا يخلّ بالطاعة وقصد الأمر؛ لأنّ الصلاة خارجاً تقترن حتماً بمقارنات وجوديّة زمانيّة ومكانيّة وليست تحت الأمر؛ إذ أنّ ما تحت الأمر هو نفس العمل من أجزائه وشروطه، وأمّا مقارناته الوجوديّة فليست تحت الأمر حتّى يلزم الإتيان بصورة خاصّة منها.

إذن فهو قد أطاع وعمل بأمره، ولم يعبث ولم يلعب بأمره وإطاعته، بل عبث عن أمره وتحرّك لعمل، وإنّما اللعب لو تركه تماماً، فإنّه لولا ذلك الأمر لم يأتِ بهذه الامتثالات، فهي منبعثة في جذورها عن ذلك الأمر.

بل يمكن أن يقال: إنّه مع التمكّن من الامتثال التفصيليّ مع ذلك لو أتى بالإجماليّ، فهذا الإتيان يدلّ على شدّة عبوديّته، حيث إنّ أفضل الأعمال أحمزها وأشقّها مع انبعاثها عن ذلك الأمر، كما ذكرنا، فكيف لا يحكم بصحّتها؟ نعم، لو كان عالماً بالتفصيليّ فعلاً، ومع ذلك كرّر الامتثال، فإنّه ربّما يأتي هذا المحذور.

شروط العلم الإجماليّ: وهي شروط ارتكازيّة عقلائيّة وعرفيّة:

الشرط الأوّل: يشترط في تنجيز العلم الإجماليّ أن يحدث تكليفاً في كلّ

طرف على كلّ تقدير، تكليفاً جديداً، ولا يسبق أحد الأطراف بتكليف فعليّ سابق، سواء كان موافقاً للمعلوم بالإجمال أو مخالفاً له؟ فلو علم إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين وكان يعلم بأنّ أحد الإناءين على التعيين والتحديد بنجاسته قطعاً، فإنّ هذا العلم الإجماليّ غير مؤثّر وغير منجّز؛ لأنّه أحد الإناءين يعلم بنجاسته قطعاً، فلا يحدث وقوع النجاسة فيه تكليفاً جديداً، والآخر يحتمل نجاسته، فيحدث العلم الإجماليّ تكليفاً جديداً غير مسبوق بوجوب الاجتناب، ولكنّه مشكوك النجاسة في أحد الإناءين الطاهرين، ولم يعلم أنّها وقعت في أيّ منهما، فيكون العلم الإجماليّ منجّزاً؛ لأنّه لو وقعت في أيّ منهما فإنّه سيحدث تكليفاً جديداً بإيجاب الاجتناب عنه.

وأمّا إذا لم يحصل علم بحدوث التكليف بالأطراف على كلّ تقدير، فلا يكون منجّزاً، كما لو علم بوقوع النجاسة إمّا في هذا الماء القليل المعيّن، أو في ذاك الماء الكرّ المعيّن، فلا يكون هذا العلم الإجماليّ منجّزاً ومؤثّراً في وجوب الاجتناب عن الماء القليل؛ لأنّه لو وقع في الماء القليل يكون قد أحدث تكليفاً على كلّ تقدير، أمّا لو وقع في الكرّ فلا يحدث تكليفاً، فلا يكون هناك علم بالتكليف على كلّ تقدير؛ لأنّه لا يتنجّس بالملاقاة، فلا تؤثّر فيه وقوع النجاسة، ولا يحتمل إحداث التكليف فيه، فهو طاهر على كلّ تقدير، فلا يكون هناك علم بالتكليف على كلّ تقدير، فإنّه وإن أحدث تكليفاً في الماء القليل، ولكن وقوعها فيه مجرّد احتمال، فيكون محتمل النجاسة، وتجري فيه أصالة البراءة، فيحتمل العلم الإجماليّ بوقوع النجاسة في أحدهما أي: الطاهر القطعيّ، وهو الكرّ، ومشكوك النجاسة وهو الماء القليل، فلا يكون العلم الإجماليّ مؤثّراً، فإنّ تنجّز التكليف سابقاً في الطرف المعلوم بالتفصيل يجعل الطرف الآخر من الشكّ البدويّ.

أمّا الأقسام الثلاثةالتي يكون العلم الإجماليّ منجّزاً فيها فهي:

١ ـ إذا تقدّم المعلوم بالإجمال وعلمه على المعلوم بالتفصيل وعلمه.

كما إذا علم إجمالاً بوقوع نجاسة في أحد الإناءين أمس، وفي هذا اليوم وقعت نجاسة في أحد الإناءين تعييناً، وعلم تفصيلاً بنجاسته. فهنا العلم الإجماليّ أثّر أثره ونجّز التكليف في كلا الإناءين، ولا أثر للعلم التفصيليّ بأحد الإناءين بالنسبة للإناء الآخر الذي كان طرفاً للعلم الإجماليّ مسبقاً وتنجّز التكليف فيه.

٢ ـ إذا تقدّم المعلوم بالإجمال فقط على العلم التفصيليّ ومعلومه، وتأخّر نفس العلم التفصيليّ عنه، كما لو علم اليوم إجمالاً أنّه بالأمس وقعت نجاسة في أحد الإناءين، فصار كلّ إناء معلوماً إجماليّاً وطرفاً للعلم الإجماليّ، ولكن في هذا اليوم وقعت نجاسة في أحد الإناءين على التعيين فعلم تفصيلاً بنجاسته.

٣ ـ إذا تقدّم المعلوم بالإجمال مع تقارن العلمين، كما لو علم اليوم إجمالاً بأنّه وقعت نجاسة بالأمس في أحد الإناءين، وفي وقت العلم الإجماليّ اليوم وقعت نجاسة في أحد الإناءين فعلم تفصيلاً بها.

ولا يكون العلم الإجماليّ منجّزاً في أقسام وصور، منها:

١ ـ تقدّم المعلوم التفصيليّ على المعلوم الإجماليّ مع تقارن العلمين.

٢ ـ تقدّم المعلوم التفصيليّ على المعلوم الإجماليّ فقط.

وهناك أقسام وصور للعلم التفصيليّ والإجماليّ، وفي بعض هذه الأقسام يكون العلم الإجماليّ مؤثّراً ومنجّزاً مع وجود العلم التفصيليّ، وفي بعضها لا يكون منجّزاً ومؤثّراً، وهذه الأقسام هي:

١ ـ تارة يكون العلم التفصيليّ بالتكليف سابقاً على العلم الإجماليّ.

٢ ـ يكون العلم التفصيليّ متأخّراً عن العلم الإجماليّ.

٣ ـ يكونان متقارنين.

هذا التقسيم بالنسبة لنفس العلم، وكذلك المعلوم التفصيليّ يقسّم إلى ثلاثة أقسام: قد يكون سابقاً على المعلوم الإجماليّ، وقد يكون متأخّراً، وقد يكون

مقارناً له.

مثلاً: يعلم تفصيلاً بأنّ هذا الإناء نجس، فكون الإناء نجساً هو معلوم تفصيليّ قد يعلم بحدوث نجاسة أحد الإناءين قبل العلم الإجماليّ في أمس، والعلم الإجماليّ حدث في هذا اليوم، فالمعلوم تفصيلاً متقدّم على العلم الإجماليّ، سواء كان العلم التفصيليّ متقدّماً أيضاً في أمس، أو علم تفصيلاً بنجاسة أحد الإناءين أمس في هذا اليوم، فالعلم الإجماليّ لا يؤثّر، ولكن لو حدثت نجاسة أحد الإناءين تفصيلاً في هذا اليوم بعد العلم الإجماليّ فله حكمه.

وعلى كلّ حال، فبضرب هذه الأقسام بعضها ببعض تحصل تسعة أقسام، يكون العلم الإجماليّ منجّزاً في ثلاثة منها، وغير منجّز في ستّة.

الشرط الثاني لتنجّز العلم الإجماليّ أن يصلح هذا العلم للداعويّة والبعث نحو التكليف عند العقلاء، فإذا لم يصلح هذا العلم لذلك فلا معنى لمنجّزيّته، فلا تكفي القدرة العقليّة بالإمكان الذاتيّ للشيء، والقدرة عليه عقلاً بحيث لا يكون مثل اجتماع النقيضين الذي ليس ممكناً ذاتاً، ولا القدرة العرفيّة العقلائيّة بحيث يكون ممكناً وقوعاً، فلا يكون مثل الطيران في الهواء بلا واسطة، بل يشترط في منجّزيّته القدرة العرفيّة الخاصّة بحيث يكون المقدور محلاً لابتلاء المكلّف، وعمل المكلّف، وجميع أطراف العلم مورد الابتلاء وعمله على حدّ سواء، دون أن يوجد مانع في بعض الأطراف يوجب خروجه عن محلّ الابتلاء وعدم توفّر الداعويّة الفعليّة فيه.

والمانع إمّا عقليّ، كما لو علم إجمالاً: إمّا الإناء الموجود نجس أو المعدوم، فلا منجّزيّة للعلم الإجماليّ؛ لأنّه مع معدوميّة الإناء لا يبتلي به الإنسان، ولا يمكن أن يكون مورداً لعمله.

أو مانع شرعيّ، كما لو علم إجمالاً إمّا بنجاسة إنائه، أو إناء الغير الذي يحرم شرعاً التصرّف فيه، فيكون إناء الغير خارجاً عن محلّ ابتلائه.

أو مانع عرفيّ، كما لو علم إجمالاً إمّا بنجاسة إنائه الذي في بيته، أو إناء جاره الذي لا يتردّد عليه، فإنّ إناء الجار ليس محلّاً لابتلائه ومورداً لحاجته وعمله عرفاً.

أو مانع شخصيّ عاديّ، كما لو علم إجمالاً إمّا دهن الدكّان الذي يشتري منه حوائجه نجس أو سجائره، مع عدم ابتلائه بسجائره، فيصحّ له شراء الدهن لخروج السجائر عن محلّ ابتلائه وعمله فلا منجّزيّة له.

وشرطيّة الابتلاء من الأُمور العرفيّة الوجدانيّة والعقلائيّة لتبرير الداعويّة، ولا شكّ فيها؛ لأنّها وجدانيّة، وعلى تقدير الشكّ فسيأتي في بحث الاشتغال القاعدة فيه.

إذن فيشترط في منجّزيّة العلم الإجماليّ أن تكون أطرافه ممّا يمكن للمكلّف عرفاً ارتكابها والابتلاء بها بحيث يحسن الخطاب ويصحّ بالنسبة لجميع الأطراف، ويحدث العلم الإجماليّ تكليفاً وداعويّة لكلّ الأطراف، أمّا الخارج عن محلّ الابتلاء فيقبح الخطاب والداعويّة بالنسبة إليه.

لذلك يشترط في منجّزيّة العلم الإجماليّ أن تكون الأطراف مورداً للابتلاء والاستعمال عرفاً قبل عروض العلم الإجماليّ، وأمّا لو كان أحدها خارجاً عن الابتلاء قبل العلم الإجماليّ ثمّ حدث الابتلاء بعد العلم الإجماليّ فلا يكون منجّزاً لأنّه لا يحدث تكليفاً.

نعم، لو حدث العلم الإجماليّ مع كون الطرفين مورداً للابتلاء ثمّ خرج أحدهما عن محلّ الابتلاء فيجب الاجتناب عن الإناء الآخر وإن كان وحده؛ لأنّ العلم الإجماليّ قد انعقد وتمّ، وأوجب الاجتناب عن كليهما.

ويدلّ على ذلك أمر الإمام عليه السلام بإهراق الإناءين[1]، ولو كان الخروج عن محلّ الابتلاء لأحد الأطراف موجباً لجواز ارتكاب الإناء الآخر وعدم منجّزيّة العلم الإجماليّ لأمر الإمام عليه السلام بإهراق أحدهما، فيخرج عن محلّ الابتلاء ويتوضّأ بالآخر.

---

(١) وسائل الشيعة: ٣: ٥٠٥، الباب ٦٤ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

ذكرنا أنّه لو أثّر العلم الإجماليّ في ثبوت التكليف في أطرافه، ثمّ بعد تنجيزه خرج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء، فلا يؤثّر ذلك في منجّزيّة العلم الإجماليّ السابق بالنسبة للطرف الباقي، ويترتّب على ذلك حالات:

منها: لو اعتقد أنّ بعض الأطراف للعلم الإجماليّ خارجاً عن محلّ الابتلاء لذلك ارتكب الطرف الآخر، ثمّ تبيّن الخلاف، وأنّ ما توهّمه خارجاً عن محلّ الابتلاء هو داخل فيه، فالعلم الإجماليّ يكون منجّزاً بالنسبة للطرف الآخر؛ وذلك لأنّ الابتلاء الموجب لعدم منجّزيّته ما كان أمراً واقعيّاً بحيث خرج واقعاً عن محلّ الابتلاء، لا أمر اعتقاديّاً إحرازيّاً، فبانكشاف كون الطرف محلّ الابتلاء واقعاً على خلاف ما اعتقده يتبيّن أنّ العلم الإجماليّ منجّز واقعاً سابقاً، ولكنّه كان معذوراً في ارتكاب الطرف الآخر لأنّه معذور فيه حسب اعتقاده، ولم يكن عن تقصير منه.

ومنها: لو كانت الأطراف محلّاً لابتلائه جميعاً، فأثّر العلم الإجماليّ أثره ونجّز التكليف في أطرافه، وبعد تنجيزه وتأثيره خرج طرف منها أو بعضها من محلّ الابتلاء، كما لو انعدم أو سرق، فلا يؤثّر ذلك ويبقى العلم الإجماليّ منجّزاً للأطراف الأخرى الباقية في محلّ الابتلاء.

ومنها: لو كان علم إجماليّ بغصبيّة أحد الإناءين، وأيضاً علم إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين، وكان أحدهما طرفاً للعلم الإجماليّ بغصبيّة إناء بين الإناءين، فيكون هناك إناء معيّن طرفاً للعلم الإجماليّ بالغصبيّة.

مبحث الظنّ

نبحث عن أُمور:

الأمر الأوّل

الحجّيّة في الأمارات جعليّة

الحجّيّة في القطع لا تنالها يد الجعل نفياً وإثباتاً، كما ذكرنا، بينما في الظنّ فحجّيّته جعليّة تابعة لجعل الشارع الحجّيّة له، فلا بدّ من سبب في عروض الحجّيّة عليه، وأمّا في ذاته فالظنّ لا يملك الحجّيّة، كالجدار لا يملك البياض بذاته، بل لا بدّ من سبب في عروضه عليه، فليس الظنّ علّة تامّة للحجّيّة ولا مقتضي؛ لأنّه لو كان مقتضياً لها كفى في حجّيّته عدم المانع، مع أنّه لا يكفي في ذلك، بل لا بدّ من جعل الشارع للحجّيّة أو إلى ثبوت مقدّمات الانسداد، وإنّما كان الظنّ لا يملك الحجّيّة في ذاته؛ لأنّه يملك احتمال الخلاف وكشفه ناقص، لذلك كانت حجّيّته إمّا بدليل خاصّ أو بدليل عامّ، كالانسداد.

الأمر الثاني

إمكان جعل الحجّيّة للظنّ

وقع الكلام عند الأعلام: هل «يمكن» جعل الحجّيّة للظنّ أو يمتنع؟ والمراد من الامكان الوقوعيّ لا الذاتيّ، كما أنّ المراد من الامتناع الوقوعيّ لا الذاتي.

والامتناع الذاتي ما كان نفس لحاظ الشيء وتصوّره كافياً في امتناعه، كاجتماع النقيضين وارتفاعهما، وهذا غير حاصل في التعبّد بالظنّ؛ لأنّ نفس لحاظ التعبّد بالظنّ وجعل الحجّيّة له لا يكفي في امتناعه.

وأمّا الامتناع الوقوعيّ، وهو ما لم يكن في ذاته ممتنعاً، بل امتناعه ممّا يترتّب على وجوده من محاذير ولوازم ممتنعة أو باطلة، كما في وجود أحد الضدّين، فإنّ وجود الضدّ في نفسه ممكن ذاتاً ولكن يلزم من وقوعه اجتماع النقيضين في حال وجود الضدّ الآخر.

وقد أشكل على التعبّد بالظنّ كما عن ابن قبّة ـ وهو من أصحابنا ـ بأنّه يلزم من وقوعه اجتماع الضدّين أو النقيضين أو المثلين، أو أنّه يلزم من التعبّد به ووقوعه الباطل، كالتصويب أو الإلقاء في المفسدة وتفويت المصلحة من الأمور الباطلة التي لا تصدر من الحكيم.

وقد أُجيب عن هذا الإشكال بأنّ الوقوع أدلّ دليل على الإمكان، وهناك أدلّة على وقوع التعبّد من قِبل الشارع لبعض الظنون، كجعل الشارع لحجّيّة البيّنة، أو الخبر الواحد، حيث يستكشف من دليل الوقوع عدم ترتّب هذه المحاذير، إلّا لم يقع من الحكيم.

إلّا أن يشكل بأنّ المستشكل يستشكل في أصل وجود الدليل على حجّيّة الظنّ، حيث يناقش في أدلّتها، ولا بدّ من «القطع» بالوقوع، وأمّا مجرّد إمكانه أو وجود دليل ظنّيّ على الوقوع والحجّيّة، يكون من الاستدلال بالظنّ على حجّيّة الظنّ، لذلك قالوا بأنّه لا بدّ أن يكون الدليل على حجّيّة الظنّ قطعيّاً.

ونذكر خلاصة الإشكالات على جعل الحجّيّة للظنّ أو الأمارات:

١ ـ اجتماع المثلين أو الضدّين من الحكمين أو الإرادة والكراهة، أو المصلحة والمفسدة؛ لأنّ الظنّ إذا استوجب جعل حكم ظاهريّ بينما للموضوع حكم

واقـعيّ ، فـإن تـماثلا لزم اجـتماع المـثلين ، وإن اختلفا لزم اجـتماع الضـدّين أو النقيضين ، وهذا يلزم منه اجتماع المصلحة والمفسدة لأنّ الأحكام تابعة لملاكاتها .

أو يلزم منه اجتماع الإرادة والكراهة ؛ لأنّ الوجوب يتطلّب إرادة والحرمة كراهة .

٢ ـ التصويب ، فإنّا لو قلنا مع وجود الحكم الظاهريّ وهو مؤدّى الأمارة يزول الحكم الواقعيّ ، فهو القول بالتصويب .

٣ ـ يلزم من جعل الحجّيّة للظنّ تفويت المصلحة ، أو الإلقاء بالمفسدة ، فالشارع نفسه بجعله الحجّيّة للظنّ قد دفع المكلّف فيما لو قام الظنّ على الحرمة بينما في الواقع وجوب دفعه لتفويت مصلحة الحكم الواقعيّ منه ، وكذلك لو قام الظنّ على الوجوب بينما في الواقع هو حرمة ، فدفعه للعمل بالظنّ بواسطة جعل الحجّيّة له قد دفعه للوقوع في مفسدة الحكم الواقعيّ ؛ إذ المفروض عدم زوال المصالح والمفاسد الواقعيّة بواسطة قيام الظنّ على خلافها .

وقد ذكرت عدّة آراء في الجواب عن هذه الإشكالات ، وخاصّة إشكال الجمع بين الحكم الواقعيّ والظاهريّ ، نذكر منها :

١ ـ منها ما ذكره صاحب الكفاية ﷺ : أمّا في اجتماع الحكمين ، فلأنّ رأيه في الأمارة أنّ الشارع يجعل الحجّيّة أي : المنجّزيّة والمعذّريّة لا أنّه يجعل حكماً ، حيث إنّ رأيه أنّه يمكن جعل الحكم الوضعيّ استقلالاً فلا يوجد إلّا حكم واحد وهو الحكم الواقعيّ ، ولا يوجد حكم ظاهريّ ، فالشارع يجعل الحكم الوضعيّ في مورد الأمارات وهي الحجّيّة ـ أي : المنجّزيّة والمعذّريّة لنفس الأمارة ـ ولا يجعل حكماً بينما في الواقعيّ فيجعله لمتعلّق الأمارة ، فلم يجعل حكمان لنفس الفعل والمتعلّق .

والظاهر أنّ المحقّق النائينيّ ﷺ يذهب إلى هذا الرأي ، وأنّه في الأمارات ، فإنّ المجعول هو الحجّيّة والواسطة في الإثبات ولا يوجد حكم في مواردها ليشكل الجمع بينه والواقعيّ .

وأمّا بالنسبة لمحذور الإلقاء في المفسدة، وتفويت المصلحة، فإنّه حاصل قهراً، ولكن لا يضرّ ذلك لوجود مصلحة في الأمارة غالبة تجبر مصلحة الواقع أو مفسدته، إمّا مصلحة التسهيل أو المصلحة السلوكيّة.

وعلى تقدير أنّه في الأمارة يجعل الشارع حكماً فلا مانع من اجتماعه مع الحكم الواقعيّ؛ لأنّهما نوعان من الحكم لا من نوع واحد؛ لأنّ الحكم الواقعيّ تابع إلى مصلحة في متعلّق الحكم، أي: الفعل الذي يتعلّق به الحكم الواقعيّ، وأمّا في الأمارة فقيامها لا يوجب حدوث مصلحة في نفس الفعل كي تستلزم اجتماع الحكمين، أو الإرادة والكراهة في واحد، بل المصلحة في نفس الجعل والحكم كما في الأمر الامتحانيّ، حيث لا مصلحة في متعلّقه وهو ذبح إسماعيل ـ مثلاً ـ بل في نفس الحكم والجعل وهي الامتحان، وفي الأمارة فإنّ المصلحة في نفس العمل بالأمارة كمصلحة التسهيل لا في متعلّقها، والمحال اجتماع حكمين من نوع واحد لا من نوعين.

٢ ـ رأي الشيخ الأنصاريّ ﷺ: إنّ الحكم الواقعيّ في موارد الأمارات والأصول ليست أحكاماً فعليّة بل شأنيّة بتعبير الشيخ، وإنشائيّة بتعبير صاحب الكفاية، فلو قامت الأمارة على تلك الأحكام الشأنيّة وصادفت الواقع فيصبح الحكم الواقعيّ فعليّاً، فلا يوجد حكم فعليّ إلّا الواقعيّ، وأمّا لو لم تصادفه فلا يوجد حكم فعليّ، أي: لا حكم للأمارة، فلم يجتمع المثلان أو الضدّان، أي: اجتماع حكمين فعليّين.

٣ ـ ما يظهر من السيّد الفشاركيّ من اختلاف الموضوع ومن شروط استحالة الاجتماع اتّحاد الموضوع، فموضوع الحكم الظاهريّ هو الشيء بما هو مشكوك الحكم الواقعيّ، وهو متأخّر عن الواقعيّ بمرتبتين، أي: لا بدّ من حكم واقعيّ ويشكّ به ليجعل الظاهريّ، بينما موضوع الواقعيّ ذات الشيء دون أن يؤخذ الشكّ في الحكم الواقعيّ فيه، فالحكم الواقعيّ ثابت للشيء بعنوانه الواقعيّ وهو في هذه الحالة ليس متعلّقاً للحكم الظاهريّ؛ لأنّه إنّما يثبت للشيء بما هو مشكوك

الحكم فليس متعلّق الظاهريّ ذات الشيء بعنوانه الواقعيّ ليجتمع مع الواقعيّ، كما أنّ الواقعيّ لم يثبت للشيء بما هو مشكوك الحكم ليجتمع مع الظاهريّ.

ولعلّ رأي المحقّق العراقيّ في سياق هذا الرأي، حيث يرى أنّ متعلّق الأحكام الصور الذهنيّة لا الوجود الخارجيّ؛ لأنّ تعلّق الحكم بالوجود الخارجيّ تحصيل حاصل، فإنّه مع وجوده خارجاً فكيف يطالب بإيجاده، وفي عالم التصوّر هناك طوليّة في متعلّقهما: طوليّة الذات المعروضة للحكم الظاهريّ مع المعروضة للحكم الواقعيّ؛ لأنّ المتصور أوّلاً هو نفس الذات، وثانياً الذات المشكوك حكمها، والأوّل موضوع الحكم الواقعيّ، والثاني موضوع الحكم الظاهريّ، وهذان المتصوّران طوليّان متباينان بتباين الصور الذهنيّة كالخارجيّة، كزيد وعمرو، فلا يلزم اجتماع الحكمين مع طوليّة موضوعهما. هذا جوابه عن الإشكال الخطابيّ، أي: اجتماع الأحكام.

وأمّا جوابه عن الإشكال الملاكيّ ـ أي: اجتماع الملاكات، كالمصلحة والمفسدة، أو الإرادة والكراهة، وهي ملاكات الأحكام ودواعيها ـ فيظهر ممّا ذكرناه سابقاً في حقيقة الأحكام الظاهريّة، وأنّ التنافي إنّما يأتي فيما لو كان مصلحة الواقع مراده للمولى مطلقاً حتّى في صورة الجهل والشكّ، ولو كانت إرادته كذلك بحيث اهتمّ الشارع بحفظها مطلقاً كان عليه تتميم قصور محرّكيّة الخطاب الأوّليّ بجعل آخر وسدّ أبواب عدمها بجعل الاحتياط في حالة لجهل ـ مثلاً ـ لأهمّيّة الملاك، وأمّا لو لم تكن المصلحة بتلك الأهمّيّة بأن لم تكن له إرادة في حال الجهل، فلا مانع من الترخيص في تركها، بل تكون مطلوبة في حالة العلم بالحكم فحسب.

وبذلك يندفع إشكال اجتماع الإرادة والكراهة؛ إذ لا إرادة للحكم الواقعيّ في حال الجهل.

٤ ـ ما يظهر من السيّد الخوئيّ ﷺ، ولعلّه في سياق رأي صاحب الكفاية ﷺ والسيّد الفشاركيّ، وأنّه لا مضادّة في جعل الأحكام نفسها لأنّها أُمور اعتباريّة،

والاعتبار خفيف المؤونة، فلا منافاة بينهما في عالم الاعتبار والجعل؛ إذ لا مانع من اعتبار الوجوب والحرمة لفعل واحد، وإنّما التنافي في الأحكام في موردين:

أحدهما: في المبدأ، أي: عالم الملاك، وهو المصلحة والمفسدة؛ لأنّ كلّ حكم منبعث عن مصلحة أو مفسدة، أو إرادة وكراهة، غيرها في الآخر، فيلزم من جعل الحكمين اجتماعهما في موضوع واحد.

ثانيهما: في المنتهى ـ أي: عالم الامتثال ـ إذ الوجوب يتطلّب إيجاد الفعل والنهي يتطلّب الترك، ومن الواضح عدم قدرة المكلّف على امتثالهما معاً.

ولكن ذكر أنّه لا منافاة في هذين الموردين أيضاً:

إمّا من ناحية المبدأ، فلأنّ المصلحة في الحكم الظاهريّ قائمة بنفس جعل الحكم لا في متعلّقه، كما في الحكم الواقعيّ، فلا يتّحد موضوع المصلحتين ليلزم من اجتماعهما اجتماع الضدّين.

وإمّا من ناحية المنتهى، فلأنّ الحكم الظاهريّ موضوعه الشكّ في الحكم الواقعيّ، ولا يحكم العقل بلزوم امتثال الواقعيّ إلّا بعد وصوله للعبد وتنجّزه، ولكنّ المفروض في حال الجهل عدم وصوله، فما يلزم امتثاله عقلاً في هذه الحالة خصوص الحكم الظاهريّ، ولا يطلب منه الواقعيّ ليلزم عدم القدرة على امتثالهما.

وقد تعرّضت هذه الآراء للمناقشة، وهناك آراء أُخرى في هذا الموضوع يراجع الموسّعات في ذلك كلّه، فإنّه من البحوث العميقة في علم الأُصول.

أقسام الظنّ

ذكروا أنّ الظنّ على قسمين:

الظنّ المطلق: وسيأتي البحث عنه حينما نتعرّض لدليل الانسداد.

الظنّ الخاصّ: هو الظنّ الذي ثبتت حجّيّته بالخصوص بدليل قطعيّ يدلّ

على حجّيّة ظنّ معيّن أو دليل ظنّيّ معيّن، فهذا الدليل الظنّيّ كالخبر الواحد المعتبر وإن أدّى إلى الظنّ بالحكم، ولكن بما أنّ نفس الدليل ممّا قام دليل قطعيّ على حجّيّته، فمثل هذا الظنّ يكون حجّة، ويخرج من الأدلّة العامّة الدالّة على عدم حجّيّة كلّ ظنّ، أمثال: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾[1] و: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾[2]، وغيرهما.

والظاهر أنّ ما ثبتت حجّيّته من الظنون الخاصّة المثبتة للأحكام الشرعيّة الكلّيّة، حجّيّة الظواهر وحجّيّة الخبر الواحد، وأمّا في الموضوعات الخارجيّة فهناك طرق ظنّيّة عديدة تثبت حجّيّتها شرعاً تستخدم فيها، أمثال: البيّنة، وسوق المسلمين، ويد المسلم، وغيرها.

ويجب أن نؤكّد على هذه الفكرة: أنّ الحجّة في الشرع إمّا القطع بالحكم الشرعيّ، أو الحكم المستفاد من دليل قطعيّ الحجّة، بأن قام دليل قطعيّ على حجّيّته واعتباره، وأمّا إذا لم يوجد القطع بالحكم ولا الدليل القطعيّ، فإنّ الحكم سوف يكون ظنّيّاً لا ينتهي للقطع، والظنّ ليس حجّة إلّا إذا قام دليل خاصّ قطعيّ على اعتباره.

نعم، الاطمئنان هو حجّة عقلائيّة، والمراد من الاطمئنان هو الظنّ القويّ المتاخم للقطع، فإذا اطمئنّ بحكم كان حجّة.

والفرق بين القطع والاطمئنان: أنّه في القطع لا يحتمل الخلاف في نفسه وجداناً، ولا يمكن للشارع الردع عن هذا القطع والمنع من حجّيّته في أيّ مورد كان، وأمّا الاطمئنان فيحتمل الخلاف فيه، ولكنّه احتمال ضعيف غير معتدّ به عند العقلاء بحيث يكون ملحوقاً بالعدم عندهم، ولكنّ الاطمئنان يمكن للشارع

---

(١) يونس ١٠: ٣٦.

(٢) الإسراء ١٧: ٣٦.

المنع من العمل به ونفي حجّيّته في بعض الموارد، ومنها الشهادة على الواقعة؛ إذ لا بدّ فيه من القطع الوجدانيّ الحسّيّ.

وذكر بعض الأعلام: «أنّ المراد بالظنّ في النصوص الشرعيّة ليس المعنى المنطقيّ وهو الاحتمال الراجح؛ لأنّ هذا المعنى مستورد من علم المنطق ومستحدث، وإنّما مراد النصوص من الظنّ هو الاعتقاد الذي لا يعتمد على البرهان وأُسس عقليّة وعقلائيّة، بل يعتمد على التقاليد والعادات والإيحاءات والإحساسات البشريّة دون أن يملك مبرّراً برهانيّاً مشروعاً، لذلك أُطلق الظنّ في القرآن الكريم على عقائد الجاهلين حتّى لو كانت قطعيّة نفسيّاً عندهم.

وأمّا العلم فرأيه أنّ المراد منه في النصوص الشرعيّة ليس الاعتقاد الجازم، بل يساوق معنى البصيرة والوضوح، بل حتّى في أقوال القدماء فليس مراد السيّد المرتضى من العلم الاعتقاد الجازم، وكذلك الشكّ ليس بمعناه المنطقيّ ـ أي: تساوي الاحتمال في الطرفين ـ فإنّه معنى مستحدث، بل هو ضدّ اليقين والعلم، فليس موضوع البراءة في النصوص الشكّ المتساوي الطرفين، بل يشمل حتّى الظنّ غير المعتبر.

وقد وضّح بعض الأعلام رأيه هذا بأنّ الرؤية والكشف بما يشمل العلم والظنّ والاطمئنان التي تملك كاشفيّة ورؤية للواقع، خلاف الشكّ والوهم الذي ليست له أيّة كاشفيّة، على قسمين:

الرؤية الإدراكيّة أو الكشف الإدراكيّ: وهو ذلك الكشف المعتمد على مقدّمات إدراكيّة أو عقليّة، سواء كان علماً أو اطمئناناً أو ظنّاً، ولكن علمه أو ظنّه توصّل إليه من خلال بعض المقدّمات والأُسس والأدلّة المنطقيّة والعقليّة، كما لو كشفنا العلّة من طريق المعلول أو بالعكس، أو بواسطة حساب الاحتمالات وتجمّعها في المحور الواحد، يحصل لنا هذه الحالات النفسيّة من العلم أو الظنّ أو الاطمئنان، كما يوجب ارتفاع درجة الاحتمال رياضيّاً.

إذن فمثل هذا الكشف يسمّى كشفاً إدراكيّاً ؛ لأنّه كشف يعتمد على أُسس إدراكيّة وبرهانيّة وعقليّة محضة ، والخبر الواحد الموثوق به يملك الظنّ الإدراكيّ ، ولذلك كانت لوازمه حجّة .

الرؤية غير الإدراكيّة : ويعبّر عنها بالكشف الإحساسيّ ، فالاطمئنان الإحساسيّ ـ مثلاً ـ لا يعتمد إلّا على الانفعال النفسيّ واستقراء النفس ، والعقلاء يرتّبون الأثر على مثل هذا الكشف الإحساسيّ ، كما لو اعتقد الإنسان ببعض الأُمور ، سواء كان اعتقاده ظنّيّاً أو علميّاً أو اطمئنانيّاً ، ولكن اعتقاده هذا قد نشأ من خلال بعض الدعايات والإيحاءات والعادات أو التقاليد الاجتماعيّة والنفسيّة ، فإنّ الدعايات والإيحاءات هي من مكوّنات الوعي والذهنيّة الإنسانيّة ، وربّما اعتقد تكوين الحالة النفسيّة على حالة الرجاء أو الخوف ، فيرجو أن يكون بصورة ما دون أن يكون واقعاً بتلك الصورة ، ويخاف من شيء دون أن يكون ذلك الشيء في الواقع مالكاً لعامل الخوف ، كالخوف من الميّت أو الظلام ، وربّما تدخل في ذلك عوامل الحسد والبغض : « حبّك للشيء يعمي ويصمّ » .

إذن فمن خلال هذه العوامل النفسيّة والاجتماعيّة ربّما يرى الإنسان بعض الصور والأُمور أنّها واقعيّة ، ولكنّها ليست حقائق واقعيّة ، ولكنّ الشخص يعترف ويقرّ بواقعيّتها من خلال تلك الإيحاءات والاحساسات النفسيّة والاجتماعيّة ووسائل الإعلام وغيرها ، فقد يرى نفسه بطلاً دون أن يكون في الواقع بطلاً ، نتيجةً للإيحاء النفسيّ ، فلا تعتمد مثل هذه الرؤية أو الاعتقاد على أُسس ومقدّمات إدراكيّة منطقيّة ، وقد أشرنا في مبحث الظنّ أنّ الآيات والروايات الشريفة تشير إلى هذه الفكرة ، وأنّ معتقدات الجاهليّة كانت مبتنية على الأماني والرغبات ، وعلى أمثالها من الأُسس غير العقليّة والمنطقيّة ، ولذلك عبّر القرآن الكريم عنها بالظنّ ؛ لأنّ الدعايات والعادات كان لها تأثيرها في تكوين تلك الرؤية ، سواء كانت الرؤية جزميّة أو غير جزميّة ، فيشمل الظنّ حتّى القطع القائم على تلك الأُسس ؛ لأنّ كلّ اعتقاد

لا يعتمد على المقدّمات الإدراكيّة هو ظنّ غير معتبر في القرآن الكريم، وإن كان الاعتقاد قطعيّاً، ولكن بما أنّه لا يعتمد على أُسس إدراكيّة عقليّة، ولا يكفي مجرّد الظنّ الإحساسيّ، ولذلك ألغى الشارع بعض هذه الرؤية والاعتقاد الإحساسيّ؛ إذ لا بدّ للاعتقاد والرؤية المعتبرة أن تعتمد على أُسس إدراكيّة عقليّة، ولا يكفي مجرّد الظنّ الإحساسيّ.

ولكن أحياناً لا يمكن الوقوف بوجه وتأثير أمثال هذه المشاعر والعواطف والرؤى الإحساسيّة الموجودة في نفوس البشر، لذلك يمكن القول بمشروعيّتها مع شيء من التعديل والتوجيه لهذه الإحساسات، لذلك اعتبر الشارع بعض أنواع هذه الرؤى الإحساسيّة في بعض الموارد، كالكشف أو الظنّ الناشئ من الاستصحاب، أو قاعدة اليد، وقد قلنا إنّ الكشف عن الواقع وإن كان من الظنّ أو الاطمئنان في الاستصحاب هو الإحساسيّ، وأمّا الكشف عن الواقع في الخبر الموثوق به من الظنّ الإدراكيّ.

ولذلك لا تكون لوازم الاستصحاب حجّة؛ لأنّ الإحساس مرتبط بنفس الحالة السابقه لا بلوازمها، وإنّما اعتبر الشارع خصوص الإحساس ومتعلّقه.

ففي الاستصحاب ودليله بناء العقلاء، فإنّ بناءهم على بقاء الحالة السابقة لا يعتمد على جهة إدراكيّة، بحيث إنّ الأغلب بقاء الحالة السابقة، بل له جهة إحساسيّة، أي: أنّ الناس حسب طبيعتهم ومزاجهم أنّهم إذا رأوا الشيء مرّة أو مرّات فيؤثّر في إحساسهم، ويبقون إلى الأخير يرون ذلك الشيء بتلك النظرة الأُولى التي أثّرت في إحساسهم ومشاعرهم، ولا يعتنون باحتمالات تغيّره، إلّا إذا جاء يقين يرفع الحالة الأُولى السابقة، فهذا الكشف والظنّ في الاستصحاب بما أنّه يعتمد على مجرّد النظرة الأُولى كان إحساسيّاً.

وهكذا بالنسبة لقاعدة اليد، فإنّها تدلّ على الملكيّة من جهة إحساسيّة، فإنّهم بإحساسهم يشعرون بأنّ هناك علاقة بين السيطرة المادّيّة على الشيء والملكيّة، إضافةً إلى أنّ هذا الكشف والظنّ المعتمد على مجرّد ملاحظة استيلاء اليد إحساسيّ

وليس رياضيّاً وإدراكيّاً، والإنسان بطبعه موجود إحساسيّ لا موجود منطقيّ إدراكيّ، فمن خلال النظرة الأولى للشيء يظنّ ظانّاً بوجوده حتّى بعد غيبته عنه، وربّما مطمئنّاً به، ومن خلال رؤية الاستيلاء على الشيء يظنّ بملكيّة الظنّ أنّه الواقع، ولكنّه ظنّ منشأه هذه العوامل الإحساسيّة، وقد اعتبر الشارع مثل هذا الظنّ أو الاطمئنان الإحساسيّ.

وهذه الجهة الإحساسيّة لها ناحية تصوّريّة وتصديقيّة:

أمّا الناحية التصوّريّة: معناه ما تحدث في النفس من جهة تداعي المعاني، وقد ذكر في علم النفس أنّ تداعي المعاني يحصل بواسطة ثلاث وسائل: التضادّ أو التشابه أو الاقتران، فإنّ تحقّق أحد الضدّين يوجب تصوّر ضدّه، وتصوّر أحد المتشابهين يوجب تصوّر متشابهه، وإذا اقترن وجود شيء بوجود شيء آخر ولازمه فيوجب تصوّراً أحدهما تصوّر الآخر.

أمّا الناحية التصديقيّة: فإنّ تصوّر الشيء وكثرة تصوّره ربّما يوجب لوحده التصديق وإذعان النفس، ولا يحتاج في مقام التصديق إلى أمر آخر غير هذا التداعي الكثير، فتصوّر العقلاء لاقتران اليد بالملكيّة يوجب عندهم إذعان النفس يكون اليد أمارة على الملكيّة.

وقد رتّب بعض الأعلام على هذه الآراء الكثير من الآثار في الفقه والأصول، وعالج بها بعض المشكلات، أمثال: حجّيّة الأمارة في لوازمها، وعدم حجّيّة الأصول فيها، والفرق بين الظنّ والكاشفيّة في الأمارة والاستصحاب، وغيرها.

توضيح الطرق والأمارات غير العلميّة، ورفع الشبهات عنها

إذا كان الطريق متّبعاً عند العقلاء، فيكفي عدم الردع في حجّيّته شرعاً؛ لأنّه لو لم يكن حجّة لردع عنه الشارع، كما في القياس والتفسير بالرأي، لذلك ربّما

لا يصحّ القول بأن يلزم إمضاء الحجّيّة للطرق، وتقريرها، ودليل على إمضائها، وربّما لا يصحّ القول بالشكّ بالحجّيّة يكفي في عدم الحجّيّة، بل يكفي كون الطريق حجّة عقلائيّة، وعدم الردع عنه في ثبوت حجّيّته شرعاً.

ومن هذه الطرق الاطمئنان، فهو حجّة عقلائيّة.

والتعبير بغير العلم ممكن، ممّا تحكم به الفطرة السليمة وليس المراد منه الإمكان الذاتيّ مقابل الامتناع الذاتيّ، كاجتماع الضدّين؛ إذ لا شكّ بإمكان التعبّد بغير العلم وإن كان حجّيّته ذاتاً، كما أنّه ليس المراد الإمكان الاحتماليّ؛ لأنّه محتمل أيضاً، بل المراد الإمكان الوقوعيّ ما يلزم من وقوعه في الخارج محذور عقليّ، ولا شكّ بأنّ وقوع الشيء ووجوده خارجاً فعلاً أدلّ دليل على إمكانه وقوعاً، ولا يحتاج إلى إقامة دليل على الوقوع معه، ولا شكّ بقيام السيرة العمليّة والعقلائيّة على الكثير من الطرق غير العلميّة؛ لأنّها من الأمور النظاميّة التي بها قوام نظام المجتمع، وهذا يكفي في حجّيّتها مع عدم الردع.

ولكن ذكرت وجوه وشبهات لعدم حجّيّتها وامتناع التعبّد بغير العلم وقوعاً للزوم المحذورات من وقوعه، فنذكر بعض الشبهات والمحذورات التي ذكرت للتعبّد بغير العلم وحجّيّته.

واستدلّ على امتناع التعبّد بغير العلم بوجوه، بعضها من الشبهات المذكورة في مبحث الجمع بين الحكم الواقعيّ والظاهريّ.

الأوّل: لو جاز في الإخبار عن المعصوم لجاز الإخبار بغير العلم عن الله، والثاني باطل؛ لأنّه إخبار عن الله بما لم يعلم أنّه منه.

وأُشكل: أنّه قياس مع الفارق؛ لأنّ كلّ أحد لا يحقّ له الإخبار عن الله إلّا النبيّ ﷺ، بينما الإمام عليه السلام يمكن أن يلتقي به كلّ أحد، ويسمع منه، ويخبر عنه، واعتبار خبره متوقّف على كونه ثقة.

الثاني: أنّ الغرض من جعل التكاليف الواقعة أنّها داعية للامتثال، والطرق غير العلميّة أحياناً لا تصيب الواقع، بينما يطلب منها إيصال الأحكام الواقعيّة لتدعو إلى امتثالها، فيلزم نقض الغرض من جعلها.

وأُشكل:

١ ـ أنّ هذا الإشكال يأتي في العلم، فإنّه لا يصيب الواقع أحياناً، والجواب هناك هو الجواب هنا.

٢ ـ أنّه يكفي في الطريق أن يملك إمكان الداعويّة والايصال للواقع، ولا يلزم أن يكون موصلاً للواقع دائماً وفعلاً، مع أنّ الشارع يعتمد على الطرق العقلائيّة في إيصال أحكامه ولا طريق غيرها، ويكفي عدم الردع في حجّيّتها، وإلّا لو كان يريد إصابة الواقع دائماً، لكان عليه إيجاب الاحتياط مطلقاً، وفي كلّ حكم، مع ما يترتّب عليه من محذورات، ينافي سهولة الشريعة.

الثالث: الإشكال الملاكيّ: أنّ الاعتماد على الطرق غير العلميّة مع مخالفتها للواقع أحياناً يلزم منه تفويت المصلحة إذا قامت على عدم وجوب فعل مع كونه واجباً واقعاً، والإلقاء في المفسدة إذا قامت على عدم الحرمة مع أنّه حرام واقعاً.

وأُشكل عليه:

١ ـ أنّ هذا الوجه يأتي نفسه في العلم؛ لأنّه قد لا يصيب الواقع أحياناً، فالجواب نفس الجواب.

٢ ـ أنّ في العمل بالعلم في كلّ الموضوعات ممتنع أو عسر، وكذلك العمل بالاحتياط في كلّ الحالات ممتنع أو موجب لاختلال النظام والعسر والحرج، وأمّا العمل والتعبّد بالطرق الظنّيّة المعتبر فيها الخير الكثير والوصول للأحكام الواقعيّة في أكثر الموارد وإن كان فيها خلاف الواقع قليلاً، أو الوقوع أحياناً في الشرّ القليل من الإلقاء في المفسدة، أو تفويت المصلحة، كالاعتماد على خبر الثقة

أو الوثوق به ، كما نرى الناس والعقلاء يعتمدون في القوانين ومجالات حياتهم على الطرق المألوفة ووسائل الإعلام المعروفة وإن كانت أحياناً تصاب بالخطأ والاشتباه وقد أمضاه الشارع لما فيه من السهولة واليسر والرغبة في الدين ؛ لما في تحصيل العلم أو الاحتياط من العسر والحرج ، وعدم الإقبال على الدين أو الخروج منه ، فقدّم هذا الخير الكثير على الشرّ القليل ، وهذا من الطرق العقلائيّة والعرفيّة لإيصال الأحكام الواقعيّة دون غيره ، وهذا الجواب هو المتعارف بين العلماء .

وهناك أجوبة أُخرى مؤيّدة لهذا الجواب :

منها : أنّ المصالح والمفاسد كثير منها من قبيل حكمة الحكم لا علّته ، فلا يطلب العمل بها ، وإنّما يطلب امتثال نفس الفعل الذي قام عليه الدليل ، سواء اشتمل على المصلحة فهو جيّد ، وإلّا لو لم يشتمل على المصلحة الواقعيّة فقد جاء بنفس العمل ، وهو المطلوب شرعاً .

ومنها : أنّ تلك المصالح والمفاسد كالثواب والعقاب ، تكون فعليّتها متوقّفة على إحرازها والتوصّل إليها ، فهي تملك حالة الاقتضاء ، وما دام لم تحرز ولم يتوصّل إليها فهي أمّا غير موجودة وغير فعليّة ، وربّما تنتفي ملاكاتها ولم تثبت في صورة عدم العلم بها ، أو في صورة الاضطرار والتقيّة ، أو أنّها مغلوبة للمصلحة القائمة في نفس هذه الطرق .

هذا كلّه بناءً على اعتبار الأمارات والطرق من باب الطريقيّة للأحكام الواقعيّة .

وأمّا بناءً على الموضوعيّة والسببيّة :

فإن كان المراد منها خلوّ الواقع من الحكم والملاك ، وأنّ الأمارة تضع الحكم والملاك (التصويب الأشعريّ) أو ينقلب الحكم الواقعيّ والملاك على طبق مؤدّى الأمارة (التصويب المعتزليّ) بحيث ينعدم الواقع بعد أن كان ثابتاً .

فكلا القولين باطلان ، خلاف ما ثبت من الشرع من وجود أحكام واقعيّة ،

وخلاف مرتكزات العقلاء من النظر للأمارات ، وأنّها طريقيّة محضة ، والشارع وافق العقلاء وما لم يثبت الردع يؤخذ بالطرق العقلائيّة حسب مرتكزاتهم ؛ إذ لم يؤسّس طرقاً خاصّة إضافة للإجماع وتواتر الأخبار على عدم السببيّة . نعم ، اعتبر الشارع بعض الأُمور في بعض الأمارات لحجّيّتها ، كاعتبار العدالة والتعدّد ، أو ردع عن حجّيّة واعتبار بعض الطرق كالقياس .

إذن فلا تحدث مصلحة في المؤدّى .

وأمّا لو كان المراد منها مصلحة تداركيّة تفضّليّة في الأمارات تجبر مصلحة الواقع ، فهو صحيح وإن كانت هذه المصلحة لأجل التسهيل على المؤمنين بالأخذ بالأمارات ؛ لأنّها أفضل الطرق للوصول للأحكام الواقعيّة ، وهي في طول مصلحة الواقع لا في عرضها ، وتقتضي وجود هذه المصلحة سماحة الشريعة ورأفته وامتنانه بالأُمّه بأن يتدارك بما فات من مصلحة الواقع ، فإن وافقت الأمارة الواقع فيصل إلى مصلحة الواقع وإن خالفته بأن كان الواقع واجباً ، فأدّت الأمارة إلى عدم الوجوب ، فمصلحة الواقع وإن فاتت ، لكن يتفضّل المولى بمصلحة في الأمارة يتدارك بها ما فات من مصلحة الواقع ، وإن كان الواقع حراماً فيحصل على المصلحة التفضّليّة .

ولكن في صورة الحرمة الواقعيّة مع كون الأمارة على عدم الحرمة ، وقد ارتكبها المكلّف لجوازها ظاهراً ، فهل يقع المكلّف في المفسدة الواقعيّة ؟ يمكن القول بعدم وقوعها فيها ؛ لأنّ المفسدة الواقعيّة ان كانت هي العقاب فلا عقاب مع الجهل ، وإن كانت غيرها فلا يعلم وجودها مع الجهل ، وعلى تقدير وجودها فهي مغلوبة بالمصلحة التي توجد في العمل بالأمارات .

ثمّ إنّ حدوث المصلحة على طبق الأمارة التي تجبر مصلحة أو مفسدة الواقع فيما إذا لم ينكشف الخلاف ، أمّا إذا انكشف الواقع للمكلّف فيطالب به . هذا إذا لم يسقط الشارع الواقع خطاباً وملاكاً لمصالح ، أمّا لو أسقطه في بعض الحالات كالتقيّة والضرر والاضطرار وأمثالها ممّا يسمّى بالأحكام الواقعيّة الثانويّة حيث توجد مصلحة

حقيقيّة واقعيّة على طبقها، بحيث يكون العنوان من تبدّل الموضوع الموجب لتبدّل الحكم، كالسفر والحضر، فلا شكّ بإجزاء الحكم الثانويّ الواقعيّ عن الواقع، ويجزي عنه، ولا حاجة لإعادة الامتثال بعد انكشاف الخلاف، وعودة الحكم الواقعيّ وزوال ظروف العنوان الثانويّ.

الرابع الإشكال الخطابيّ: إلى هنا كان الإشكال على حجّيّة الطرق غير العلميّة إشكالاً ملاكيّاً، والآن نتعرّض إلى الإشكال الخطابيّ.

وهو: أنّ الأمارة إن وافقت الواقع لزم منه اجتماع المثلين، وإن خالفته لزم منه اجتماع الضدّين؛ لأنّ الحكم المؤدّي إلى الإمارة مخالف لحكم الواقع.

وأُجيب عن هذا الإشكال: وعادة ما يجاب في كلمات الأعلام بجوابين نشير إليهما باختصار، وبعد ذلك نوضّحهما:

الجواب الأوّل: اختلاف الحكم الواقعيّ عن الحكم الظاهريّ مؤدّى الأمارة بالموضوع والمرتبة، وهذا يكفي في رفع استحالة اجتماع الضدّين أو المثلين، فإنّ موضوع الحكم الواقعيّ الأشياء بعناوينها الأوّليّة أو ذوات الأشياء وواقعها، كالحرمة متعلّقة بذات شرب الخمر بينما موضوع الحكم الظاهريّ الأشياء بعناوينها الثانويّة، أي: الشيء بما هو مشكوك الحكم الواقعيّ ومجهوله، فلو قامت الأمارة على حلّيّة مائع مشكوك، فإنّ الحلّيّة للشيء بما هو مشكوك حكم الواقعيّ، ومع تعدّد الموضوع ـ بتعبير الشيخ الأنصاريّ ﷺ ـ وتعدّد المرتبة ـ كما في تعبير صاحب الكفاية ﷺ ـ وأنّ مرتبة الحكم الظاهريّ متأخّرة عن الواقعيّ.

وأُشكل عليه: أنّ الحكم الظاهريّ وإن لم يكن في مرتبة الحكم الواقعيّ، ولكنّ الحكم الواقعيّ موجود في رتبة الحكم الظاهريّ؛ لأنّه مشترك بين العالم والجاهل، فيشمل الجاهل والظانّ بحكم إطلاقه، فيلزم اجتماع المثلين أو الضدّين.

أقول: أمّا تعدّد الموضوع أو المرتبة فهو أمر وجدانيّ، وما ذكر دقّة عقليّة لا ينفي

تعدّد الموضوع وجداناً.

الجواب الثاني: أنّ التضادّ والتماثل إنّما يتحقّق في الأعراض الخارجيّة؛ لأنّها أمران وجوديّان لا يجتمعان في محلّ واحد، فالتضادّ والتماثل تتّصف بها الأُمور الحقيقيّة، وأمّا الأحكام فهي أُمور اعتباريّة، وليست من الموجودات الخارجيّة، فلا تتّصف بالتضادّ والتماثل إلّا من باب التشبيه والمجاز.

قد يقال: إنّ الأحكام وإن كانت أُموراً اعتباريّة، ولكنّها ناشئة عن أُمور حقيقيّة، ـوهي الإرادة والكراهة ـ فيعود الإشكال.

والجواب عن ذلك: أنّه يكفي في ذلك تعدّد الموضوع والجهة والمرتبة ـكما ذكرنا ـ بالإضافة إلى ما ذكرنا: بأنّ الحكم الواقعيّ هو فعل الشارع والبعث بداعي الانبعاث أو الزجر بداعي الانزجار وإتمام الحجّة من قِبل الشارع، مع قيام الحكم الواقعيّ وملاكه بذات الشيء، بينما الحكم الظاهريّ لأجل التسهيل على الناس، فالمصلحة في نفس التسهيل هذا في رفع إشكال التضادّ أو التماثل.

إن قلت: بأنّ التضادّ يأتي في الأحكام، كما يشعر الإنسان وجداناً بتضادّهما عرفاً، وما ذكر من رفع التضادّ دقّة عقليّة لا ينفي التضادّ.

فنقول: إنّ التضادّ في الأُمور الاعتباريّة يرتفع بمجرّد التعدّد في الموضوع أو المرتبة أو الجهة، ولا شكّ بوجود التعدّد في مجال الأحكام الواقعيّة والظاهريّة.

الجواب الثالث: بناءً على الطريقيّة المحضة للأمارات فلا يوجد إلّا حكم واحد وهو الحكم الواقعيّ، فبناءً على الإصابة فهو الحكم المطلوب، وأمّا في مورد خطأ الأمارة لا يجعل حكم على طبق الأمارة، وإنّما معذّريّة ومصلحة تسهيليّة، وإن وجد حكم فهو حكم متوهّم، لا أنّه حكم حقيقيّ ولا تضادّ بين الشيء الحقيقيّ والمتوهّم، كما لو توهّم الأبيض بأنّه أسود، فلا يوجد حقيقة إلّا الأبيض. هذا في مجال الأحكام الظاهريّة.

وأمّا في الأحكام الواقعيّة الثانويّة، فلا يوجد فعلاً إلّا الحكم الثانويّ، كما في مورد التقيّة والاضطرار، فتبدّل الموضوع بعنوان التقيّة أو الاضطرار، كما في تبديل موضوع التمام للسفر، فيكون موضوعاً للقصر، فلا يوجد في مورد التقيّة إلّا حكم واحد وهو الحكم الثانويّ، فأين اجتماع الضدّين ؟

وقد ذكرت أجوبة أُخرى عن هذا الإشكال، نشير إليها باختصار:

١ ـ إنّ المجعول في الأحكام الواقعيّة نفس الأحكام، بينما في الطرق غير العلميّة الحجّيّة فيلزم تعدّد متعلّق الجعلين، ولا يلزم اجتماع الضدّين أو المثلين.

٢ ـ إنّ الأحكام الواقعيّة إنشائيّة محضة، بينما مؤدّى الطرق غير العلميّة فعليّة، فيختلفان في المرتبة.

وأُشكل: أنّ الحكم الواقعيّ لا يمكن أن يكون إنشائيّاً محضاً، وإلّا لم يكن فعليّاً ولا مطلوباً وإن إصابته الأمارة، فالحكم الواقعيّ إنّما يجعل بداعي أن يصبح فعليّاً إذا توفّرت شرائطه وفقدت موانعه، فالحكم المطلوب من البشر لا يتّصف إلّا بالفعليّة أو بداعي الفعليّة عند الشرائط.

وهكذا الأمر في الأُصول العمليّة، فلا يوجد فيها حكمان: الحكم الواقعيّ، وحكم مؤدّى الأصل ليأتي اجتماع المثلين أو الضدّين.

أمّا الاستصحاب، فليس إلّا امتداد الحكم المتيقّن سابقاً لظرف الشكّ، ومع الإصابة يكون المتيقّن السابق منجّزاً، ومع المخالفة يكون معذوراً لو لم تنكشف المخالفة ولو انكشفت فلا إجزاء.

وأمّا الاحتياط، فهو من آثار العمل بالحكم الواقعيّ ومنجّزيّته، ولا يوجد حكم آخر على طبق الاحتياط، ولو قيل بوجوب الاحتياط فهو وجوب طريقيّ لامتثال الواقعيّ لا وجوب مستقلّ.

وأمّا أصل البراءة، فليست إلّا عدم العقاب على الواقع المجهول، ويلازم

الترخيص الظاهريّ.

وأمّا التخيير، فليس إلّا المعذوريّة لو اختار غير الواقع.

ففي كلّ هذه الموارد والأُصول لا يوجد حكمان أو أحكام متعدّدة، وإنّما الموجود الحكم الواقعيّ، وأمّا في موارد الأُصول، فالمجعول أُمور أُخرى نظير المعذّريّة في ترك الواقع، أو المنجّزيّة حين وصول الواقع، وليس حكماً مجعولاً في عرض الحكم الواقعيّ ليأتي اجتماع المثلين أو الضدّين.

الأصل عند الشكّ في الحجّيّة عدم الحجّيّة

يكفي في موضوع عدم الحجّيّة وحرمة العمل بالطريق المشكوك الشكّ وعدم العلم بورود التعبّد من غير حاجة إلى إحراز عدم ردّ التعبّديّة والعلم بعدم ورود التعبّد به ليحتاج في ذلك إلى الاستصحاب، فالأثر ـ وهو عدم الحجّيّة ـ لا يتوقّف على عدم الحجّيّة واقعاً ليحتاج إلى إحرازها بالاستصحاب، بل يكفي نفس الشكّ في الحجّيّة في عدم صحّة إسناد الطريق للشارع، ولا يحتاج إلى إحراز عدم إنشاء الحجّيّة، وأنّ عدم المنجّزيّة والمعذّريّة حاصلان بنفس الشكّ.

فالمهمّ صحّة إسناد شيء للشارع واستناده إليه، ولا بدّ في ذلك من إحراز الاستناد، ومجرّد عدم العلم أو الشكّ في الاستناد يكفي في عدم صحّة الاستناد ولا بدّ من دليل معتبر يصحّح الاستناد.

ويدلّ عليه من الكتاب آية الافتراء: ﴿آللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللهِ تَفْتَرُونَ﴾[1].

وربّما يقال: إنّ الافتراء الكذب العظيم، ولا يصدق على ما لم يعلم، بل على ما علم كذبه.

ولكنّ الظاهر أنّ إسناد شيء للشارع مع عدم العلم بأنّه منه وبدون دليل معتبر

---

(١) يونس ١٠: ٥٩.

يصدق الافتراء.

ومن السنّة: «**الْقُضَاةُ أَرْبَعَةٌ: ثَلَاثَةٌ فِي النَّارِ وَوَاحِدٌ فِي الْجَنَّةِ:... وَرَجُلٌ قَضىٰ بِالْحَقِّ وَهُوَ لَا يَعْلَمُ فَهُوَ فِي النَّارِ، وَرَجُلٌ قَضىٰ بِالْحَقِّ وَهُوَ يَعْلَمُ فَهُوَ فِي الْجَنَّةِ**»[1].

وقصور سندها منجبر بالشهرة، وربّما يقال بضعف الدلالة؛ لأنّها تدلّ على صحّة قضاة الجور ومن غير أهل الحقّ، فإنّ معنى «**لَا يَعْلَمُ**» أي: لا يعتقد بالمذهب الحقّ.

ولكن بالإضافة إلى ظهورها في أنّه يحكم بشيء لا يعلم مشروعيّته، ويمكن أن يكون عدم اعتقاده بالمذهب الحقّ من مصاديق عدم العلم لا على نحو الحصر.

وكذلك يدلّ عليه الإجماع، كما عن الوحيد البهبهانيّ: «أنّ حرمة العمل بما لا يعلم من البديهيّات بين العوامّ فضلاً عن الخواصّ».

ولكن يمكن أن يقال: إنّه ليس إجماعاً تعبّديّاً محضاً، بل يعلم استناده إلى مرتكزاتهم العقلائيّة.

وكذلك يدلّ عليه العقل أنّ الاعتماد على شيء وطريق والاحتجاج به، واعتباره وصحّة الاعتذار به واستناده إلى الشارع أو لأيّ شخص آخر يتوقّف على دليل معتبر وحجّة معتبرة، وأنّ الشكّ في الحجّيّة وصحّة الاعتذار يكفي في عدمها.

فأصالة عدم الحجّيّة من الأُصول النظاميّة التي لها تأثيرها في نظام المجتمع وتوازنه في حياتهم، ولو اعتمدوا على كلّ ما سمعوه وما قيل لاضطرب النظام.

بالإضافة إلى الحجّيّة وترتّب الأثر على الطريق من الأُمور الحادثة المسبوقة بالعدم، ويستصحب عدمها ما لم يثبت الدليل على الحجّيّة.

قد يقال: إنّ المشكوك الحجّيّة من موارد دوران الأمر بين المحذورين لدوران الأمر في غير الطريق العلميّ بين وجوب العمل وحرمته، والأصل فيه التخيير،

---

(١) الكافي: ٧: ٤٠٧. وسائل الشيعة: ٢٧: ٢٢، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦.

أو يقال: إنّه من موارد دوران الأمر بين التخيير والتعيين؛ لاحتمال تعيّن العمل بالعلم خاصّة، أو التخيير بينه وبين العمل بغير العلم.

والجواب عنهما: أنّه مع بطلان العمل بغير العلم، وعدم جواز العمل، والاستناد بغير حجّة شرعيّة ودليل شرعيّ، يخرج الطريق المشكوك الذي لا دليل على حجّيّته عن ظرفيّته للتخيير أو احتمال حجّيّته ليكون من موارد دوران الأمر بين المحذورين.

مصادر الفتوى عند المذاهب الإسلاميّة الأُخرى

هذا البحث واسع لا يسعه هذا المقال القصير، لذلك أكتفي بالإشارة بإيجاز لبعض النقاط.

مصادر الفتوى

أمّا عند أهل السنّة، فهي بالإضافة للقرآن الكريم والسنّة النبويّة، يعتمدون على مصادر أُخرى، مع اختلاف بين بعض العلماء والمذاهب في بعض هذه المصادر، وهي:

١ ـ سنّة الخلفاء الراشدين.

٢ ـ سنّة الصحابة.

٣ ـ سنّة التابعين، وهم علماء الأثر.

٤ ـ سنّة الحكّام، ويسمّونها صوافي الأمراء.

٥ ـ القياس.

٦ ـ الاستحسان.

٧ ـ الإجماع.

٨ ـ سدّ الذرائع وفتحها.

٩ ـ المصالح المرسلة.

ولا شكّ بحجّيّة الكتاب والسنّة، ولكن مع الأخذ بدلالتها الصحيحة، وبالسند

الصحيح للأحاديث الشريفة.

وإنّما الكلام في سائر المصادر، وقد استدلّوا عليها بأدلّة وآيات وأحاديث، ناقشها العلماء وخاصّة علماء الإماميّة في مختلف بحوثهم، من حيث الدلالة والسند.

بل يلاحظ حتّى عند بعض أهل السنّة وعلمائهم قد أنكروا حجّيّة بعض هذه الأدلّة والمصادر، فإنّ داود بن خلف إمام أهل الظاهر أبطل العمل بالقياس، وتبعه ابن حزم، ولكن أوّل من توسّع فيه أبو حنيفة شيخ أهل القياس، وتبعه مالك وابن حنبل، وكذلك يلاحظ في الاستحسان والمصالح المرسلة وقول الصحابيّ فقد رفضها بعضهم، وعمل بها الكثير.

ولتوضيح هذه الأدلّة والمصادر وتقويمها يراجع الكتب الموسّعة، وخاصّة كتاب أُصول الفقه للشيخ محمّد رضا المظفّر، والأُصول العامّة للفقه المقارن للسيّد محمّد تقي الحكيم، فإنّهما خير من بحث عنها وقوّمها.

وأمّا مصادر الفتوى عند مدرسة أهل البيت عليهم السلام وعلماء الإماميّة، فأهمّ ما يعتمدونه القرآن الكريم، وسنّة الرسول صلى الله عليه وآله وأئمّة أهل البيت عليهم السلام، وأمّا الإجماع والعقل، فإنّما يعتمدون عليهما في مجالات قليلة جدّاً مع التأكيد على أنّ القرآن الكريم يشتمل على المعالم الكلّيّة للأحكام، وأمّا تفصيلاتها فتؤخذ من السنّة الشريفة.

يقول الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر رحمه الله في مجال حديثه عن مصادر الفتوى عند مدرسة أهل البيت عليهم السلام: «ونرى من الضروريّ أن نشير أخيراً بصورة موجزة إلى المصادر التي اعتمدناها بصورة رئيسيّة في استنباط هذه الفتاوى الواضحة، وهي ـ كما ذكرنا في مستهلّ الحديث ـ عبارة عن الكتاب الكريم والسنّة الشريفة بامتدادها المتمثّل في سنّة الأئمّة المعصومين من أهل البيت عليهم السلام، باعتبارهم أحد الثقلين اللذين أمر النبيّ صلى الله عليه وآله بالتمسّك بهما.

ولم نعتمد في شيء من هذه الفتاوى على غير هذين المصدرين.

أمّا القياس والاستحسان ونحوهما، فلا نرى مسوّغاً شرعيّاً للاعتماد عليها تبعاً لأئمّة أهل البيت عليهم السلام.

وأمّا ما يسمّى بالدليل العقليّ الذي اختلف المجتهدون والمحدّثون في أنّه هل يسوغ العمل به أو لا، فنحن وإن كنّا نؤمن بأنّه يسوغ العمل به، ولكنّا لم نجد حكماً واحداً يتوقّف إثباته على الدليل العقليّ بهذا المعنى، بل كلّ ما ثبت بالدليل العقليّ فهو ثابت في نفس الوقت بكتاب وسنّة.

وأمّا ما يسمّى بالإجماع، فهو ليس مصدراً إلى جانب الكتاب والسنّة، ولا يعتمد عليه إلّا من أجل كونه وسيلة إثبات للسنّة في بعض الحالات، وهكذا كان المصدران الوحيدان هما (الكتاب والسنّة)»[1].

ونظير هذا الكلام ذكره السيّد الخوئيّ رحمه الله[2].

الأصل الأوّليّ في الظنّ

الأصل الأوّلي في كلّ ظنّ بالحكم الشرعيّ، أو في كلّ ظنّ قائم على الحكم الشرعيّ هو عدم الحجّيّة؛ للآيات والأحاديث والأدلّة الدالّة على عدم حجّيّة الظنّ، وهي كثيرة نشير إلى بعضها:

فمنها: الآيات الشريفة التي تنهى عن العمل بالظنّ، وتدلّ على لزوم تحصيل العلم، كقوله تعالى: ﴿**إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً**﴾[3].

وقوله تعالى: ﴿**قُلْ هَلْ عِندَكُم مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ**

---

(١) الفتاوى الواضحة: ٩٨.

(٢) معجم رجال الحديث: ١: ٣٣.

(٣) يونس ١٠: ٣٦.

﴿إِلَّا تَخْرُصُونَ﴾(١).

﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَـئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً﴾(٢).

بل يظهر منها أنّ الاعتماد على الظنّ، ونسبة الحكم للشارع المقدّس مع عدم العلم بأنّه منه افتراء وتشريع:

﴿قُلْ أَرَأَيْتُم مَا أَنزَلَ اللهُ لَكُم مِن رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَاماً وَحَلاَلاً قُلْ آللهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللهِ تَفْتَرُونَ * وَمَا ظَنُّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللهِ الْكَذِبَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾(٣)، ﴿لَهُ مَا فِي السَّماوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ إِنْ عِندَكُم مِن سُلْطَانٍ بِهٰذَا أَتَقُولُونَ عَلَى اللهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ * قُلْ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ﴾(٤)، ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلاَلٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا عَلَى اللهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ﴾(٥).

وقد فسّر العلماء ـ على ضوء هذه الآيات وغيرها من الأحاديث ـ الافتراء والبدعة والتشريع، أن تنسب للدين ما تعلم أنّه ليس منه، أو لا تعلم أنّه منه، وهذا المعنى للافتراء يشمل الأدلّة الظنّيّة غير المعتبرة، التي لا يوجد دليل يقينيّ شرعيّ على اعتبارها.

وأمّا الأحاديث الشريفة عن الرسول ﷺ وأئمّة أهل البيت عليهم السلام في المنع عن العمل بالأدلّة الظنّيّة غير المعتبرة في مجال استنباط الأحكام الشرعيّة فهي كثيرة،

---

(١) الأنعام ٦: ١٤٨.

(٢) الإسراء ١٧: ٣٦.

(٣) يونس ١٠: ٥٩ و ٦٠.

(٤) يونس ١٠: ٦٨ و ٦٩.

(٥) النحل ١٦: ١١٦.

لا مجال لذكرها، وانّما نشير لبعضها:

عن سعيد بن المسيّب، قال: «قال رسول الله ﷺ: **لَعَنَ اللهُ الْمُجادِلِينَ فِي دِينِ اللهِ عَلىٰ لِسَانِ سَبْعِينَ نَبِيّاً... وَمَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ فَقَدِ افْتَرىٰ عَلَى اللهِ الْكَذِبَ، وَمَنْ أَفْتَى النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ لَعَنَتْهُ مَلَائِكَةُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، وَكُلُّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ، وَكُلُّ ضَلَالَةٍ سَبِيلُهَا إِلَى النَّارِ**»[١].

وفي خطبة لأمير المؤمنين عليه السلام: «**اتَّقُوا اللهَ وَلَا تُفْتُوا النَّاسَ بِما لَا تَعْلَمُونَ**»[٢].

وعن رسول الله ﷺ: «**إِيَّاكُمْ وَأَصْحَابَ الرَّأْيِ فَإِنَّهُمْ أَعْيَتْهُمُ السُّنَنُ أَنْ يَحْفَظُوهَا فَقَالُوا فِي الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ بِرَأْيِهِمْ فَأَحَلُّوا مَا حَرَّمَ اللهُ وَحَرَّمُوا مَا أَحَلَّ اللهُ فَضَلُّوا وَأَضَلُّوا**»[٣]. يشير بذلك إلى أنّ الاعتماد على الرأي والظنون إنّما نشأ من قلّة النصوص عندهم أو عدم الاعتماد عليها.

وعن أمير المؤمنين عليه السلام: «**مَنْ نَصَبَ نَفْسَهُ لِلْقِياسِ لَمْ يَزَلْ دَهْرَهُ فِي الْتِباسٍ، وَمَنْ دَانَ اللهَ بِالرَّأْيِ لَمْ يَزَلْ دَهْرَهُ فِي ارْتِماسٍ**»[٤].

وعن الإمام الصادق عليه السلام: «**إِنَّ السُّنَّةَ لَا تُقَاسُ. أَ لَا تَرىٰ أَنَّ الْمَرْأَةَ تَقْضِي صَوْمَهَا وَلَا تَقْضِي صَلَاتَهَا؟ يَا أَبَانُ، إِنَّ السُّنَّةَ إِذَا قِيسَتْ مُحِقَ الدِّينُ**»[٥].

---

(١) كمال الدين: ١: ٢٥٦ و ٢٥٧. وسائل الشيعة: ٢٧: ١٩٠، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٧.

(٢) تهذيب الأحكام: ٦: ٢٩٥. وسائل الشيعة: ٢٧: ٢٦، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٧.

(٣) عوالي اللآلي: ٤: ٦٥. بحار الأنوار: ٢: ٣٠٨، الحديث ٦٨.

(٤) قرب الإسناد: ١١. وسائل الشيعة: ٢٧: ٤١، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١١.

(٥) وسائل الشيعة: ٢٧: ٤١، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٠.

وهناك أحاديث وأقوال من علماء أهل السنّة في المنع عن العمل بالظنّ والقياس.

فقد روي عن ابن سيرين، أنّه قال: «أوّل من قاس إبليس، وما عُبدت الشمس والقمر إلّا بالمقاييس»[١].

وروي عن الحسن البصريّ: أنّه تلا هذه الآية: ﴿خَلَقْتَنِي مِن نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ﴾[٢]. قال: قاس إبليس، وهو أوّل من قاس»[٣].

وروي عن مسروق، أنّه قال: «إنّي أخاف ـ أو أخشى ـ أن أقيس فتنزّل قدمي»[٤].

وروي عن الشعبيّ، قال: «والله لئن أخذتم بالمقاييس لتحرّمنّ الحلال، ولتحلّنّ الحرام»[٥].

ومن الغريب مع وجود هذه الأقوال عندهم كيف عملوا بالقياس وأمثاله من الأدلّة الظنّيّة غير المعتبرة؟

ونكتفي بهذا النزر القليل من النصوص.

وعلى ضوء هذه الآيات والأحاديث ذكر علماؤنا أنّ الحجّة الشرعيّة إمّا العلم بالحكم الشرعيّ، أو الظنّ بالحكم الشرعيّ الذي قام دليل شرعيّ يقينيّ على حجّيّته، كحجّيّة خبر الثقة أو الموثوق به، فإنّه وإن أفاد الظنّ بالحكم الشرعيّ، ولكنّ الأدلّة الشرعيّة القطعيّة قامت على حجّيّة خبر الثقة. إذن فلا ننكر حجّيّة الأدلّة الظنّيّة المعتبرة، أي: التي قام على حجّيّتها واعتبارها دليل شرعيّ.

وأمّا إذا لم يحصل العلم بالحكم الشرعيّ وإنّما حصل الظنّ به، ولا يوجد دليل

---

(١) سنن الدارمي: ١: ٩٦.

(٢) الأعراف ٧: ١٢. سورة ص ٣٨: ٧٦.

(٣) سنن الدارمي: ١: ٢٨٠.

(٤) سنن الدارمي: ١: ٩٦. ذمّ الكلام وأهله: ٢: ١٤٠.

(٥) سنن الدارمي: ١: ٢٨١.

علميّ على حجّيّة هذا الظنّ أو الدليل الظنّيّ، فلا يكون حجّة، وإنّما يكون افتراء، وتشمله الآيات والأحاديث التي تمنع عن العمل بالظنّ.

وخاصّة لو كانت هناك أحاديث تدلّ على عدم حجّيّة بعض الأدلّة الظنّيّة غير المعتبرة، أمثال: القياس والتفسير بالرأي، حيث توجد أحاديث عن المعصومين في عدم اعتبارها، والمنع من العمل بها.

بل ربّما يظهر من بعض الآيات: أنّ المراد من (الظنّ) في المصطلح القرآنيّ كلّ اعتقاد غير قائم على أُسس موضوعيّة، حتّى لو كان بدرجة اليقين، ولا يختصّ بمعناه المنطقيّ، وهو الاحتمال الراجح الذي لا يصل لمستوى اليقين؛ لأنّ الظنّ في القرآن أُطلق على معتقدات الجاهليّة، وربّما كان اعتقادهم بها جازماً، ولكن بما أنّها باطلة؛ لعدم اعتمادها على مبرّرات موضوعيّة، وإنّما تعتمد على تقليد الآباء والتقاليد والأهواء والجهل بالمصالح والمفاسد الواقعيّة للإنسان والأشياء، كسائر القوانين الوضعيّة البشريّة، لذلك أُطلق عليها (الظنّ) في القرآن الكريم.

عوامل الاعتماد على الأدلّة الظنّيّة

والعامل الأهمّ في اعتماد أهل السنّة على الأدلّة الظنّيّة هو (قلّة الأحاديث) المعتبرة عن الرسول صلى الله عليه وآله عندهم، مع وجود الكثير من الموضوعات التي تحتاج إلى الأحكام الشرعيّة، فاضطرّوا إلى هذه الأدلّة الظنّيّة لمعرفة أحكامها، وأُضيف إليه عدم اعتمادهم على أحاديث أئمّة أهل البيت عليهم السلام.

والعامل الأهمّ في قلّة الأحاديث المعتبرة عندهم هو (المنع من تدوين الحديث) وما صاحبه من ملابسات، ونشير إلى هذا العامل وبعض ملابساته:

حثّ الرسول صلى الله عليه وآله على كتابة الحديث

حثّ الرسول صلى الله عليه وآله في أحاديث كثيرة على كتابة الحديث.

فقد روى أبو بكر في فضل كتابة الحديث حديثاً عن الرسول ﷺ : أخرج الحاكم في تاريخه بالإسناد إلى أبي بكر، عن رسول الله ﷺ، قال: «من كتب عنّي علماً أو حديثاً لم يزل يكتب له الأجر ما بقي ذلك العلم أو الحديث»[١].

وعلّق عليه السيّد شرف الدين في النصّ والاجتهاد: «وربّما أيّدوا مضمونه بما رووه عن كلّ من أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب وعبدالله بن عمر وعبدالله بن مسعود وأبي سعيد الخدريّ وأبي الدرداء وأنس بن مالك ومعاذ بن جبل وأبي هريرة في طرق كثيرة متنوّعة: أنّ رسول الله ﷺ قال: «من حفظ على أُمّتي أربعين حديثاً بعثه الله يوم القيامة شاهداً وشفيعاً».

وفي رواية: «بعثه الله فقيهاً وعالماً».

وفي رواية أبي الدرداء: «كنت له يوم القيامة شاهداً وشفيعاً».

وفي رواية ابن مسعود: «قيل له: ادخل من أيّ أبواب الجنّة إن شئت».

وفي رواية ابن عمر: «كتب في زمرة العلماء، وحشر في زمرة الشهداء، وربّما أيّدوه أيضاً بقوله ﷺ: يبلّغ الشاهد منكم الغائب، وبقوله ﷺ: نضّر الله امرءاً سمع مقالتي فوعاها، فأدّاها كما سمعها»[٢].

بالإضافة إلى ما سنذكره من حديث عبدالله بن عمرو بن العاص من تأكيد الرسول ﷺ عليه بكتابة الحديث، وما سنذكره من كتاب الإمام عليّ عليه السلام لحديث الرسول ﷺ، كلّ ذلك يدلّ على حثّه ﷺ على كتابة الحديث، فضلاً عن مشروعيّته، وعدم صحّة الحديث الذي نسب إليه بأنّه ﷺ منع من كتابة الحديث، وربّما وضع تبريراً لمنعهم من كتاب الحديث.

---

(١) تاريخ الخلفاء: ٧٧.

(٢) موسوعة الإمام السيّد عبدالحسين شرف الدين: ١: ٣١٦.

المنع من التدوين

وقد بدأ المنع عن كتابة حديث الرسول في زمان الرسول ﷺ نفسه، كما بدأ وضع الحديث وتحريفه في زمانه ﷺ لعوامل كثيرة تذكر في موضوع وضع الحديث.

وممّا يدلّ على منعهم لتدوين الحديث في زمان الرسول ﷺ، قال عبدالله بن عمرو بن العاص: «كنت أكتب كلّ شيء أسمعه عن رسول الله ﷺ، فنهتني قريش وقالوا: تكتب كلّ شيء سمعته عن رسول الله ورسول الله بشر يتكلّم في الغضب والرضا؟ فأمسكت عن الكتابة، فذكرت ذلك لرسول الله، فأومأ بإصبعه إلى فيه، وقال: اكتب، فوالذي نفسي بيده، ما خرج منه إلّا حقّ»[١].

وكذلك منعوا من كتابة الحديث في زمان مرض الرسول ﷺ؛ وذلك لأنّ الرسول ﷺ حين حضرته الوفاة، قال: «آتوني بكتاب أكتب لكم كتاباً لن تضلّوا بعده أبداً، فقالوا: إنّما يهجر رسول الله ﷺ»[٢].

وقد عيّن البخاريّ في حديث آخر يرويه عن ابن عبّاس قائل هذا القول، كما أنّه في الصحاح والكتب الأُخرى عيّنته، ونقل النصّ من البخاريّ: «ولما حضر النبيّ ﷺ ـ وفي البيت رجال فيهم عمر بن الخطّاب ـ قال: هلمّ أكتب لكم كتاباً لن تضلّوا بعده. قال عمر: إنّ النبيّ ﷺ غلبه الوجع، وعندكم كتاب الله، فحسبنا كتاب الله، واختلف أهل البيت واختصموا، فمنهم من يقول ما قال عمر، فلمّا أكثروا اللغط والاختلاف قال: قوموا عنّي ولا ينبغي عندي التنازع»[٣].

مع أنّ الله تعالى في كتابه الكريم يقول عن رسوله ﷺ: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۞

---

(١) سنن الدارميّ: ١: ٤٢٩، مع اختلاف يسير في النصّ.

(٢) صحيح مسلم: ٣: ١٢٥٩، مع اختلاف يسير في النصّ.

(٣) انظر صحيح البخاريّ: ٩: ١١٥، مع اختلاف في النصّ.

﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾[١]، بالإضافة إلى ما ذكرناه من حثّ الرسول ﷺ على كتابة الحديث، وهو مطلق يشمل حال الصحّة والمرض، كما صرّح به في حديث عبدالله بن عمرو، وأنّه «لا يخرج منه إلّا الحقّ».

ولعلّ الشبه بين هذا النصّ ونصّ حديث الثقلين: «**إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمُ الثَّقَلَيْنِ مَا إِنْ تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا لَنْ تَضِلُّوا: كِتَابَ اللهِ، وَعِتْرَتِي أَهْلَ بَيْتِي**»[٢]، يتبيّن ماذا يريد الرسول ﷺ أن يكتب، وكذلك يتبيّن السبب في المنع من كتابة هذا الحديث وغيره.

وهذا هو السبب أيضاً في المنع من كتابة الحديث وتدوينه بعد وفاة الرسول ﷺ، وإن ذكرت حجج أُخرى، وقد كشف النقاب في حديثهم مع عبدالله بن عمرو بن العاص السابق عن سبب منعهم لكتابة حديث الرسول ﷺ، وهو خشيتهم أن يروى عنه حديث في حقّ أُناس قاله فيهم حال رضاه عنهم، وفي حقّ آخرين ما قاله حال غضبهم عليه.

بل إنّهم لم يكتفوا بالمنع من كتابة الحديث، بل منعوا أيضاً من روايته ونقله.

فقد منع أبو بكر من نقل الحديث. روى الذهبيّ: «أنّ أبا بكر جمع الناس بعد وفاة نبيّهم، فقال: إنّكم تحدّثون عن رسول الله ﷺ أحاديث مختلفون فيها، والناس بعدكم أشدّ اختلافاً، فلا تحدّثوا عن رسول الله شيئاً، فمن سألكم فقولوا بيننا وبينكم كتاب الله، فاستحلّوا حلاله وحرّموا حرامه»[٣].

ونقل أيضاً: «إنّ أبا بكر أجمع أيّام خلافته على تدوين الحديث عن رسول الله ﷺ، فجمع خمسمأة حديث، فبات ليلته يتقلّب كثيراً، قالت عائشة: فغمّني

---

(١) النجم ٥٣: ٣ و ٤.

(٢) الاحتجاج: ١: ٢٦٣.

(٣) تذكرة الحفّاظ ـ ترجمة أبي بكر: ١: ٩.

تقلّبه، فلمّا أصبح قال لي: أي بنيّة، هلمّي الأحاديث التي عندك، فجئته بها فأحرقها»[١].

واشتدّ المنع عن النقل والكتابة للحديث في زمان عمر بن الخطّاب، فروي عن قرضة بن كعب، أنّه قال: «لمّا سيّرنا عمر إلى العراق مشى معنا عمر إلى صرار، ثمّ قال: أتدرون لِم شيّعتكم؟ قلنا: أردت أن تشيّعنا وتكرمنا.

قال: إنّ مع ذلك لحاجة، إنّكم تأتون أهل قرية لهم دويّ بالقرآن كدويّ النحل، فلا تصدّوهم بالأحاديث عن رسول الله، وأنا شريككم. قال قرضة: فما حدّثت بعده حديثاً عن رسول الله ﷺ[٢].

وفي رواية أُخرى: «فلمّا قدم قرضة بن كعب قالوا: حدّثنا، فقال: نهانا عمر»[٣].

وعن عبدالرحمن بن عوف، قال: «ما مات عمر بن الخطّاب حتّى بعث إلى أصحاب رسول الله ﷺ فجمعهم من الآفاق: عبدالله بن حذيفة، وأبا الدرداء، وأبا ذرّ، وعقبة بن عامر، فقال: ما هذه الأحاديث التي أفشيتم عن رسول الله في الآفاق؟ قالوا: أتنهانا؟

قال: لا، أقيموا عندي، لا والله لا تفارقوني ما عشت، فنحن أعلم نأخذ منكم ونردّ عليكم، فما فارقوه حتّى مات»[٤].

وروى الذهبيّ: «أنّ عمر حبس ثلاثة: ابن مسعود، وأبا الدرداء، وأبا مسعود الأنصاريّ، فقال: أكثرتم الحديث عن رسول الله»[٥].

---

(١) كنز العمّال: ٥: ٢٣٧، الحديث ٤٨٤٥. تذكرة الحفّاظ: ١: ١٠ و ١١.

(٢) تذكرة الحفّاظ: ١: ١٢.

(٣) أخرجها ابن عبدالبرّ في ثلاثة أسانيد في جامع بيان العلم ـ باب ذكر من ذمّ الإكثار من الحديث دون التفهّم له: ٢: ١٤. تذكرة الحفّاظ: ١: ٤ و ٥.

(٤) كنز العمّال: ١٠: ٢٩٣.

(٥) تذكرة الحفّاظ ـ ترجمة عمر: ١: ١٢.

وعن يحيى بن جعدة، قال: «أراد عمر أن يكتب السنّة، ثمّ بدا له أن لا يكتبها، ثمّ كتب إلى الأمصار: مَن كان عنده شيء فليمحه»[١].

وعن القاسم بن محمّد بن أبي بكر، قال: «إنّ الأحاديث كثرت على عهد عمر بن الخطّاب، فأنشد الناس أن يأتوه بها، فلمّا أتوه بها أمر بتحريقها»[٢].

وكان لهذا المنع من التدوين والنقل للحديث نتائجه الخطيرة على السنّة النبويّة خاصّة، والتشريع الإسلاميّ عامّة، بالرغم من حثّ الرسول ﷺ على حفظه وتدوينه، ولذلك شعروا بالحاجة الملحّة لتدوينه، وبأخطار المنع عنه، فرفع عمر بن عبدالعزيز هذا المنع، وكتب إلى أهل المدينة: «أن انظروا إلى حديث رسول الله فاكتبوه، فإنّي قد خفت دروس العلم وذهاب أهله»[٣].

ولكن لماذا لم يشعر بالخوف من كان قبله؟ وربّما رفع المنع بعد أن توصّل المانعون إلى بعض أهدافهم في هذا المجال من إخفاء أحاديث ونشر أُخرى، أو وضعها أو تحريفها وأمثالها، ولكن بالرغم من هذا المنع والملاحقة والوضع بقيت أحاديث مضيئة في التاريخ، وخاصّة بما يتعلّق بأهل البيت وفضائلهم وعقائدهم وأحكامهم في مختلف المصادر.

نتائج المنع من تدوين الحديث

وكان من نتائج وآثار هذا المنع من تدوين الحديث ونقله (قلّة الأحاديث المعتبرة) عن الرسول ﷺ بسبب ضياع بعض الأحاديث، أو اضطرابها، وما يسبّبه مجرّد الاعتماد على الذاكرة، من النسيان أو الزيادة أو النقيصة في الأحاديث، كما أنّ

---

(١) كنز العمّال: ١٠: ٢٩٢. جامع بيان العلم وفضله: ١: ٦٥.

(٢) الطبقات الكبرى: ٥: ١٤٣.

(٣) سنن الدارمي: ١: ٤٣١.

هذا المنع فتح المجال للوضّاعين ليكثروا من وضع الحديث، وربّما استؤجر البعض لوضع الحديث لبعض الأهداف والأطماع، وقد ذكرت عوامل الوضع وأهمّها ما وضعته بعض التيّارات والأنظمة في مخالفيها، في مبادئها ورجالها، وغيرها من نتائج هذا المنع، ولذلك حينما دوّنت الأحاديث بعد رفع الحظر، دخلت في الأحاديث المدوّنة الأحاديث المضطربة والموضوعة وغيرها، وليست قليلة.

إذن فلم يمنع من كتابة الحديث فحسب، بل منع عن نقله وحفظه، وخاصّة الأحاديث المرتبطة بالعقائد والفضائل، فكان عمر يقول للصحابة: «أقلّوا الرواية عن رسول الله إلّا في ما يعمل به»[1]، أي: أنّه أجاز في نقل الأحاديث العمليّة لا العقائديّة وغيرها.

وفي زمان معاوية منع من نقل الأحاديث الواردة في فضائل الإمام عليّ عليه السلام وأهل بيته، بل عاقب عليها، وحثّ على نقل الأحاديث الواردة في غيرهم، بل تدلّ بعض الشواهد على وضع الحديث في مدح هؤلاء وذمّ أولئك، وأنّه سخّر بعض الأفراد لوضع الحديث، وأغدق عليهم الأموال، أمثال سمرة بن جندب.

والحديث عن أساليب معاوية وممارساته ـ في هذا المجال وغيره ـ طويل لا يسعه هذا المقال الموجز، وإنّما أشرنا إليه إشارة عابرة.

فقد روى المدائنيّ في كتاب الأحداث: «كتب معاوية نسخة واحدة إلى عمّاله بعد عام الجماعة: أن برئت الذمّة ممّن روى شيئاً من فضل أبي تراب وأهل بيته، وكان أشدّ البلاد حينئذٍ أهل الكوفة»[2].

وروى الطبريّ: «أنّ معاوية لمّا استعمل المغيرة بن شعبة على الكوفة سنة إحدى وأربعين وأمّره عليها، دعاه وقال له: قد أردت إيصاءك بأشياء كثيرة أنا تاركها اعتماداً

---

(١) البداية والنهاية: ١١: ٣٧٢.

(٢) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١١: ٤٤.

على بصرك ، ولست تاركاً إيصاءك بخصلة : لا تترك شتم عليّ وذمّه ، والترحّم على عثمان والاستغفار له ، والعيب لأصحاب عليّ والإقصاء لهم ، والإطراء لشيعة عثمان والإدناء لهم ، فقال له المغيرة : قد جرّبت وجُرّبت ، وعملت قبلك لغيرك ، فلم يذمّني وستبلو فتحمد أو تذمّ ، فقال : بل نحمد إن شاء الله »[١] .

والحديث كما ذكرنا موسّع عن هذا الموضوع نتركه لفرصة أُخرى .

وهذه الحالة أدّت إلى عدم اعتماد البعض منهم على الأحاديث النبويّة ، فينقل في مقدّمة ابن خلدون عن أبي حنيفة : « أنّه لم يصحّ عنده من أحاديث الرسول إلّا سبعة عشر حديثاً »[٢] .

وفي مصدر آخر : « ثلاثون حديثاً » .

وكتب مالك موطّأه مقتصراً على حديث المدنيّين معرضاً عن أحاديث العراقيّين التي اعتمدها أبو حنيفة ، فذكر (٣٠٠) حديثاً في كتابه ، وكلّ مدرسة تتعصّب لأحاديثها وترمي الأُخرى بالضعف .

وهذا المقدار القليل من الأحاديث المعتمدة كيف تبيّن الأحكام الشرعيّة للموضوعات الكثيرة ، لذلك اضطرّوا إلى الاعتماد على الرأي والأدلّة الظنّيّة .

بل يظهر من بعضهم ـ كأبي حنيفة ـ أنّه تطرّف في الاعتماد على رأيه ، بحيث خالف في ذلك حتّى الأحاديث الثابتة عن الرسول ﷺ ، كما يلاحظ ذلك في ترجمة أبي حنيفة في تاريخ بغداد للخطيب البغداديّ ، وكتاب المجروحين للبستيّ .

فروى الخطيب البغداديّ في تاريخ بغداد عن يوسف بن أسباط ، قال : « قال أبو حنيفة : لو أدركني رسول الله وأدركته لأخذ بكثير من قولي ، وهل الدين إلّا

---

(١) تاريخ الطبريّ : ٥ : ٢٥٣ و ٢٥٤ .

(٢) ديوان المبتدأ والخبر : ٥٦١ .

الرأي الحسن »[١].

وروي عن عليّ بن عاصم، قال: «حدّثنا أبا حنيفة عن النبيّ فقال: لا آخذ به، فقال: فقلت: عن النبيّ! فقال: لا آخذ به »[٢].

وعن أبي إسحاق الفزاريّ: «كنت آتي أبا حنيفة وأسأله عن الشيء من أمر الغزو، فسألته عن مسألة فأجاب فيها، فقلت له: إنّه يروي فيه عن النبيّ كذا وكذا؟ قال: دعنا من هذا، وقال: كان أبو حنيفة يجيئه عن النبيّ ﷺ فيخالفه إلى غيره »[٣].

وروي عن حمّاد بن سلمة، قال: «أبو حنيفة استقبل الآثار واستدبرها برأيه، أو استقبل الآثار والسنن فردّها برأيه »[٤].

وعن وكيع، قال: «وجدنا أبا حنيفة خالف مائتي حديث »[٥].

وهكذا نرى بأنّ المنع من تدوين الحديث ونقله، وقلّة الأحاديث المعتبرة عند أهل السنّة، وعدم الاعتماد على مدرسة أهل البيت عليهم السلام وأحاديثها، أدّى إلى الاعتماد على الدلالة الظنّيّة في استنباط الأحكام الشرعيّة.

ومن الجدير أن نذكر أنّ الاعتماد على الرأي قد بدأ من صدر الإسلام لعدم الاعتماد على الكثير من أحاديث الرسول ﷺ، أو لأغراض أُخرى، لذلك أُلغيت أحكام أو معتقدات وشرّعت أُخرى، فأُلغيت المتعتان، وأُسقط (حيّ على خير العمل) من الأذان، وشرّع إتمام الصلاة في السفر، وأثبت التجسيم لله، وأُنكرت خلافة الإمام عليه السلام في الغدير، وأمثالها من إلغاء أحكام وتشريع أُخرى، تراجع الموسّعات.

وأمّا مدرسة أهل البيت عليهم السلام فإنّ الإمام عليّ عليه السلام كان يكتب الأحاديث بالمباشرة من الرسول ﷺ ـ كما ذكرنا ـ بل إنّ بعض أصحابه كذلك كان يكتب الحديث، أمّا من

(١ ـ ٥) تاريخ بغداد: ١٥: ٥٣٠.

الرسول ﷺ أو من الإمام عليه السلام ، أمثال : عبدالله بن عبّاس وأبـي رافـع ، ولم يـلتزموا بالمنع عن التدوين ، كما أنّ أصحاب أئمّة أهل البـيت عليهم السلام كـتبوا الروايـات عـنهم بالمباشرة أو بعد سماعها بقليل ، فلم تتعرّض أحـاديثهم ورواياتهم للـنتائج التـي تعرّضت لها أحاديث أهل السنّة ، نتيجة المنع عن الكتابة والنقل وتأخّر التدوين .

وهناك روايـات كـثيرة تـدلّ عـلى كـتابة الإمـام أمـير المـؤمنين عليه السلام لأحـاديث الرسول ﷺ .

عن الإمام الصادق عليه السلام : « والله إنّ عندنا لصحيفة فيها جميع ما يحتاج إليه الناس حتّى ارش الخدش إملاء رسول الله ﷺ وكتبه عليّ بيده »[١] .

وبهذا المـضمون روايـات كـثيرة ، وقـد عـبّر عـن كـتاب الإمـام عليه السلام بـالصحيفة والجامعة .

والظاهر أنّ صحيفة الإمام عليه السلام كانت مشهورة حتّى عند بعض أهل السنّة ، كـما أشارت إليها بعض الصحاح ، كما في صحيح البخاريّ ، وصحيح مسلم[٢] ، وأشارت صحاح أُخرى لكتب الإمام عليه السلام بإملاء الرسول ﷺ عليه[٣] .

وقد اعترف علماؤهم باختصاص الإمـام بـتلقّي أحكـام البـغاة والخـوارج عـن النبيّ ﷺ ، ولذا نرى أبا حنيفة والشافعيّ يسـتدلّان فـي أحكـام البـغاة والخـوارج بأقوال الإمام عليه السلام .

ويؤيّد ذلك ما روي في طبقات ابن سعد في ترجمة الإمام : « قيل لعليّ : ما لك

---

(١) « وَاللهِ إِنَّ عِنْدَنَا لَصَحِيفَةً طُولُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعاً ، فِيهَا جَمِيعُ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ النَّاسُ حَتَّىٰ أَرْشُ الْخَدْشِ، إِمْلَاءُ رَسُولِ اللهِ ﷺ، وَكَتَبَهُ عَلِيٌّ بِيَدِهِ صَلواتُ اللهِ عَلَيْهِ » بصائر الدرجات : ١ : ١٤٥ .

(٢) صحيح البخاريّ : ١ : ٣٦ و : ٢ : ٢٢١ و : ٤ : ٦٩ و : ٨ : ١٤٤ .

(٣) مسند أحمد بن حنبل : ١ : ٨١ . صحيح مسلم : ٤ : ٢١٧ . السنن الكبرى للبيهقيّ : ٨ : ٢٦ .

أكثر أصحاب رسول الله ﷺ حديثاً ؟ فقال : إنّي كنت إذا سألته أنبأني ، وإذا سكت ابتدأني »[١].

والأحاديث الثابتة عن الرسول ﷺ في حقّه : « **يَا عَلِيُّ ، أَنَا مَدِينَةُ الْعِلْمِ وَأَنْتَ بَابُهَا ، فَمَنْ أَتَى مِنَ الْبَابِ وَصَلَ** »[٢].

وقوله ﷺ : « **أَنَا مَدِينَةُ الْحِكْمَةِ وَعَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ بَابُهَا ، وَلَنْ تُؤْتَى الْمَدِينَةُ إِلّا مِنْ قِبَلِ الْبَابِ** »[٣].

وهذه تدلّ على تسديد الله وتأييده الخاصّ للإمام عليه السلام .

وهناك الكثير من أحاديث الرسول ﷺ تصرّح وتفرض على المسلمين التمسّك بالقرآن والعترة من أهل البيت عليهم السلام ، والأخذ بأقوالهم ، وأنّها تمثّل الحقّ والصراط المستقيم ، لأنّهم لا يقولون إلّا الحقّ ، وما أخذوه من الرسول ﷺ كحديث الثقلين وحديث السفينة ، وأنّهم كسفينة نوح ، من ركبها نجا ، ومن تخلّف عنها غرق ، وأنّ علياً مع الحقّ والحقّ مع عليّ ، وأمثالها الكثير من الأحاديث التي تذكر في الكتب الموسّعة مع مصادرها من الفريقين ، ولا يصدر من الرسول ﷺ إلّا الحقّ ، كما قال تعالى : ﴿ **وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَن يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالاً مُّبِيناً** ﴾[٤] ، فالمسلم المؤمن يجب أن يأخذ بأقوال عترة الرسول لهذه الأحاديث والوصايا .

وقد صرّح الأئمّة عليهم السلام بهذه الحقائق التي ذكرناها :

عن جابر ، قال : « قلت للإمام الباقر عليه السلام : إذا حدّثتني بحديث فاسنده لي ، فقال :

---

(١) الطبقات الكبرى : ٢ : ٢٥٨ .

(٢) وسائل الشيعة : ٢٧ : ٧٦ ، الباب ٧ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٤٠ .

(٣) كتاب أمالي الصدوق : ١٢٦ .

(٤) الأحزاب ٣٣ : ٣٦ .

حَدَّثَنِي أَبِي ، عَنْ جَدِّي ، عَنْ رَسُولِ اللهِ ﷺ ، عَنْ جَبْرَئِيلَ ، عَنِ اللهِ تَبارَكَ وَتَعالىٰ ، وَكُلُّ مَا أُحَدِّثُكَ بِهَذَا الْإِسْنَادِ.

وقال: **لَحَدِيثٌ واحِدٌ تَأْخُذُهُ عَنْ صادِقٍ خَيْرٌ لَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا**»[١].

وعن الإمام الباقر عليه السلام: «**لَوْ أَنَّا حَدَّثْنَا بِرَأْيِنَا ضَلَلْنَا كَمَا ضَلَّ مَنْ كَانَ قَبْلَنَا ، وَلَكِنَّا حَدَّثْنَا بِبَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّنَا بَيَّنَهَا لِنَبِيِّهِ ﷺ فَبَيَّنَهُ لَنَا**»[٢].

وفي رواية أخرى بهذا المتن ولكن في آخرها: «**فَلَوْلَا ذَلِكَ كُنَّا كَهَؤُلَاءِ النَّاسِ**»[٣]، أي: لو لم نعتمد على بيّنة من الله ورسوله ﷺ واعتمدنا على الرأي والظنّ فحسب، لكنّا كغيرنا ممّن يعتمد في الفتوى أو في التشريع والتقنين على الرأي والظنّ.

وعن الإمام الصادق عليه السلام: «**وَاللهِ لَوْلَا أَنَّ اللهَ فَرَضَ وَلَايَتَنا وَمَوَدَّتَنا وَقَرَابَتَنا ما أَدْخَلْنَاكُمْ بُيُوتَنا ، وَلَا أَوْقَفْناكُمْ عَلىٰ أَبْوَابِنا . وَاللهِ ما نَقُولُ بِأَهْوَائِنا ، وَلَا نَقُولُ بِرَأْيِنا إِلّا ما قالَ رَبُّنا**»[٤]، ويشير بذلك إلى أنّ الله في كتابه الكريم أمر بمودّتهم: ﴿**قُل لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ**﴾[٥]، وأنّ الرسول ﷺ لم يطلب أجراً على ما تحمّله من جهود في سبيل الرسالة إلّا المودّة لأهل البيت عليهم السلام والمحبّة تقضي الإطاعة، بالإضافة إلى ما ذكرنا بعض من تأكيدات الرسول ﷺ على التمسّك بالعترة، والأخذ بأقوالهم، وأنّهم على الحقّ، كلّ ذلك ممّا يؤكّد أنّهم لا يقولون إلّا الحقّ، ولا يعتمدون على الظنّ والرأي والأهواء، كما يعتمد عليها البعض ﴿**وَلَوِ**

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٧: ٩٧ و ٩٨، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦٧.

(٢) بحار الأنوار: ٢: ١٧٢، الحديث ٢، عن إعلام الورى: ٢٦٩.

(٣) بحار الأنوار: ٢: ١٧٣، عن الاختصاص: ٢٨١.

(٤) بحار الأنوار: ٢: ١٧٣، الحديث ٥، عن بصائر الدرجات: ١: ٣٠٠.

(٥) الشورى ٤٢: ٢٣.

اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّماوَاتُ وَالْأَرْضُ ﴾[١].

وقال الإمام الباقر عليه السلام: «يا جَابِرُ، إِنَّا لَوْ كُنَّا نُحَدِّثُكُمْ بِرَأْيِنَا وَهَوَانَا لَكُنَّا مِنَ الْهَالِكِينَ، وَلَكِنَّا نُحَدِّثُكُمْ بِأَحَادِيثَ نَكْنِزُها عَنْ رَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وآله كَمَا يَكْنِزُ هَؤُلَاءِ ذَهَبَهُمْ وَفِضَّتَهُمْ»[٢].

ولأجل ذلك حثّ الرسول صلى الله عليه وآله على التمسّك بهم، والأخذ بأقوالهم.

ومن أجل الاعتماد على أحاديث الرسول صلى الله عليه وآله وأئمّة أهل البيت عليهم السلام، فإنّ مدرسة أهل البيت عليهم السلام لديها الكثير من الأحاديث التي تبيّن الأحكام الشرعيّة في مختلف المجالات، فلم يضطرّ أتباع مدرسة أهل البيت عليهم السلام وعلماؤها للأدلّة الظنّيّة غير المعتبرة.

وقد جمعت أكثر هذه الأحاديث والروايات عن الرسول صلى الله عليه وآله وأئمّة أهل البيت عليهم السلام في الكتب الأربعة: الكافي ومن لا يحضره الفقيه والتهذيب والاستبصار، وبعض الكتب الأُخرى، بينما جمعت أكثر أحاديث أهل السنّة في الصحاح الستّة.

والملاحظة الجديرة بالذكر بالرغم ممّا ذكرناه من دقّة الضبط والتدوين في روايات أهل البيت عليهم السلام، ومع ذلك فقد عبّروا عن كتب الحديث عندهم بـ(الكتب الأربعة)، ولم يعبّروا (الصحاح الأربعة) وهذه التسمية تعبّر عن لزوم نقد الحديث وفحصه سنداً ودلالة لأجل قبوله، فلا يقبلون كلّ حديث فيه بصورة مباشرة بدون فحص ونقد، لذلك طرحت بعض روايات هذه الكتب ولم يؤخذ بها.

بينما الظاهر من تعبير (الصحاح الستّة) عند أهل السنّة أنّ أحاديثها صحيحة لذلك عبّر عنها بالصحاح، ومن الغريب الاعتقاد بصحّة جميع هذه الأحاديث مع كثرتها في الصحاح، وما ذكرناه من العوامل التي تؤدّي بطبيعتها لقلّة الأحاديث

---

(١) المؤمنون ٢٣: ٧١.

(٢) بحار الأنوار: ٢: ١٧٢، الحديث ٤، عن الاختصاص: ٢٨٠.

المعتبرة عندهم باعتراف أمثال أبي حنيفة.

آثار الاعتماد على الأدلّة الظنّيّة

إنّ الاعتماد على الأدلّة الظنّيّة غير المعتبرة في التشريع والفتوى قد ترتّبت عليه بعض الآثار السلبيّة، نشير إلى بعضها ونؤكّد أكثر على تأثيرها في ظهور بعض التيّارات الجديدة في مجال تجديد الفكر الإسلاميّ.

فإنّنا ذكرنا: أنّ الأدلّة والنصوص الإسلاميّة تدلّ على عدم الاعتماد على الأدلّة الظنّيّة غير المعتبرة، لما يترتّب عليها من آثار تنشأ عادة من قصور البشر عن الإحاطة بالمصالح والمفاسد الواقعيّة، وأمثالها من عوامل القصور.

لذلك فإنّ هذا الاعتماد على الأدلّة الظنّيّة غير المعتبرة في مجال التشريع فتح الطريق للكثير من التيّارات والمبادئ التي تعتمد الظنون، وذلك لسببين:

السبب الأوّل: أنّ الاعتماد على الأدلّة الظنّيّة غير المعتبرة أدّى إلى ظهور بعض الأحكام والمعتقدات غير الصحيحة، كما أشرنا لبعضها، وبذلك ظهرت تيّارات تعترض عليها، وخاصّة لو تصوّر البعض أنّها تمثّل الإسلام الأصيل، وهذا بدوره يؤدّي إلى التشكيك أو الإنكار في الإسلام نفسه، مع الغفلة عن أنّ هذه الاعتراضات إنّما تتوجّه لهذه الآراء والتعاليم المعتمدة على تلك الأدلّة الظنّيّة غير المعتبرة لا للإسلام الأصيل.

السبب الثاني: أنّ هذا الاتّجاه الذي يذهب لمشروعيّة الأدلّة الظنّيّة غير المعتبرة دفعت البعض، وخاصّة المتأثّرين بالمذاهب الإسلاميّة التي تعتمد الظنّ غير المعتبر، وكذلك المتأثّرين بالنظريّات الحديثة، غربيّة وغيرها، إلى بعض الآراء والتفسيرات حول الدين ونصوصه، حتّى في أحكامه ومعتقداته الضروريّة واليقينيّة، ونصوصه الصريحة والواضحة، آراء وتفسيرات ربّما خالفت حتّى الضروريّات والمسلّمات الإسلاميّة.

ومن الجدير التأكيد أكثر على هذا الموضوع، حيث نرى الكثير من الآراء والبحوث والكتب التي تتحدّث عن تجديد الفكر أو العقل الإسلاميّ من العرب وغيرهم.

فقد وجدت تيّارات جديدة تدعو إلى تغيير الشريعة، حتّى في أحكامها ومعتقداتها الضروريّة واليقينيّة، أو تذهب لصحّة القراءات المختلفة للدين ونصوصه، وغيرها كما سنشير إليها.

ولعلّها نشأت من الاعتماد على الظنون غير المعتبرة، والقراءة الكثيرة للثقافة الغربيّة والانبهار بها، أو القراءة لبعض الآراء والكتابات الإسلاميّة المنحرفة أو المشكّكة أو الضعيفة والباطلة، أو ضعف القراءة العميقة والموسّعة للثقافة الإسلاميّة الأصيلة، وخاصّة مدرسة أهل البيت عليهم السلام، ولست أدري كيف كانت آراء الآخرين وبحوثهم صائبة وموضوعيّة وعميقة بينما بحوث علمائنا وآراؤهم غير صحيحة، مع أنّ الكثير منها مقتبس من الكتاب والسنّة الصحيحة ؟!

وربّما كانت إشكالاتهم على أمثال هذه البحوث والآراء الباطلة أو الضعيفة التي تعتمد الظنون غير المعتبرة، ولو كانوا يعرفون البحوث الإسلاميّة الصحيحة لتغيّرت آراؤهم.

مع التأكيد أنّنا لا ننكر الاستفادة من تجارب الآخرين وعلومهم، كما هو الملاحظ في بحوث علمائنا عبر التاريخ ولا زالت، فإنّها حافلة بالاستفادة من بحوث الآخرين، ولكن بما فيه فائدة للفرد والمجتمع وإثراء الفكر الإسلاميّ؛ اتّباعاً للمنهج القرآنيّ: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾[1]، وأمّا إذا كان لها تأثيرها السيّئ أو الهدّام على الإسلام والمسلمين، أو فيه مخالفة للمبادئ والتعاليم الإسلاميّة الثابتة، فلا يؤخذ بها، بل يلزم مواجهتها، واتّخاذ الموقف الإسلاميّ

(١) الزمر ٣٩: ١٨.

الصائب منها.

والحديث عن هذه التيّارات في تجديد الفكر الإسلاميّ ودوافعها ومؤثّراتها وتأثيراتها وتقويمها موسّع، ونشير هنا إشارة موجزة إليها، وخاصّة إلى بعض الآراء الغربيّة التي أثّرت في وجود هذه التيّارات.

فإنّ هناك بعض الآراء الغربيّة التي أثّرت فيها نشير إلى بعضها:

منها: النظريّات الغربيّة حول (نسبيّة الحقيقة) وتغيّرها، كما في مذهب الجدليّة عند هيجل والديالكتيكيّة التي تذهب إلى عدم ثبات الحقيقة، بل إنّها في تغيّر وصيرورة مستمرّة.

ومنها: الآراء حول (نسبيّة المعرفة) ومذاهب الشكّ كما عند دافيد هيوم وجان ستيورات وعمانوئيل كانت، حيث فرّق بين الشيء في ذاته، والشيء كما يظهر لنا، وأنّ الذهن يتأثّر في إدركه للأشياء بمقولات ذهنيّة تحيط به تمنعه من الوصول لحقائق الأشياء.

ولعلّ هذه النظريّات في نسبيّة الحقيقة والمعرفة كانت الأساس لآراء غربيّة أخرى، لها الأثر الكبير في بعض الاتّجاهات الحديثة في تجديد الفكر الإسلاميّ، وهي (الآراء في فهم النصّ) وفي (التعدّديّة الدينيّة)، ونتحدّث عن تعريفهما ونقدهما بإيجاز؛ لأنّهما لهما أكبر الأثر في التيّارات الجديدة في الفكر الإسلاميّ.

الآراء في فهم النصّ

ونتحدّث عن الهرمنيوطيقا الفلسفيّة؛ لأنّها أشهر النظريّات وأكثرها تأثيراً في مجال تفسير النصوص، وقد ذهب إليها بعض علماء الغرب، وخاصّة هيدجر وغادامر، وتبعهما آخرون أمثال فوكو وريكور، وغيرهم.

وتؤكّد هذه النظرية على:

١ ـ عدم إمكان الوصول إلى مراد الكاتب في مختلف النصوص حتّى الدينيّة،

للتأثير الجبريّ لظروف المفسّر وخلفيّاته الثقافيّة، وتراكماته الأيديولوجيّة ممّا تحجبه عن الوصول إلى مراد الكاتب؛ لأنّها تختلف عن ظروف الكاتب وخلفيّاته، وبذلك يظهر تأثّرها بمذهب الشكّ وخاصّة آراء كانت.

٢ ـ بل إنّها تذهب إلى أبعد من ذلك، حيث تصرّ على أنّه وإن أمكن فهم مراد الكاتب، ولكن لا أهمّيّة له؛ لأنّ المهمّ ما يستوحيه المفسّر حسب أحكامه ومعلوماته المسبقة، وظروفه وخلفيّاته الثقافيّة، فلا أهمّيّة لفهم وقراءة ومراد المؤلّف، أو فهم أيّ مفسّر آخر؛ لأنّ المؤلّف أو غيره أحد القرّاء، ولا يمكن فرض قراءته على غيره، وخاصّة ممّن تطوّرت معلوماته وثقافته، حيث لا يمكن أن تفرض عليه قراءة متخلّفة قديمة، تماماً كالنصّ الأدبيّ أو الصورة أو التمثال، فلا أهمّيّة لقصد مبدعه، أو فهم أيّ قارئ أو مشاهد آخر، وإنّما المهمّ ما يستوحيه كلّ قارئ وناظر من إيحاءات ومفاهيم.

ولذلك صرّح بعضهم (بموت المؤلّف) تعبيراً عن هذه الحقيقة.

فإنّ عمليّة الفهم والتفسير عمليّة حوار بين النصّ والمفسّر، والنصّ وإن كان ثابتاً ولكنّ المفسّر متغيّر لتغيرّ ظروفه وخلفيّاته وأحكامه ومعلوماته المسبقة، وبذلك تتغيّر التفسيرات حسب تعدّد المفسّرين وظروفهم.

وفي رأيهم: أنّ جميع التفسيرات المتخالفة صحيحة، حيث ليس هناك تفسير موحّد كمراد المؤلّف يعتبر المقياس للحقّ والباطل.

فعلى رأي هؤلاء أنّ التفسير الحقيقيّ والصحيح، هو التفسير بالرأي في معناه المصطلح الإسلاميّ، وهو فرض القارئ أحكامه وقناعاته المسبقة على النصّ.

فالمفسّر ـ في رأيهم ـ هو الذي (يعطي) المعنى للنصّ، لا أنّه (يستخرجه) منه، بأن يكون هناك معنى معيّن، يحاول المفسّر البحث عنه واستخراجه[١].

---

(١) يلاحظ: كتاب (إشكاليّات القراءة وآليات التأويل) لنصر حامد أبو زيد، «

ومن هنا طرح بعض المتأثّرين بهذه الآراء نظريّة القراءة المتعدّدة والمختلفة للنصوص الدينيّة والإسلاميّة، وأنّها جميعاً صحيحة وسائر الآراء، كما سنشير إلى بعضها.

مناقشة هذه الآراء في فهم النصّ

ومناقشة هذه الآراء تحتاج إلى دراسة موسّعة، وإنّما نشير لبعض الإشكالات بإيجاز، فإنّ هذه الآراء حول فهم النصّ، كما أنّها باطلة في بعض النصوص والمجالات، كذلك لا تتلاءم مع رأي الإسلام، وإن تقبّلت في بعض النصوص كالنصوص الأدبيّة مثلاً.

الإشكال الأوّل: أمّا ما ذكر من عدم التمكّن من الوصول إلى الحقيقة أو إلى مراد الكاتب، فهو غير صحيح.

١ ـ إنّ عدم الإمكان هذا يخالف الوجدان، حيث يعترف بإمكان معرفة الحقائق في بعض الأشياء، أو الوصول إلى مراد المؤلّف في الكثير من النصوص، وخاصّة الصريحة والواضحة.

٢ ـ إنّ إنكار معرفة حقائق الأشياء لا يصحّ بالنسبة لله تعالى الذي يحيط علمه بالحقائق، وبالمرتبطين به بمدده وتسديده، وهم يعرّفون الآخرين عليها من خلال النصوص الصريحة والواضحة.

٣ ـ إنّ هذا الرأي لا يتلاءم مع أهداف الإسلام والقرآن والسنّة، التي تستهدف إيصال تعاليم الله للبشر لطفاً بهم، فإنّ عجز الشارع المقدّس عن بيان مقاصده، وكذلك عجز البشر عن فهم نصوص الشارع، لا يتلاءم مع أهداف التشريع.

« وكتاب (هرمنوتيك مدرن) باللغة الفارسيّة مترجم لكتابات مجموعة من علماء الغرب، أمثال: هيدجر و غادامر وكتاب (مباني معرفت ديني) باللغة الفارسيّة.

٤ ـ إنّ هذا الرأي لا يتلاءم مع الأحاديث والروايات الكثيرة التي تنهى عن التفسير بالرأي، فإنّ هذا النهي يدلّ على إمكان التجرّد الموضوعيّ عن خلفيّات المفسّر وأحكامه المسبقة، كما يدلّ على رفض الخضوع في تفسير النصوص الإسلاميّة للأحكام والقناعات المسبقة للمفسّر، إلّا إذا خالف النصّ بعض ضروريّات الإسلام وتعاليمه اليقينيّة والمسلّمة، فلا بدّ من تأويلها بما يتلاءم معها، أو طرحها إذا أمكن، وقد ذكرنا بعض معاني التفسير بالرأي.

٥ ـ وممّا يدلّ على إمكان فهم القرآن الكريم تكرّر التعبير عن القرآن الكريم بأنّه (عربيّ مبين)، وحثّ الآيات والأحاديث الشريفة على قراءته وفهمه والتدبّر والتفكير فيه، والتمسّك به، وأخذ التعاليم الإسلاميّة منه، وعرض الأحاديث عليه، فإذا لم يمكن فهمه فكيف يدعو الإسلام إلى كلّ ذلك.

٦ ـ إذا لم يمكن للإنسان أن يفهم إلّا أحكامه وقناعاته المسبقة، فهل إنّ الإسلام يطالب البشر أن يفهم أو يؤمن بقناعاته وأحكامه المسبقة؟ وكيف يتلاءم ذلك مع محاربة الأديان لجاهليّة عصرها، ومحاولة تغييرها أو إصلاحها؟

٧ ـ إنّ مثل هذا الرأي الذي يصرّ على عدم تمكّن الإنسان من فهم مراد الكاتب أو الشارع المقدّس يعتبر من المذاهب الجبريّة؛ لأنّ الإنسان ـ على رأيهم ـ خاضع جبراً لأحكامه المسبقة، فتتوجّه إليه جميع الإشكالات المتوجّهة للجبريّة، من عدم جدوى لبعث الأنبياء والشرائع؛ لأنّها تهدف إصلاح البشر وتغييره، فإذا لم يمكن تغييره فلا مبرّر لها، وكذلك عدم المبرّر للثواب والعقاب على الإطاعة والعصيان، فيما لو كان مجبوراً عليهما، وغيرها من الإشكالات التي تذكر في بحث الجبر؛ لأنّ كلّ هذه الآثار تتوقّف على وجود الإرادة والاختيار في البشر وعدم الخضوع الجبريّ لقناعاته وأحكامه المسبقة.

وهناك إشكالات أُخرى على هذا الرأي.

الإشكال الثاني: أمّا ما ذكروه من عدم الاهتمام بمراد المؤلّف، وإن أمكن

الوصول إليه ، وإنّما المهمّ فهم القارئ والمفسّر ، وإن اختلف عن فهم المؤلّف ، أو فهم أيّ قارئ آخر ، فيلاحظ عليه :

١ ـ إنّ مثل هذا الرأي لا يصدق على النصوص الدينيّة والإسلاميّة ، ويرفضه الإسلام ؛ لأنّ الإسلام يريد إيصال تعاليم معيّنة للبشر من خلال نصوصه لطفاً بهم ، لأجل كمالهم وسعادتهم في الدنيا والآخرة ، يلزم على البشر التعرّف عليها ، والالتزام بها ، ولا يجوز إهمال مراد الشارع المقدّس من نصوصه ، ولم يبعث ليتعرّف البشر على أحكامهم المسبقة .

٢ ـ أنّ النصوص تشمل على نصوص صريحة وواضحة ، ونصوص مجملة أو ظنّيّة ، كما أنّ الأحكام والمعتقدات قد تكون ضروريّة ويقينيّة واتّفاقيّة ، وقد تكون خلافيّة ، يختلف فيها العلماء كما أنّ الشريعة تشتمل على أحكام ثابتة ومتغيّرة .

واختلاف التفسيرات والاجتهادات لا تصحّ في النصوص الصريحة والواضحة ، ولا في الأحكام والمعتقدات الضروريّة والاتّفاقيّة واليقينيّة والمسلّمة ، بل ربّما لا يسمّى الإنسان مسلماً مع إنكار بعضها ، مع العلم بأنّه ضروريّ أو صادر من الشارع المقدّس ، وإنّما يكون منكر الضروريّ ، وهذه الأحكام والمعتقدات أمثال وجود الله ووجوب الصلاة ، فلا تقبل الاجتهادات والقراءات المختلفة بحيث تصحّ جميع القراءات من حيث القبول والإنكار ، فيصحّ اجتهاد وقراءة من ينكرهما ، وإن قبلته أحياناً من حيث عمق الفكر وتعدّد الاستدلال وأمثاله .

وكذلك لتغيّر الأحكام مجالات خاصّة ، بينما هناك الكثير من الأحكام الثابتة .

نعم ، نقبل اختلاف الاجتهادات والتفسيرات للنصوص المجملة أو الظنّيّة ، والأحكام والمعتقدات الجزئيّة الخلافيّة :

١ ـ بأن يختصّ الاجتهاد في أهل الخبرة دون غيرهم .

٢ ـ أن يكون الاجتهاد على ضوء القواعد والأساليب المعتبرة شرعاً ، وكما ذكرنا

بأن لا يعتمد مثلاً الظنون والأدلّة الظنّيّة غير المعتبرة.

٣ ـ أن لا يخالف الاجتهاد والرأي والتفسير ضروريّات الشريعة وأحكامه ومعتقداته الثابتة واليقينيّة.

٤ ـ الاعتراف بأنّ الحقّ والواقع عند الله واحد قد تصيبه الاجتهادات وقد تخطأه، فلا نعترف بأنّ الاجتهادات والقراءات جميعها صحيحة وعلى حقّ، ومعبّرة عن الواقع الإلهيّ.

نعم، قد تكون بعض الاجتهادات الخاطئة معذورة فيما لو التزمت بشروط الاجتهاد المشروع، بأن صدرت من أهل الخبرة حسب الطرق الشرعيّة، ولم تخالف المسلّمات، والمعذوريّة غير الحقّ والواقع والصحّة، فلا يمكن القول بصحّة جميع الاجتهادات والقراءات، وأنّها جميعاً على حقّ كما تقصده بعض هذه النظريّات في فهم النصّ أو المتأثّرة بها، وإلّا كان رأي الشارع المقدّس تابعاً لآراء المجتهدين، وهذا هو معنى (التصويب) الباطل الذي ناقشه علماؤنا في علم الأُصول.

وهنا إشكالات أُخرى، وتوضيحها بتوسّع ودقّة أكثر يحتاج إلى بحث موسّع، ذكرناها في مقال مختصّ بها.

التعدّديّة الدينيّة

أمّا الآراء حول التعدّديّة الدينيّة، أو بما يسمّى (البلورااليزم الدينيّ) فهي نظريّة غربيّة حمل لواءها في العصر الحديث جون هيك، وهو قسّيس بريطانيّ متأثّراً بما ذكرناه من نظريّات غربيّة حول نسبة الحقيقة والمعرفة والآراء في فهم النصوص، والتعدّديّة الدينيّة وإن كانت لها معانٍ متعدّدة بحثنا عنها في مقال مستقلّ، ولكن نشير هنا إلى المعنى الأشهر، وهو القول بأنّ جميع الأديان والمذاهب الدينيّة على حقّ، بحيث يجوز لكلّ أحد اعتناق كلّ دين وشريعة في كلّ مرحلة زمنيّة حتّى في مرحلتنا الراهنة.

ويمكن تلخيص معالم هذه التعدّديّة الدينيّة بما يلي:

أوّلاً: ذهب جون هيك وأتباعه إلى أنّ حقيقة الدين تمثّل في جوهره، وأنّ (جوهر الدين) يتمثّل في التجربة الدينيّة الشخصيّة، والإيمان بالحقيقة الإلهيّة مهما كانت صورتها في أذهان المتديّنين؛ لأنّ الأديان تختلف في تصوّراتها عن الله، فبعضها تعتقد بالتثليث أو التوحيد، والبوذيّة أو الهندوسيّة تعتقد بتصوّرات أُخرى، وأمثالها، فالمهمّ هو الإيمان بالله، والارتباط به، وأمّا صورة الله فليس مهمّاً؛ لأنّه متأثّر في جميع الأديان بالظروف الثقافيّة التي عاشها نبيّ ذلك الدين وأتباعه، فالمهمّ في كلّ دين ذلك، وأمّا الشرائع بأحكامها ومعتقداتها، فإنّها قشور، وإنّما تكتسب أهمّيّتها وتكون حقّة وصحيحة، فيما لو حافظت على هذا الجوهر ولم تحذفه.

ثانياً: أنّ الوحي وما يتلقّاه النبيّ من أحكام ومعتقدات من طريق الوحي ليس اتّصالاً مباشراً للنبيّ بالله، وإنّما هو تعبيرات بشريّة عن التجربة الروحيّة التي يعيشها النبيّ، كمكاشفات الصوفيّة والعرفاء، حيث يعيشون حالة روحيّة شخصيّة، وما تظهر في نفوسهم من تصوّرات في الأحكام والعقائد، حيث يعبّرون عن حالاتهم الروحيّة برسالاتهم متأثّرين في تعبيراتهم عنها بالظروف الثقافيّة التي يعيشون فيها، لذلك كان اختلاف الشرائع، فإنّ الشرائع تعبيرات بشريّة للأنبياء عن تجاربهم الروحيّة الشخصيّة متأثّرة بظروفهم الثقافيّة، وبما أنّ الظروف مختلفة لذلك اختلفت الشرائع.

ثالثاً: وفي رأيهم ـ كما ذكرنا ـ يجوز لكلّ أحد اعتناق كلّ دين وشريعة في كلّ مرحلة زمنيّة، حتّى في مرحلتنا الراهنة.

وهناك معالم أُخرى في هذه النظريّة ذكرناها مع نقدها في مقال مستقلّ[1].

---

(١) يلاحظ: كتاب فلسفة الدين لجون هيك وكتاب مباني معرفت ديني بالفارسيّة، ﴾

نقد التعدّديّة الدينيّة

هناك إشكالات عديدة تتوجّه لهذه النظريّة ؛ لأنّ هذه النظريّة كما أنّها غير صحيحة في نفسها ، كذلك فإنّها غير صحيحة حسب التصوّر الإسلاميّ ، ونشير هنا لبعض الإشكالات :

الإشكال الأوّل: إنّ هذا المعنى للوحي مخالف لرأي جميع الأنبياء والشرائع الأصليّة ، ومنها الإسلام ؛ لأنّ الشرائع الأصليّة لا المحرّفة بنفسها نازلة من السماء عن طريق الوحي الإلهيّ ، وليست استنباطات وتعبيرات بشريّة لتجارب الأنبياء الروحيّة متأثّرة بظروفهم .

الإشكال الثاني: لو صحّ ما ذكروه حول الوحي والأنبياء والشرائع لأمكن لكلّ أحد أن يكون نبيّاً ، فيما لو عاش التجربة الروحيّة ، بل كلّما كانت الظروف الثقافيّة أكثر تطوّراً كانت الشريعة أكثر اعتباراً .

وكذلك على ضوء هذا المعنى للوحيّ والنبوّة ، فلا يمكن تمييز الصادق عن الكاذب منهم .

الإشكال الثالث: كيف يكون الأنبياء خاضعين في شرائعهم ورسالاتهم لظروفهم الثقافيّة ، مع أنّهم يحاربون في الغالب ظروف عصرهم ومعتقداتها وعاداتها وأحكامها ، ويحاولون تغييرها وإصلاحها .

الإشكال الرابع: إنّ الدين الإلهي لا ينحصر بالإيمان بالله ، أو التجربة الدينيّة الشخصيّة ، وإن كان الإيمان الأهمّ فيه ، وإنّما يشتمل كلّ دين على معتقدات أُخرى ، وأحكام عمليّة يتقوّم بها كلّ دين ، وليست قشوراً ؛ لأنّ الدين يتقوّم بثلاث مجالات : العقائد والأحكام والأخلاق ، وهي مترابطة كلّ منها يتأثّر بالآخر ويؤثّر فيه ،

« ومقالات في التعدّديّة الدينيّة ومناقشتها ، مجلّة التوحيد : العدد ١٠٥ .

ويدلّ على وجوده.

الإشكال الخامس: كيف تكون جميع الشرائع والمذاهب على حقّ مع ما بينها من اختلاف، بل تناقض في المعتقدات والأحكام، فهل يصحّ القول بأنّ التوحيد والتثليث كليهما على حقّ؟ وكلاهما له واقع خارجيّ؟ وكذلك هل يصحّ القول بأنّ حلّيّة شرب الخمر وحرمة كليهما على حقّ؟ مع أنّ الأحكام خاضعة للمصالح والمفاسد الواقعيّة في متعلّقاتها، وهي أُمور واقعيّة، فهل يتعدّد الواقع؟ وهل تصحّ جميع الشرائع، وخاصّة لو قلنا بشمول التعدّديّة في الحقّ حتّى للشرائع والمذاهب المحرّفة؟

الإشكال السادس: إنّ ما يذكره من صحّة اعتناق كلّ شريعة ومذهب دينيّ في كلّ مرحلة زمنيّة يخالف الأدلّة والأحاديث الكثيرة الدالّة على حصر الحقّ وعدم الضلال في مرحلة الخاتميّة إلى يوم القيامة في الإسلام الأصيل، والتمسّك بالقرآن الكريم، وعترة الرسول، كما يدلّ عليه حديث الثقلين وأنّ غيره على ضلال وإن كان بعض الأفراد من غير الملتزمين به معذورين فيما لو كانوا مستضعفين أو جاهلين قصوراً وغير معاندين، ولكن ـ وكما ذكرنا ـ أنّ المعذوريّة غير الحقّ.

وهناك إشكالات أُخرى على التعدّديّة الدينيّة ذكرناها في المقال المستقلّ.

آراء جديدة في تجديد الفكر الإسلاميّ

إنّ هذه النظريّات وغيرها والتأثّر بها، وما ذكرناه من الاعتماد على الأدلّة الظنّيّة غير المعتبرة، وغيرها من العوامل، أثّرت في ظهور بعض التيّارات والآراء الجديدة حول الفكر الإسلاميّ والنصوص الإسلاميّة، نشير إليها وإلى مناقشتها بإيجاز:

١ ـ نظريّة إمكان القراءات والتفسيرات المختلفة للدين، حتّى للنصوص الصريحة والواضحة، وللأحكام والمعتقدات الضروريّة واليقينيّة والمسلّمة والاتّفاقيّة، وأنّ جميعها صحيحة وحقّة حتّى ذهب البعض إلى إنكار وجود الإسلام

الأصيل والفرقة الناجية، التي تكون معياراً للحقّ والباطل في المذاهب والأحكام والمعتقدات.

وهذا الرأي ـ كما ذكرنا ـ مخالف لما دلّ على حصر الحقّ وعدم الضلال في التمسّك بالقرآن والعترة، ولأحاديث الفرقة الناجية، والأدلّة على عدم إمكان تغيير الأحكام والمعتقدات الثابتة، وخلود الإسلام وعالميّته وخاتميّته.

٢ ـ وذهب بعضهم إلى إمكان تغيير الشريعة، أو بعض أحكامها، حتّى الضروريّة واليقينيّة؛ اعتماداً على بعض الظنون، أو لمجرّد تغيّر الزمان والمكان، أو لأجل الحداثة، أو نظرة الغربيّين، وأمثالها.

فصرّح بعضهم: بأنّ هذا الحكم ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ﴾[1] إنّما كان يصلح للزمان السابق حيث كانت المرأة قابعة في البيت، وأمّا اليوم فهي كالرجل، فلا يصلح[2] هذا الحكم، وبعضهم ذهب إلى أنّ النظام الجزائيّ الإسلاميّ من القصاص والحدود والديات لا يصلح لعلاج الجريمة في عصرنا، وإنّما كان يصلح لعلاجها سابقاً، حيث كانت البشريّة متخلّفة، وبعضهم إلى أنّ الحجاب إنّما كان يصلح لحفظ المرأة من الانحراف في الزمان السابق، حيث كانت متخلّفة، ولا تصلح لزماننا حيث أصبحت مثقّفة واعية.

وربّما تطرّف البعض أكثر فحاول تفسير بعض العقائد الثابتة تفسيراً آخر غير معناها الضروريّ، ففسّر التوحيد بالوحدة بين البشر، وفسّر المعاد بخلاص البشريّة من الطواغيت في هذه الدنيا، وأمثالها.

٣ ـ وبعض المبادئ المتطرّفة العلمانيّة ذهبت إلى أنّ روح الإسلام وحقيقته

---

(١) النساء ٤: ١١.

(٢) يلاحظ: كتاب الفكر الإسلاميّ المعاصر لمحمّد أركون: ١٧. رؤية نقديّة لنصر حامد أبو زيد: ٥٧، ٦٤.

متمثّلة في بعض المقاصد والمبادئ والأهداف العامّة، وأمّا الأحكام فهي شكليّات لا بدّ أن تغيّر في كلّ زمان حسب تجسيدها لتلك الأهداف والمبادئ الكلّيّة، فربّما كان الحجاب أو سهام الإرث أو الحدود والديات ممّا تتلاءم مع أهداف الإسلام في مرحلة، ولا تتلاءم معها في مرحلة أُخرى، ففي كلّ مرحلة زمنيّة هناك أحكام وممارسات تتجسّد بها تلك الأهداف والمقاصد تختلف عن غيرها.

٤ ـ وبعضهم ـ تبعاً للكثير من المذاهب الإسلاميّة ـ اعتمد على الظنون في اكتشاف علل الأحكام ومقاصدها، وبذلك حاول إثبات الأحكام لغير موضوعاتها المنصوصة حسب القياس والمصالح المرسلة أو نفيها عنها حسب توفّر هذه العلل والمقاصد وعدمها، وقد ناقشها علماؤنا حين مناقشتهم للقياس والمصالح المرسلة وسائر الأدلّة الظنّيّة غير المعتبرة.

٥ ـ كما أنّ بعضهم اعتبر من أدلّة الأحكام (التفاعل) مع النصوص والأحكام والحوادث، فتقبّل بعضها أو رفض البعض الآخر؛ لأنّه يتفاعل معها أو لا يتفاعل، وهذا الرأي أيضاً متأثّر ربّما لا شعوريّاً بما ذكرناه من مؤثّرات إسلاميّة أو غربيّة، مع أنّ الأحكام والمعتقدات والحوادث تابعة لأدلّتها المعتبرة، ولا يمكن أن يكون مجرّد تفاعل الإنسان ومزاجه وظنّه دليلاً على وقوع المعتقد أو الحكم أو الحدث بحيث يستوجب نفيه أو إثباته أو تعميمه لغير موضوعه المنصوص.

وهناك تيّارات وآراء أُخرى، وخاصّة في مجال الفكر الإسلاميّ المعاصر وتجديده، وقد ذكرنا بعض عواملها ومؤثّراتها الشعوريّة واللّا شعوريّة.

ملاحظات على هذه الآراء

والحديث طويل عن تقويمها ونقدها، وإنّما نشير هنا بإيجاز لبعض الإشكالات والملاحظات عليها:

الأُولى: أنّ هذه الآراء والتيّارات تعتمد على الرأي والظنّ غير المعتبر، فتدلّ

على بطلانها الآيات والأحاديث والأدلّة الإسلاميّة التي تنهى عن العمل بالظنّ والرأي، والتفسير بالرأي، واتّباع الأهواء ﴿وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّماوَاتُ وَالْأَرْضُ﴾(١).

الثانية: وتدلّ على بطلانها الآيات والأحاديث والأدلّة الكثيرة على خلود الإسلام وخاتميّته وعالميّته، وعدم نسخه بشريعة أُخرى، وأنّ حلال محمّد وحرامه حلال وحرام إلى يوم القيامة، وأمثالها، بالإضافة إلى أنّها من ضروريّات الدين.

الثالثة: إنّ هذه الأدلّة وغيرها تدلّ على أنّ الله تعالى بعلمه المحيط شرّع أحكامه وتعاليمه الثابتة والمتغيّرة بالصورة التي تتلاءم مع أُطروحته ومقاصده وأهدافه في هداية البشريّة وكمالها وسعادتها في الدنيا والآخرة إلى يوم القيامة، ولا يصحّ تغييرها لمجرّد أهواء الإنساء وظنونه، فإنّ الحجاب أو النظام الجزائيّ أو سهام الإرث والخمس والزكاة والحجّ والصلاة والصوم، وغيرها من الأحكام الثابتة في العبادات والمعاملات، هي التي تتلاءم مع أُطروحة الإسلام وأهدافه ومقاصده.

ولو كانت أحكام الإسلام وشريعته لا تصلح للبقاء لم يشرّعها الله مطلقة غير مقيّدة بزمان ومكان، ولم تكن الشريعة الإسلاميّة المحمّديّة هي الخاتمة، وإنّما نسخها بشريعة أُخرى لاحقة.

فمن تشريع أحكام الشريعة مطلقة غير مقيّدة بزمان أو مكان معيّن، وعدم نسخها بعد ذلك، يدلّ على ثباتها وبقائها.

الرابعة: لو قلنا بتغيير هذه الأحكام فلا بدّ من وضع أحكام بديلة لها؛ إذ لا يمكن أن نترك البشريّة بدون أحكام وقوانين، ولكن ما هو البديل لها؟ وهل الأحكام البديلة التي يضعها البشر بقوانينه الوضعيّة أفضل من أحكام الله وقوانينه ؟!

إنّ الله تعالى بعلمه المحيط بالحاضر والماضي والمستقبل، وعلمه بواقع الإنسان

---

(١) المؤمنون ٢٣: ٧١.

والأشياء؛ لأنّه خالقها ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾[١]، والتشريع الصحيح مختصّ بمن يحيط بالمصالح والمفاسد الواقعيّة، ولا يتأثّر بعوامل القصور والأهواء والنوازع البشريّة وعوامل الوراثة والتربية والمحيط وأمثالها، ممّا يتجرّد عنها الخالق، لذلك اختصّ حقّ التشريع والنسخ بالله تعالى والمرتبطين به، ويدلّ على ذلك قصور القوانين والآراء البشريّة، ما نراه من التغيير المستمرّ للآراء والقوانين الوضعيّة.

إنّ الأدلّة الكثيرة تدلّ على أنّ البشر يجب عليه أن يخضع لشريعة الله التي أرسلها حسب علمه المحيط وحكمته ولطفه لكمال البشر وسعادته، لا أنّ شريعته تخضع لآراء البشر وظنونه وأهوائه.

الخامسة: ونحن لا ننكر وجود بعض الأحكام المتغيّرة في الشريعة، كما لم ننكر وجود الاجتهادات المختلفة والمتعدّدة في النصوص المجملة والظنّيّة والمسائل الخلافيّة، ولكن للتغير مجالاته المعيّنة التي ذكرها فقهاؤنا في مختلف بحوثهم الفقهيّة، وذكرناها في مقال مستقلّ، وتختصّ في الأحكام الولائيّة وتأثير العناوين الثانويّة، أمثال: لا ضرر ولا حرج، وكذلك حالات التزاحم وأمثالها من الحالات الشخصيّة والقليلة والموقّتة، ولكن هناك الكثير من الأحكام الثابتة، ولعلّها تمثّل أكثر الشريعة ولا تقبل التغيير.

وكذلك نعترف بالرجوع لرأي الناس أو لأهل الخبرة، ولكن في مجالات معيّنة، والغالب أنّها تتعلّق بتحديد موضوعات الأحكام ومصاديقها وتطبيقاتها، ولكن بشرط عدم مخالفتها للمبادئ والأحكام الإسلاميّة الثابتة، ولا يرجع إليها في أصل التشريع، فمثلاً: لا يرجع في وجوب الجهاد إلى رأي الناس، وإنّما يرجع إليهم أو إلى أهل الخبرة في تطبيقاته وأساليبه وأسلحته.

---

(١) الملك ٦٧: ١٤.

ولكن هذا التغيّر أو الرجوع إلى رأي الناس ليس من التغيير والرجوع الذي تدعو إليه بعض التيّارات الحديثة، فإنّها تدعو إلى التغيّر حتّى في الأحكام الثابتة والضروريّة واليقينيّة تبعاً لتغيّر الظروف، أو تدعو للرجوع إلى رأي الناس حتّى في أصل التشريع في بقائه وإلغائه.

السادسة: وهل يصحّ تغيير الأحكام الثابتة لمجرّد نظرة الغربيّين أو الحداثة أو لبعض الظنون، كتصوّر عدم جدوى الحكم أو عدم فائدته لعصرنا.

وهل إنّ الغربيّين ينتظرون رأينا في ممارساتهم وقوانينهم، وخاصّة المنحرفة ليغيّروها حسب آراءنا ونظراتنا لننتظر ذوقهم وآراءهم الظنّيّة.

وربّما في العصور السابقة قد وجد من يشكّك أو ينكر في جدوى بعض الأحكام الإسلاميّة، ثمّ ظهر العصر الحديث فأثبت فوائدها الكثيرة، ويعترف العلماء أنّ علوم الإنسان قليلة جدّاً أمام حقائق الكون وعلم الخالق.

السابعة: أنّ هذه الآراء الغربيّة في نسبيّة الحقيقة أو المعرفة، أو في فهم النصّ، والتعدّديّة، وكذلك الآراء المتأثّرة بها، حتّى بين المسلمين، ربّما تصدق على النصوص والمبادئ والقوانين البشريّة والوضعيّة، أو أنّها تصدق على الأديان الأخرى غير الإسلام، كالمسيحيّة واليهوديّة ونصوصها المقدّسة؛ لأنّها إمّا بشريّة أو محرّفة أو منسوخة، وربّما تصدق على بعض المذاهب الإسلاميّة ونصوصها وأحكامها، ولكنّها لا تصدق على الإسلام الأصيل ونصوصه الأصليّة وكتابه الكريم وسنّته الصحيحة المتمثّلة بالتمسّك بالقرآن والرسول ﷺ وعترته، بمقتضى الأحاديث الكثيرة؛ لأنّها مجرّدة عن السلبيّات وعوامل القصور التي خضعت لها سائر المبادئ والأديان والمذاهب ونصوصها.

وكما ذكرنا أنّ الحديث يتوسّع عن هذه الآراء في الفكر الغربيّ أو الإسلاميّ، وتقويمها يحتاج إلى دراسة موسّعة ذكرناها في مقالات مستقلّة، نشرت بعضها.

حجّيّة الظواهر

معنى حجّيّة الظهور ومورده

إذا كان للكلام ظهور في معنى فهذا الظاهر حجّة بمعنى المنجّزيّة والمعذّريّة، فيمكن للمولى الاحتجاج به على العبد فيما لو تركه العبد فيمكن للمولى مؤاخذته، وأنّه كيف ترك العمل بالظاهر مع كونه حجّة، وليس للمكلّف عذر في تركه لو كان الظاهر موافقاً للواقع، كما يمكن أن يكون معذّراً للعبد فيما لو كان الظاهر مخالفاً للواقع، بمعنى أنّه لو عمل بالظاهر وظهر أنّه مخالف للحكم الواقعيّ، فهنا يقبح للمولى مؤاخذته ولومه في تركه للحكم الواقعيّ.

وإنّما يكون الظاهر حجّة مع إحراز الظهور، بحيث يعلم المكلّف بظهور الكلام في معنى، وكذلك مع عدم القرينة على إرادة خلاف الظاهر، كظهور لفظ العامّ في العموم مع عدم وجود المخصّص له، وكذلك بأن لا يكون الفرد المشكوك من الشبهة المصداقيّة للعامّ بحيث نشكّ في كونه فرداً للعامّ؛ لأنّه حينئذٍ لا يكون للعامّ ظهور في ذلك الفرد المشكوك.

إذن فلا بدّ من إحراز ظهور العامّ، وأمّا مع العلم بعدم الظهور ـ كما لو وجدت قرينة على الخلاف كالمخصّص ـ أو يشكّ في الظهور ـ كما في الفرد المشكوك ـ أو اقترانه بما يصلح للقرينيّة، فلا يمكن التمسّك بالظهور، وقد مرّ في هذه الدراسة ما يفيد هذا البحث.

الدليل على حجّيّة الظهور

وإنّما كان الظاهر حجّة لسيرة العقلاء والعرف على الأخذ بظواهر كلام المتكلّم، وخاصّة بظواهر كلام الموالي للعبيد، ولو كانت للشارع طريقة معيّنة في فهم مراده من كلامه غير الطريقة العرفيّة لبيّنها، فعدم بيانها دليل على اعتبار ظواهر كلامه على طبق الطريقة العرفيّة، فنرى المولى يؤاخذ عبده لو لم يعمل بظاهر كلامه ويحسن مؤاخذته عند العقلاء، وكذلك يصحّ للعبد أن يحتجّ لمولاه لو أخذ بظاهر كلامه، فيقبح من العقلاء لوم المولى لعبده فيما لو لم يعمل بظاهر كلامه، وكذلك يؤخذ المتكلّم بظاهر كلامه في المحاورات والمحاكمات، ولا يتوقّف كلّ ذلك على أن يكون كلامه «نصّاً» صريحاً في المعنى، والشارع من العقلاء بل سيّد العقلاء، فتكون طريقته في التفهيم والتفهّم جارية على طريقة العقلاء، ولو كانت له طريقة خاصّة في فهم كلامه لبيّنها، مع الأخذ بنظر الاعتبار ما ذكرناه في فهم كلام الشارع في مباحث الألفاظ ومبحث تعارض الأدلّة.

ومن خلال ذلك كلّه يتبيّن أنّ ظواهر ألفاظ الشارع ـ كسائر ألفاظ العرف والعقلاء ـ حجّة.

وذهب بعض الأعلام إلى أنّ الوجه في حجّيّة الظاهر من باب كونه من العهود والمواثيق الاجتماعيّة، فكلّ شخص لو ألقى لفظاً له ظهور في معنى فإنّه يعني تعهّده والتزامه بهذا المعنى الظاهر، سواءً أوجب الاطمئنان أو الظنّ أو لا، فلا ترتبط حجّيّة الظواهر ببحث الظنّ وأنّ حجّيّته من باب أنّه يملك الكاشفيّة، بل لما ذكرناه أنّ كلّ متكلّم يؤخذ بظاهر كلامه وأنّه ملزم به؛ لأنّه يختلّ النظام لو لم يلتزم بهذا القانون، قانون الأخذ بالظاهر.

شموليّة حجّيّة الظواهر

الظاهر إذا حصل وأُحرز فهو حجّة مطلقاً، ولا تتحدّد حجّيّته في مورد دون آخر،

وهنا أمران:

الأمر الأوّل: لا يشترط في حجّيّة الظواهر ولزوم الأخذ بها أن يحصل له الظنّ بإرادة المولى للمعنى الظاهر، أو عدم حصول الظنّ بخلافه؛ وذلك لأنّ العقلاء لا يعذرون العبد الذي يخالف ظاهر كلام مولاه بحجّة عدم وجود أمثال هذه الظنون، كما أنّ المولى يصحّ مؤاخذة عبده في مخالفته لظاهر كلامه بالرغم من عدم وجود هذا الظنّ في نفسه.

الأمر الثاني: الظاهر حجّة، سواء لمن قصد المتكلّم إفهامه ـ كالسائل من الإمام عليه السلام مثلاً ـ والمشافهين والمخاطبين بالنسبة للقرآن الكريم مثلاً، ويمكن أن يستدلّ على هذه الشموليّة بأدلّة:

الدليل الأوّل: وذلك لأنّ سيرة العقلاء قائمة على الأخذ بظواهر الكلام وإن لم يكونوا مقصودين بالإفهام من قِبل المتكلّم، فيما إذا لم توجد قرينة على خلاف الظاهر من كلامه، متّصلة أو منفصلة، فمثلاً: إذا هدّد المتكلّم شخصاً بالقتل أو الضرب دون أن يقصد إفهام ذلك الشخص ولم يخاطبه، وإنّما قصد إفهام وخطاب شخص آخر، فإنّ ذلك الشخص المهدَّد إذا سمع أنّ فلاناً تكلّم فيه هذا الكلام فسوف يأخذ بظاهر كلامه ويرتّب الأثر، وإذا طرحت الدعوى أمام المحاكمة فإنّها ترتّب الأثر على ظاهر كلامه.

وكذلك لو سمع شخصاً يستغيبه أو يتهجّم عليه في المسجّل، فإنّه وإن لم يقصد إفهام الشخص، ومع ذلك يترتّب الأثر على استغابة المتهجّم عليه، وربّما حاول الانتقام منه، أو أنّه أقرّ بدَين لشخص أخذ بإقراره وإن لم يقصد إفهامه.

إذن فظاهر الكلام حجّة لبناء العقلاء وسيرتهم، من غير فرق بين من قصد إفهامه وغيره، ولا بين ظاهر الكتاب والسنّة، وغيرهما.

الدليل الثاني: بالإضافة لما ذكرنا في بحث العامّ والخاصّ من وجود الأدلّة الدالّة

على اشتراك الأحكام الشرعيّة وحجّيّة ظواهر النصوص الشرعيّة من الكتاب والسنّة للمشافهين والغائبين والمعدومين، وأنّ التكاليف مشتركة عامّة لكلّ البشر والعصور، وعدم اختصاصها بالمشافهين، فهذا يدلّ على أنّ الإفهام غير مختصّ بالمشافهين، حتّى لو قلنا باختصاص حجّيّة الظواهر بالمشافهين (والمقصودين بالإفهام)، فإنّ المقصود بالإفهام في الكتاب والسنّة ليس خصوص المشافهين.

الدليل الثالث: بالإضافة إلى أنّ لسان الآيات القرآنيّة عدم توجيه الخطاب فيها لطائفة معيّنة، بل لكلّ أحد، والمناسب لخلود الرسالة عدم الاختصاص، وحتّى لو كانت الرواية جواباً على سؤال فلا تختصّ بالمشافه والسائل، بل الجواب يشمل غيره لقاعدة اشتراك الأحكام، فالإمام عليه السلام لا يريد إفهام خصوص زرارة وخاصّة لو كان على سبيل التعليم لا الفتيا ـ كما وضّحنا الفرق بينهما في بحث سابق ـ بل يقصد إفهام البشريّة كلّها، لذلك صدرت النصوص الكثيرة الدالّة على الأمر بكتابة الحديث ونقله وغيره من أساليب نشره، وكلّها مؤشّرات على عدم اختصاص الظواهر بالمشافهين.

إذن فحجّيّة الظواهر ممّا قامت عليها سيرة العقلاء، وبه قوام نظامها، ولولاها لاختلّ النظام في المحاورات والمخاصمات والاحتجاجات، فهي من الأُصول النظاميّة ممّا يتوقّف عليها النظام، وقد جرت عليها الشرائع الإلهيّة ولو كان لها طريقة أُخرى لبيّنت.

والكلام في قسمين:

صغرويّ: يبحث عن التعبيرات اللفظيّة الموجبة للظهور في معنى، كالأمر له ظهور في الوجوب، والعامّ في العموم، والمطلق في الإطلاق، وأمثالها، وقد بحث عنه في مباحث الألفاظ.

كبرويّ: البحث عن أصل حجّيّة الظواهر، ويبحث هنا عن هذا القسم.

حجّيّة ظواهر الكتاب

مقدّمة

ظواهر القرآن الكريم حجّة، وهذه حقيقة تعرضها الآيات القرآنيّة نفسها، حيث صرّح الكتاب الشريف في أكثر من آية بأنّه كتاب مبين، وأنّه هداية للبشريّة، وأنّه نور، وأنّه الكتاب الذي حمله الرسول ﷺ لهداية البشر في كلّ زمان ومكان، وكيف يتلائم نوره وبيانه وهدايته مع غموضه وعدم فهمه، وغير ذلك من المعالم والأهداف التي يتمتّع بها هذا الكتاب العظيم، فإن نفينا الحجّيّة عن ظواهره، وحكمنا بعدم التمكّن من فهمه، فسوف تنتفي كلّ هذه المعالم والأهداف، بل سوف يؤدّي إلى الإعراض عنه.

وكذلك الأحاديث الشريفة التي أمرت بالتمسّك والأخذ به ـ كحديث الثقلين ـ والرجوع إليه لتقييم الروايات وعرض الروايات عليه، وتعليم الأئمّة عليهم السلام كيفيّة استنباط الأحكام منه، وغيرها من الروايات التي تحثّ المسلمين على الرجوع للقرآن الكريم، وكيف يتلائم ذلك مع عدم حجّيّة ظواهره، وسنذكر هذه الأدلّة بصورة محدّدة.

نعم، يلزم التعرّف على أحاديث المعصومين عليهم السلام في مجال تفسير القرآن الكريم، توضيحه وبيان تفصيلاته، والخاصّ والعامّ، والمحكم والمتشابه، والناسخ والمنسوخ، وغير ذلك، ولا يمكن الاستقلال بتفسيره دون النظر لأحاديث المعصومين عليهم السلام، ولعلّ هذا هو المراد من التفسير بالرأي، أو أنّ المراد به بأنّ البعض يؤمن مسبقاً ببعض المبادئ والآراء وخاصّة المنحرفة أو الهدّامة، ويحاول تطبيقها على الآيات القرآنيّة عن عمد أو غير عمد.

ولعلّ الرجوع للأحاديث الشريفة في هذا المجال هو المعني بحديث الثقلين: «إنّي تارك فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتي» حيث قرن بين كتاب الله وعترته،

فيساهم كلّ منهما للآخر، ويشارك كلّ منهما الآخر في إكمال الشريعة المقدّسة.

ولكنّ هذا لا يعني عدم حجّيّة ظواهر الكتاب الشريف لو لم يكن لتفصيلاتها ذكر في الروايات الشريفة، وقد ذكر البعض أدلّة على عدم حجّيّة ظواهر الكتاب، ناقشها علماؤنا، تراجع الموسّعات.

نستعرض أدلّة حجّيّة ظواهر الكتاب، وأدلّة المنكرين لها، ومناقشتها، بإيجاز.

نلخّص أدلّتهم على حجّيّة ظواهر الكتاب:

١ ـ إنّ الهدف من القرآن الكريم هداية الناس ﴿هُدىً لِلْمُتَّقِينَ﴾[١]، وإخراجهم من الظلمات للنور، وإزالة الطريق للناس، وبيان الأحكام، وتمييز المبادئ والمعتقدات الصحيحة والباطلة، فللقرآن مقاصد وأهداف يريد إيصالها وإفهامها للناس، وليس له طريقة في الإفهام غير الطريقة العقلائيّة في إفهام مقاصدهم، وهي الاعتماد على ظواهر الكلام، ولو كانت له طريقة أُخرى في الإفهام لبيّنها، كما لا يلاحظ أنّ بعض الموالي يضعون أُسلوباً خاصّاً في الكلام مع عبيدهم.

٢ ـ القرآن الكريم معجزة الرسول الباقية ليوم القيامة لبقاء الدين الإسلاميّ، ولذلك لا بدّ من بقاء معجزته، ومن مميّزات إعجازه المهمّة (التحدّي) بالإتيان بمثل آياته، كما تدلّ على هذه الحقيقة الآيات نفسها، وإنّما يتمّ التحدّي لو كانوا يفهمون مطالبه ومعانيه، ومع ذلك يبارزهم بالإتيان بمثله، فلو كان غامضاً وملغّزاً لأمكن للأعداء إجابة التحدّي أنّا لا نفهمه، فكيف نأتي بمثله؟ لأنّه كتاب طلاسم وألغاز وأنّه غير مفهوم، فكيف يأتون بمثله؟

٣ ـ حديث الثقلين المتواتر: «**إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمُ الثَّقَلَيْنِ: كِتَابَ اللهِ وَعِتْرَتِي أَهْلَ بَيْتِي، مَا إِنْ تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا لَنْ تَضِلُّوا بَعْدِي أَبَداً**»[٢]، ومعنى التمسّك به ليس مجرّد

---

(١) البقرة ٢: ٢.

(٢) المسترشد في إمامة عليّ بن أبي طالب عليه السلام: ٥٥٩.

الاعتقاد بنزوله من السماء، وأنّه معجزة ودليل على النبوّة والرسالة، ووضعه في الصندوق احتراماً، بل التمسّك به في مقام العمل عقيدة ونظاماً، والعمل بأحكامه والالتزام بمعتقداته، بل الاعتماد عليه حتّى في قصصه ومواعظه وأخلاقيّاته وحكاياته لما فيه من عبر، فلو لم يفهم فلا يمكن التمسّك عملياً به.

٤ ـ هناك روايات عن المعصومين عليهم السلام تصرّح ما خالف قول ربّنا لم نقله[١]، أو ما خالف الكتاب اضربه عرض الجدار، وهذه الروايات تبيّن قاعدة كلّيّة وهي عرض الروايات على الكتاب ومقايستها به، فلو خالفته طرحت، والذي يعرض الروايات على الكتاب المسلمون لا الأئمّة عليهم السلام، وإنّما يمكننا فهم الموافقة للكتاب أو المخالفة لو كنّا نفهم ظواهره وكانت حجّة علينا، وإلّا لم يمكن لنا فهم ذلك، كما أنّ هناك روايات في الشروط المذكورة ضمن العقود، في النهي عن كلّ شرط خالف الكتاب، وهذا أيضاً يعتمد على إمكان فهم القرآن الكريم، وكون ظواهره حجّة لنعرف مدى موافقة شروط العقود للكتاب أو عدم موافقتها.

٥ ـ انّ الأئمّة كثيراً ما كانوا يستدلّون في أحكامهم بآيات من القرآن الكريم حيث يذكرون للمسائل أدلّتهم منه، والاستدلال منهم بالقرآن الكريم مع قبول المخاطب وقناعته دليل على أنّ التمسّك بظواهره كان حجّة وكان مفروغاً منه، وأنّ كلّ أحد متمكّن من الاستدلال بظواهره، وفي بعض الروايات يستنكر الإمام عليه السلام من السائل كيف تسأل، وهذا الحكم مذكور في القرآن الكريم، وهذا يدلّ على حجّيّته للجميع، بل أحياناً يعلّمون أصحابهم كيفيّة الاستدلال واستنباط الأحكام والتعاليم من القرآن الكريم ممّا يدلّ على حثّهم للمسلمين على الرجوع في فهم المسائل وأدلّتها للقرآن الكريم، وكيف يتلاءم هذا الرجوع والحثّ مع غموضه وعدم

---

(١) «وَمَا جَاءَكُمْ يُخَالِفُ كِتَابَ اللهِ فَلَمْ أَقُلْهُ» وسائل الشيعة: ٢٧: ١١١، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٥.

حجّيّة ظواهره ؟

٦ ـ الروايات الآمرة للمسلمين بالرجوع للقرآن الكريم ، منها النبويّ : « **إِذَا الْتَبَسَتْ عَلَيْكُمُ الْفِتَنُ كَقِطَعِ اللَّيْلِ الْمُظْلِمِ فَعَلَيْكُمْ بِالْقُرْآنِ** »[1] ، وهناك خطب بهذا المعنى في نهج البلاغة تأمر برجوع الناس للقرآن الكريم لقيادة المجتمع وهدايته ، وأخذ التعاليم منه ، والاستفادة والاقتباس منه ، وليس المراد الرجوع لخصوص نصوصه بل لظواهره أيضاً ؛ لأنّ النصوص قليلة ، وأكثر ظواهره يحتمل الخلاف فيها ، ولا يمكن أن يكون مرادهم من أمرهم بالرجوع الرجوع إلى خصوص نصوص قليلة .

وأمّا أدلّة المنكرين لحجّيّة ظواهر الكتاب نلخّصها بما يلي :

الأوّل : الروايات المستفيضة أو المتواترة على النهي عن التفسير بالرأي ، والتفسير بالرأي يشمل الأخذ بالظواهر أيضاً ؛ إذ لا يتيقّن الإنسان بالمراد منها بل يحتمل الخلاف فيها ، فيشملها التفسير بالرأي ، وأشكل على هذا الدليل :

١ ـ أنّ حمل اللفظ على ظاهره ليس تفسيراً ؛ لأنّ التفسير كشف القناع أو المستور ، ولا قناع في الظاهر .

٢ ـ على تقدير أنّه تفسير ولكنّه ليس من التفسير بالرأي ، فلو ترجم الشخص نهج البلاغة هل يسمّى تفسيراً بالرأي لأنّه أخذ بظاهره ؟ وإنّما معنى التفسير بالرأي أحد محتملات :

المحتمل الأوّل : أمّا المتشابهات بأن نحملها على بعض احتمالاتها بدون الرجوع للمعصومين ، بل تفسيرها حسب استحسانه وظنّه ولأمور استحسانيّة وظنّيّة .

المحتمل الثاني : الأخذ بالظواهر ابتداءً دون البحث عن تفصيلاتها ومخصّصاتها

---

(١) وسائل الشيعة : ٦ : ١٧١ ، الباب ٣ من أبواب قراءة القرآن ، الحديث ٣ .

ومقيّداتها في الروايات عن المعصومين عليهم السلام ، فالمراد منه الاستقلال بالتفسير دون الرجوع للمعصومين ، وهذا ما نقبله ؛ إذ لا بدّ من الفحص في روايات المعصومين حول تفسيره .

المحتمل الثالث: المراد منه أنّ بعض الأفراد قد يحملون معتقدات ومبادئ خاصّة لو كانت منحرفة ، فيحملون الآيات القرآنيّة على آرائهم ويفسّرونها حسب مشتهياتهم وآرائهم ومبادئهم .

المحتمل الرابع: لو لاحظنا مورد صدور هذه الروايات لرأيناها ناظرة لأولئك الذين يعملون بالأقيسة والاستحسانات وأمثالها من الأدلّة الظنّيّة غير المعتبرة حتّى في القرآن الكريم .

المحتمل الخامس: حمل اللفظ الظاهر في معنى على خلاف ظاهره لأمور استحسانيّة وظنّيّة لا حجّيّة لها ، وإنّما لا بدّ أمّا أن يؤخذ بالمعنى الظاهر ، أو إذا حملناه على خلاف الظاهر فلا بدّ أن يستند لحجّة معتبرة .

٣ ـ على تقدير شمول التفسير بالرأي للظواهر وغيرها ، فتخصّصها بالأدلّة الكثيرة الدالّة على الأخذ بظوهر الكتاب وحجّيّته ، كما ذكرنا بعضها ، فهي تدلّ بالعموم وتقبل التخصيص .

الثاني: هناك روايات تدلّ على اختصاص فهم القرآن بأهله وهم الأئمّة عليهم السلام ، وأمّا غيرهم فلا يقدرون على فهمه .

ويشكل عليه:

١ ـ لو لاحظناها فإنّها تمنع الاستقلال في فهم القرآن بدون الرجوع للمعصومين ، وهي في مقام الاعتراض على أُولئك الذين ابتعدوا عن أهل البيت عليهم السلام وعلومهم ، أو في مقام عدم فهم القرآن بمحكمه ومتشابهه ، وخاصّه وعامّه ، وجميعه بدون الرجوع إليهم عليهم السلام .

٢ ـ وكذلك يشكل عليه: إذا لم نفهم القرآن فكيف أمرت الروايات بالعرض على الكتاب، وأنّ الشرط في العقود يعتبر أن لا يكون مخالفاً للكتاب، أو أمرتنا بالتمسّك بالقرآن كحديث الثقلين.

الثالث: الآيات والروايات الدالّة على المنع من العمل بمتشابهات القرآن، والظواهر منها؛ لأنّ المتشابه ما لم يكن قطعيّ الدلالة، والظواهر ليست قطعيّة الدلالة.

ويشكل عليه: أنّ الظواهر من المحكمات لا المتشابهات كما يفهمه العرف؛ لأنّ المتشابه ما كان معناه مجملاً مردّداً، والظاهر معناه واضح لا إجمال فيه.

الرابع: وجود التحريف في القرآن، فمع العلم إجمالاً بوجوده، فيحتمل في كلّ آية وقوع التحريف فيها، وهذا يمنع من العمل بها.

ويشكل عليه: ثبت في محلّه عدم وقوع التحريف في القرآن الكريم كما هو رأي المحقّقين من علمائنا.

الخامس: العلم الإجماليّ بتعرّض بعض الآيات للتخصيص أو التقييد أو إرادة خلاف الظاهر، مع ذلك فلا يمكن الأخذ بظهورها، كما لو علمنا تفصيلاً بتعرّض الآية للتخصيص، فلا يمكن الأخذ بظاهرها وعمومها مثلاً، والعلم الإجماليّ يقوم مقام العلم التفصيليّ، وهذا الاحتمال موجود في كلّ آية وأنّها متعرّضة للتخصيص والتقييد، فيكون مثل المتشابه بالعرض وإن لم يكن من المتشابه بالذات.

وأُجيب: بانحلال هذا العلم الإجماليّ، فلو علم إجمالاً بوجود مقدار من خلاف الظاهر من مخصّصات ومقيّدات وغيرها، ولكن بالفحص والظفر بذلك المقدار من خلال الروايات ينحلّ العلم الإجماليّ لذلك لا يمكن الأخذ إلّا بعد الفحص عن كلّ ما هو خلاف الظاهر من الروايات ينحلّ به العلم الإجماليّ، كما هي القاعدة في موارد العلم الإجماليّ بالظفر بمقدار المعلوم بالإجمال في أطرافه، والاحتمال

إنّما يكون منجّزاً إذا كان مستنداً للعلم الإجماليّ، وهنا بعد الفحص والظفر بها يبقى مجرّد احتمال وجود المخالف للظاهر، ولكن بما أنّ العلم الإجماليّ قد انحلّ فهذا مجرّد احتمال غير مستند لعلم إجماليّ لا يكون منجّزاً مؤثّراً، فنجري أصل الظهور دون مانع.

اختلاف القراءات

إذا اختلفت القراءة من قِبل القرّاء السبعة أو العشرة في الآية القرآنيّة، مثل: «يطهرن» قرأت بالتخفيف والتشديد، ولكلّ منهما معنى وحكم شرعيّ يختلف عن الآخر، فما هو الحكم؟

ذكروا: بأنّه مع هذا الاختلاف لا يمكن الاستدلال بالآية، إلا أن يقوم دليل معتبر على إرادة أحدهما؛ وذلك لأنّه يشترط في الاستدلال بالقرآن أمران:

١ ـ إحراز الظهور.

٢ ـ إحراز القرآنيّة، وأنّ هذه الآية قرآن، ومع اختلاف القراءة لا يحرز أصل الظهور، كما لا تحرز القرآنيّة.

ربّما يقال بإحراز القرآنيّة بما ذكر من تواتر القراءات، حيث توجب القطع بقرآنيّتها.

وأُشكل: ما معنى التواتر هنا؟ إن أُريد تواتر قرائتها من الرسول ﷺ للقرّاء أو لنا، فهذا غير ثابت، وكيف يثبت ذلك مع اختلاف القراءات ولم يدّع القائلون بالتواتر ذلك؟ وإن قالوا بتواترها من القرّاء لنا، فلا أثر له، فمثلاً: لا أثر لثبوت قراءة عاصم لكونه قرآناً؛ لأنّ المعتبر ثبوت قراءة الرسول ﷺ لكونه قرآناً، وهذا لم يثبت.

وإن قيل: بأنّه توجد روايات عن أئمّتنا عليهم السلام تصرّح بهذا المعنى: «**اقْرَأْ كَمَا يَقْرَأُ النَّاسُ**»[1].

---

(١) بصائر الدرجات: ١: ١٩٣. الكافي: ٢: ٦٣٣، الحديث ٢٣.

ويشكل: أنّ المطلوب جواز الاستدلال بها، وجواز القراءة لا يلازم جواز الاستدلال، ولا يثبت كونه قرآناً ليجوز الاستدلال.

ربّما يقال: إنّ النصوص الآمرة بالرجوع للقرآن تدلّ على جواز الاستدلال بالقراءة المعروفة، كقراءة عاصم.

ولكن على تقدير ذلك فإنّما تدلّ على جواز الاستدلال في صورة عدم وجود تعارض القراءة في آية، بأن توجد قراءتان أو أكثر فيها، وأمّا لو وجد تعارض فلا يوجد أصل الظهور ليمكن الاستدلال بها، بل القاعده تقتضي التساقط بناءً على الطريقيّة، والرجوع في حكم المسألة لسائر العمومات أو الأصول، وأمّا الأخذ بالمرجّحات فهو مختصّ بالتعارض في باب الأمارات أو الروايات، ولا يشمل التعارض في غيرها كالقراءة، بل مقتضى القاعدة التساقط.

قول اللغويّ

اختلف العلماء حول حجّيّة قول اللغويّ في تعيين معاني الألفاظ، وأكثر المتأخّرين ذهبوا لعدم حجّيّته، ويجب أن نعلم أنّ موضوع البحث في حجّيّة قول اللغويّ فيما إذا لم يحصل الوثوق من قوله بالمعنى، بأن يقبل قول اللغويّ تعبّداً.

استدلّ على حجّيّة قول اللغويّ بأدلّة:

الدليل الأوّل: الإجماع العمليّ للعقلاء والعلماء، بمعنى سيرة العقلاء والعلماء والمتشرّعة في الرجوع لأقوال اللغويّين في معرفة معاني الألفاظ والعمل طبقها، وسيرة المتشرّعة وسيرة العقلاء مستمرّة لزمان المعصومين عليهم السلام ومتّصلة دون أن يردعوا عنها، هو دليل على إمضائها.

وأُشكل عليه:

١ ـ لا يعلم رجوع العلماء لأقوال اللغويّين تعبّداً ولأنّها بنفسها أمارة معتبرة، بل لأجل أنّ أقوالهم أحد طرق حصول العلم والاطمئنان بمعاني الألفاظ، فالعمل

في الواقع بالاطمئنان والعلم لا بنفس أقوالهم، ولا أقلّ من الاحتمال؛ لأنّ السيرة دليل لبّيّ يقتصر فيها على القدر المتيقّن، والقدر المتيقّن الرجوع إليهم عند حصول الوثوق من أقوالهم لا مطلقاً.

٢ ـ إنّ كتب اللغة تأخّر تدوينها، فلم نحرز اتّصال السيرة بالرجوع لكتب اللغة لزمان المعصومين عليهم السلام، والسيرة إنّما تكون حجّة مع إحراز اتّصالها بزمان المعصومين.

لكن يمكن القول بقيام سيرة الناس والمسلمين والعلماء منهم في الرجوع للغويّين في معرفة معاني الألفاظ، واتّصالها بزمان المعصومين عليهم السلام، وهذا ممّا لا يمكن إنكاره، ولا يختصّ الرجوع لكتب اللغة حتّى يقال بتأخّر تدوينها، وربّما كان رجوع الناس في عصرنا إليها قطعاً قرينة مؤيّدة على ذلك بالاستصحاب القهقرائيّ، ولا يختصّ الرجوع والأخذ بقولهم بحصول الوثوق الشخصيّ.

الدليل الثاني: الإجماع القوليّ من العلماء، بل اتّفاق المسلمين، حيث صرّحوا جميعاً بالرجوع للّغويّ في تعيّن معاني الألفاظ.

وأُشكل عليه:

١ ـ أمّا على الإجماع المحصّل، فإنّه غير حاصل؛ لأنّه مع احتمال استناد المجمعين إلى بناء العقلاء لا يتحقّق الإجماع المحصّل الكاشف عن قول المعصوم عليه السلام؛ لأنّ الحجّة هو الإجماع المحصّل التعبّديّ، كما سنذكره في محلّه.

٢ ـ وجود المخالف في حجّيّة أقوال اللغويّين.

وأمّا الإجماع المنقول فيشكل عليه:

الإشكال الأوّل: أنّ الإجماع المنقول ليس حجّة مطلقاً في أي مورد، كما ثبت في محلّه، وخاصّة في هذا المورد حيث لا يكون مورد الإجماع، وهو قول اللغويّ حكماً شرعيّاً في مقام كشفه عن المعنى الحقيقيّ، إلّا إذا كان النصّ واللفظ

ممّا يتعلّق بحكم شرعيّ، وقام الإجماع على حكمه الشرعيّ.

الإشكال الثاني: احتمال استناد المجمعين لبناء العقلاء على الرجوع لأهل الخبرة في كلّ صنعة، ومعه لا يبقى وثوق بكون الإجماع تعبّديّاً لاحتمال مدركيّته.

الدليل الثالث: أنّ اللغويّ من أهل الخبرة، وسيرة العقلاء قائمة على الرجوع في مقاصدهم لما يختصّ به أهل الخبرة، كالرجوع في أسعار الأشياء لأهل الخبرة في التقويم، والرجوع في البناء للمهندسين، وفي الطبّ للأطبّاء، وغيرها؛ لأنّ رجوع الجاهل للعالم أمر عقلائيّ أمضاه الشارع المقدّس.

وأُشكل عليه:

١ ـ أنّ اللغويّ ليس من أهل الخبرة؛ لأنّ أهل الخبرة من كان يتّصف بالنظر والاجتهاد في رأيه، حيث يبذل جهداً إبداعيّاً في الموضوع، كما في المهندس والطبيب والمقوّم لأسعار الأشياء، حيث يعمل نظره ورأيه في تقويمه، ولا يعتمد على مجرّد الحسّ فقط، وأمّا اللغويّ فإنّه يخبر عن أمر حسّيّ خارجيّ، فإنّه يراجع العرب، ويستقرئ استعمالاتهم، ويسجّل ما يسمعه منهم من موارد الاستعمال، فربّما يذكر للكلمة الواحدة معاني عديدة يستدلّ لها بالنثر والشعر والاستعمالات المختلفة، دون أن يميّز بين الحقيقة والمجاز من موارد الاستعمال، وما هو المعنى الحقيقيّ للأصل والفرع والمنقول، وأمثالها، وبذلك يدخل قوله في الخبر الحسّيّ، فلا بدّ من ملاحظة الشروط المعتبرة في حجّيّة الخبر الحسّيّ من اعتبار العدالة أو الوثاقة، وأمثالها.

٢ ـ على تقدير التسليم بأنّه من أهل الخبرة، فإنّ اللغويّ ليس من شأنه ـ ولا يدّعي أيضاً ـ بيان المعنى الموضوع له، بل هو في مجال تعيين موارد الاستعمال، وما يفيدنا هو المعنى الحقيقيّ، وإلّا لو كان معيّناً للمعنى الموضوع له لزم أن تكون أكثر الألفاظ مشتركة؛ لأنّ كتب اللغة في الغالب تذكر معاني متعدّدة

للفظ الواحد.

وربّما يقال: إنّ أهل العرف لا يرجعون لأهل الخبرة مطلقاً، بل إنّما يرجعون إليهم إذا حصل الاطمئنان والوثوق من كلام اللغويّ.

فإنّه يقال: انّ هذا خلاف المدّعى؛ لأنّ الكلام في إثبات حجّيّته مطلقاً ولو لم يحصل الوثوق منه.

الدليل الرابع: استدلّ أيضاً على حجّيّة قول اللغويّ بدليل الانسداد الصغير المختصّ بباب اللغة.

وأنّا لو حصرنا الحجّيّة بالعلم بالمعنى الموضوع له، لزم التوقّف في أكثر الألفاظ في النصوص الشرعيّة التي تستنبط منها الأحكام؛ لقلّة الموارد التي يحصل منها العلم، أمّا إجراء البراءة في جميع الأحكام المرتبطة بألفاظ النصوص المشكوكة فيلزم منه الخروج عن الدين، حيث يلزم إجراء أصالة البراءة عن الكثير من الواجبات والمحرّمات، وأمّا العمل بالاحتياط في جميع موارد الشكّ، فإنّه يلزم منه العسر والحرج أو اختلال النظام، وترجيح المرجوح على الراجح قبيح، بأن نأخذ بالموهوم أو المشكوك من المعاني دون المظنون، فيتعيّن الأخذ بقول اللغويّ لأنّه يفيد الظنّ وجداناً بالمعنى الحقيقيّ؛ إذ يدور الأمر بين طرح معاني الألفاظ جميعاً أو الأخذ ببعضها، ولا شكّ بلزوم الأخذ بالبعض، وهذا البعض هو المظنون لا الموهوم والمشكوك من باب الأخذ بالراجح فيما لو دار الأمر بينه والمرجوح.

وأُشكل عليه: أنّ هذا الدليل تابع لدليل الانسداد الكبير في عموم الأحكام، ويتوقّف على تماميّة مقدّماته وعدمها؛ لأنّ الظنّ في معاني الألفاظ من أفراد الظنّ بالأحكام الشرعيّة نفسها، فيخضع هذا الدليل لدليل الانسداد الكبير، فإن تمّت مقدّماته كان كلّ ظنّ بالحكم حجّة حتّى الظنّ بالحكم الشرعيّ الناشئ من قول اللغويّ باللفظ الذي أخذ موضوعاً للأحكام كلفظ الغناء والصعيد، وإن لم تتمّ بل قلنا

بانفتاح باب العلم بالأحكام، فلا يكون هذا الظنّ بالحكم حجّة.

والمفروض أنّ العلم أو الوثوق بمعاني الألفاظ حاصل في الكثير من الألفاظ، كما أنّ العلم أو الوثوق بالأحكام أو بأدلّة الأحكام حاصل في الكثير من الأحكام، ويبقى هناك عدد قليل من الألفاظ أو الأحكام يكون باب العلم بالمعنى أو بالحكم أو بدليله منسدّاً، فإجراء أصالة البراءة في مثل هذه الأحكام القليلة لا يوجب الخروج عن الدين، كما أنّ العمل بالاحتياط فيها على تقدير عدم إجراء البراءة لا يوجب اختلال النظام أو العسر والحرج، فلا مانع من الرجوع للأُصول البراءة أو الاحتياط في مواردها.

الدليل الخامس: يمكن أن يستدلّ على حجّيّة قول اللغويّ إذا كان ثقة بحجّيّة خبر الواحد في الموضوعات وإن لم يوجب الوثوق، ولا شكّ أنّ المعنى الحقيقيّ والوضعيّ من الموضوعات، فيقبل قول اللغويّ الواحد فيه؛ لأنّ البيّنة والشهادة بمعناها المصطلح إنّما تختصّ في باب القضاء، وأمّا في غيره فيقبل قول الثقة الواحد، كما ثبت في محلّه.

ويشكل عليه: أنّنا ذكرنا بأنّ اللغويّ إنّما يذكر موارد الاستعمال لا المعاني الحقيقيّة والوضعيّة، فربّما كان المعنى مجازيّاً ولكن استعمله العرب وسمعه اللغويّ ودوّنه، وكان مقترناً في دلالته على المعنى بقرائن مقاميّة أو مقاليّة لم يذكرها اللغويّ في تدوينه، أو اختفت علينا، وإنّما ذكر استعمال اللفظ في المعنى، والذي يفيدنا هو المعنى الحقيقيّ لا المعنى الذي استعمل اللفظ فيه، والاستعمال أعمّ من الحقيقة والمجاز.

ولكن ربّما يقال: إنّ احتمال كون المعنى مجازيّاً مستفاداً من القرائن لا من نفس اللفظ ليكون حقيقيّاً يتوقّف على أنّ اللغويّ فهم المعنى من القرينة لا من نفس اللفظ، والأصل عدم استفادته المعنى من القرينة؛ لأنّ الظاهر استفادته وفهمه المعنى من نفس اللفظ، كما أنّ الأصل عدم وجود قرينة ذكرها ولكن لم تصل إلينا.

ولكن يمكن القول: إنّ الأصل إنّما يصار إليه مع عدم الدليل، والأدلّة قامت على ذكره لو أراد الاستعمال.

وعلى كلّ حال، فيجدر، بل يلزم الرجوع لأقوال اللغويّين، لكن لا من باب التسليم بقوله تعبّداً، بل من جهة أنّه من الطرق الموجبة لحصول العلم أو الاطمئنان بمعاني الألفاظ الواردة في النصوص الشرعيّة، فالعمل في الواقع بذلك العلم والاطمئنان الحاصل من قوله، وهو حجّة عقلائيّة بقوله مطلقاً وتعبّداً.

ولكن يلاحظ على ذلك كلّه: أنّنا ذكرنا في بحث سابق ما هو الحجّة في باب ألفاظ النصوص الشرعيّة، وأنّ الحجّة هو المعنى الظاهر عرفاً من كلام المعصوم في زمانه ومكانه، وليس المعنى الحقيقيّ أو العرفيّ في مكان أو زمان آخر قبل المعصوم أو في عصرنا، ومثل هذا المعنى العرفيّ في زمان المعصوم ومكانه، والظاهر من كلامه آنذاك ممّا لا يبيّنه اللغويّ أو لا يعرف من كتب اللغة، ولا بدّ من إحراز ذلك، ولا يحرز ذلك من مجرّد قول اللغويّ أو من التعرّف على خصوص المعنى اللغويّ، بل من طرق أُخرى أمثال التعرّف على ظروف النصّ والمعاني الشرعيّة والمتشرّعيّة، وأمثالها.

وقد ذكرنا أنّ الحجّة في باب الألفاظ عند العقلاء هو الأخذ بظواهر الكلام، والمدرك لحجّيّة الألفاظ هو سيرة العقلاء والحجّة عندهم هو ظاهر الكلام مع إحراز هذا الظهور لا الأخذ بالمعنى تعبّداً وإن لم يحرز الظهور، ولكن لا شكّ أنّ قول اللغويّ من طرق التعرّف على ظهور الكلام حتّى في زمان المعصومين، وحصول الوثوق والإحراز بالظهور، ولكن ليس هو العلّة التامّة، بل جزء العلّة، يضاف إليه ما ذكرناه من أساليب أُخرى كالتعرّف على ظروف فترة النصّ وأمثالها.

ذكرنا في مبحث الوضع: أنّ معاجم اللغة مختلفة، وليست جميعها تتعرّض لموارد الاستعمال، وإنّما بعضها يتعرّض لتمييز المعنى الحقيقيّ الموضوع له عن غيره، بل حتّى المتعرّضة لموارد الاستعمال يمكن التوصّل والاطمئنان بالمعنى

الحقيقيّ الجامع بين موارد الاستعمال، فليراجع.

وذكر بعض الأعلام في بحث الصلاة عند بحثه عن السجود، وأنّه ورد في اللغة معانٍ له، منها مطلق الخضوع والاذلال، ومنها مطلق وضع الوجه أو أعضائه، كالذقن والخدّ على الأرض، ومنها ـ وهو الأكثر ـ وضع الجبهة على الأرض، وذكر أنّ هذا المعنى الأخير ربّما تأثّر بمذاهب اللغويّين الفقهيّة، حيث أنّ العامّة ذهبوا إلى لزوم وضع الجبهة على الأرض في السجود، أو أنّه في الشرائع السابقة اعتبر في السجود وضع الجبهة على الأرض، ولا يعبّر ذلك المعنى اللغويّ أو العرفيّ، وكثيراً ما تؤثّر المذاهب والمعتقدات في تفسير الألفاظ ومعانيها عند اللغويّين، قال: «ليس ببعيد أن يكون أهل اللغة متأثّرين بمذاهبهم الفقهيّة في تعريفاتهم»، وقد ذكرنا في مبحث حجّيّة اللغويّ هذه الظاهرة بالتفصيل، وأنّ اللغويّين غالباً ما يتأثّرون بل يكتسبون تعريفاتهم من مذاهبهم الفقهيّة لتلك الألفاظ التي تقع موضوعات للأحكام الشرعيّة، فنحن ننظر إلى بعض المعاني للألفاظ في كتب اللغة، بما أنّها معانيها اللغويّة الحقيقيّة، ولكنّها ليست كذلك، وإنّما هي تعريفات للمفسّرين ولعلماء المذهب الذي يؤمن به ذلك اللغويّ، كما ذكر ذلك في لفظ (الغنيمة) حيث نلاحظ تعريفها عندهم غالباً بأنّها ما يكتسب في دار الحرب مع أنّها موضوعة لمطلق ما يغنمه ويستفيده الإنسان بلا عوض ماديّ، وفي مجال بحثنا الرأي المشهور عند العامّة اعتبار وضع الجبهة على الأرض، ومثل هذا الرأي مهمل في كتب اللغة، فليس هو معنى لغويّاً بحتاً، فهذا المعنى يحتمل حصوله نتيجة لتأثّر العرف بالفقه، أو أنّ السجود بهذا المعنى قد وجد في الشرائع السابقة، كاليهوديّة والمسيحيّة، فهذا المعنى العرفيّ لم يكتسب من الفقه فحسب، بل من الشرائع السابقة التي كان العرب مطّلعين عليها، وهذا هو الظاهر.

حجّيّة الإجماع

بمعنى اتّفاق العلماء جميعهم على حكم معيّن، وملاك حجّيّة الإجماع كشفه عن قول المعصوم عليه السلام، وأنّه موافق للمجمعين، فإذا علمنا من خلال الإجماع موافقة المعصوم عليه السلام له فهو حجّة، ولا يتحدّد عدد المجمعين في عدد معيّن، وإذا علمنا بعدم وجود قوله بينهم فلا قيمة للإجماع مهما كثر عدد المجمعين.

أقسام الإجماع

القسم الأوّل: الإجماع المنقول: بأن ينقل أحد العلماء وجود الإجماع في المسألة، كما لو قال الشيخ الطوسيّ: «قام الإجماع على هذا الحكم».

ومثل هذا الإجماع ليس حجّة؛ وذلك لأنّه لا يوجب العلم بقول المعصوم؛ لأنّ الدليل على حجّيّة الإجماع المنقول هو الدليل على حجّيّة الخبر الواحد، على اعتبار أنّ ناقل الإجماع ينقل قول الإمام، كما أنّ الخبر الواحد ينقل فيه الراوي قول الإمام، ولكن أدلّة حجّيّة خبر الواحد تشمل الخبر الواحد الحسّيّ، ولا تشمل الإجماع المنقول؛ لأنّه ليس من أفراد الخبر الواحد الحسّيّ؛ لأنّ الراوي في الخبر ينقل قول الإمام حسّاً باعتبار سماعه القول منه بالمباشرة، أمّا الناقل للإجماع فلم يسمع قول الإمام عليه السلام بالمباشرة، وإنّما رأى حسّاً أقوال العلماء وحدس من خلالها بقول الإمام عليه السلام؛ لأنّ نقله لقول الإمام ليس حسّيّاً بل حدسيّاً، وأدلّة حجّيّة الخبر الواحد تختصّ بالخبر الواحد الحسّيّ ولا تشمل خبر الواحد الحدسيّ.

إذن فالإجماع المنقول ليس حجّة.

القسم الثاني: الإجماع المحصّل: بأن يتتبّع الإنسان نفسه جميع آراء العلماء في كلّ زمان ومكان، فيرى اتّفاقهم على حكم واحد.

ومثل هذا الإجماع وإن كان حجّة في نفسه، إلّا أنّه غير حاصل وغير متحقّق، بل ممتنع عادةً؛ إذ كيف يحرز أنّه قد ظفر بآراء جميع العلماء؛ إذ لعلّه يوجد بعض العلماء ولكن لا يمكن التعرّف على آرائهم، حتّى لو كانت لهم مؤلّفات ولكنّها ضاعت في مجاهل التاريخ، أو أنّ البعض منهم في أزمنة أو أمكنة بعيدة، أو ليست لهم مؤلّفات فكيف يتعرّف على آرائهم، فلعلّهم مخالفون لآراء المجمعين، فكيف يمكنه تحصيل فتاوى وآراء جميع العلماء في كلّ زمان ومكان مع هذه العوامل والظروف.

وذكروا: أنّ مخالفة معلوم النسب لا يضرّ بالإجماع؛ لأنّ الملاك في حجّيّة الإجماع ـ كما ذكرنا ـ هو الكشف عن قول المعصوم، فإذا علمنا أنّ المخالف فلان وليس هو الإمام فلا يضرّ مخالفته في تحقّق الإجماع. نعم، تضرّ مخالفة مجهول النسب في تحقّق الإجماع؛ وذلك لأنّه يحتمل كون ذلك المخالف المجهول هو الإمام، فيسقط الإجماع عن الحجّيّة؛ لأنّه لا نحرز معه الكشف عن قول المعصوم عليه السلام.

الوجه في حجّيّة الإجماع المحصّل

أمّا الوجه في حجّيّة الإجماع المحصّل على تقدير تحقّقه هو الكشف عن قول المعصوم عليه السلام؛ لأنّنا قلنا إنّ الملاك في حجّيّة الإجماع الكشف عن قول المعصوم، فكيف نكشف قول المعصوم من خلال إجماع العلماء واتّفاقهم؟

هنا آراء في إثبات كشف الإجماع عن قول المعصوم:

الرأي الأوّل: أنّ الوجه في حجّيّته هو من باب «الحدس» والملازمة العادية بين المجمعين وقول الإمام عليه السلام، كالملازمة العادية بين أقوال المرؤوسين والأتباع وقول

الرئيس المتبوع ، فإنّ المرؤوسين والأتباع كلّهم لو اتّفقوا على رأي واحد فيكشف ذلك عن تلقّيهم هذا الرأي من رئيسهم .

الرأي الثاني: وبعضهم ذهب إلى أنّ الوجه في حجّيّة الإجماع هو من باب « اللطف » ، بمعنى أنّه لو اتّفق العلماء على رأي ، فمن باب اللطف يلزم أن يكون الإمام موافقاً لهم ؛ وذلك لأنّهم لو كانوا متّفقين على رأي مخالف للحكم الواقعيّ لزم على الإمام من باب اللطف إظهار الحقّ ، حتّى لا يقع الجميع في مخالفة الحكم الواقعيّ .

ولكن علماءنا ناقشوا هذا الوجه :

١ ـ بأنّه لا يجب على الإمام إظهار الحقّ ؛ لأنّ اللطف يقتضي إيصال الأحكام الإلٰهيّة من الطرق العادية المتعارفة ، وقد قام المعصومون بهذه المهمّة ، ولا يجب عليهم إيصالها من الطرق غير المتعارفة .

٢ ـ إضافةً إلى أنّ غيبة الإمام عليه السلام وعدم التمكّن من الوصول لقوله إنّما هو بسبب من البشر أنفسهم ؛ لأنّ الظلمة وأنظمة الجور والظلم ـ وغيرها من الموانع ـ هي التي منعت من ظهور الإمام أو إظهار قوله ، كما قالوا عن غيبة الإمام « وجوده لطف وعدمه منّا » ، لذلك يلزم على البشر أنفسهم أن يزيلوا الموانع منهم ليظهر الإمام ويظهر قوله ، وما يخالف اللطف إذا كان المانع من الظهور والإظهار من الشارع نفسه ، والمفروض أنّه ليس كذلك ؛ إذ أنّ الشارع وفّر كلّ ما يلزم عليه ، وإنّما المانع من التزوّد بما وفّره من البشر أنفسهم .

إذن مقتضى الحكمة واللطف الإلٰهيّين أن يصل البشر باختيارهم إلى كمالهم وسعادتهم ؛ لأنّ كمالهم الحقيقيّ لا يتحقّق إلّا بممارسة أعمالهم عن اختيار وإرادة ، وهذا لا يتمّ إلّا بتوفّر الطرق المتعارفة التي لا تنافي اختياريّتهم ، وأمّا استخدام الطرق الغيبيّة غير المتعارفة وجبرهم على الهداية فهذا لا يتلائم والهدف من خلقهم ،

وهو الوصول لكمالهم باختيارهم، والبحث عن هذا الموضوع بتوسّع له موضع آخر.

الرأي الثالث: أنّ الوجه في حجّيّة الإجماع هو إحراز دخول المعصومين ووجوده ضمن المجمعين، ويسمّى بالإجماع الدخوليّ، بأن تتّفق جماعة معيّنة يعلم أنّ الإمام أحدهم وداخل فيهم وإن لم يميّزه بشخصه، كما لو كان في مجلس مشتمل على عشرين عالماً اتّفقوا على رأي واحد، يعلم أنّ أحدهم هو الإمام ولكن لم يميّزه بشخصه، فيتوفّر الملاك في حجّيّته وهو وجود المعصوم بين المجمعين.

ولكن مثل هذا الإجماع غير متحقّق في زمان الغيبة؛ إذ لا نعلم ولا نقطع بوصول الشخص للإمام وتلقّي الرأي منه.

الرأي الرابع: ذهب البعض إلى أنّ الوجه في حجّيّة الإجماع المحصّل هو من باب «تراكم الاحتمالات» وحساب الاحتمالات؛ لأنّ قول كلّ عالم يوجب احتمالاً بقول المعصوم، وبتعدّد الأقوال يشتدّ هذا الاحتمال ويقوى ليصل إلى مرحلة الاطمئنان أو العلم بقول المعصوم.

ولكن اعترض على هذا الرأي: بأنّه إنّما يصحّ في الأخبار الحسّيّة بأن ينقل رواة متعدّدون يخبرون عن نقلهم وسماعهم لقول المعصوم بالمباشرة فيكون تراكمها موجباً لحصول القطع بصدور قول المعصوم؛ لأنّ كلّ خبر حسّيّ يوجب احتمالاً أو ظنّاً بقول المعصوم، وبتراكمها يحصل القطع وجداناً، كما في الخبر المتواتر؛ لأنّ تراكم الاحتمالات في المحور الواحد موجب للقطع بذلك المحور، ولكنّ هذا الوجه لا يتأتّى في الأخبار الحدسيّة؛ لأنّنا ذكرنا أنّ رأي كلّ عالم وفقيه نقل حدسيّ واجتهاديّ لقول المعصوم، وليس نقلاً حسّيّاً ناشئاً من السماع منه، وفي الأخبار الحدسيّة لا يوجب تراكمها حصول القطع وجداناً بالمخبر به، كما لو اتّفق العلماء في العالم على فكرة نظريّة ـ كأصالة الوجود مثلاً ـ فهذا الاتّفاق لا يوجب القطع وجداناً بتحقّق هذه الفكرة واقعاً وحقيقة؛ إذ لا يحصل للعالم الباحث قطع وجداناً بصحّة هذه الفكرة من مجرّد هذا الاتّفاق، ولذلك نلاحظ مناقشتهم للكثير من الآراء

التي كان العلماء السابقون متّفقين عليها.

ذكر السيّد السيستانيّ (حفظه الله) في كتاب الصوم: «أنّ الغالب في إجماعات الشيخ لا يعتدّ عليها، كما وضّحناه في كتب الإجماع، فإنّه ادّعى الإجماع في غالب الموارد في كتاب الخلاف في مورد وادّعى في موضع آخر أو كتاب آخر الإجماع على خلافه، وقد كتبت رسائل حول تقييم إجماعاته، فالشهيد كتب رسالة في ذلك وكاشف القناع كتب تتمّة له».

الإجماع المدركيّ والتعبّديّ

الإجماع إنّما يكون حجّة لو كان الإجماع تعبّدياً، وأمّا الإجماع المدركيّ فليس حجّة، ومعنى الإجماع المدركيّ أن نعلم أو نحتمل استناد المجمعين فيه إلى دليل آخر مع وجود ذلك الدليل وإمكان الاستدلال به؛ إذ لا بدّ للفقيه أن يلاحظ ذلك الدليل والمدرك الذي استند إليه المجمعون ليرى مدى دلالته على هذا الحكم؛ لأنّ رأي فقيه وفهمه من الدليل ليس حجّة على فقيه آخر، وإنّما الإجماع الحجّة هو الإجماع التعبّديّ الذي لا نعلم بل لا نحتمل استناد المجمعين فيه إلى دليل، ليكون مستندهم فحسب هو التلقّي من المعصوم دون غيره، وليس هناك دليل على الأحكام إلّا هذا الإجماع واتّفاق العلماء، فلا يحتمل أن يكون اتّفاقهم عبثاً وإنّما مستنده التلقّي من المعصوم.

وأكثر الإجماعات مدركيّة أو محتملة المدركيّة لوجود الأدلّة التي يمكن الاستناد إليها في الاستدلال، ومعه فلا يحصل القطع بالإجماع التعبّديّ، وأمّا الإجماعات المجرّدة فهي قليلة جدّاً.

وذهب بعض العلماء: «أنّ الملاك في حجّيّة الإجماع اتّصاله بزمان المعصومين عليهم السلام ليكتسب حجّيّته من إمضائهم وتقريرهم، فإذا أحرزنا اتّصاله بهم فهو حجّة، سواء كان مدركيّاً أو لا، والغالب إحراز الاتّصال والإمضاء في إجماع

القدماء على المسائل الابتلائيّة ؛ إذ لو كان المعصوم عليه السلام مخالفاً لاشتهر ووصل إلينا لكثرة الدواعي على نقله ، وأمّا في المسائل النادرة الابتلاء ، فربّما كان المعصوم مخالفاً ولم يصل إلينا ، فلا يحرز الاتّصال والإمضاء » .

دور الإجماع في الاستنباط

الظاهر أنّ دوره قليل ؛ وذلك لأنّ أكثر الإجماعات هي مدركيّة أو محتملة المدركيّة ، وقد ذكرنا أنّ مثل هذا الإجماع ليس حجّة ، وأمّا الإجماع المنقول فليس حجّة ، وأمّا الإجماع المحصّل الذي هو حجّة فهو أمّا مدركيّ أو أنّه غير حاصل ، كما بيّنّا وجهه ، لذلك فإنّ المتأخّرين لا يعتمدون عليه كثيراً في الاستنباط كدليل مستقلّ ، وهناك بحوث موسّعة حول حقيقة الإجماع ، ووجه حجّيّته ، ونشأته ، وغيرها ، يراجع الموسّعات .

والظاهر أنّ الإجماع المحصّل لا يخرج عن حدود الشهرة المحصّلة ؛ لما ذكرنا من امتناع تحقّق الإجماع المحصّل حقيقة بأن يتّفق جميع العلماء في كلّ زمان ومكان ، بل ما يمكن تحصيله اتّفاق أكثر العلماء وهو معنى الشهرة ، وحينئذٍ فإذا كان مثل هذا الإجماع من الشهرة بين القدماء وكان إجماعاً مدركيّاً ، فيصلح أن يكون مثل هذا الإجماع المدركيّ جابراً لضعف الرواية ، ولكن فيما إذا علمنا أنّ مدركهم في إجماعهم هو الرواية الضعيفة وعلمنا باستنادهم إليها فحسب دون غيرها من الأدلّة في آرائهم ، أمّا لعدم وجود سائر الأدلّة ، أو وجودها ولكنّها غير تامّة في رأيهم وعدم استنادهم إليها ، أمّا لو لم نعلم باستنادهم إلى تلك الرواية الضعيفة فلا يكون الإجماع جابراً لضعفها .

بل ربّما يقال : إنّ الإجماع بين القدماء بمعنى « الشهرة الفتوائيّة » حجّة ؛ لأنّه كاشف عن وجود نصّ معتبر استند إليه العلماء ولكن لم يصل لنا النصّ المعتبر ، لذلك ذهب البعض إلى حجّيّة الشهرة الفتوائيّة بين القدماء ، لأجل كشفها عن وجود

النصّ المعتبر، ويؤيّد هذا الرأي من خلال وجود الكتب والأُصول المعتبرة عندهم، وما يلاحظ أنّهم يفتون بمتون الروايات.

وذكر بعض الأعلام: «أنّ أساس حجّيّة الإجماع هو أنّه يوجب الاطمئنان بصدور الحكم عن الإمام من جهة تجمّع الاحتمالات وتراكمها في المحور الواحد، فالفقهاء بالرغم من اختلاف مسالكهم وآرائهم ومبانيهم، قد نراهم يتّفقون على حكم واحد مع اختلاف طرقهم، فبعضهم يعتمد على الأخبار، وبعضهم على الاستنباط، وبعضهم يعتمد الأخبار الكوفيّة، وبعضهم البصريّة، وبعضهم القمّيّة، وبعضهم البغداديّة، كما يلاحظ هذا الاختلاف في رجال النجاشيّ، وأنّ طرق أخبارنا مختلفة أيضاً، فإذا رأينا اتّفاقهم وإجماعهم على حكم واحد، فيبعد احتمال الاشتباه عند جميعهم، ومنه يطمئنّ بصحّة الحكم، فالإجماع بنفسه ليس معتمداً، وإنّما الاعتماد على الاطمئنان من خلاله بصدور الحكم من الإمام، بحيث يطمئنّ بوصوله من صدر لصدر حتّى وصل إلينا، دون أن يذكر نصّ من الإمام في الكتب، ولولا هذا الاطمئنان فلا أثر للإجماع بنفسه، ولا أقلّ من الاطمئنان بأنّ هذه الفتوى نقلت من صدر لصدر من الإمام عليه السلام.

الإجماع المركّب

ومعناه أن ينقسم فقهاء الإماميّة في عصر إلى طائفتين في فتواهم ورأيهم في مسألةٍ مّا: طائفة تفتي بالوجوب فيها مطلقاً، وطائفة تفتي بحرمتها مطلقاً، ولكن كلتا الطائفتين تتّفقان على بطلان القول بالتفصيل فيها أو الاستحباب، فالإجماع على نفي التفصيل والاستحباب مركّب من القولين المجمع عليهما، ومن هنا لا يمكن لغيرهم القول بالتفصيل في هذه المسألة، أي: في بعض موارد تلك المسألة يقولون فيها بالوجوب، وفي موارد أُخرى يقولون بالحرمة، بل يلزم عليهم أمّا القول بالوجوب في جميع الموارد أو الحرمة، وكذلك لا يمكن الإفتاء بحكم ثالث

ـ كالاستحباب ـ غير الوجوب والحرمة ؛ لأنّ مثل هذا القول بالتفصيل أو الاستحباب مخالف للإجماع المركّب من القولين ، لذلك كثيراً ما يعبّر عن هذا القول الثالث بأنّه « خرج للإجماع المركّب » .

كما ذكر ذلك حول عيوب النساء في كتاب النكاح ، حيث يوجد قولان في الحكم بفسخ عقد النكاح بأحد العيوب الخمسة ، قول بجواز الفسخ مع وجود أحد هذه العيوب الخمسة ، وقول بعدم جواز فسخه بهذه العيوب . إذن فالتفصيل بين هذه العيوب وأنّ بعضها يجيز الفسخ وبعضها لا يجيزه مخالف للإجماع المركّب وخرق له ؛ لأنّ أصحاب كلا القولين متّفقون على بطلان القول الثالث وهو التفصيل .

إذن فالقول الثالث مخالف لكلا القولين ، وفي الواقع أنّ من كلا القولين يحصل إجماع واتّفاق من العلماء على نفي القول الثالث ، فيوجد إجماع ولكنّه إجماع مركّب من قولين وطائفتين من العلماء ، وهاتان الطائفتان وإن اختلفتا في الرأي ولكنّ متّفقتان على نفي هذا القول الثالث ، وإنّما أضفنا ووضّحنا أكثر هذا القسم من الإجماع لكثرة تداوله في البحوث ، وعدم التعرّض له في الأُصول .

حجّيّة الشهرة

هل إنّ الشهرة تعتبر مصدراً للاستنباط أو لا ؟ وما هو مجال تأثير الشهرة ؟ وما هي أقسامها ؟

والبحث عن الشهرة مفيد ؛ لأنّه ربّما كان هو الإجماع المصطلح ؛ إذ لا يوجد إجماع تامّ بمعناه المصطلح بمعنى اتّفاق الكلّ لفقدان الكثير من آراء الفقهاء عنّا أو عن العلماء ، أمّا لعدم تأليفهم الكتب التي تعبّر عن آرائهم ، أو لبعدهم ، أو لضياع كتبهم ، وغيرها من العوامل .

أقسام الشهرة

الشهرة على أقسام ، وسنعرف مجال تأثير كلّ قسم ودوره ، فربّما اختلف المجال الذي يؤثّر فيه كلّ قسم من هذه الأقسام :

القسم الأوّل : الشهرة الفتوائيّة : بأن أفتى مشهور العلماء ـ أي : أكثرهم ـ بحكم واحد ، ولم يعلم استنادهم في هذا الحكم الواحد إلى رواية معيّنة ، أو علم عدم استنادهم إليها ، سواء لم تكن موافقة لحكمهم ، أو كانت ولكن لم يعلم باستنادهم إليها في مقام الفتوى[1] .

القسم الثاني : الشهرة العمليّة : وهي استناد المشهور إلى رواية في مقام الاستنباط ، بأن علمنا بأنّ مشهور العلماء قد استندوا في فتواهم الموحّدة للرواية ،

---

(١) انظر اصطلاحات الأصول ومعظم أبحاثها : ١٥٦ .

وعملوا بها، وأخذوا منها هذا الحكم المشهور[١].

القسم الثالث: الشهرة الروائيّة: بأن ينقل الرواية أكثر من واحد، بحيث اشتهر نقل الرواية عند الرواة أو كتبهم[٢].

أمّا الشهرة الفتوائيّة، فقد ذكروا أنّها ليست حجّة في نفسها، فلا تثبت الحكم الشرعيّ، ولا يمكن للفقيه الاستناد إليها في استنباط الحكم الشرعيّ، وكذلك لا توجب جبر الرواية الضعيفة سنداً في صورة فتوى المشهور على طبقها مع عدم استنادهم إليها، فكيف يجبر ضعفها، كما أنّ فتواهم بما يخالف الرواية لا يوجب كسر الرواية القويّة سنداً؛ لأنّ الجبر إنّما يتصوّر فيما لو علمنا باستنادهم لهذه الرواية والمفروض عدمه.

فهذه الشهرة لا تعتبر مصدراً للاستنباط، وذلك:

١ ـ أنّ رأي مجتهد ليس حجّة على مجتهد آخر.

٢ ـ لا دليل على حجّيّة الشهرة الفتوائيّة في نفسها بأن تكون دليلاً وحجّة على الحكم الشرعيّ؛ لأنّ الدليل الدالّ على اعتبار الشهرة ليس المراد منها هذا القسم ـ كما سيأتي ـ ولا تخرج هذه الشهرة عن الظنّ بالحكم الشرعيّ، والأصل في الظنّ عدم الحجّيّة إلّا أن يأتي دليل خاصّ على الحجّيّة والمفروض عدمه.

ولكن بعض العلماء ذهب إلى حجّيّة الشهرة الفتوائيّة عند القدماء لا غيرهم، فلا يمكن للإنسان التجاوز والإعراض عنها، بل توجب الاطمئنان بوجود روايات معتبرة عندهم دفعتهم إلى الإفتاء بهذا الحكم مع معاصرتهم أو قربهم من عصر المعصومين، وتوفّر النصوص والأدلّة عندهم وإن ضاع البعض منها علينا، وتوفّر القرائن الكثيرة عندهم على الوقوف بصدورها، ومعرفتهم أكثر برأي الأئمّة عليهم السلام،

---

(١) انظر إرشاد العقول إلى مباحث الأُصول: ٣: ١٨٨.

(٢) انظر زبدة الأُصول: ٦: ٣٤٠.

وما عرف من طريقتهم بأنّهم لا يفتون إلّا بمتون الروايات. هذه وغيرها قرائن توجب حصول الوثوق بمشروعيّة الشهرة الفتوائيّة عند القدماء، ولا أقلّ من الاحتياط في مخالفتها، كما نسب هذا الاحتياط للسيّد البروجرديّ[1].

والسيّد البروجرديّ ﷺ ذهب إلى أنّ الشهرة عند القدماء كاشفة عن مدرك معتبر عندهم وخاصّة مع تقيّدهم في فتاويهم بمتون الروايات، كما يلاحظ عند القدماء ذلك، وهذا ما يكشف أنّه لو اشتهرت فتوى عندهم فيكشف عن رواية معتبرة مقبولة عندهم، وأنّه توجد كتب روائيّة عندهم اعتمدوها غير الكتب الأربعة، لذلك نلاحظ أنّ العلماء وإن اعترفوا بعدم حجّيّة الشهرة الفتوائيّة ولكن لم يجرأوا على مخالفتها، وخاصّة بين القدماء، لذلك يحكمون بالاحتياط فيها.

ولكن الظاهر أنّ مسلك السيّد البروجرديّ ﷺ ليس اعتبار الشهرة في مطلق المسائل، بل إنّما يعتبر شهرة القدماء في خصوص المسائل الأصليّة دون المسائل التفريعيّة، ومعنى المسائل التفريعيّة التي نعلم بتدخّل الرأي والاجتهاد فيها، بحيث ليست متلقّاة من المعصوم ﷺ بل إنّها مسائل متجدّدة مستحدثة متفرّعة عن مسائل أصليّة، وإنّما المعتبر الشهرة في المسائل الأصليّة وهي المسائل المتلقّاة من المعصومين ﷺ والتي نعلم عدم تدخّل الاستنباط في وجودها، حيث ربّما نحرز أنّها متلقّاة من الإمام ﷺ، ولأجل تلقّيها من الإمام نحكم بصحّتها مع قيام الشهرة بين القدماء عليها.

توضيح ذلك: ذكرنا سابقاً قسمين للمسائل المتداولة عند الفقهاء، أحدهما: المسائل التفريعيّة، وأنّ الشهرة الفتوائيّة ليست حجّة فيها، بل على الفقيه مراجعة الدليل بنفسه ليرى مدى دلالته على هذه الفتوى.

والقسم الثاني: المسائل المتلقّاة من الأئمّة ﷺ والشهرة عند القدماء، وخاصّة

---

(١) أُصول علم الرجال: ٢١.

عند أصحاب الأئمّة عليهم السلام على هذه المسائل ممّا يعتنى بها، وأنّ سيرة الأصحاب جرت على الاعتناء بها، ومثل هذه الشهرة إن لم تكن صالحة للإفتاء على طبقها، لكنّها صالحة للاحتياط وعدم الإفتاء بشيء أو الإفتاء بالاحتياط.

وخاصّة أنّنا ذكرنا: أنّ فقهاء القرن الرابع كانت طريقتهم الإفتاء بمتون الروايات بعد حذف أسانيدها.

فإذا رأينا اتّفاق كلمة تلك الطبقة على مسألة من المسائل، كشفنا عن وجود نصّ صريح وصل إليهم وأفتوا بمضمونه، وأنّ النصّ كان بمرحلة من التماميّة من حيث السند والدلالة حتّى دعاهم إلى الإفتاء بمضمونه قاطبة.

وعندئذٍ تدخل الشهرة الفتوائيّة المجرّدة في الشهرة العمليّة؛ لأنّها إذا كانت العمليّة عبارة عن شهرة الرواية مع العمل والإفتاء بمضمونها، تكون الشهرة الفتوائيّة في المسائل المتلقّاة من الأئمّة عليهم السلام نظيرة لها، فإنّ إفتاء تلك الطبقة بشيء قاطبة تلازم كلا الأمرين: وجود الرواية الواصلة إليهم وإن لم تصل إلينا، والإفتاء بمضمونه.

نعم، ربّما يقال: إنّ اتّفاقهم على الإفتاء بمضمون الرواية يكشف عن كمالها من حيث السند والدلالة عندهم لا عندنا؛ إذ من المحتمل أنّه لو كانت الرواية واصلة إلينا لم تكن تامّة عندنا من كلتا الجهتين.

ولكنّه احتمال ضعيف، فإنّ مكانتهم العلميّة، وقرب عهدهم بزمن المعصومين عليهم السلام، وتعرّفهم على رجال الحديث، يورث الاطمئنان بصدور الحديث أوّلاً، وتماميّة دلالته ثانياً، ولا يكون الاطمئنان الحاصل في هذا المورد بأقلّ من الحاصل من خبر الثقة أو الخبر الموثوق بصدوره أو بصدقه.

ولو سلّمنا بهذا الاحتمال، ولكن الشهرة على هذا النمط ممّا يجدر أن تمنع الفقيه المتورّع عن الإفتاء على خلاف الشهرة المحقّقة عند القدماء بالبيان المذكور.

وكان السيّد البروجرديّ ﷺ يقيم وزناً كبيراً للشهرة الفتوائيّة، ويرى مخالفتها أمراً خاطئاً غير جائز، وكان يقول: «إنّ في الفقه الإماميّ فتاوى مسلّمة تلقّاها الأصحاب قديماً وحديثاً بالقبول، يبلغ عددها تسعين مسألة ليس لها دليل إلّا الشهرة الفتوائيّة، بحيث لو حذفنا الشهرة عن عداد الأدلّة لأصبحت تلك المسائل فتاوى فارغة مجرّدة عن الدليل»[1].

ومن المؤسف جدّاً أنّه ﷺ لم يعيّن موارد هذه الفتاوى ولم يسمّها، غير أنّ المظنون أنّ قسماً وافراً منها يرجع إلى باب المواريث والفرائض، ففي ذلك الباب فتاوى ليس لها دليل إلّا الشهرة.

وممّا يؤيّد أهمّيّة هذه الشهرة ما يستفاد من بعض الروايات من أنّ بعض أصحابهم عليهم السلام كان يرجّح ويقدّم الفتوى المشهورة عند أصحاب الأئمّة الذين كانوا بطانة علومهم وخزانة أسرارهم على نفس النصّ الذي كان سمعه من نفس الإمام، وقد أقرّه الإمام عليه السلام على ذلك التقديم بعدما اطّلع عليه من دون اعتراض.

وهذا إن دلّ على شيء فإنّما يدلّ على أنّ الفتوى المشهورة بين خيار صحابتهم (الذين استأمنهم الأئمّة عليهم السلام) على غامض أسرارهم، وأخذهم خزنة لعلومهم، كانت حجّة بلاكلام أوّلاً، ومقدّمة على النصّ الذي ألقوه على السائل ثانياً، وما هذا إلّا لتعرّفهم على الحكم الواقعيّ الأوّليّ وتمييزه عن الحكم الثانويّ.

وإن شئت قلت: كانوا يعرفون جهات الصدور، والحكم الجدّيّ الصادر لبيان الواقع عن الحكم الصادر لغيره.

وعندئذٍ يمكن تسرية الحكم من خيار صحابتهم إلى الطبقة التي تليهم من مقاربي عصرهم وعهدهم.

وقد أشكل بعض الأعلام على آراء السيّد البروجرديّ ﷺ في الشهرة القدمائيّة،

---

(١) المحصول في علم الأُصول: ٣: ٢١٤.

أو إفتاء القدماء بمتون الروايات أو الشهرة بين الأصحاب، ببعض الإشكالات.

أمّا الشهرة العمليّة، ويعبّر عنها أحياناً بالشهرة العمليّة الاستناديّة، فهنا عدّة آراء حولها نذكر بعضها:

١ ـ فذهب الأكثر أنّها توجب جبر الرواية الضعيفة، كما أنّ إعراضهم عن رواية يوجب كسر الرواية القويّة ووهنها سنداً وعدم اعتبارها.

واستدلّ بعضهم على ذلك: أنّ الحجّة الخبر الموثوق به وإن لم يكن راويه ثقة، فإنّ عمل المشهور يوجب الوثوق بالصدور تكويناً، كما أنّ إعراضهم يزيل هذا الوثوق تكويناً ووجداناً، والمراد من الوثوق هو الشخصيّ، لذلك لو لم يوجب العمل الوثوق الشخصيّ في مورد ولا إعراضهم أزال الوثوق، فلا تكون الشهرة مؤثّرة.

٢ ـ بينما ذهب بعض آخر إلى عدم تأثير الشهرة العمليّة جبراً وكسراً؛ لما ذكر من دليل بأنّ الشهرة في نفسها ليست حجّة، فكيف تعطى الحجّيّة للرواية، وفاقد الشيء لا يعطيه، وليس ضمّها للرواية إلّا كضمّ الحجر لجنب الإنسان.

٣ ـ وذهب ثالث إلى تأثير إعراض المشهور في كسر الرواية القويّة ووهنها سنداً، وعدم تأثير عمل المشهور في جبر الضعيفة سنداً؛ وذلك لأنّ الملاك في حجّيّة الرواية هو الوثوق بالصدور ومع إعراض المشهور عنها فتفقد صفة الوثوق وهو ملاك حجّيّتها.

٤ ـ اعتبار شهرة القدماء، فإنّنا نقول بأنّ ملاك حجّيّة الخبر هو حصول الوثوق والاطمئنان بصدورها، فربّما يقال بأنّ شهرة القدماء على العمل برواية ضعيفة سنداً يوجب حصول الوثوق بصدورها، كما أنّ شهرتهم على عدم العمل بها يوجب الوثوق بعدم صدورها أو يزول الوثوق بالصدور، ولكن يشترط في ذلك أن تكون الشهرة بين القدماء لا المتأخّرين، مع العلم باستنادهم في الفتوى لهذه الرواية

الضعيفة ؛ لما ذكرناه أنّ شهرة القدماء مع قرب عصرهم من زمان المعصومين عليهم السلام يوجب الاطمئنان بأنّه كانت هناك قرائن تحتفّ بهذه الرواية تدلّ على صدورها وصدقها ، ولكن بسبب عوامل كثيرة اختفت علينا أمثال هذه القرائن ، والمهمّ في الرواية حصول الوثوق والاطمئنان وجداناً ، وحصول الوثوق ممّا لا يمكن إنكاره وجداناً من خلال شهرة القدماء ، سواء في دعم الرواية أو الإعراض عنها .

وهذا الموضوع يبحثه العلماء في مبحث جبر الرواية الضعيفة سنداً بالشهرة العمليّة ، أي : بعمل المشهور ، ووهن أو كسر الرواية القويّة سنداً لإعراض المشهور عنها ، وفي هذا الموضوع آراء عديدة .

أمّا الشهرة الروائيّة ، فإنّها هي التي اعتبرها العلماء أحد المرجّحات في باب الخبرين المتعارضين ، فلو كانت إحدى الروايتين مشهورة بالشهرة الروائيّة ، فإنّها ترجّح على الرواية الأخرى الفاقدة لها ، وإن كانت معتبرة ، وهذه الشهرة هي التي تشير إليها الروايات التي تعرّضت لذكر المرجّحات بين الروايات المتعارضة ، أمثال : مقبولة ابن حنظلة ومرفوعة زرارة ، وسيأتي التعرّض لها ، فإنّ العلماء ذكروا أنّ الروايات التي تعرّضت للشهرة تدلّ على إرادة هذا القسم من الشهرة ولا تتعرّض للقسمين السابقين ، لذلك قلنا لا يوجد دليل خاصّ على حجّيّة الشهرة الفتوائيّة .

والرواية التي دلّت على حجّيّة الشهرة ، أمثال : مرفوعة زرارة : « سَأَلْتُ الْبَاقِرَ عليه السلام فَقُلْتُ : جُعِلْتُ فِدَاكَ ، يَأْتِي عَنْكُمُ الْخَبَرَانِ أَوِ الْحَدِيثَانِ الْمُتَعَارِضَانِ فَبِأَيِّهِمَا آخُذُ ؟ فَقَالَ عليه السلام : **يَا زُرَارَةُ ، خُذْ بِمَا اشْتَهَرَ بَيْنَ أَصْحَابِكَ ، وَدَعِ الشَّاذَّ النَّادِرَ .**

فَقُلْتُ : يَا سَيِّدِي ، إِنَّهُمَا مَعاً مَشْهُورَانِ مَرْوِيَّانِ مَأْثُورَانِ عَنْكُمْ ؟ فَقَالَ عليه السلام : **خُذْ بِقَوْلِ أَعْدَلِهِمَا عِنْدَكَ ، وَأَوْثَقِهِمَا فِي نَفْسِكَ** »[1] .

ومثلها مقبولة عمر بن حنظلة ، حيث تلقّاها العلماء بالقبول ، إضافة إلى رواية

---

(١) عوالي اللآلي : ٤ : ١٣٣ ، الحديث ٢٢٩ . بحار الأنوار : ٢ : ٢٤٥ و ٢٤٦ ، الحديث ٥٧ .

صفوان عنه في بعض الروايات ، وهذا يؤيّد اعتباره .

حيث ذهب البعض أنّ المراد بـ « ما » الموصولة في الرواية مطلق الشهرة ، ولا تختصّ بالشهرة الروائيّة ، فالمراد بما اشتهر عامّ يشمل كلّ شهرة ، سواء الشهرة في الفتوى أو الرواية ؛ وذلك لأنّ إناطة الحكم بالاشتهار يدلّ على اعتبار الشهرة بما هي شهرة ، وعلى علّيّة الشهرة للحجّيّة ، بلا فرق بين الشهرة في الفتوى أو في الخبر وغيرهما .

ولكن وكما هو ظاهر من الرواية : أنّ المراد من الشهرة هو الشهرة الفتوائيّة ، حيث كانت الروايه تدور حول الخبر سؤالاً وجواباً وموردا ، فلا يمكن الاستدلال بها لحجّيّة الشهرة بصورة عامّة .

إضافة إلى أنّ إطلاق الصلة لمّا كان بمقدّمات الحكمة ، ومنها عدم وجود ما يصلح للتقييد ، والمفروض أنّ المراد من الموصول « ما » خصوص الخبر ، فلا ينعقد إطلاق للعلّة ، وأمّا تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلّيّة ولا عبرة بها لعدم تحقّق الظهور الحجّة لمجرّد الإشعار .

والشهرة الروائيّة هي من المرجّحات في مقام التعارض بين الروايتين الحجّتين في نفسها ، كما هو الأمر في سائر المرجّحات ، ولا شكّ أنّ الرواية المشهورة عندهم تدلّ على اعتبارها ؛ وذلك لأنّ الرواية لو كانت ضعيفة سنداً أو صدرت للتقيّة لم يعمل بها المشهور ؛ لأنّهم كانوا يميّزون بين الصادر تقيّة وغيره ويتجنّبون الصادر تقيّة ، فإذا عملوا برواية ما فيكشف أنّهم أحرزوا اعتبارها من جميع الجهات ، بينما الأخرى التي لم يعملوا بها حتّى لو كانت معتبرة سنداً فلعلّهم اكتشفوا وجود أُمور فيها أوجبت إعراضهم عنها .

الشهرة في الدلالة : ويلزم أن نعلم أنّ الشهرة العمليّة إنّما توجب جبر سند الرواية أو كسره ، ولا تأثير لها في دلالة الرواية ، فإذا فهم المشهور من دلالة الرواية

معنى فهذا الفهم لا يكون حجّة على مجتهد آخر، إلّا إذا فهم منها نفس المعنى؛ إذ المعتبر في دلالة الألفاظ والروايات هو الظهور العرفيّ، أو المعنى الظاهر في أذهان العرف في زمان صدور النصّ، كما وضّحناه، وفهم مجتهد ليس حجّة على مجتهد آخر، إلّا أن يكون فهم المشهور على طبق ظهور الرواية في ذلك المعنى الذي فهموه، أو كانت الشهرة والاتّفاق على هذا الفهم من جميع العلماء خلال التاريخ الطويل، فإنّ مثل هذا الاتّفاق في الفهم ممّا لا يمكن الإعراض عنه والتنكّر له، وإن لم يحصل الظهور للشخص من الرواية.

وذهب البعض أنّ الشهرة في عصر الأئمّة عليهم السلام خاصّة حجّة بصورة مطلقة حتّى الشهرة في الفهم والدلالة، ولكن في تفسير الرواية لا في فهم مقاصد الإمام، ولعلّ هذا الرأي يستفاد من مقبولة ابن حنظلة، حيث اعتبرت الشهرة في أصحاب الأئمّة عليهم السلام، فالشهرة كما تفيد حجّيّة السند والصدور كذلك شهرتهم على فهم معنى معيّن من الرواية دليل على حجّيّة ذلك الفهم والمعنى.

حجّيّة الخبر الواحد

خبر الواحد

ذكرنا أنّ الظنّ ليس حجّة للآيات والروايات المانعة عن العمل به، إلّا أن يأتي دليل خاصّ يدلّ على اعتبار بعض الظنون وخروجه عن الأصل الأوّليّ في عدم حجّيّة الظنّ، والخبر الواحد دليل ظنّيّ ذكروا أدلّة عديدة لحجّيّته وخروجه عن الأدلّة العامّة الناهية عن العمل بالظنّ.

فقد ذهب العلماء إلى حجّيّة خبر الواحد في الأحكام الشرعيّة الكلّيّة، مع اختلافهم في الرأي.

فبعضهم ذهب إلى أنّ الحجّة خبر الواحد الثقة، الذي يكون راويه ثقة، وإن لم يحصل الوثوق والاطمئنان منه، وبعضهم ذهب إلى أنّ الحجّة الخبر الموثوق به، أي: الذي يوجب الوثوق والاطمئنان بصدوره، ولو لم يكن راويه ثقة، ولكن من القرائن المحفوفة به يحصل هذا الوثوق، وربّما كان خبر الثقة ونقله من طرق حصول الوثوق من الخبر، ولكن لا تنحصر الحجّيّة به، والمراد من الخبر الصحيح عند القدماء هو الخبر الموثوق به، كما ذكره الكثير، لا الصحيح الاصطلاحيّ بل الخبر الذي يحصل الوثوق والاطمئنان بصدقه.

ولكن ذكرنا في كتاب (أضواء على علم الرجال والحديث) بأنّ رأي القدماء أدقّ من ذلك، وربّما كان هناك خلاف في الآراء عندهم في حجّيّة الأخبار، ويظهر من كلماتهم حجّيّة خبر الموثوق به، وكذلك خبر الثقة، فراجع.

الأدلّة على حجّيّة الخبر الواحد

ذكر العلماء أدلّة عديدة لإثبات حجّيّة خبر الواحد في الأحكام الشرعيّة من الكتاب والسنّة والإجماع والسيرة والعقل، ونستعرضها باختصار:

الأوّل: الإجماع

الذي ادّعاه بعض القدماء ـ أمثال: الشيخ الطوسيّ ـ على حجّيّة خبر الواحد، ولكنّهم ذكروا معارضته بإجماع السيّد المرتضى على عدم حجّيّة خبر الواحد غير المفيد للعلم أو المحتفّ بقرائن قطعيّة، وقد ادّعى هذا الإجماع أيضاً الكثير من القدماء ومعاصري الشيخ الطوسيّ، أمثال أبو الصلاح الحلبيّ في كتابه[١]، وابن البرّاج في المهذّب[٢]، وابن زهرة[٣] من الجوامع الفقهيّة، وغيرهم من القدماء، فكيف يتمّ إجماع الشيخ على حجّيّة الخبر الواحد مع تصريح هؤلاء بعدم حجّيّته؟ ولكن يمكن الجمع بين الإجماعين بوجوه من الجمع:

الوجه الأوّل: الظاهر أنّ مراد السيّد من العلم الاطمئنان وسكون النفس والوثوق، والشيخ إنّما يقول بحجّيّة الواحد المفيد للوثوق والاطمئنان لا مطلقاً، فيجمع بين القولين، وإنّما يقول الشيخ بحجّيّة الخبر المفيد للاطمئنان، وما ينكره السيّد الخبر الذي لا يفيده، وقد ذهب إلى هذا الجمع الشيخ الأنصاريّ ﷺ في رسائله.

وأشكل على هذا الجمع:

١ ـ إنّ صريح عبارة السيّد في الذريعة[٤] أنّ مراده من العلم ليس سكون النفس

---

(١) الكافي في الفقه: ٥٠٦.

(٢) المهذّب: ٢: ٥٩٨.

(٣) الغنية: ٥٣٩.

(٤) الذريعة: ٥١٧.

مجرّداً، بل القطع أو سكون النفس المطابق للواقع، بحيث إذا ظهر أنّه خلاف الواقع فليس هذا علماً، وإن كان يوجد سكون النفس.

٢ ـ إنّ الشيخ في العدّة يصرّح بأنّ الخبر الواحد مفيد للظنّ الغالب وهو حجّة، بينما السيّد يرى بأنّ الخبر الواحد يفيد الظنّ الغالب وليس بحجّة، فكيف يجمع بينهما بهذا الجمع؟

الوجه الثاني: وقد جمع المحقّق في المعارج وصاحب المعالم بينهما بأنّ مراد الشيخ اعتبار أخبار الآحاد الموجودة في الكتب المعتبرة لا أي كتاب أو خبر واحد، وكذا مراد السيّد الإجماع حجّيّة الخبر المحتفّ بقرائن تفيد العلم، وهذه الكتب المعتبرة قرائن تحتفّ بتلك الأخبار وتفيد العلم، فيتوافق الشيخ والسيّد على الإجماع على اعتبار الأخبار الموجودة في الكتب المعتبرة.

وأُشكل عليه: أنّ الشيخ يدّعي الإجماع العمليّ من زمان الرسول ﷺ حتّى زمانه على العمل بخبر الواحد، حيث لم تكن كتب مدوّنة في زمانه ﷺ، فليس مراد الشيخ حجّيّة الأخبار المودعة في الكتب، وكذلك السيّد في الذريعة يذكر عدم حجّيّة أخبار الآحاد الموجودة في كتب الحديث، أمثال: الكافي وغيره، كما يلاحظ ذلك في رسائله أيضاً.

الوجه الثالث: أنّ مراد السيّد الإجماع على عدم حجّيّة أخبار الآحاد للمخالفين، ولكنّه يعمل بخبر العدل أو الثقة الإماميّ الواحد، كالشيخ الطوسيّ، فيتوافق مع الشيخ في حجّيّة خبر الإماميّ الواحد.

وأُشكل عليه: أنّ السيّد في الذريعة[1] يصرّح بعدم حجّيّة خبر العدل، ومن شروط العدالة الإيمان، وكذلك[2] ينكر اعتبار خبر الواحد حتّى الإماميّ.

---

(١) الذريعة: ٥١٧.

(٢) الذريعة: ٥٥٧.

الوجه الرابع: وجمع بينهما المحقّق التستريّ[١] نقلاً عن أُستاذه الوحيد البهبهانيّ: بأنّ السيّد بما أنّه كان مأنوساً بآراء الفقهاء المتكلّمين، وهم ينكرون حجّيّة الخبر الواحد، فادّعى الإجماع على عدم حجّيّته، ومراده إجماع المتكلّمين، ولكنّ الشيخ بما أنّه مأنوس بالفقهاء والمحدّثين وهم يقولون بحجّيّته، فادّعى الإجماع على حجّيّته.

ولكن أُشكل عليه: أنّ السيّد في الذريعة[٢] نقل عن المتكلّمين القول بجواز أن يحكم العقل أو يعبّدنا الشرع بحجّيّة الخبر الواحد ممّا يبطل هذه النسبة للمتكلّمين.

الوجه الخامس: بأنّ الشيخ والسيّد كليهما كانا ناظرين لآراء العامّة وهم يقولون بحجّيّة خبر الواحد مطلقاً بدون شروط. فذكر السيّد ردّاً عليهم أنّ الشيعة يقولون بعدم حجّيّته مطلقاً، ومراده عدم حجّيّة الخبر الواحد بدون شروط الذي يقول العامّة بحجّيّته؛ لأنّه ذكر رأيه في مقابل العامّة، وأمّا الشيخ فذكر إجماع الشيعة على حجّيّة الخبر الواحد المقيّد بالشروط، والسيّد أيضاً يرى حجّيّة الخبر الواحد المقيّد بهذه الشروط، وإنّما ينكر حجّيّة الخبر الواحد المطلق، فيتوافق السيّد والشيخ في عدم حجّيّة الخبر الواحد المطلق، وعلى حجّيّة الخبر الواحد المقيّد المشروط بتلك الشروط، وهو رأي وجيه.

الثاني: السيرة

وقد ذكروا أنّ العمدة في إثبات حجّيّة الخبر الواحد هو (السيرة)، فإنّ سيرة العقلاء قائمة على العمل بخبر الثقة ومن يطمئنّون بصدقه، والمأمون عن الكذب

---

(١) كشف القناع: ٤٥٣.

(٢) الذريعة: ٥١٩، ٥٢٩.

في قضاياهم، ولم يردع الشارع عنها ممّا يدلّ على إمضائها، كذلك نراهم يعملون بالخبر الموثوق به، بأن يكون محفوفاً بالقرائن توجب الوثوق والاطمئنان به ويرتّبون الأثر عليه، وإلّا لو لم يعتمدوا على الخبر الواحد المعتبر وإنّما حصروا العمل بالقطع، فسوف يختلّ نظام الحياة الاجتماعيّة، حيث كان المسلمون يأخذون الأحكام وأقوال المعصومين من أصحاب الرسول ﷺ والأئمّة عليهم السلام الموثوقين والذين يطمئنّون بصدقهم وإن احتملوا الخلاف فيها، وكذلك سيرة العقلاء يعملون بأخبار الثقات وإن كان هناك احتمال الخلاف أو الكذب فيه، فإنّهم لا يعتنون بتلك الاحتمالات الضعيفة، ولكن بشرط عدم الوثوق بكذبه وعدم صدوره.

يضاف لذلك سيرة المتشرّعة والمسلمين على العمل بأخبار الثقات والموثوق بهم، سواء المعاصرين للأئمّة عليهم السلام أو من بعدهم، حيث يأخذون بأخبار الثقات، ولعلّ سائر الأدلّة من الآيات الكريمة والروايات الشريفة إمضاء لهذه السيرة، ولا تذكر حكماً تعبّديّاً، كما يدلّ على هذا الإمضاء بعض الروايات التي استدلّ بها على حجّيّة الخبر الواحد.

إذن فالسيرة هي عمدة الأدلّة على حجّيّة الخبر الواحد، والظاهر أنّها تدلّ على حجّيّة خبر الثقة، والموثوق به.

الثالث: الكتاب العزيز

استدلّ بعدّة آيات على حجّيّة الخبر الواحد:

منها: ﴿إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾[1] استدلّ بها على حجّيّة الخبر الواحد بمفهوم الشرط ومفهوم الوصف.

أمّا مفهوم الوصف: حيث قيّدت الآية النبأ والخبر بخبر الفاسق، وأنّ الفاسق لو

---

(١) الحجرات ٤٩: ٦.

جاء بخبر فتفحّصوا حوله ولا تقبلوه بدون تفحّص، ومفهومه لو انتفت صفة الفسق بأن جاء العادل بالخبر فلا يلزم التفحّص بل اقبلوه، وهذا القبول المطلق بدون تفحّص هو معنى الحجّيّة.

ويشكل عليه: أنّ أكثر الأصوليّين ذهبوا لعدم حجّيّة مفهوم الوصف.

وأمّا مفهوم الشرط، حيث إنّ منطوق الآية: ﴿**إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا**﴾ وهذه قضيّة شرطيّة، ومفهومها إن لم يجئ الفاسق بالخبر فلا تتبيّنوا، وهذا المفهوم له ثلاثة موارد:

١ ـ لا يجيئ أيّ أحد بخبر.

٢ ـ أن يجيئ الفاسق ولا يأتي بالخبر.

٣ ـ أن يجيئ العادل بالخبر.

وفي هذه الموارد الثلاثة لا يجب التفحّص، فالمورد الثالث يثبت به حجّيّة خبر العادل؛ لأنّ قبول الخبر بدون تفحّص هو معنى الحجّيّة.

والحقّ في الآية أنّها تشير لأمر عقلائيّ لا تعبّديّ وتأسيسيّ، وأنّ العقلاء يعلمون أنّ خبر الفاسق يؤدّي بهم لعواقب وخيمة ولا يعملون بخبر الفاسق بدون تفحّص، وهذا هو عمل العقلاء وسيرتهم، والآية تنبّه على هذا الأمر العقلائيّ، ومن هنا ذكرنا أنّ الآيات تشير للسيرة العقلائيّة، وأنّ خبر العادل مفيد للسكون والاطمئنان والوثوق العقلائيّ لذلك كان حجّة.

فمعنى الآية: أنّ الحكم يتخصّص بعلّته، وفي الآية علّة ﴿**أَن تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ**﴾، ومعنى الجهالة ليس عدم العلم، ليقال بشمول العلّة لخبر الفاسق والعادل؛ لأنّه لا إشكال بأنّ خبر العادل ظنّيّ، بل المراد السفاهة وعدم الوثوق بقوله، ومثل هذه العلّة متوفّرة في خبر الفاسق دون العادل، فالعمل بخبر الفاسق عمل سفهي وليس فيه وثوق، بينما العمل بخبر الثقة ليس سفهيّاً، وإنّما فيه وثوق

واطمئنان ، لذلك تتحدّد حجّيّة الخبر بصورة الوثوق .

وأمّا الملاحظة على الاستدلال بمفهوم الشرط ، فإنّ البحث عنه يدور عن الموضوع في القضيّة الشرطيّة ، أمّا أنّه « نبأ الفاسق » أو « مطلق النبأ » ، فإن قلنا : إنّه « نبأ فاسق » فيكون الشرط ـ وهو مجيء الفاسق ﴿إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ﴾ ـ محقّقاً للموضوع ، ومع عدم الشرط ـ وهو مجيئ الفاسق ـ لا يوجد الموضوع أساساً ، وهو « نبأ الفاسق » ، فتكون القضيّة سالبة بانتفاء الموضوع لا سالبة مع حفظ الموضوع وانتفاء المحمول فقط ، وقد ذكرنا في محلّه أنّه لا مفهوم لمثل هذه القضيّة ؛ إذ لا بدّ فيها من بقاء الموضوع في صورة وجود الشرط وانتفائه ، وعلى هذا التفسير لا يمكن الاستدلال بمفهوم الشرط .

وأمّا لو قلنا : إنّ الموضوع « مطلق النبأ والخبر » فهنا مع انتفاء مجيئ الفاسق فيمكن أن يبقى الموضوع وهو خبر العادل ؛ لأنّه مع عدم مجيئ الفاسق بالخبر ثلاث حالات :

١ ـ لا يجيئ أي أحد بخبر .

٢ ـ أن يجيئ الفاسق ولا يأتي بالخبر .

٣ ـ أن يجيئ العادل بالخبر .

لأنّ قبول الخبر بدون تفحّص هو معنى الحجّيّة ، وعلى هذا التفسير يمكن الاستدلال بمفهوم الشرط .

ربّما يقال : إنّ الآية تعلّل عدم قبول خبر الفاسق بعلّة ، وهذه العلّة تشمل خبر العادل : ﴿أَن تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ﴾ فالعلّة هي الجهالة ، أي : عدم العلم ؛ لأنّ المفروض أنّ خبر العادل أيضاً لا يفيد العلم كخبر الفاسق ، والعلّة تعمّم الحكم لكلّ موضوع تتوفّر فيه العلّة ولا يختصّ بموضوع النصّ كما هو القاعدة .

واستشكل عليه : بما ذكرناه في التفسير الحقّ للآية : أنّ ما ذكره صحيح لو كان

المراد من «الجهالة» عدم العلم، وأمّا لو فسّرناها بالسفاهة وما لا ينبغي فعله، فإنّ الأخذ بقول الفاسق سفاهة، وأمّا الأخذ بقول العادل فلا يعدّ سفاهة عند العرف والشرع، فتنحصر العلّة وهي السفاهة بخبر الفاسق، فيحقّق انحصار العلّة المحقّق للانتفاء عند الانتفاء، والمقوّم لتحقّق مفهوم الشرط المتوقّف على كون العلّة منحصرة.

أو نقول: إنّ المراد من السفاهة عدم الوثوق بالخبر، وهو متوفّر في خبر الفاسق، وأمّا خبر العادل فيحصل الوثوق بخبره، ولا يتّصف بالسفاهة مع هذا الوثوق لذلك لا تشمله العلّة، ولكن على هذا الوجه تختصّ الحجّيّة بالخبر الموثوق به لا خبر العادل مطلقاً وإن لم يحصل منه وثوق.

وبعضهم أشكل على آية النبأ: بما أنّ الألفاظ موضوعة للأمور الواقعيّة فلفظ الماء موضوع للماء الواقعيّ لا لمعلومه، وهنا كذلك لفظ (الفاسق) في الآية المراد منه الفاسق الواقعيّ ففي مفهومها فالمراد من (العادل) الواقعيّ.

فالآية تريد أن تقول: بأنّ خبر الفاسق يجب أن لا يقبل بصورة مباشرة؛ لأنّه ربّما أدّى بهم للمهالك والعواقب الوخيمة، بل عليهم (التبيّن) فيه، والتبيّن معناه أعمق من العلم؛ لأنّ العلم قد يحصل لمعظم الناس من أخبار وقرائن موهومة، وأمّا التبيّن فيعني التفحّص والتأمّل للوصول إلى لبّ الحقيقة والواقع، وعدم الانخداع ببعض القرائن والأخبار الموهونة التي توجب العلم، فالسكون الحاصل من خبر الفاسق على الإنسان أن لا يقبله، بل عليه التفحّص والتأمّل فيه، بينما خبر العادل الواقعيّ يلزم قبوله، فالسكون الحاصل من خبره يلزم قبوله واعتباره.

فليس في الآية حكم تعبّديّ تأسيسيّ، وإنّما هي تشير إلى أمر عقلائيّ يعمل به العقلاء كما ذكرناه، وهي ناظرة إلى الفاسق أو العادل الواقعيّ، كما أكّد على أنّ مفاد الآية ذلك صاحب المعالم في المعالم والمنتقى، وكذلك أشار إليه الشيخ الأنصاريّ ﷺ بصريح قوله: «العادل الواقعيّ» كما في الرسائل.

بينما نحن نريد أن نتوصّل من خلال الآية إلى إثبات خبر الثقة والعادل الظاهريّ لا خصوص العادل الواقعيّ، فالآية أجنبيّة عن الاستدلال، وكتب الرجال والحديث وغيرها لا تثبت العادل أو الفاسق الواقعيّ بل الظاهريّ.

ولكن ربّما يشكل عليه: أنّ الآية ناظرة لفهم العرف وما هو المتعارف عند الناس في معرفة الفاسق والعادل، وما يفهمه العرف هو الفاسق أو العادل أو الثقة الظاهريّ لا الواقعيّ؛ لأنّ الواقعيّ لا يعرفه إلّا الله والراسخون في العلم.

ومنها: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾[1].

فإنّه لو أثبتنا وجوب الحذر من قول المنذر أو المخبر وخبره مطلقاً وإن لم يحصل العلم به، فيترتّب عليه حجّيّة مطلق الخبر؛ لأنّ قبول خبر المنذر هو معنى حجّيّته مطلقاً، فالحذر إذا وجب فإنّه يكشف إنّاً عن حجّيّة الخبر، وإلّا لو لم يجب الحذر لم يكن الخبر حجّة، ولكن كيف نثبت وجوب الحذر من مطلق الخبر المنذور وإن لم نعلم بصدوره عن المعصوم. تذكر أدلّة على ذلك:

الدليل الأوّل: أنّ «لعلّ» الداخلة على الحذر ليس معناها الترجّي الحقيقيّ لاستحالة نسبة الجهل لله تعالى، والترجّي للشيء وترقّبه يعني التردّد من حصوله، وهو ممتنع على الله تعالى، فلا بدّ أن يكون المراد منها معنى آخر وهو «المحبوبيّة»؛ لأنّ ترجّي الشيء يعني أنّ الشخص يحب حصوله، فالله تعالى يحبّ الحذر ﴿لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾.

فإذا كان الحذر من قول المنذر وخبره محبوباً فمعناه جواز الحذر وجواز الأخذ بقول المنذر ومحبوبيّته، ولكنّ (الشرع) يدلّ على عدم الفصل بين المحبوبيّة

---

(١) التوبة ٩: ١٢٢.

والوجوب لعدم القول بالفصل بينهما ؛ لأنّ معنى جواز الأخذ بقول المخبر جواز الأخذ بخبر الواحد ، وكلّ من يقول بجواز الأخذ بخبر الواحد يقول بوجوب قبوله ووجوب العمل به ، وهو معنى الحجّيّة .

وكذلك (العقل) يدلّ على هذه الملازمة ، وأنّه إنّما كان الحذر محبوباً من قول المنذر لأجل كون إنذاره دليلاً وحجّة على التكليف والعقاب ، وإلّا لو لم يكن حجّة عليهما فلا معنى لأن يحكم العقل بمحبوبيّة الحذر ، لقبح العقاب بلا بيان بنظر العقل ، فإذا حكم بمحبوبيّة الحذر من خبر العادل فهو يدلّ على أنّ هذا الخبر حجّة على التكليف .

وأُشكل على هذا الدليل : أمّا الدليل العقليّ على الملازمة ، فإنّ محبوبيّة الحذر لا تلازم وجوبه ؛ إذ لا تلازم وجود الدليل على العقاب والتكليف ، فربّما كان الدليل قائماً على أصل المصلحة أو فوت المفسدة دون قيامها على التكليف والعقاب ، وبالطبع يكون الحذر محبوباً في المصالح والمفاسد أيضاً وإن لم يكن واجباً لعدم العقاب والتكليف .

وأمّا الدليل الشرعيّ ، فإنّ ما نحتاج إليه هو (القول بعدم الفصل) لا (عدم القول بالفصل) ، وما هو الموجود هنا أنّنا لم نجد أحداً يقول بالفصل ، لا أنّ الموجود هو الإجماع على القول بعدم الفصل .

الدليل الثاني : دليل اللغويّة ، وهو أنّه لو لم يجب الحذر والقبول لكان إيجاب الإنذار لغواً ، ولا شكّ أنّ الإنذار وجب بمقتضى (لولا) التحضيضيّة في صدر الآية ، ولا بدّ له من غاية ، وليست له غاية إلّا القبول ، وإلّا لو لم يجب الحذر فيلغو وجوب الإنذار ، فصوناً لكلام الحكيم عن اللغويّة لا بدّ من القول بذلك .

الدليل الثالث : غاية الوجوب واجبة : بما أنّ الحذر غاية الإنذار في لسان الدليل والإنذار واجب ، فغايته ـ وهو الحذر ـ واجب أيضاً .

وأشكل على هذين الدليلين:

١ ـ أنّنا نريد في حجّيّة الخبر إثبات ترتّب الحذر على مطلق الخبر وإن لم يفد العلم، وهذا ما لا تثبته الآية؛ لأنّ الآية تدلّ على ترتّب الحذر على الإنذار، ولكن ليس لها إطلاق في جهة الإنذار، بحيث كلّ إنذار يترتّب عليه الحذر، فربّما كان هو الإنذار المعلوم ولا يشمل المشكوك، ومع الشكّ بذلك فيكون من التمسّك بالدليل في الشبهة المصداقيّة.

ولكنّ الظاهر أنّه لا دليل على التقييد وأصالة الإطلاق محكّمة، وإلّا لو هدمنا الإطلاق ورفضنا أصالة الإطلاق بمثل هذه الاحتمالات لم يبق لنا مورد لأصالة الإطلاق، فلا بدّ من حجّة ودليل على التقييد.

٢ ـ ربّما يقال: إنّنا نجزم بأنّ مراد الآية ترتّب الحذر على الإنذار المعلوم لا مطلق الإنذار، فإنّ الآية رتّبت الإنذار على «التفقّه»؛ لأنّ الحذر رتّب على الإنذار بما تفقّه من معالم الدين، فلا بدّ من إحراز أنّ ما ينذر هو الفقه ومعالم الدين ولو من دليل آخر، ليكون إنذاره موجباً للحذر، وأمّا الإنذار بنفسه فلا يوجب إحراز أنّ ما ينقله وينذر به الفقه ليوجب الحذر، بمعنى أنّنا في مبحث حجّيّة الخبر نريد أن نثبت الفقه من نفس الخبر لا غير، بينما الآية تفيد أنّ القبول إنّما يتمّ فيما أُحرز أنّ ما يحمله المخبر هو الفقه من دليل خارج.

وربّما يشكل على دلالة الآية على حجّيّة الخبر: بأنّ الإنذار يستبطن التخويف، فتدلّ الآية على ترتّب الحذر على الكلام المنذر المخوّف، وهذا ما يترتّب على كلام المجتهد لمقلّديه والواعظ لمستمعيه، وأمّا الخبر بما هو خبر فلا يترتّب عليه التخويف، ونحن نريد إثبات ترتّب الحذر والقبول على الخبر بما هو خبر لا على الخبر بما هو منذر ومخوّف.

وأُجيب: أنّ بعض الرواة أو بعض أخبارهم يوجب كلامهم التخويف والإنذار،

فتشمله الآية وتجعله حجّة، وأمّا سائر الأخبار التي لا تشتمل على التخويف فنقول بحجّيّتها بعدم الفصل، وعدم الفرق بين أخبار الخوف وغيرها.

٣ ـ أنّ الاستدلال إنّما يتمّ في صورة انحصار غاية الإظهار بالقبول، وإلّا لو كانت هناك غاية أُخرى غير القبول فلا يتمّ، وهنا يمكن أن تتصوّر غاية أُخرى وهي نفس إشاعة الحقّ ونشره، فإنّه بنفسه مطلوب فتنتفي اللغويّة، حتّى لو نفينا فائدة القبول، أو نقول أنّ الفائدة من الإظهار وضوح الحقّ، بأن يتكرّر نشره وبيانه ليتّضح للناس، ويحصل القطع أو الوثوق به للناس من خلال هذا الإظهار المتكرّر والإشاعة للحقّ.

٤ ـ أنّ الآية جعلت الغاية ﴿لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾، والمراد من (لعلّ) احتمال الحذر، فليست الغاية نفس الحذر والعمل بالإنذار فعلاً لتدلّ على حجّيّة الإنذار والخبر، بل ربّما لأجل أنّ الإنذار وكثرته ربّما أدّى لحصول الاطمئنان بالحكم والخبر فيعمل به، فتكون الآية إمضاء للسيرة العقلائيّة على العمل بالخبر الموجب لحصول الاطمئنان، أو ربّما أدّى الإنذار مع احتمال الحذر للعمل بالاحتياط.

كلّ ذلك لأنّ الآية عبّرت ﴿لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ ولم تقل: «فهم يحذرون»، فلا تدلّ على العمل والحذر فعلاً.

فإن أُشكل: أنّ حمل (لعلّ) على معناها الحقيقيّ يستلزم نسبة الجهل له تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً.

فنجيب: أنّ الاحتمال من قول المنذر نسب إلى الناس لا لله، ولا شكّ بحصول احتمال الحذر من قول المنذر الواحد.

٥ ـ أنّ الآية أجنبيّة عن حجّيّة الخبر وقبوله، بل انّها في مقام بيان قضيّة عقلائيّة، فمثلاً: لو كانت هناك مدينة أو قرية لا يوجد فيها طبيب ـ مثلاً ـ فعليها أن ترسل من يدرس الطبّ لاحتياجها لذلك، وتوقّف النظام الاجتماعيّ على وجوده،

وهكذا المدينة الفاقدة لمن يعلّمها أحكام الدين، فعليها أن ترسل من يدرسها ويتعلّمها، ليعود ويبيّن لهم ذلك، وأمّا قبول قوله وتصديقه أو تكذيبه، فليست الآية في مقام بيان ذلك، وإنّما هو خاضع لمقاييس ذلك المجمع وسيرتهم، واعتباراتهم، وأدلّة أُخرى، فربّما يقبل قوله؛ لأنّه صادق أو خبير أو عادل، وربّما لا يقبل قوله بعد ذلك. وهذا رأي وجيه.

ومنها: آية الكتمان: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِن بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾[1].

استدلّ بها على أنّ حرمة الكتمان ولزوم الإظهار إنّما هو لأجل قبول قول المظهر، فالغاية قبول قبوله، وإلّا لغى وجوب الإظهار، فاستدلّ بدليل اللغويّة والغائيّة كليهما، والمفروض أنّه أوجب تعالى الإظهار والقبول مطلقاً، سواء أوجب كلامه العلم أو لا، كما في المرأة الحامل حيث قال تعالى في حقّها: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ﴾[2]، حيث أوجب الإظهار عليها، فيلزم منه إيجاب القبول من قولها، وإلّا لغى إيجاب الإظهار.

وأشكل على الاستدلال:

١ ـ ما ذكره الشيخ من تقييد القبول بصورة حصول العلم من قول المظهر، وليس لها إطلاق من حيث القبول، فربّما كان القبول مقيّداً بصورة حصول العلم من كلام المظهر ولا يشمل غير صورة العلم، فلا تفيدنا في إثبات حجّيّة الخبر مطلقاً.

ويشكل عليه ما ذكرناه: أنّ هذه الاحتمالات لا تهدم إطلاق الكلام، وخاصّة مع الملازمة العقليّة والعقلائيّة بين وجوب الإظهار والقبول، فمع قبول مثل هذه

---

(١) البقرة ٢: ١٥٩.

(٢) البقرة ٢: ٢٢٨.

الملازمة المطلقة بينهما فلا بدّ من الأخذ بالإطلاق ولا مجال للتقييد.

٢ ـ أنّها تدلّ على إظهار البيّنات والهدى، فلا بدّ أن يثبت من دليل آخر أنّ ما يظهره هو البيّنات والهدى، ونحن في الخبر نريد إثبات الهدى من نفس الخبر لا من طريق آخر.

٣ ـ أنّ الآية مختصّة بأُصول الدين، وعلامات الرسول ﷺ، وهو ممّا يعتبر فيه العلم.

وأُجيب: أنّ آية الكتمان وقعت في سياق آيات الحجّ، إضافة إلى وجود آيات تسعة منعت من الكتمان، وبعضها وإن اختصّ بأُصول الدين أو غيرها، ولكن بعضها الآخر ممّا يدلّ على حرمة الكتمان مطلقاً.

٤ ـ أنّ اللغويّة في الإظهار لا تنحصر بالعمل بالخبر وقبوله، بل إنّ الآية تدلّ على إظهار الحقائق وإفشائها، لأجل أن يكثر الإظهار من مخبرين متعدّدين ويوجب الاطمئنان للسامع، ولولا أخبارهم المتعدّدة لم يحصل الاطمئنان.

٥ ـ أنّها تدلّ على إظهار الحقائق وإفشائها، سواء من الكفّار أو من أهل الحقّ، حتّى تشيع البيّنات والحقّ بين الناس، وأمّا القبول فهو خاضع لمقاييس المجتمع، بل إنّه حتّى على الفسّاق يلزم إظهار الحقائق وما يعرفونه منها لتشيع بين الناس، فلو كانت تدلّ على القبول أيضاً لدلّت على حجّيّة واعتبار وقبول خبر الفاسق وقوله.

٦ ـ إنّ قوله تعالى: ﴿**يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِن بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ**﴾ فلا بدّ أن يكون مورد خبره ما هو مبيّن في الكتاب، فأمّا أن يكون مراده من الكتاب القرآن الكريم، فلا يدلّ على حجّيّة خبر الراوي لما هو غير مبيّن في الكتاب من روايات المعصومين، أو مراده ما هو مبيّن في الكتب السماويّة السابقة، كالإنجيل والتوراة من علامات الرسول ﷺ، فتخرج عن بحثنا.

٧ ـ وربّما يخرج الإظهار عن اللغويّة أيضاً، فيما لو كان الإظهار لأجل إلفات

نظر المستمعين لوجود هذه الأخبار، ولولا إظهارهم لم يلتفتوا إليها، وبذلك يخرج عن اللغويّة، وأمّا العمل فربّما لأجل أنّهم بعد الالتفات يبحثون عن الحكم ليحصل الاطمئنان أو الاحتياط.

ومنها: آية السؤال: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُم لَا تَعْلَمُونَ﴾[1].

واستدلّ بدليل اللغويّة والغائيّة أيضاً، فإنّه لا فائدة للسؤال إذا لم يأخذ السائل بجواب المجيب ويقبله، وأمّا السؤال بمجرّده لا أثر له إذا لم يقبل.

وأشكل على الاستدلال بالآية بإشكالات كثيرة نشير إلى بعضها:

١ ـ أنّها مختصّة بسؤال أهل الكتاب من أحبارهم ورهبانهم ولا تشتمل سؤال المسلمين فتختصّ بأُصول الدين؛ لأنّها هي التي يسأل منهم عنها، فالمراد من أهل الذكر هؤلاء الفقهاء لا رواتنا.

٢ ـ أنّها مختصّة بالسؤال عن الأئمّة عليهم السلام؛ لأنّهم أهل الذكر، كما ذكر في بعض الروايات، وعلى تقدير أنّها من قبيل التطبيق على الأئمّة لا الحصر، فإنّه إنّما يتعدّى منها لأمثال الأئمّة عليهم السلام بالصفات لا للرواة.

٣ ـ أنّها مختصّة في المسائل العقائديّة حيث يشترط فيها العلم، وهذا الإشكال يشمل سائر الآيات؛ لأنّها في مورد العقائد حيث يشترط فيها العلم.

٤ ـ أنّها مختصّة بحجّيّة جواب السائل، وأمّا الخبر الذي لم يسبق بسؤال فليس بحجّة، فتختصّ حجّيّة الخبر الذي هو في موقع الجواب فحسب.

٥ ـ أنّها مختصّة بصورة حصول العلم من الخبر، ويدلّ على ذلك أنّه ذكر في الآية ﴿إِن كُنتُم لَا تَعْلَمُونَ﴾، أي: اسألوا حتّى تعلموا، بالإضافة إلى أنّ الإنسان إنّما يسأل حين يكون جاهلاً بالشيء فيسأل ليرفع جهله وهو يختصّ بصورة العلم، فتأمّل.

---

(١) النحل ١٦: ٤٣. الأنبياء ٢١: ٧.

٦ ـ وعلى تقدير شمول أهل الذكر لغير الأئمّة عليهم السلام أو لغير الأحبار، فإنّ الظاهر أنّ المراد من أهل الذكر هم (أهل العلم)، فيستفاد منها حجّيّة قول أهل العلم والنظر، ولا تشمل الرواة الذين ربّما لا يكونون من أهل العلم والنظر، ونحن نريد إثبات حجّيّة خبر الراوي من حيث هو راوٍ لا من حيث أنّه من أهل العلم والنظر، بينما الآية تفيد حجّيّة قول أهل العلم في المسائل العلميّة التي لهم نظر ورأي فيها.

لذلك فدلالتها على حجّيّة قول المجتهد ورأيه أكثر من دلالتها على حجّيّة قول الراوي، كما استدلّ بها بعض الأعلام على وجوب التقليد من المجتهد، ويؤيّده: أنّ الآية ذكرت عنوان (أهل الذكر والعلم) ولهذا العنوان خصوصيّة وهو السؤال منه عن رأيه ونظره، وآثار علمه في المسائل العلميّة وقبول رأيه فيها لا مجرّد ما سمعه وبصره، وإن لم يكن له علم ووعي فيها، كما هو المطلوب في حجّيّة الخبر.

وربّما يتمسّك بها لإثبات حجّيّة الخبر بدليل (عدم الفصل)، بأنّ الرواة آنذاك ـ أمثال: زرارة وحريز وأبي بصير، وغيرهم ـ كانوا من أهل العلم والنظر حيث يصدق على السؤال منهم السؤال من أهل الذكر والرأي والعلم، فإذا وجب قبول روايتهم في مقام الجواب بمقتضى هذه الآية، وجب قبول روايتهم في غير مقام الجواب أيضاً؛ لعدم القول بالفصل، وكذلك إذا كان خبرهم حجّة فيكون خبر غيرهم ممّن ليس من أهل العلم حجّة أيضاً؛ لعدم القول بالفصل إذ لم يفرّق أحد منهم.

ولكن يمكن أن يلاحظ على ذلك: بأنّه في مقام الحجّيّة يقتصر على القدر المتيقّن، لذلك يقتصر في الحجّيّة على مورد الآية وهو رواية أهل العلم، وفي مقام السؤال منهم، فلا يتعدّى لغيرهم أو لغير رواياتهم في غير مقام الجواب عن السؤال.

٧ ـ على تقدير عموم الآية لكلّ عالم وراوٍ، فالآية إرشاد للطريقة العقلائيّة من رجوع الجاهل للعالم، وبما أنّه ليس عند العقلاء تعبّد، بل يعملون بالخبر مع

حصول الاطمئنان أو يحتاطون عند عدم العلم، فلا تعبّد عندهم بأن يجتمعوا في مكان، ويقرّروا حجّيّة الخبر والعمل به تعبّداً. نعم، ربّما يقال لعملهم بخبر الثقة في الأُمور الطفيفة وإن لم يحصل العلم أو الاطمئنان، وأمّا في الخطيرة فالعمل إنّما عند الاطمئنان.

والظاهر أنّ الحقّ في مدلول الآية الشريفة:

١ ـ أنّ الآية تدلّ على السؤال من أهل الخبرة والعلم في أي شيء وقبول قولهم، سواءً في المسائل الاجتهاديّة أو المسموعات أو المبصرات، أي: أنّ الظاهر من الآية هو قبول مطلق أقوال العارف وأهل الخبرة في مختلف المجالات، حيث تشير إلى حقيقة عقلائيّة خارجيّة من أخذ الناس بأقوال أهل الخبرة في مجالات تخصّصهم، ولكن مع الوثوق بقوله لا مطلقاً، كما هي سيرة العقلاء في الأخذ بأقوال أهل الخبرة.

٢ ـ وهذا الوجه أصحّ من الأوّل أو أنّه توضيح له، وأنّ مفادها مفاد آية النفر، وأنّها في مقام بيان أنّ المجتمع لأجل أن لا يبقى في ظلمة الجهل، فعليه أن يسأل العلماء ليتعلّم أحكام الدين منهم، وأمّا القبول وحجّيّة قولهم فهو خاضع لمقاييس المجتمع والعقلاء في ذلك، فليست الآية في مقام بيان حجّيّة قولهم، بل في مقام بيان لزوم التعلّم بالسؤال منهم.

ومنها: ﴿وَمِنْهُمُ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾[1].

واستدلّ بها على حجّيّة خبر الواحد تعبّداً؛ وذلك لأنّ النبيّ ﷺ كان يصدّق المؤمنين ويسمع لهم ويصدّق قولهم وإن لم يحصل العلم له من قولهم، فيدلّ على

---

(١) التوبة ٩: ٦١.

حجّيّة خبر المؤمن، ويسري الحكم إلى غير النبيّ ﷺ، أمّا من جهة أنّ الآية تدلّ على حسن التصديق بالقول مطلقاً، سواء كان من النبيّ أو غيره، أو من جهة حسن التأسّي والمتابعة للنبيّ ﷺ في أفعاله.

وحسن التصديق ومحبوبيّته يلازم وجوب العمل به وحجّيّة الخبر، كما ذكرناه في آية النفر، أو أنّه تعالى قرن تصديق المؤمنين بتصديق الله في الآية، وبما أنّ تصديق الله واجب، فتصديق المؤمنين واجب أيضاً، وهو معنى حجّيّة الخبر.

وأُشكل على الاستدلال بالآية:

الإشكال الأوّل: إنّ مقتضى حجّيّة الخبر أن يعمل به الإنسان تعبّداً لا لأجل حصول القطع والعلم به، فإنّ العمل بالقطع بالخبر خارج عن محلّ البحث، والآية تدلّ أنّ النبيّ كان يحصل له القطع بأخبار وأقوال المؤمنين بسرعة، فكان سريع الاعتقاد والقطع، ومعنى ﴿أُذُنُ﴾ سريع القطع، ثمّ يعمل على طبق قطعه واعتقاده، لا أنّه يعمل بالقول والخبر تعبّداً، والمطلوب إثبات حجّيّة الخبر الواحد وتصديقه تعبّداً لا لأجل حصول القطع به، فإنّ المراد من التصديق الاعتقاد ـ أي: اعتقاد الرسول ﷺ ـ واطمئنان بخبر كلّ مؤمن.

ويلاحظ عليه:

١ ـ إنّ هذا الإشكال لا يناسب شأن النبوّة، فأمّا أن نقول: إنّ النبيّ ﷺ ـ لارتباطه بالغيب أو لإدراكه السريع للوازم الكلام وملازماته وواقعه ـ كان يحصل له القطع فتكون الآية مختصّة به، وأمّا لو قلنا بأنّ سرعة القطع ناشئة من حسن ظنّه البالغ بالناس، فهذا لا يناسب إلّا الإنسان الساذج فلا يلائم مقام النبوّة؟

٢ ـ يلزم من ذلك الاعتقاد بالمتناقضات فيما لو نقلوا أخباراً متناقضة.

٣ ـ يلزم أن يكون العمل بالاطمئنان والاعتقاد لا بمجرّد خبر المؤمن، كما هو المطلوب.

الإشكال الثاني: المراد من التصديق (التصديق الصوريّ) أي يسمع لهم كأنّه مصدّقهم، لا أنّه يصدّقهم واقعاً وقلبيّاً بحيث يرتّب كلّ آثار المخبر به النافعة والضارّة، بل يصدّقهم صورة وظاهراً، بحيث يرتّب آثار المخبر به النافعة دون أن تضرّهم أو تضرّ أحداً من المؤمنين، حيث يقتضي مقام النبوّة مداراة الناس وحسن الخُلُق، وحتّى لا ينفضّ عنه الناس يقتضي مثل هذا السلوك، وأمّا حجّيّة الخبر فيلزم ترتيب جميع آثار الواقع والمخبر به، النافعة والضارّة، والالتزام به كأنّه الواقع، وليس المراد منه ذلك في هذه الآية الشريفة.

بل المقصود التصديق الصوريّ، وهو من آداب حسن المعاشرة مع الناس والمؤمنين وجلب احترامهم، فإنّ المؤمن لو نقل خبراً أو تكلّم بقول فيلزم على كلّ مؤمن عدم إساءة الظنّ به، وعدم مواجهته بالتكذيب؛ لأنّ سوء الظنّ من مساوئ الأخلاق، بل عليه تصديق كلام المؤمن لا الفاسق والكافر، ولكن تصديقه ظاهراً دون أن يرتّب آثار الواقع، فلو أخبر المؤمن أنّ «فلاناً يشرب الخمر» صدّقه ظاهراً، ولكن لا يرتّب آثار الواقع من حدّه وعدم الصلاة خلفه وغيرها، فإنّ ترتيب آثار الواقع له مقاييس خاصّة، وهي مجال حجّيّة الخبر أيضاً فيرتّب الآثار النافعة، وأمّا الآثار المضرّة المؤذية فلا يرتّبها؛ لأنّه لو رتّب الآثار النافعة والضارّة جميعاً فلا يكون النبيّ ﷺ أُذن خير لجميع المؤمنين، بل لبعضهم وهو المخبر فحسب؛ لأنّه لو رتّب الأثر على نقله لشرب الخمر فسوف يجلد المخبر عليه وإن انتفع به المخبر.

وممّا يدلّ على هذا المعنى، وأنّ المراد هو التصديق الظاهريّ دون الواقعيّ، مورد وشأن نزول الآية، وكما قيل بأنّ سبب نزولها أن نمّ منافق ـ وهو الجلاس بن سويد أو نبتل بن الحرث ـ على النبيّ ﷺ، فأخبره الله سبحانه بذلك، فلمّا أحضره وسأله عمّا قال، حلف أنّه لم يقل شيئاً، فقبل منه النبيّ ﷺ، فأخذ المنافق بطعن النبيّ ﷺ ويقول: إنّه أُذن يقبل كلّما يسمع، وخبّره الله تعالى أنّي قلت كذا فقبل، وأخبرته أنّي لم أقل شيئاً فقبل، فردّه الله تعالى بقوله: ﴿قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ﴾،

فإنّ من المعلوم بالضرورة أنّ تصديقه ﷺ لذلك المنافق لم يكن إلّا صوريّاً لا حقيقيّاً.

وإلى ما ذكرنا يشير قوله عليه السلام: «**يَا مُحَمَّدُ، كَذِّبْ سَمْعَكَ وَبَصَرَكَ عَنْ أَخِيكَ، فَإِنْ شَهِدَ عِنْدَكَ خَمْسُونَ قَسَامَةً، وَقَالَ لَكَ قَوْلاً، فَصَدِّقْهُ وَكَذِّبْهُمْ**»[1]، حيث إنّ تصديق الأخ في هذه الرواية وتكذيب خمسين ليس إلّا بالمعنى الذي ذكرناه من كونه مجرّد إظهار القبول، لا بالمعنى الذي يراد في العمل بخبر الواحد.

وأمّا الرواية المتضمّنة لقصّة إسماعيل ابن الإمام الصادق عليه السلام من قوله عليه السلام: «**فَإِذَا شَهِدَ عِنْدَكَ الْمُؤْمِنُونَ فَصَدِّقْهُمْ**»[2]، وتوبيخه على إبقاء الدنانير عند الرجل القرشيّ، والحثّ على أخذها منه، فإنّما هو لأجل عدم أخذ إسماعيل بالاحتياط، واستئمانه من أخبر بأنّه يشرب الخمر لا بمعنى ترتيب آثار الواقع.

ولكن أُشكل على التصديق الصوريّ: أنّ الآية عطفت ﴿**وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ**﴾ على التصديق لله، والتصديق لله ليس صوريّاً ومجرّد إصغاء، بل التزام وعمل بموجبه.

الإشكال الثالث: إنّ الآية الشريفة لا تدلّ على (ترتيب الأثر) على كلام المؤمن، وإنّما تدلّ على (صدق كلامه)، فالمؤمن لو نقل قولاً فيصدّق قوله، وأمّا (ترتيب الأثر الشرعيّ) عليه، والعمل على طبقه شرعاً، فهو خاضع للمقاييس الشرعيّة أو العقلائيّة، فالشاهد المؤمن لو شهد فيقبل ويصدّق قوله، ولكن لا يرتّب الأثر الشرعيّ بمجرّد تصديقه، بل لا بدّ من ضميمة شاهد آخر لتحصل البيّنة شرعاً.

إذن فالتصديق شيء وترتيب الأثر الشرعيّ والعمل به شيء آخر، والعمل خاضع لمقاييس أُخرى عقلائيّة أو شرعيّة، وما يفيدنا في حجّيّة الخبر هو العمل وترتيب الأثر عليه، لا مجرّد التصديق بكلامه.

---

(١) الكافي: ٨: ١٤٧، الحديث ١٣٥.

(٢) الكافي: ٥: ٢٩٩، الحديث ١.

ولكن يمكن القول: بأنّ التصديق مساوق للعمل وترتيب الأثر على القول والخبر، إلّا أن يكون هنا دليل آخر على عدم العمل بمجرّد الخبر والقول كما في البيّنة.

الإشكال الرابع: إنّ المراد من المؤمن هو الواقعيّ، بمقتضى ما ذكرناه في آية النبأ: أنّ الألفاظ تحمل على المعاني الواقعيّة، وأنّى لنا التوصّل لذلك من خلال كتب الرجال والحديث؟

والجواب نفس الجواب الذي ذكرناه هناك، وأنّ الألفاظ تحمل على المعاني العرفيّة والمصاديق المتعارفة عندهم.

الرابع: الروايات

ويلزم أن نعلم بأنّ الاستدلال على حجّيّة الخبر الواحد بالخبر الواحد غير جائز؛ لأنّه يلزم منه الدور؛ إذ أنّ حجّيّة الخبر الواحد أوّل الكلام، فكيف نثبت به حجّيّته؛ لأنّه سيكون من الاستدلال بالظنّ على حجّيّة الظنّ، فلا بدّ أن تبلغ هذه الروايات الدالّة على حجّيّة الواحد حدّ التواتر ليكون الاستدلال على حجّيّة الخبر الواحد بالخبر المتواتر والقطع لا بالظنّ، ليكون من الاستدلال بالقطع على حجّيّة الظنّ، أو أنّ الروايات وإن لم تكن متواترة، ولكن توجد قرائن محتفّة بها توجب القطع بصدورها، كما ربّما يمكن ادّعاؤه في بعض الأخبار الآتية.

وقد ذكر العلماء أنّ هناك روايات كثيرة تبلغ حدّ التواتر الإجماليّ تدلّ على حجّيّة الخبر الواحد، بحيث يحصل من مجموعها للإنسان القطع واليقين بحجّيّة الخبر الواحد، أي: حجّيّة الخبر الواحد متواترة إجمالاً، وهذه الروايات الدالّة على حجّيّة الخبر الواحد على طوائف:

الأُولى: الروايات الواردة في باب تعارض الخبرين، حيث أمر المعصومون بالعمل بالخبر الذي يملك المرجّح، فإذا كان لا يجوز أو لا يجب العمل بالخبر

الواحد لم يأمروا بالعمل به؛ لأنّ الخبر الذي يشتمل على المرجّح هو خبر واحد أيضاً، فيكون قد أمروا بالخبر الواحد.

الثانية: الروايات الدالّة على الرجوع لبعض الرواة لأخذ الأخبار أو معالم الدين منه، مثل: «**فَعَلَيْكَ بِهَذَا الْجَالِسِ**»[١] أو «**أَ فَيُونُسُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ ثِقَةٌ، آخُذُ عَنْهُ مَا أَحْتَاجُ إِلَيْهِ مِنْ مَعَالِمِ دِينِي؟**»[٢]، حيث تدلّ على حجّيّة خبره، بل يدلّ على أنّ الكبرى، وهي حجّيّة خبر الثقة كانت من المسلّمات عندهم، وإنّما يسأل عن المصداق.

الثالثة: الروايات التي أمرت بالرجوع للرواة الثقات والعلماء، مثل: «**وَأَمَّا الْحَوادِثُ الْواقِعَةُ فَارْجِعُوا فِيها إِلىٰ رُواةِ حَدِيثِنا، فَإِنَّهُمْ حُجَّتِي عَلَيْكُمْ، وَأَنَا حُجَّةُ اللهِ عَلَيْكُمْ**»[٣]، أو بعض الروايات التي تعبّر عن أنّ فلاناً ثقة ويؤخذ عنه معالم الدين، ممّا يدلّ على مفروغيّة الكبرى وهو حجّيّة خبر الثقة، وإنّما ذكر الإمام عليه السلام مصداقاً وأنّ فلاناً ثقة، وهو ممّا يدلّ على أنّ حجّيّة خبر الثقة كانت كبرى مرتكزة في أذهان المتشرّعة، ولعلّ هذا من الأدلّة على حجّيّة مطلق خبر الثقة وإن لم يحصل الوثوق منه.

وأُشكل على ذلك: أنّ هذه الروايات إنّما تفيد حجّيّة خبر الثقة عند الإمام لا الثقة عند أهل الرجال، ولا تعرف مقاييسهم في التوثيق، بالإضافة إلى أنّ من يكون ثقة عند الإمام فلا شكّ بأنّ قوله يفيد العلم، وكلامنا في حجّيّة خبر الثقة تعبّداً، وإن لم يفد العلم أو الوثوق بالصدور، ولعلّ هذه من أدلّة حجّيّة الخبر الموثوق به.

---

(١) بحار الأنوار: ٢: ٢٤٦، عن رجال الكشّي: ١٣٦، الحديث ٢١٦.

(٢) الفصول المهمّة في أُصول الأئمّة: ١: ٥٩٠.

(٣) كمال الدين وتمام النعمة: ٢: ٤٨٤. الغيبة للطوسي: ٢٩١.

إذن فنقتصر على من كان ثقة عند الإمام، أو أفاد قوله العلم أو الوثوق بالصدور.

الرابعة: الروايات الآمرة بالترغيب بنقل الروايات وضبطها وكتابتها وروايتها، أمثال الحديث المستفيض، بل المتواتر: «**مَنْ حَفِظَ عَلىٰ أُمَّتِي أَرْبَعِينَ حَدِيثاً يَنْتَفِعُونَ بِهَا بَعَثَهُ اللهُ تَعَالىٰ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَقِيهاً عَالِماً**»[1]، فإذا لم تكن الأخبار حجّة فلا موجب للتأكيد على حفظها، فهذه تدلّ على لزوم القبول والحجّيّة والاعتبار للنقل، وإلّا لا معنى للأمر بالإظهار والنشر.

وأشكل عليها بما ذكرناه في آية النفر، وأنّها تدلّ على حسن أو لزوم إظهار الحقائق، ونشر الأحكام، ولكن لا تدلّ على لزوم القبول والحجّيّة، وإنّما الحجّيّة خاضعة لمقاييس المجتمع في قبول الروايات واعتبارها.

الخامسة: الروايات التي تضمّنت الذمّ على الكذب على الأئمّة عليهم السلام، وأمرت بتجنّب الكذّابين والوضّاعين، فإذا لم يكن العمل بتلك أخبار وحجّيّتها مشتهراً بين الناس لم يكن هنا أي أثر للكذب وللتجنّب عن الكذب عليها؛ وذلك لأنّ خبر الصادق ليس حجّة فضلاً عن خبر الكاذب.

وهذه الروايات الدالّة على حجّيّة الخبر الواحد متواترة إجمالاً، ومعنى التواتر الإجماليّ أننا نتيقّن بصدور واحد منها، وهو الأخصّ مضموناً من كلّ هذه الروايات، حيث تجتمع فيه مضامين الروايات جميعاً، وذلك الخبر الأخصّ الذي نقطع بحجّيّته لا بدّ أن يدلّ على (حجّيّة مطلق خبر الثقة أو العدل).

ولكن ربّما يلاحظ على هذا الاستدلال أنّه هل يوجد خبر أخصّ مضموناً تجتمع في مضمونه مضامين كلّ الروايات إجمالاً، ثمّ إنّ هذا الخبر الأخصّ يدلّ على حجّيّة مطلق خبر الواحد الثقة. وعلى كلّ حال، فلا يمكن إنكار هذه الحقيقة: بأنّه يحصل من مجموع هذه الروايات القطع بأنّ الشارع جعل الخبر الواحد حجّة، ولكن ضمن

---

(١) صحيفة الإمام الرضا عليه السلام: ٦٥.

شروط معيّنة، وهذه حقيقة وجدانيّة لا يمكن إنكارها يحصل القطع بها من الروايات.

والظاهر أنّ الروايات لا تدلّ على حكم تعبّديّ، وهو التعبّد بحجّيّة خبر الواحد، بل هي إمضاء للسيرة العقلائيّة على العمل بخبر الواحد، لذلك يلزم علينا أن نتعرّف حول الخبر الحجّة والمعتبر عند العقلاء.

آراء في السيرة

الرأي الأوّل: ذهب البعض إلى أنّ السيرة تدلّ على حجّيّة خبر الثقة مطلقاً وإن لم يحصل وثوق منه، أي: أنّه حجّة تعبّداً، ويظهر من السيّد الخوئيّ ﷺ.

الرأي الثاني: وبعضهم ذهب إلى أنّه لا يوجد تعبّد عند العقلاء، وإنّما يعملون بالخبر لو أفاد الوثوق والاطمئنان بالصدور من المتكلّم أو المعصوم، وإن لم يكن راويه ثقة، بأن احتفّ بالقرائن الموجبة للوثوق، والاطمئنان علم عند العرف، لذلك يسمّى (**علماً عرفيّاً**)، فيخرج عن الأدلّة الناهية عن العمل بالظنّ، كما هي طريقة العلماء ـ وخاصّة القدماء ـ من العمل بالخبر الموثوق به، بل أنّ التأكيد في الروايات على حجّيّة خبر الثقة دون غيره لأجل أنّ الثقة يحصل الوثوق والاطمئنان وجداناً من خبره، كما أنّ في الروايات ما يدلّ على اعتبار خصوص الخبر الموثوق به، وإنّما ذكر الثقة لأنّه من طرف حصوله بالإضافة إلى أنّ السيرة دليل لبّيّ نقتصر على القدر المتيقّن منها، وهو حجّيّة الخبر الموثوق به دون مجرّد الثقة.

ومن الجدير أن نذكر أنّ الوثوق بالصدور يحصل من خلال حساب الاحتمالات وتراكم الظنون والقرائن العديدة.

الرأي الثالث: وذهب البعض أنّ العرف في الأُمور المهمّة ـ كعدم وجود السمّ في هذا الإناء ـ لا يعتمدون على خبر الواحد وإن كان ثقة إذا لم يحصل لهم العلم أو الوثوق به، وينتفي احتمال الخلاف ولو عقلائيّاً منه، فلا يشربون المائع اعتماداً

على خبر الواحد ، والأُمور الشرعيّة وما يترتّب عليها من النار والجنّة تعتبر من الأُمور العرفيّة العقلائيّة المهمّة ، كمثل شرب السمّ ، ويجب أن نقيس الأُمور الشرعيّة بالأُمور العرفيّة والعقلائيّة المهمّة ، والعلاقة بين الموالي والعبيد ، لا في علاقات الناس وأُمورهم العادية .

وهذه نقطة مهمّة في الأخذ بالفهم العرفيّ أو السيرة العرفيّة ، فربّما يقال بعدم وجود السيرة العرفيّة والعقلائيّة بالاعتماد على خبر الواحد في الأُمور المهمّة ، ومنها الأخبار الشرعيّة التي يترتّب عليها الثواب والعقاب ، وإنّما سيرتهم على العمل به في الأُمور غير المهمّة ،كما في مقام الاحتجاج بين المولى والعبد فحسب ، ونحن إنّما نريد إثبات العمل به لا مجرّد صحّة الاحتجاج .

ولكنّ هذا الرأي الأخير يتأمّل فيه :

١ ـ إذ لو كان للشارع طريقة أُخرى في التعرّف على مقاصده وأقواله غير الطريقة العرفيّة لبيّنها ، والمفروض اعتماده على الطريقة العرفيّة .

٢ ـ يضاف لذلك سهولة الإسلام ، والشريعة السمحة ، والشفاعة ، والتوبة ، وغيرها من الأُمور التي تفرض عدم التشدّد في حجّيّة الخبر ، بل الخبر حجّة شرعاً متسامح فيه ، فيقبل خبر الثقة وإن لم يحصل الوثوق بالصدور منه .

الرأي الرابع : وربّما يقال إنّ سيرة العقلاء أو خصوص سيرة المتشرّعة ، ومدلول الآيات والروايات حجّيّة الخبر الموثوق به الذي يحصل الوثوق والاطمئنان بصدوره ، وكذلك حجّيّة خبر الثقة وإن لم يحصل الوثوق بصدوره ، ولكن بشرط عدم الحصول بالوثوق والاطمئنان بعدم صدوره ، والظاهر أنّ هذا الرأي هو الحقّ .

الرأي الخامس : نسب للسيّد الروحانيّ : أنّه ذهب إلى أنّ الحجّة هو الخبر الواحد الذي لا يعتني العقلاء بخلافه وإن لم يكن راويه ثقة ، ولعلّ مراده الخبر الموثوق الصدور ؛ لأنّ الاحتمال المخالف الذي لا يعتني به العقلاء هو الوثوق

والاطمئنان، ولكن ما يتميّز به هذا الرأي بأنّه يرى بأنّ تداول أخبار الآحاد بين العلماء والكتب الفقهيّة وكتب الحديث المعتبرة، وعمل الفقهاء بها عبر التاريخ الطويل ممّا يوجب الوثوق بصدورها، وعدم اعتناء العقلاء بخلافها، لذلك فإنّ أمثال هذه الأخبار حجّة، ويعتمد عليها في الاستنباط، وقد نسب هذا الرأي إلى الشيخ الأنصاريّ والسيّد البروجرديّ ﷺ وأكثر علمائنا، ويدلّ على ذلك أنّهم يعتمدون على الروايات دون أن يبحثوا عن سندها، وذلك لتداولها بين الفقهاء والكتب الفقهيّة والحديثيّة المعتبرة، ويذهب صاحب المنتقى إلى عدم وجود دليل على حجّيّة خبر الواحد تعبّداً، وإنّما الأدلّة قامت على حجّيّة الخبر الواحد الذي لا يعتني العقلاء بخلافه.

نعم، يستثنى من ذلك الأخبار التي يحصل الاطمئنان بعدم صدورها، والأخبار الشاذّة، أو المرفوضة، أو التي لا يعتني بها العلماء، أو المحتفّة بقرائن توجب الاعتناء باحتمال خلافها.

وعلى كلّ حال، فإنّ الخبر الموثوق به خارج عن الآيات الناهية عن الظنّ أو عدم العلم، أمّا لأنّ الوثوق علم عرفيّ فيخرج عن دائرة عدم العلم وعن الظنّ عرفاً، أو لأنّ السيرة على العمل بالخبر الواحد من القوّة والاستحكام بحيث لا تكفي في ردعها الردع العامّ كالآيات، وإنّما لا بدّ من ردع خاصّ بعنوان الخبر، وإلّا فإنّ السيرة تكون مخصّصة للآيات وتبقى الآيات الناهية على عمومها بالنسبة لطرق ظنّيّة أُخرى.

الخامس: العقل

استدلّ ببعض الأدلّة العقليّة على حجّيّة أخبار الآحاد:

الدليل الأوّل: العلم الإجماليّ، وله تصويرات:

التصوير الأوّل: العلم الإجماليّ الكبير والصغير، فيوجد العلم الإجماليّ الكبير

بوجود التكاليف في عموم الأمارات من الأخبار وغيرها من سائر الأمارات، كالإجماعات والشهرات وغيرها، ثمّ نعلم إجمالاً أنّ مقدار التكاليف المعلومة إجمالاً موجودة ضمن الأخبار وهو العلم الإجماليّ الصغير، فيكون التأثير لهذا العلم الإجماليّ الصغير في خصوص الأخبار وينحلّ به العلم الإجماليّ الكبير في عموم الروايات، ويكون الشكّ في وجود التكاليف في دائرة العلم الإجماليّ الصغير من الشكّ البدويّ غير المستند للعلم الإجماليّ ولا يكون مؤثّراً.

كما لو علمنا بوجود عشرة شياه موطوءة في أربعين شاة، وهي تنقسم لعشرين سوداء وعشرين بيضاء، ثمّ يحصل لنا علم إجماليّ بأنّ العشرة الموطوءة في ضمن السوداء، وبذلك يتحدّد الاحتياط وتأثير العلم الإجماليّ في خصوص السوداء العشرين، وينحلّ العلم الإجماليّ الكبير ولا يوجب الاحتياط في الأربعين، حيث يكون الشكّ في العشرين البيضاء شكّاً بدويّاً ـ وهكذا في موردنا ـ فيلزم العمل بجميع الأخبار لأنّها مورد العلم الإجماليّ الصغير، بينما يكون الشكّ في سائر الأمارات بدويّاً.

وقد أُشكل على هذا الدليل:

١ ـ بأنّ غاية ما يفيده العلم الإجماليّ هو الاحتياط العمليّ بالعمل بالأخبار، كما هو شأن سائر موارد العلم الإجماليّ، حيث لا تفيد إلّا الوظيفة العمليّة للمكلّف، ولكنّه لا يثبت أنّ طرف العلم الإجماليّ هو حجّة ودليل على الواقع، بحيث تترتّب عليه آثار الحجّيّة من إمكان تخصيص الآيات أو تقييدها أو الأخذ بها في مقام الترجيح في باب التعادل والترجيح، فإنّ هذه كلّها من شئون الخبر الحجّة لا من شئون مجرّد العمل بالخبر، والعلم الإجماليّ هنا لا يثبت إلّا مجرّد لزوم العمل بالأخبار احتياطاً، ونحن في باب الخبر الواحد نستهدف إثبات حجّيّة الخبر الواحد لا مجرّد لزوم العمل به، وهذا ما لا يثبته هذا الدليل.

وهذا الإشكال يتوجّه على سائر الأدلّة العقليّة التي استدلّ بها على اعتبار الأخبار

من باب العلم الإجماليّ.

٢ ـ أنّ انحلال العلم الإجماليّ الكبير في عموم الأمارات نأخذ في الصغير، أي: خصوص الروايات إنّما يصحّ فيما لو كان العلم الإجماليّ الأوّل سابقاً زماناً على العلم الثاني، وأمّا لو حدث العلمان الإجماليّان في زمان واحد دون أن يكون الحكم متنجّزاً سابقاً في أحدهما، فهنا سيؤثّر كلا العلمين ـ كما هو الأمر هنا ـ فإنّ العلم الإجماليّ بوجود الأحكام الواقعيّة ضمن دائرة الأمارات والروايات قد حدث في آن واحد دون تقدّم في العلم والتنجّز لأحدهما على الآخر.

٣ ـ أنّنا لا نقطع بعدم وجود أحكام واقعيّة في سائر الأمارات المطروحة، بل ربّما علمنا إجمالاً بوجودها فيها، وأنّ الروايات لا تشتمل على جميع المقدار المعلوم بالإجمال من الأحكام الواقعيّة، ومعه فلا ينحلّ العلم الإجماليّ، وسيأتي توضيحه أكثر في التصوير الثاني.

التصوير الثاني: نعلم إجمالاً بوجود الأحكام الواقعيّة الإلزاميّة ضمن الأمارات والروايات بصورة مطلقة، ثمّ نعلم إجمالاً بوجودها ضمن الروايات. وهذه الروايات بعضها مظنونة الصدور أو موجودة في الكتب المعتبرة، وبعضها مشكوكة وموهومة، وبما أنّه لا يمكن الاحتياط منها والعمل بها جميعاً للزوم العسر والحرج، فنأخذ بالروايات المظنونة ـ أو الموجودة في الكتب المعتبرة ـ ونطرح المشكوكة والموهومة؛ لأنّ العمل بها دون المظنونة ترجيح بلا مرجّح، فنكتفي بالروايات المظنونة التي تكون بمقدار المعلوم بالإجمال من الأحكام الالتزاميّة.

وأشكل عليه المحقّق النائينيّ ﷺ: بأنّه لدينا علم إجماليّ كبير بوجود الأحكام الواقعيّة، وعلم إجماليّ متوسّط بوجود تلك الأحكام ضمن مجموع الأمارات من الروايات والإجماع والسيرة، وغيرها، وعلم إجماليّ صغير بوجود تلك الأحكام ضمن الروايات، وينحلّ العلم الإجماليّ الكبير في المتوسّط وأنّ المقدار بالإجمال من الأحكام الواقعيّة موجود ضمن الأمارات، ولكن لا ينحلّ المتوسّط في الصغير؛

لأنّ الروايات الموجودة لا تشتمل على جميع المقدار المعلوم بالإجمال من الأمارات لينحلّ العلم الإجماليّ في الأمارات.

ولكن يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره من انحلال العلم الإجماليّ الكبير في المتوسّط غير تامّ؛ لأنّه ضمن المشكوكات والموهومات من العلم الإجماليّ الكبير ـ غير دائرة الأمارات ـ نعلم إجمالاً بوجود أحكام واقعيّة، لذلك لا تجري أصالة البراءة وغيرها من الأصول فيها؛ لعدم جريانها في موارد العلم الإجماليّ.

التصوير الثالث: ما ذهب إليه الفاضل التونيّ: بأنّنا نعلم قطعاً ببعض الواجبات الضروريّة، كالصلاة والصوم والحجّ وغيرها، ونعلم إجمالاً أنّها مشتملة على أجزاء وشرائط وموانع، ولم تثبت هذه الخصوصيّات بالضرورة أو العلم القطعيّ، بل بالظنّ والأخبار الموجودة في الكتب، فإن قلنا بعدم حجّيّتها لزم أن تكون هذه الواجبات الضروريّة عارية بلا أجزاء وشرائط، وبذلك تخرج عن حقائقها، وهو ينافي ضروريّتها وبقاء التكليف بها ليوم القيامة.

وأُشكل عليه:

١ ـ ما ذكرناه في الوجه الأوّل، أنّها لا تثبت إلّا لزوم الأخذ بالأخبار من باب الاحتياط.

٢ ـ أنّها تثبت حجّيّة الأخبار في خصوص الواجبات المركّبة دون غيرها من المحرّمات.

٣ ـ أنّها تثبت حجّيّة أخبار غير الثقات أيضاً، مع أنّ من يقول بحجّيّة الأخبار يعتبر فيها شروطاً.

٤ ـ عدم شمولها للأخبار النافية للتكاليف، وإنّما تختصّ بالمثبتة.

التصوير الرابع: ما ذكره صاحب الحاشية على المعالم: «أنّه قامت الأدلّة القطعيّة على وجوب الرجوع للكتاب والسنّة، ومنها حديث الثقلين، وهو واصل

إلينا، فإن أمكن الرجوع إليهما على نحو يحصل القطع بالحكم أو الظنّ الخاصّ، وإلّا فنرجع إليهما على نحو الظنّ بالحكم أو الطريق، فيجب العمل بالروايات التي يظنّ بصدورها للظنّ بوجود السنّة فيها».

وأُشكل عليه: إن أُريد من السنّة بما هي طريق للأحكام الواقعيّة، أي: السنّة الواقعيّة، فإن أمكن الاحتياط فيرجع للوجه الأوّل بالإضافة إلى أنّه لا موجب للاقتصار على الروايات، بل يشمل سائر الأمارات، أي: كلّ ما كان طريقاً للأحكام الواقعيّة، وإن أُريد من السنّة بما يشمل السنّة الظاهريّة، أي: الأخبار الحاكية لسنّة المعصوم، فوجوب الرجوع إليها بهذا الوجه أوّل الكلام.

التصوير الخامس: أنّنا نعلم إجمالاً بأنّ الشارع جعل لأحكامه الواقعيّة طرقاً وأمارات، وبما أنّه لا يمكن العمل بجميعها للزوم العسر والحرج، فيقتصر على الأخبار المظنونة.

وأُشكل عليه:

١ ـ أنّه يلزم منه العمل بها من باب الاحتياط لا حجّيّتها.

٢ ـ أنّ هذا الدليل يؤدّي لحجّيّة جميع الأمارات المظنونة لا خصوص الروايات.

التصوير السادس: أنّ الظنّ بالحكم موجب للظنّ بالضرر، والمراد منه العقاب الأُخرويّ؛ لأنّ الضرر الدنيويّ لا يجب دفع المقطوع منه في بعض صوره فضلاً عن المحتمل، فيجب العمل بالخبر الموجب للظنّ.

وأُشكل عليه:

١ ـ أنّه لا يختصّ بالروايات، بل يشمل سائر الأمارات الظنّيّة؛ لأنّها موجبة لظنّ الضرر.

٢ ـ أنّ الضرر إنّما يجب دفعه لو لم يوجد مؤمّن، وقاعدة قبح العقاب بلا بيان ترفع عقلاً موضوع القاعدة وهو العقاب مع عدم البيان، فينحصر وجوب دفع الضرر

المحتمل بما حكم العقل بوجوب دفعه، وهو الشبهة الحكميّة قبل الفحص ولموارد التي حكم الشارع بها بالاحتياط حتّى بعد الفحص من الشبهات، كموارد الدماء والفروج.

حجّيّة الخبر الواحد العدل أو الثقة في الموضوعات الخارجيّة

لعلّه يظهر من أكثر العلماء عدم حجّيّة خبر الواحد في الموضوعات، وإنّما تختصّ حجّيّته في الأحكام، والأدلّة التي استدلّ بها تختصّ في الأحكام.

كما يظهر ذلك من صاحب العروة في المسألة الرابعة في صلاة المسافر في ثبوت المسافة: «تثبت بالبيّنة الشرعيّة وفي ثبوتها بالعدل الواحد إشكال»[١].

ووافقه أكثر المحشّين، ولكن بعض المتأخّرين ذهبوا لحجّيّته، كما عند السيّد الخوئيّ ﷺ، فقد علّق على العروة في هذه المسألة: «لا يبعد ثبوتها به»[٢]، وتبعه أكثر تلامذته، كالسيّد القمّيّ والسيّد صادق الروحانيّ والشيخ فيّاض؛ لشمول أدلّة حجّيّة خبر الواحد للأحكام والموضوعات؛ لأنّ عمدة الأدلّة بناء العقلاء والأدلّة النقليّة إمضاءً لها، وهي قائمة على العمل بخبر العادل الواحد في الموضوعات، بل بمطلق خبر الثقة، كما صرّح بذلك السيّد الخوئيّ ﷺ في المستند، والشيخ فيّاض في مبحث صلاة المسافر وغيره.

والظاهر أنّ مراده حجّيّة خبر العدل أو الثقة الواحد تعبّداً وإن لم يفد الوثوق.

ولكن يظهر من آخرين: أنّ خبر الواحد لو أفاد الوثوق كان حجّة عند العقلاء، لا تعبّداً، فلا سيرة عندهم للعمل به لو لم يحصل منه الوثوق وخاصّة في الأمور المهمّة، كأمور الجنّة والنار، وبذلك لا يظهر الفرق بين الأحكام والموضوعات، فإنّه في الأحكام أيضاً لا حجّيّة لخبر الواحد إذا لم يحصل منه الوثوق. ذهب إلى

---

(١) و (٢) العروة الوثقى مع التعليقات: ١: ٧٧٥.

هـذا الرأي السيّد السيستانيّ (حـفظه الله) كـما فـي تـعليقته عـلى هـذه المسـألة في صلاة المسافر، وكـذا السيّد الزنـجانيّ، وأهـمّ دليـل للـمنكرين لحـجّيّته فـي الموضوعات رواية مسعدة بـن صـدقة، التـي حـدّدت الحـجّة فـي المـوضوعات بالبيّنة فحسب، أي: شاهدان عادلان، وعدم كفاية غيرها «**وَالْأَشْيَاءُ كُلُّهَا عَلَى هَذَا حَتَّى يَسْتَبِينَ لَكَ غَيْرُ ذَلِكَ أَوْ تَقُومَ بِهِ الْبَيِّنَةُ**»[1].

ولكـن أُشكـل عـليها: بـضعفها سـنداً، وبـأنّ المـراد مـن البـيّنة ليس المـعنى الاصطلاحيّ، بل ما يوجب التبيين، أي: الوثوق والاطمئنان.

ولا شكّ بأنّ الوثوق والاطمئنان حـجّة عـقلائيّة، وكـلّ مـا أوجب الوثـوق هـو حجّة عند الجميع، فإذا كان الخبر الواحد موجباً لحصول الوثوق فهو حجّة عـند الجميع، وبذلك يزول الاختلاف، وإنّما الاختلاف في خبر الواحد تـعبّداً، لذلك في المهذّب للسيّد السبزواريّ ﷺ: «فيمكن جعل النزاع لفظيّاً، فإن أفاد الاطمئنان العرفيّ تعتبر، وإلّا فلا اعتبار»[2].

---

(١) الكافي: ٥: ٣١٤، الحديث ٤٠. وسائل الشيعة: ١٧: ٨٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

(٢) مهذّب الأحكام: ٩: ١٤٦.

أدلّة على الأحكام

وهو ما يقابل الأدلّة على حجّيّة ظنّ مخصوص كالخبر الواحد، بل نريد إثبات حجّيّة مطلق الظنّ ونتعرّض لدليلين:

الدليل الأوّل

وهذا الدليل مؤلّف من صغرى وكبرى:

الصغرى: أنّ الظنّ بالحكم الإلزاميّ ـ كالوجوب أو التحريم ـ ملازم للظنّ بإحراز الضرر الأُخرويّ وهو العقاب، أو الضرر الدنيويّ على الفاعل وهو الوقوع في المفسدة أو فوت المصلحة.

وأمّا الكبرى: فهي استقلال العقل بلزوم دفع الضرر المظنون، وأمّا النتيجة يجب الأخذ بهذا الظنّ.

أمّا الصغرى: فكما توجد ملازمة بين نفس الحكم والضرر الأُخرويّ أو الدنيويّ لتبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلّقاتها، كذلك العلم أو الظنّ أو الشكّ بالحكم ملازم للعلم أو الظنّ أو الشكّ بالضرر الأُخرويّ أو الدنيويّ.

وأمّا الكبرى: فالعقل حاكم بلزوم دفع الضرر المظنون، وهذا الحكم يتمّ حتّى لو لم نقل بالحسن والقبح العقليّين، كما عند الأشاعرة، فإنّهم أيضاً يقولون بلزوم دفع الضرر المظنون والمحتمل؛ لأنّ هذا الحكم فطريّ جبلّيّ، وليس حكم العقل به من باب الحسن والقبح، فإنّ الأشاعرة أيضاً يقولون بوجود الأُمور الفطريّة،

والدليل على أنّه فطريّ لا عقليّ وجوده في الحيوانات التي لا عقل لها حيث تهرب من الضرر.

والجواب عن هذا الدليل: أمّا القول بأنّ الظنّ بالحكم ملازم للضرر الأخرويّ وهو العقاب، فإنّ هذا يتمّ فيما لو كانت ملازمة بين مطلق مخالفة الحكم والعقاب، ليكون الظنّ بالمخالفة ملازماً للظنّ بالعقاب، ولكن ليست هناك ملازمة بينهما، وإنّما الملازمة بين المعصية والعقاب، فالمعصية سبب العقوبة لا مجرّد مخالفة التكليف، وإلّا ففي موارد الشبهات البدويّة والجهل المركّب والبسيط حيث لا توجد فيها حجّة منجّزة وبيان على التكليف، فإنّه توجد مخالفة ولكن لا يوجد عقاب، فالملازمة مع المعصية وهي عبارة عن المخالفة العمديّة للتكليف المنجّز المعلوم الذي قام عليه العلم والعلميّ ويوجد فيه البيان على التكليف، فإذا لم يكن التكليف منجّزاً ـ كما في موردنا ـ حيث أنّ الظنّ لا دليل على اعتباره، فلا يكون تكليفاً منجّزاً وليس بياناً وأصلاً على التكليف، فلا تلازم مخالفته العقاب.

إلّا أن يقال: بأنّ الظنّ بالتكليف يحتمل معه العقاب وجداناً، ولا يمكن نفي هذا الاحتمال فيدخل في قاعدة حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل.

ولكن يعود الجواب: وأنّ الظنّ المشكوك اعتباره أو لم يقم على اعتباره دليل قطعيّ في حكم المعلوم عدم اعتباره، وإن كان حجّة واقعاً؛ لأنّ البيان الرافع لموضوع البراءة المصحّح للعقاب هو الحجّة الواصلة للمكلّف، فالظنّ بالتكليف إذا لم يثبت اعتباره فهو ممّا نعلم عدم حجّيّته وعدم منجّزيّته؛ لأنّ الشكّ في الحجّيّة يكفي في عدم الحجّيّة، فلا توجد عقوبة محتملة إطلاقاً حتّى نتمسّك بحكم العقل بوجوب دفع العقاب المحتمل، فإنّه مع هذا الشكّ يكون العقاب خلاف العدل واللطف حتّى لو كان الظنّ حجّة في الواقع، ولكن إذا لم يكن واصلاً فهو في حكم العدم.

وأمّا القول بأنّ الظنّ بالحكم ملازم للضرر الدنيويّ، فهذه الملازمة موجودة

بلا إشكال ؛ لأنّ الظنّ بالحرام ملازم للظنّ بالوقوع بمفسدة الحرام .

ولكن يشكل عليه:

١ ـ فإنّ الضرر الدنيويّ المقطوع لا يلزم دفعه إلّا أن يثبت حرمته مسبقاً ، كما لو استوجب هلاك نفس أو نقص عضو ، فضلاً عن الضرر الدنيويّ المظنون والمحتمل .

٢ ـ لا يلزم أن تكون المفسدة الباعثة على الحكم هو الضرر ، فإنّ المفاسد أنواع ، ومع احتمال كونها غير الضرر فلا يحصل من الظنّ بالحكم الظنّ بالضرر ؛ لأنّه تنقدح في النفس احتمالات عديدة في تصوير المفسدة ، وأمّا فوت المنفعة فليس ضرراً ، كما هو واضح ، فإنّ الأحكام تابعة للملاكات ، ولكن هذه الملاكات لا تنحصر بنوع معيّن ، فقد تكون دنيويّة أو أُخرويّة ، ماديّة أو معنويّة ، فرديّة أو اجتماعيّة ، وغيرها ، وقد تكون جميعها ، فمن أين نحرز أنّ المفسدة للحرمة هي الضرر ، إلّا من قبيل العلّة المستنبطة .

الدليل الثاني

دليل الانسداد ، وهذا الدليل مؤلّف من عدّة مقدّمات إذا تمّت فيستقلّ العقل بحجّيّة مطلق الظنّ ـ ولا يختصّ بظنّ خاصّ ـ أمّا على نحو الحكومة ـ أي : حكم العقل بحجّيّة الظنّ ـ أو على نحو الكشف ـ أي : كشف العقل عن أنّ الشارع جعل الظنّ حجّة ـ وهذه المقدّمات هي :

المقدّمة الأُولى : العلم إجمالاً بثبوت التكاليف الكثيرة في الشريعة ، وهي فعليّة على المكلّفين .

المقدّمة الثانية : انسداد باب العلم والعلميّ في الكثير من هذه التكاليف ، والمراد من العلم : العلم بنفس الحكم ، والمراد من العلميّ : مطلق الأمارة المعتبرة ،

أي: الدليل الظنّيّ الذي علمنا باعتباره وحجّيّته بالأدلّة القطعيّة، كالخبر الواحد المعتبر.

المقدّمة الثالثة: أنّه لا يجوز إهمال هذه التكاليف وعدم امتثالها أبداً ليكون البشر غير مكلّفين بشيء، كالبهائم.

المقدّمة الرابعة: عدم وجوب الاحتياط، أي: امتثال جميع المحتملات من تلك التكاليف المعلومة إجمالاً، فيما إذا لزم العسر والحرج من الاحتياط، أو عدم جواز الاحتياط في الجملة، فيما لو لزم منه اختلال النظام، كما لو ترك الناس كلّ أعمالهم واشتغلوا بالاحتياط، وكما لا يجوز الرجوع في كلّ مسألة وكلّ تكليف منها إلى البراءة عن التكليف أو الاستصحاب أو التخيير أو الاحتياط في خصوص هذه المسألة، لا الاحتياط العامّ في كلّ التكاليف.

المقدّمة الخامسة: أنّ ترجيح المرجوح على الراجح قبيح عند العقل.

وبعد تماميّة هذه المقدّمات يستقلّ العقل بتقديم وترجيح الإطاعة الظنّيّة من هذه التكاليف على الإطاعة الشكّيّة أو الوهميّة، وإلّا لو لم نقل بترجيح الظنّ بعد انسداد باب العلم أو العلميّ، فلا بدّ أمّا أن نقول بإهمال التكاليف جميعها، أو لزوم العمل بالاحتياط في جميع أطراف الموهومات والمشكوكات والمظنونات، أو الرجوع للأُصول الجارية في خصوص تلك المسائل، أو ترجيح الإطاعة الوهميّة أو الشكّيّة على الظنّيّة، وكلّ هذه الاحتمالات باطلة.

والظاهر عدم تماميّة بعض هذه المقدّمات منها:

الأُولى: وذلك لانحلال العلم الإجماليّ بجميع التكاليف بالعلم الإجماليّ في خصوص الأخبار، كما ذكرناه.

والثانية: لانفتاح باب العلميّ.

والرابعة: حيث يمكن الاحتياط في خصوص الأخبار لعدم لزوم العسر والحرج

أو اختلال النظام منه.

وأمّا **الثالثة**: فهي مسلّمة، وقد أكّد العلماء على بطلان المقدّمة الثانية خاصّة، فإنّ الأدلّة التي قام العلم على اعتبارها ـ كالخبر الواحد المعتبر، والظواهر، وغيرها ـ موجودة بكثرة وبمقدار وافٍ بمعظم الفقه، وبمقدار المعلوم بالإجمال من التكاليف، ينحلّ بها ذلك العلم الإجماليّ، وخاصّة بضميمة الأحكام المعلومة تفصيلاً، ومع ذلك فلا حاجة لدليل الانسداد، ومن هنا ذهب أكثر المتأخّرين إلى بطلان هذا الدليل.

وإذا استدلّ بدليل الانسداد لحجّيّة مطلق الظنّ في عموم الأحكام وفي مختلف الموارد يسمّى بـ(**دليل الانسداد الكبير**).

وأمّا إذا استدلّ بدليل الانسداد لحجّيّة الظنّ في بعض الموارد والمجالات الخاصّة، كحجّيّة الظنّ بالحكم الحاصل من قول اللغويّ خاصّة، يسمّى بـ(**دليل الانسداد الصغير**)، ومعناه أنّنا محتاجون في الكثير من المجالات لأقوال اللغويّين لتوقّف الاستنباط فيها على تلك الأقوال، والمفروض أنّنا لا نتمكّن من تحصيل العلم والقطع بمعاني الألفاظ، لذلك لا بدّ من التنزّل لاعتبار الظنّ فيها، وإلّا لزم إهمال تلك الأحكام لو قلنا بحجّيّة خصوص القطع فحسب، وهو ينافي الاحتياج لها وتوقّف الاستنباط عليها، فنحن مضطرّون إلى اعتبار الظنّ الحاصل من أقوال اللغويّين، وإلّا لو لم نقل بحجّيّتها لزم إهمال الكثير من الأحكام والتوقّف على فهم معاني الألفاظ، لو قلنا بأنّ الصغير فيها خصوص القطع بالمعنى ولا يكفي الظنّ فيه.

فعل المعصوم

فعل المعصوم حجّة لأنّه من السنّة؛ لأنّ السنّة قول المعصوم وفعله وتقريره.

وفعل المعصوم إن وقع مجرّداً عن القرينة على حكم معيّن فهو يدلّ على

عدم الحرمة، فلا يدلّ على أكثر من الإباحة بالمعنى العامّ، لا الإباحة بالمعنى الخاصّ في مقابل الوجوب والحرمة.

وكذلك ترك المعصوم يدلّ على عدم الوجوب، كما هو واضح.

لكن الفعل لا يدلّ على الاستحباب شرعاً إلّا إذا كان الفعل عباديّاً؛ وذلك لأنّ عدم حرمة الفعل العباديّ يلازم استحبابه؛ لأنّه بما أنّه في العبادة يشترط قصد القربة فلا يكون الفعل مقرّباً لله تعالى إلّا إذا كان راجحاً.

وتكرار الفعل من المعصوم يدلّ على استحبابه شرعاً؛ إذ لو لم يكن مستحبّاً لم يكرّره.

إذن فتعيين الحرمة أو الاستحباب أو الكراهة أو الإباحة من خلال الفعل، فلا معيّن له.

وذكر العلماء: أنّ فعل المعصوم إذا كان صدر منه على طبق عادته فلا يدلّ على لزوم التأسّي به، كما في تكلّمه باللغة العربيّة في عقوده، فإنّه لا يدلّ على اعتبار العربيّة في العقود؛ وذلك لأنّ تكلّمه بالعربيّة كان جارياً على طبق عادته آنذاك في محيطه.

وقد ذكروا: بأنّ فعل المعصوم عليه السلام لا يدلّ على وجه فعله وحكمه المعيّن؛ وذلك لأنّ الفعل لا لسان له وليس كاللفظ، أي: الرواية التي تنقل كلام الإمام عليه السلام بلفظه، إضافة إلى أنّه ربّما توجد خصوصيّات وظروف محتفّة بالفعل خفيت علينا، ولها دخلها في حكمها الشرعيّ لا يعينها الفعل كاللفظ، إلّا إذا عرفنا وجه الفعل وحكمه من القرائن الأُخرى.

وربّما يقال: إنّ الآية الشريفة: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَن كَانَ يَرْجُو اللهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ﴾[1]، وكذلك الآيات الآمرة بإطاعة الرسول تدلّ على

(١) الأحزاب ٣٣: ٢١.

وجوب كلّ ما يفعله علينا، فيجب أن نأتي بكلّ فعل فعله الرسول ﷺ.

ولكنّ الجواب على هذا الاستدلال واضح:

١ ـ فإنّ هناك الكثير من أعمال الرسول مندوبة، ويأتي بها من باب الاستحباب والندب، فكيف تستحبّ له وتجب علينا؟

٢ ـ إضافة إلى أنّ هناك بعض المختصّات بالرسول هي مندوبة أو محرّمة على غيره، وواجبة أو جائزة عليه، كجواز الزواج بأكثر من أربعة نساء، ووجوب صلاة الليل، فكيف يجب على الغير الإتيان بها مع اختصاصها بالرسول ﷺ، فمعنى الآية أنّها تدلّ على الاقتداء بالرسول ﷺ على الوجه الذي جاء به الرسول، فإن جاء به على وجه الاستحباب استحبّ علينا، وإن جاء به على وجه الوجوب وجب علينا، ولا تدلّ على وجوب كلّ فعل أتى به علينا.

وأمّا أوامر الإطاعة فليست هي مولويّة يستفاد منها الوجوب، بل هي إرشاديّة ترشد لحكم العقل بالإطاعة.

نعم، لو كان فعل المعصوم ظاهراً في الحكم، كما لو كان ظاهراً في الوجوب أو الاستحباب، فهذا الحكم يكون حجّة علينا، ويكون فعله دليلاً على ثبوت هذا الحكم الظاهر لهذا الفعل.

والدليل على حجّيّة هذا الظهور هو الدليل على حجّيّة الظهور في الألفاظ، فإنّ سيرة العقلاء جارية على الأخذ بظاهر الفعل لو أُحرز الظهور، وأنّ الفاعل لو كان يريد ما يخالف ظاهر فعله لنصب قرينة على إرادة ما يخالف ظاهر كلامه، مع كونه في مقام البيان وظهور فعله في حكم معيّن، وإلّا لزم منه الإغراء بالجهل.

وربّما يمنع هذا الظهور باحتمال كون هذا الحكم من مختصّاته.

والجواب عنه:

١ ـ أنّ هناك عمومات تدلّ على اشتراك الأحكام بين المعصومين وسائر

المكلّفين، فإذا صدر منه فعل لا يعلم اختصاصه به بذاته ـ كما قلنا ـ أو من باب منصب الإمامة والولاية ـ كالجهاد الابتدائيّ ـ فالظاهر من فعله أنّ حكمه كحكم سائر الناس، فإنّه مع ورود العامّ (قاعدة الاشتراك) خرج منه بدليل خاصّ وهي (مختصّات مقام الولاية، كالجهاد الابتدائيّ)، وأمّا الموارد المشكوكة وأنّها من مختصّاته أو لا، فتبقى تحت عموم العامّ للرجوع للعامّ في الدوران بين التخصيص بين الأقلّ والأكثر، فإنّ عموم الاشتراك خصّص بمختصّاته، ولا نأخذ بالخاصّ إلّا في موارد إحراز أنّه مختصّ به، وغيره يبقى تحت العامّ.

٢ ـ إضافة إلى أنّ أغلب الأحكام ليست من مختصّاته، وهذه الأغلبيّة والأكثريّة واسعة بحيث أوجبت الاطمئنان باشتراك الحكم لو كان الحكم مشكوكاً أنّه من مختصّاته أو لا.

ولكن يعترض عليه: أنّ دليل الغلبة لا يوجب إلّا الظنّ، ولا دليل خاصّ على اعتباره.

إلّا أن يقال ـ كما ذكره بعض الأعلام ـ: أنّ الغلبة في اعتبارها خاضعة لحساب الاحتمالات، فإن أوجبت الوثوق والاطمئنان لكثرة الاحتمالات كانت حجّة؛ لأنّ الاطمئنان حجّة عقلائيّة.

وربّما يقال: إنّ نفس النبوّةأو الإمامة يوجب احتمال اختصاص المعصوم بأفعاله.

ويلاحظ عليه: أنّ هذا الاحتمال يلغى بقوله تعالى: ﴿**لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ**﴾، وغيرها من الأدلّة الدالّة على جعل النبيّ أو الإمام قدوة، فإن أُخذ بهذا الاحتمال انتفى كونه قدوة، ما لم يثبت بدليل أنّ الفعل من مختصّاته.

تقرير المعصوم

تقرير المعصوم من السنّة، ويثبت به الحكم الشرعيّ.

والمراد منه: أن يفعل الشخص أمام المعصوم فعلاً ولم يردعه المعصوم،

فإنّه يدلّ على أنّه مشروع وليس محرّماً[١]، وصحيح وليس فاسداً، فلو كان محرّماً أو فاسداً فيه خلل لنبّه المعصوم عليه.

ويشمل التقرير ما لو جاء شخص للمعصوم وبيّن له الحكم أو كيفيّة عبادته، وسكت المعصوم، فإنّ سكوته إمضاء له، ولذلك كان سكوت المعصوم عن فعل يأتي به المكلّف أمام المعصوم عليه السلام يدلّ على إمضائه، سواء كان فعلاً شخصيّاً أو جماعيّاً، ومن هنا كانت حجّيّة السيرة من باب التقرير لأنّها فعل جماعيّ.

وإنّما يدلّ التقرير على حجّيّة الفعل فيما لو لم توجد بعض الظروف التي تمنع من هذه الدلالة ـ كالتقيّة مثلاً ـ وتأتي في التقرير بعض الملاحظات التي ذكرناها في فعل المعصوم، بل ربّما كان أضعف دلالة من الفعل للملابسات المحيطة بالتقرير.

ولذلك أشكل الشيخ الأنصاريّ رحمه الله في رواية الصيقل في مبحث الميتة: أنّها من باب التقرير، حيث يأتي فيه احتمال التقيّة أكثر.

وأشكل عليه بحقّ: أنّ التقرير بنفسه يكفي في مقام بيان الحكم، ومجرّد احتمال التقيّة لا يمنع من العمل بالخبر، فإنّ مجرّد احتمال التقيّة لو أُخذ به لانتفى العمل بأكثر النصوص، لذلك لا بدّ من إحراز التقيّة وإثباتها.

والظاهر أنّ التقرير لا يدلّ على أكثر من الجواز بالمعنى الأعمّ أو الإباحة بالمعنى الأعمّ؛ لأنّ التقرير كالفعل لا لسان له فهو مجمل، والقدر المتيقّن منه الإباحة بالمعنى الأعمّ، فتعيّن نوعها من الوجوب والاستحباب أو الإباحة يحتاج لدليل خاصّ.

أمّا التقرير على عدم الفعل، فلا يدلّ على أكثر من عدم وجوبه، أمّا دلالته على نوعه من الحرمة أو الكراهة أو الإباحة بالمعنى الخاصّ يحتاج لدليل، إلّا أن توجد

---

(١) انظر معجم مصطلح الأُصول: ٩٨.

قرينة تبيّن نوع الحكم المقرّ، كما لو كان الفعل أو الترك قد اتّخذ طابع الحكم الإلزاميّ، فتقريره يدلّ على الإلزام به.

السيرة

وهي على قسمين:

١ ـ سيرة العقلاء أو بناء العقلاء بما هم عقلاء، بمعنى عمل العقلاء بعمل معيّن تجاه واقعةٍ مّا، ويتساوون في هذا العمل على اختلاف أزمنتهم وأمكنتهم وتعدّد نِحلهم وآرائهم دون أن يخضعوا في ذلك لأهوائهم وتقاليدهم وعاداتهم.

والفرق بين بناء العقلاء وحكم العقل: أنّ حكم العقل فيما يمكنه الحكم فيه، وليد اطّلاع العقل على المصلحة أو المفسدة الواقعيّة، وأمّا بناء العقلاء فلا يشترط فيه ذلك لكون العقلاء يصدرون عنه صدوراً تلقائيّاً غير معلّل، فهو لا يكشف عن واقع متعلّقه من حيث الصلاح والفساد.

وأمثلته كثيرة، منها: صدور العقلاء جميعاً عن الأخذ بظهور الكلام دون التقيّد بالنصوص القطعيّة بنحو يحتجّ به بينهم، ومنها صدور العقلاء جميعاً عن الرجوع لأهل الخبرة فيما يجهلونه من شؤونهم الحياتيّة، فالمريض يرجع للطبيب، والجاهل للعالم، وغيرها[1].

وسيرة العقلاء ليست حجّة بنفسها؛ إذ يمكن اجتماعهم على الخطأ، إنّما يكون حجّة لو كشفت عن إمضاء الشارع لها، ولو ثبت هذا الإمضاء بواسطة عدم الردع، كما ذكرنا أنّها بمرأى ومسمع من الشارع، فلو لم يوافقها لردع عنها بأي أُسلوب، فمن عدم ثبوت الردع منه نعلم بموافقته؛ لأنّ الردع الواقعيّ غير الواصل لا يكون حجّة. إذن فسيرة العقلاء لست هي الحجّة، بل إمضاء الشارع لها.

---

(١) الأُصول العامّة للفقه المقارن: ١٩١ و ١٩٢.

٢ ـ سيرة المتشرّعة بما هم متشرّعة، وملتزمون بالشريعة المقدّسة في سلوكهم وحياتهم، فلو عملوا بفعل أو تركوه فهو يدلّ على اعتبار الفعل أو الترك شرعاً، وأمّا لو كانوا غير مبالين بالأحكام الشرعيّة وغير ملتزمين بها فلا اعتبار لسيرتهم، كسيرتهم في الاستيلاء على إرث الصغار مثلاً.

وإنّما تكون السيرة حجّة فيما لو أُحرز اتّصالها بزمان المعصومين، بأن تكون موجودة في زمانهم، فتكون حجّة ودليلاً على موافقتهم من باب التقرير الجماعيّ، حيث إنّها بمنظر ومسمع منهم ولم يردعوا عنها. وهذا دليل على تقريرها وإمضائها، وأمّا لو كانت مستحدثة نشأت بعد زمانهم فلا تكون حجّة؛ لعدم توفّر الشرط في حجّيّتها، وهو التقرير.

والكثير من السير مستحدثة نشأت من بعض الشعوب والبلدان، بل ربّما صارت شعارات مقدّسة عندهم، وربّما كانت بعض فتاوى المذاهب من العرف المستحدث.

وقد ذكر العلماء: أنّ السيرة بقسميها، وكذلك الإجماع، دليل لبّيّ، بمعنى أنّه ليس له لسان كالرواية التي ينقل فيها كلام المعصوم، وبما أنّها دليل لبّيّ لذلك يقتصر على القدر المتيقّن من السيرة والإجماع، وأمّا في المورد المشكوك الذي يشكّ بقيام السيرة والإجماع عليه، فلا يصحّ التمسّك بهما فيه، ويترتّب على ذلك فوائد كثيرة في الفقه.

وبما أنّ السيرة من أنواع التقرير، فلا تدلّ على نوع الحكم ـ كما ذكرنا ـ بل انّ السيرة لو كانت قائمة على الفعل فتقريرها يدلّ على الجواز بالمعنى العامّ، ولو كانت قائمة على عدم الفعل فتقريرها يدلّ على عدم الوجوب، ولا تدلّ على نوع الحكم ـ كما ذكرنا ـ إلّا أن توجد قرينة تبيّن نوع الحكم المقرّ، كما لو كانت بعض العادات ـ مثلاً ـ قد اتّخذت طابع الحكم الإلزاميّ عندهم، فتقريره عليه السلام يدلّ على الإلزام به.

وربّما تقوم السيرة على العمل بحجّة ملزمة وطريق للحكم كالأمارات والحجج، فتقريره عليه السلام له يستلزم ثبوت حجّيّتها عند الشارع المساوق للإلزام بها في مواقع الإلزام، كما هو الشأن في الأخذ بأخبار الثقات، وبالبناء العقلائيّ على الأخذ بالظواهر والعمل بالاستصحاب، وأمثالها.

وسيرة المتشرّعة هي بنفسها حجّة قطعيّة ودليل على الحكم، كالإجماع القوليّ، فهي مثله تماماً، لذلك أُطلق عليها الإجماع العمليّ، فإذا ثبتت هذه السيرة بشرط اتّصالها بالمعصومين من المتشرّعة الملتزمين فهي حجّة على موافقة الشارع وتلقّي الحكم منه، وبذلك تختلف عن سيرة العقلاء حيث لا تكون حجّة إلّا إذا ثبت إمضاء الشارع لها ولو من طريق عدم ثبوت الردع.

وإلى هذا أشار المحقّق الأصفهانيّ رحمه الله في حاشيته على المكاسب: «والفرق بين السيرتين أنّ سيرة المتشرّعة إذا ثبتت كانت بنفسها دليلاً على الحكم، كالإجماع الموجب للحدس القطعيّ برأي المعصوم، بخلاف سيرة العقلاء فإنّها لا حجّيّة لها إلّا بعد الإمضاء، ولو بعدم الردع مع عموم البلوى»[1].

وذكر بعض الأعلام: أنّ هناك فرقاً بين سيرة المسلمين وبناء العقلاء من ناحية الكاشف والمنكشف وشرط الكشف.

أمّا اختلافهما في الكاشف، فالسيرة عبارة عن التزام جماعة باتّباع قوانين معيّنة ومقنّن معيّن، بحيث تمتاز بذلك عن غيرها من الجماعات الأُخرى، فالجماعة الملتزمة باتّباع شخص معيّن هو المشرّع لها لو امتازت بأعمال وتروك عمليّاً، فهذه السيرة العمليّة منهم دليل على وجود أحكام تأسيسيّة صدرت من قِبل مشرّعهم ميّزتهم عن غيرهم من حيث العمل، فالمسلمون لو التزموا عمليّاً بالصوم في شهر رمضان فهذا دليل على كون نبيّ المسلمين قد شرّع لهم ذلك.

---

(١) حاشية كتاب المكاسب: ١: ١٠٤ و ١٠٥.

وأمّا بناء العقلاء فهو عبارة عن التزام جميع العقلاء باختلاف مللهم ونحلهم على اتّباع هذا العمل.

وأمّا اختلافهما في المنكشف، فسيرة المتشرّعة تدلّ على حكم تأسيسيّ، أي: أنّها تدلّ على وجود حكم لم يوجد عند العقلاء، وقد وضعه المشرّع، وأمّا بناء العقلاء فيدلّ على وجود حكم إمضائيّ موجود عند العقلاء، ولكن أمضاه وأقرّه الشارع المقدّس.

وامّا اختلافهما في شرط الكشف، فإنّ الشرط لبناء العقلاء هو عدم الردع.

وأمّا السيرة، فلا معنى لعدم الردع فيها، بل شرطها تلقّي هذا العمل من المشرّع.

إذن فلا جامع بين سيرة المسلمين وبناء العقلاء، فهناك بعض الموارد يستدلّ عليها بالسيرة وبعضها ببناء العقلاء.

ذكر السيّد الخوئيّ ﷺ[1] فكرة مفيدة حول السيرة على عدم الفحص عن الحاجب حين الغسل والوضوء، قال: «وقد ذكر بعضهم أنّ عدم وجوب الفحص عن الحاجب غير مستند إلى الاستصحاب، بل هو مستند إلى السيرة القطعيّة الجارية للمتديّنين على عدم الفحص»[2].

ويرد عليه:

أوّلاً: أنّه لم تتحقّق هذه السيرة، فإنّ عدم الفحص من المتديّنين لعلّه لعدم التفاتهم إلى وجود الحاجب أو للاطمئنان بعدمه، فلم يعلم تحقّق السيرة على عدم الفحص مع احتمال وجود الحاجب، وخلاصته لا بدّ من إحراز السيرة تعبّداً على الحكم.

وثانياً: أنّه مع فرض تسليم تحقّق السيرة لم يعلم اتّصالها بزمان المعصوم عليه السلام

---

(١) مصباح الأُصول ـ بحث الاستصحاب: ١٦٦.

(٢) مصباح الأُصول: ٢: ١٩٩.

لتكون كاشفة عن رضاه، فلعلّها حدثت في الأدوار المتأخّرة لأجل فتوى جمع من الأعلام به تمسّكاً بأصالة عدم الحاجب، كما صرّح به في بعض الرسائل العمليّة».

أقول: وكم سيرة صنعتها فتاوى العلماء، وخاصّة المراجع الكبار النافذين في الجمهور، ولعلّ إشكال بعض المتجدّدين على الكثير من السير والشعائر أنّها مستحدثة صنعتها فتاوى العلماء، ولكنّ الجواب واضح عنهم، فأمّا أنّها مستمرّة متّصلة، أو أنّها يمكن إدخالها في أحكام وقواعد كلّيّة مجوّزة لها، كتعظيم الشعائر، أو أصل الإباحة إذا لم تحرز مخالفتها لحكم ثابت.

ذهب السيّد الصدر ﷺ إلى التفصيل في السيرة، ولعلّه رأي جديد، أو كان له معنى غائم في كلمات السابقين طوّره ووضّحه وبلوره السيّد الصدر ﷺ:

«وأنّ السيرة تارة محورها ومركزها وموردها نفس الفعل والمصداق الخارجيّ دون أن يكون هناك مفهوم عامّ، أو نكتة كلّيّة، أو ارتكاز ذهنيّ كلّيّ مورداً للسيرة، وفي هذه الحالة تنحصر السيرة وإمضاء المعصوم والحجّيّة بنفس المصداق الخارجيّ المعهود في زمان المعصوم الذي قامت عليه السيرة الفعليّة في زمانه عليه السلام، ولا امتداد للسيرة للمصاديق الجديدة والمستحدثة غير المعهودة في زمانه.

وأُخرى: مورد ومركز السيرة نكتة ارتكازيّة كلّيّة، أو مفهوم كلّي ذهنيّ، وأمّا المصاديق والأفعال الخارجيّة السابقة والمعهودة مصاديق لمورد السيرة، لا أنّها المورد المستقلّ للسيرة، ولذلك يمكن أن تكون للسيرة الممضاة من المعصومين امتداد للمصاديق الجديدة والمستحدثة؛ لأنّها عرفاً وعقلائيّاً تعتبر مصاديق لتلك النكتة الكلّيّة التي هي مورد السيرة.

والمثال الذي ذكره السيّد الصدر ﷺ كثيراً، مثل: الحيازة المملّكة، فقد يكون مورد السيرة مصاديق معيّنة للحيازة بالوسائل والآلات القديمة للمباحات الأوّليّة

والمعادن هي مورد إمضاء المعصومين فلا امتداد لها للمصاديق والوسائل والآلات الجديدة لحيازة المعادن والمباحات الأوّليّة.

وأمّا لو كان مورد السيرة الممضاة من المعصومين أصل الحيازة ونكتتها ومفهومها الكلّي هي المملّكة، بأيّة وسيلة وآلة كانت، وهذا هو المعنى المرتكز في الأذهان آنذاك وهو محور السيرة والإمضاء، وأمّا الوسائل والأساليب والآلات القديمة هي مصاديق لموضوع السيرة فيشمل السيرة الممضاة وموضوعها وهو الحيازة وحكمها أي المملّكيّة الآلات والأساليب والوسائل والمصاديق الجديدة لحيازة المباحات الأوّليّة واستخراج المعادن[1].

المدلول الالتزاميّ والتضمّنيّ

الدليل قد يكون له مدلول مطابقيّ ومدلول التزاميّ، فهل يكون هذا الدليل حجّة في المدلول الالتزاميّ كما يكون حجّة في مدلوله المطابقيّ، أي: كما يثبت نفس المعنى المطابقيّ هل يثبت لوازمه العقليّة أو العادية. **وبعبارة أدقّ:** أنّ هذا الدليل كما يثبت الأحكام الشرعيّة المترتّبة على نفس مدلوله المطابقيّ هل يثبت الأحكام الشرعيّة المترتّبة على لوازمه العقليّة أو العادية لو كانت؟

كما لو قام الدليل على سقوط الشخص من الطائرة، هذا هو المدلول المطابقيّ، ولازمه العقليّ أو العادي هو موته، فهذا الدليل كما يثبت سقوط الشخص من الطائرة، هل يثبت موته أيضاً أو لا؟

إذا كان الدليل قطعيّاً كان حجّة في مدلوله المطابقيّ والالتزاميّ، وكذلك الأمارات كما تثبت المدلول المطابقيّ تثبت المدلول الالتزاميّ، كما في المثال

---

(١) لاحظ فقه العقود للسيّد كاظم الحائريّ: ١: ٩١، تقريراته للأُصول ـ بحث السيرة والحلقة الثالثة من مبحث السيرة.

لو ثبت سقوط الشخص بدليل قطعيّ ـ كالتواتر ـ أو بالأمارة ـ كالبيّنة ـ أو خبر الثقة، فكما يثبت سقوطه يثبت موته؛ لوجود ملازمة عقليّة أو عادية بين السقوط والموت، وكما أنّ القطع أو الظنّ المعتبر يكشف عن ذات الشيء يكشف عن لازمه، فإذا كان هناك حكم شرعيّ مترتّب على اللازم يلزم ترتيبه، كما يلزم ترتيب الحكم الشرعيّ للمدلول المطابقيّ.

وأمّا لو ثبت سقوطه بالأصل ـ كالاستصحاب مثلاً ـ فلا يثبت لازمه وهو الموت؛ لأنّ الأصول ليست حجّة في لوازمها أو الأحكام الشرعيّة المترتّبة على لوازمها، ومن هنا ذهبوا لعدم حجّيّة الأصل المثبت، وسيأتي توضيحه في مبحث الاستصحاب.

وهناك بحث آخر حول المدلول الالتزاميّ، وأنّه إذا سقط الدليل عن الحجّيّة في المدلول المطابقيّ، فهل يسقط عن الحجّيّة في المدلول الالتزاميّ ـ كما في المثال السابق ـ؟ فلو ثبت بطلان المدلول المطابقيّ وعدم ثبوت سقوط الطائرة، فهل يثبت بطلان المدلول الالتزاميّ وهو موته؟

ذهب البعض إلى التبعيّة في الثبوت والسقوط، فكما أنّ أصل ثبوت المدلول الالتزاميّ وجوده تابع لثبوت المدلول المطابقيّ ووجوده؛ إذ لو لم يوجد كلام له مدلول مطابقيّ لم يوجد المدلول الالتزاميّ، فهو المنشأ لوجوده، وكذلك يتبعه في السقوط، فإذا سقط المدلول المطابقيّ عن الحجّيّة سقط المدلول الالتزاميّ عنها.

بينما ذهب بعض آخر إلى التبعيّة في الثبوب دون السقوط، فإنّ المدلول الالتزاميّ وإن نشأ في ثبوته من المدلول المطابقيّ، ولكن إذا سقط المدلول المطابقيّ بعد ثبوته من الحجّيّة فلا يسقط المدلول الالتزاميّ عنها.

ويترتّب على هذا الموضوع مبحث نفي الثالث في الخبرين المتعارضين في مبحث التعادل والترجيح، وسيأتي توضيحه.

وأمّا الدلالة التضمّنيّة، فالمعروف عدم تبعيّتها للدلالة المطابقيّة في الحجّيّة، كما لو تعرّض العامّ للتخصيص، فالعامّ مثلاً: «أكرم العلماء» والخاصّ: «لا تكرم الفسّاق منهم»، فإنّه بعد تخصيص العامّ بالفسّاق لا يخرج العامّ عن حجّيّته في الباقي، أي: العلماء غير الفسّاق وهم العدول؛ وذلك لأنّه قبل التخصيص كان العامّ شاملاً للعدول وكان يملك دلالة تضمّنيّة للعدول حيث كان حجّة فيهم، وبعد التخصيص تبقى حجّيّته في العدول التي كانت ثابتة قبل التخصيص، وهذا هو البحث المعروف عندهم، هل العامّ حجّة في الباقي بعد التخصيص أو لا؟

والمعروف عندهم: حجّيّته في الباقي، وإنّما خرج عن حجّيّته أفراد الخاصّ فحسب، وأمّا غير أفراد الخاصّ فهي باقية تحت حجّيّة العامّ.

حكم العقل

أحكام العقل ومدركاته على أقسام:

القسم الأوّل: حكم العقل في مرحلة علل الأحكام وملاكاتها، أي: المصالح والمفاسد الواقعيّة، والحسن والقبح، بأن يقطع العقل بإدراك ملاك الحكم أو المصلحة والمفسدة في الفعل، ويقطع بعدم وجود المانع المزاحم لتأثير ذلك الملاك، فإنّ هذا القطع يلازمه القطع بالحكم الشرعيّ، أي: بوجوب الفعل أو حرمته شرعاً، وذلك لتبعيّة الأحكام الشرعيّة للمصالح والمفاسد الواقعيّة.

وكذلك إدراك العقل لحسن الأفعال وقبحها، كإدراكه حسن العدل وقبح الظلم، فيحكم بثبوت الحكم الشرعيّ في مورده؛ لقاعده الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع.

مدى إدراك العقل للملاكات الواقعيّة

ولكنّ الكلام في مدى قدرة العقل على اكتشاف ملاكات الأحكام الشرعيّة

ومصالحها ومفاسدها، ودوافع الشارع على جعل أحكامه، واكتشاف موانعها على تقدير اكتشاف مقتضياتها، فإنّه لا طريق للعقل بالقطع بالملاكات أو عدم المانع، فلا يمكن للعقل الإحاطة بجميع هذه الأمور؛ إذ يحتمل كون المصلحة المدركة على تقدير إدراكه لها مزاحمة بملاك آخر يكون مانعاً من ترتّب الحكم الشرعيّ عليها، وكذلك الأمر في المفسدة المدركة، ومع هذا الاحتمال فلا مجال لاستكشاف الحكم الشرعيّ.

إذن فقاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع إنّما تتمّ في مجال حكم العقل في مرحلة الملاكات، حيث يلازم إدراك العقل وحكمه في باب الملاكات والمصالح والمفاسد الواقعيّة لحكم الشارع مولويّاً، والمفروض عدم إدراك العقل لتمام الملاك للحكم الشرعيّ، ومعه فلا يمكن استكشاف الحكم الشرعيّ من خلاله ولا تجري قاعدة الملازمة لقصورها.

مدى إدراك العقل لحسن الأفعال وقبحها

وأمّا بالنسبة لإدراك العقل وحكمه بالحسن والقبح، فإنّه لا يمكن إثبات الحكم الشرعيّ على وفقه من باب الملازمة بين حكم العقل والشرع؛ وذلك لأنّ مجرّد حكم العقل بقبح شيء لا يمكن أن يستكشف منه أنّه حرام شرعاً، وكذلك إدراك حسنه لا يلازم وجوبه شرعاً؛ لعدم إحاطة العقل بجميع الجهات الواقعيّة، وربّما جاز النهي الشرعيّ عن فعل حسن في نظر العقل، وكذلك الأمر، وممّا يؤيّد أنّ الحكم الشرعيّ لا يمكن إدراكه بالعقل اختلاف الآراء والأحكام عند عقلاء العالم.

وتوضيح هذه الفكرة: أنّ حكم العقل بحسن الفعل أو قبحه في مرحلة العلّة لا يكشف عن وجوب الفعل أو حرمته شرعاً، كحكمه بحسن الصدق وقبح الكذب.

أوّلاً: لأنّ حكم العقل بالحسن إن كان بمعنى إدراكه لثبوت حسن الصدق واقعاً،

بمعنى أنّ صفة الحسن والقبح من الصفات الواقعيّة الثابتة قبل خلق العقلاء، كاستحالة اجتماع النقيضين في القضايا الواقعيّة الثابتة في الواقع حتّى قبل وجود العقلاء، وكذلك حسن الصدق وقبح الكذب، وهذا الرأي هو الصحيح في هذه المسألة.

فملازمته لحكم الشارع يعني أنّ الشارع يدرك ثبوت صفة الحسن للصدق واقعاً، وهذا لا يثبت الملازمة؛ لأنّ الهدف من الملازمة إثبات حكم شرعيّ بالوجوب أو الحرمة لا مجرّد إدراك الشارع لثبوت وصف الحسن والقبح واقعاً.

ثانياً: وأمّا إذا قلنا: إنّ الحسن والقبح ليس صفة واقعيّة للأفعال، بل حكم عقلائيّ، بمعنى أنّ الحسن والقبح من الأحكام العقلائيّة، وأنّه تعالى بعد أن خلق العقلاء واتّفقوا على أنّ الصدق ينبغي فعله، تثبت بعد ذلك صفة الحسن للصدق، أو عندما اتّفقوا على أنّ الكذب لا ينبغي فعله ثبت صفة القبح له، فصفة الحسن والقبح لا وجود لهما في عالم الواقع قبل خلق العقلاء، بل نسب لبعضهم أنّ حسن العدل والظلم حكمان من العقلاء ناتجان من الآداب والعادات الاجتماعيّة، بحيث لو فرض أنّ الإنسان خلق وحيداً ولم يعش تلك العادات والآداب لما أدرك بعقله حسن العدل وقبح الظلم.

وعلى هذا الرأي فمن حكم العقلاء بحسن الصدق يلازمه حكم الشرع بوجوبه.

فنسأل: أنّ الحكم بالملازمة يحتاج لوجه:

١ ـ فإن كان وجهه أنّ العقلاء حينما يحكمون بحسن الصدق ـ مثلاً ـ فلأجل وجود مصلحة واقعيّة في الصدق دفعتهم لهذا الحكم، ومن أجل وجود المصلحة نتوصّل لحكم الشرع بالوجوب؛ لأنّ الأحكام الشرعيّة تابعة للمصالح الواقعيّة.

ولكن يردّه ما ذكرناه: أنّ استكشاف الحكم الشرعيّ من إدراك العقل للمصلحة غير ممكن؛ وذلك لأنّه يبعد قطع العقل بوجود المصلحة والشرط وعدم المانع،

وذلك لقصور العقل ونقصه.

٢ ـ وأمّا إذا كان وجه الملازمة بين حكم العقلاء بالحسن والقبح وحكم الشارع بالوجوب والحرمة، من باب أنّ العقلاء لو حكموا بحكم فيلازمه حكم الشرع من باب أنّه عاقل مثلهم، بل سيّدهم ورئيسهم.

فيردّه: أنّ مجرّد كون الشارع أحد العقلاء أو رئيسهم لا يصلح وجهاً لحكم الشارع حتماً على طبق حكم العقلاء، وذلك لاحتمال حكمه بما يخالف حكمهم، على اعتبار أنّ عقله أكبر من عقلهم لأنّه رئيسهم.

٣ ـ وربّما يقال في هذا الباب: أنّ العقل لو حكم بحكم فلا داعي لحكم الشارع؛ لأنّ حكم الشارع بداعي جعل الداعي، ومع حكم العقل مسبقاً فلا داعي لحكم الشرع؛ لوجود الداعي مسبقاً قبل حكم الشارع.

ولكن اعترض عليه: بأنّ حكم العقل وإن حرّك الإنسان للفعل، ولكن محرّكيّته ضعيفة، وربّما لا يهتمّ المكلّف بالصدق مع حكم العقل، لذلك لزم حكم الشرع بالوجوب، لقوّة تحريكه لفعل العبد بما يملكه الحكم الشرعيّ من عوامل الدفع من الثواب والعقاب الأُخرويّ ودوافع الفطرة وغيرها.

٤ ـ والأدلّة النقليّة تدلّ على عدم إحاطة العقل بالملاكات والجهات الواقعيّة وهي إرشاد وتأييد للأدلّة العقليّة والعقلائيّة التي ذكرناها، ومن هذه الأدلّة النقليّة: «**إِنَّ دِينَ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ لَا يُصابُ بِالْعُقُولِ النّاقِصَةِ**»[1] أو «**إِنَّ السُّنَّةَ إِذا قِيسَتْ مُحِقَ الدِّينُ**»[2]، وأنّى للبشر مع ما فيه من نقص في علومه وعدم وصوله لآخر مراحل تطوّره، وكماله العلميّ والفكريّ، وما يحيط به من عوامل وظروف دنيويّة وراثيّة ومحيطيّة توجب سلب الرؤية الصائبة الكاملة في جميع الأمور، إضافة لما يملكه

---

(١) كمال الدين: ١: ٣٢٤، الحديث ٩.

(٢) المحاسن: ١: ٢١٤. وسائل الشيعة: الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٠.

من نوازع وميول مع عدم التوفيق لتعديلها وتوازنها، وكذلك تأثير المشاعر والأحاسيس والعواطف والانفعالات وتأثير العادات والتقاليد والأهواء وغيرها، ممّا تمنع العقل الإنسانيّ من الوصول فعلاً بمجرّده بدون مدد ومعونة من الغيب الإلهيّ، ومع وجود هذه العوامل والظروف لإدراك المصالح والمفاسد الواقعيّة والدوافع التي دفعت الشارع المقدّس والعلم الإلهيّ اللّا محدود من تشريع أحكامه.

الرجوع للعقل في الأحكام الكلّيّة اليقينيّة

ولكن يمكن القول: بأنّه يمكن الرجوع للعقل في مجال إدراك الأحكام العقليّة الكلّيّة، ويلازمه حكم الشارع المقدّس فيها.

توضيحه:

أوّلاً: إذا تطابق العقلاء جميعهم على إدراك هذا الحكم العقليّ أو ملاكه (مصلحته ومفسدته) بأن أدرك العقلاء جميعهم ذلك، وكان إدراكهم له على سبيل القطع لا الظنّ والاحتمال، كإدراكهم لحسن العدل والصدق، ولقبح الظلم والكذب، وكحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، أو قبح التكليف لمن لم يبلغه البيان، أو إدراك العقلاء للمفسدة في استعمال المخدّرات، وأمثالها من الأحكام والمدركات العقليّة القطعيّة التي يتطابق عليها العقلاء، بحيث يكون إدراكهم للأحكام أو ملاكاتها نوعيّاً عامّاً وجزميّاً، فمثل هذه الأحكام والمدركات العقليّة تلازم حكم الشارع المقدّس على وفقها، ومن هنا يرجع للعقل أو العقلاء في الكثير من المسائل الأُصوليّة والفقهيّة.

ولكن في الغالب إنّما يكون حكم العقلاء وإدراكه في هذه المجالات متعلّقاً بإدراكه للحسن والقبح، أو المصلحة والمفسدة في الأحكام والعناوين والأفعال الكلّيّة والعامّة، كإدراكه لحسن العدل والصدق، وقبح الظلم والكذب، دون أن يتعلّق حكمه وإدراكه بتطبيقاتها، أي: الممارسات التي يتجسّد بها العدل والظلم،

بل ربّما تدخّلت الأهواء أو جهل البشر وعدم إحاطته في مجال التطبيقات.

فمثلاً: يتطابق العقلاء نوعيّاً على حسن العدالة، ولكنّهم ربّما يختلفون في محقّقاتها وتطبيقاتها، أي: الممارسات التي تتجسّد بها تلك العدالة وتحقّقها، فكلّ ملّة ونِحلة أو حزب يدّعي أنّ تعاليمه ومشاريعه تحقّق العدالة وتجسّدها دون غيرها، ومن هنا تختلف المبادئ والأنظمة والتيّارات في التعاليم والأحكام والممارسات أو الأفعال والتطبيقات.

مع التأكيد على أنّ ما له تأثيره البالغ في نظام المجتمع وحفظ توازنه واستقراره، وسعادة الإنسان وتكامله من حيث علاقته بنفسه أو بغيره أو ربّه، تلك التطبيقات والأحكام والممارسات الخاصّة لا الأحكام والعناوين الكلّيّة.

وما ذكرناه سابقاً من عدم إحاطة العقل بالمصالح والمفاسد الواقعيّة، أو الحسن والقبح، وعدم ملازمته لأحكام الشارع المقدّس، إنّما كان في الغالب في مجال هذه الممارسات والأحكام الخاصّة؛ لأنّها هي التي تتجسّد بها تلك الملاكات الواقعيّة؛ لأنّها هي التي لها تأثيرها في سعادة الإنسان وتكامله، والإسلام إنّما بعث لأجل هداية الإنسان وتحقيق تكامله وسعادته في الدنيا والآخرة.

وعلى ضوء ما ذكرناه نشير إلى بعض المجالات التي لا يؤخذ فيها بحكم العقل في المجالات الشرعيّة، وقد ذكرنا أنّها تتّحد في مجال علل الأحكام، أي: مصالحه ومفاسده الواقعيّة.

١ ـ إذا لم يتطابق العقلاء على حسن الفعل أو قبحه، أو على مصلحته ومفسدته، وإنّما كان إدراك بعض العقول لذلك من خلال السبر والتقسيم، أو اعتماداً على بعض العلوم والآراء، توصّلوا من خلالها إلى حكم العقل بحسن الفعل أو قبحه، أو توصّلوا إلى إدراك بعض المصالح أو المفاسد فيه، سواء كان ذلك في العناوين الكلّيّة العامّة، أو في تطبيقاتها ومحقّقاتها، فإنّ مثل هذه الأحكام والمدركات العقليّة

الشخصيّة التي لا يتّفق عليها العقلاء لا تلازم حكم الشارع على وفقها، ولا يجزم أنّها دوافع الشارع وملاكاته في تشريع أحكامه.

ويتأكّد ذلك ـ كما ذكرنا ـ في مجال التطبيقات والمصاديق؛ إذ ربّما يتطابق العقلاء على العناوين الكلّيّة العامّة، ولكنّهم في الغالب يختلفون في التطبيقات ـ كما ذكرناه في مثال العدالة ـ، وأنّها هي المؤثّرة في السعادة والكمال.

وإنّما نشأ هذا الاختلاف ـ كما ذكرنا ـ من خلال عدم إحاطة البشر بجميع المصالح والمفاسد الواقعيّة أو موانعها؛ لعوامل القصور فيه من عدم إحاطة علمه بكلّ ما في الإنسان والكون والأشياء، والحكم الصحيح متوقّف على هذه الإحاطة، وكذلك لخضوعه لبعض المؤثّرات، كالوراثة والتربية والمحيط والميول والرغبات والعادات، والكثير من العوامل، لذلك رأينا اختلاف المبادئ والقوانين الوضعيّة، بل الأحكام البشريّة، بل إنّ تغيّرها المستمرّ كدليل على هذا القصور، وتأثير العوامل التي ذكرناها، وهي ممّا يتجرّد عنها الله تعالى، الخالق للبشر والأشياء، واللطيف بعباده، فإنّ علمه يحيط بها لأنّه خالقها، بالإضافة إلى عدم خضوعه لتلك المؤثّرات والأهواء والعوامل البشريّة، وقد ذكرنا شموليّة المصالح والمفاسد الواقعيّة البشريّة، وقد ذكرنا شموليّة المصالح والمفاسد الواقعيّة واتّساعها، فربّما توفّرت في حكم واحد مصالح وملاكات كثيرة، فرديّة واجتماعيّة، ماديّة ومعنويّة، روحيّة وجسديّة، دنيويّة وأُخرويّة، وأمثالها، مع التوجّه التامّ للموانع من تشريعها أو تنفيذها.

لذلك فيختصّ حقّ التشريع والنسخ بالله تعالى، وبالمرتبطين به بصورة خاصّة ليمكّنهم ذلك ـ بمدده ـ من الإحاطة بالملاكات الواقعيّة وموانعها، ومن تحديد الأحكام والممارسات المؤثّرة بتحقيق التكامل والسعاده الحقيقيّة للبشر في الدنيا والآخرة.

وفي الواقع أنّ العقل لو كان يحيط بالمصالح والمفاسد الواقعيّة أو موانعها

جميعاً، لكان يحكم بالأحكام الصحيحة الكاملة، فالشارع المقدّس لطفاً على البشر يكشف لهم تلك الملاكات أو مواقع ومجالات وجودها ـ أي: الأحكام الشرعيّة ـ وإن لم ينصّ على نفس الملاكات، وإنما ينصّ على نتائجها، أي: يكشف للعقل ما لو كان يدركه ويحيط به العقل لحكم به، ومن هنا قال علماؤنا: «أنّ الأحكام الشرعيّة ألطاف في الأحكام العقليّة»[1].

٢ ـ بعد صدور الأحكام من الشارع المقدّس دون أن ينصّ على ملاكاتها وعللها ـ أي: مصالحها ومفاسدها الواقعيّة ـ والدوافع التي دفعت الشارع المقدّس لتشريع أحكامه، فإنّ العقل لا يمكنه إدراكها وإن أمكنه أحياناً أن يدرك بعض المقاصد والمناسبات والعلل الظنّيّة لها، أو يدرك حكمة الحكم، ولكنّ العلّة الحقيقيّة أو المصلحة والمفسدة الواقعيّة لله تعالى في تشريع الحكم، بحيث يقطع بأنّ ما أدركه هي العلّة الحقيقيّة للحكم، فهذا ما لا يمكنه ذلك، بل ربّما لا يمكن للبشر أن يدرك العلّة التي دفعت المقنّن البشريّ لتشريع قوانينه وأحكامه، وخاصّة مع ما ذكرناه: أنّ الله تعالى يلاحظ في تشريع كلّ حكم من أحكامه الكثير من الملاكات الدنيويّة والأخرويّة، والفرديّة والاجتماعيّة، والماديّة والمعنويّة، وأمثالها، وملاحظة الموانع.

ومن خلال تشريع الحكم وعدم نسخه من الشارع نكشف أنّه يشتمل على ملاكه، وأنّه ملائم لمقاصد الشارع المقدّس.

ومع عدم النصّ على (علّة) الحكم، فلا يمكن للعقل أن يعرف على سبيل القطع علّة الحكم ليعمّم الحكم لغير موضوع النصّ، بل كلّ ما يمكنه إدراكه هو العلّة المستنبطة الظنّيّة، ولا يمكن تعميم الحكم من موضوع الحكم المنصوص على حكمه دون علّته إلى موضوع آخر على أساس اشتماله على العلّة المستنبطة

---

(١) منهاج الأصول: ١: ١٧١.

الظنّيّة ؛ لأنّه من القياس المنهيّ عنه ، أو أنّه يلغي الحكم عن الموضوع المنصوص فيما لو فقد العلّة الظنّيّة التي استنبطها ، فلا يمكن للإنسان أن يوسّع الأحكام أو يلغيها ، أو يثبتها ويلغيها ، حسب ما يتوصّل إليه بالظنّ للملاكات والمقاصد الظنّيّة الشخصيّة ، من خلال السبر والتقسيم ، والأدلّة والعلوم الظنّيّة الناشئة من عوامل القصور البشريّ ؛ لأنّ كلّ ذلك تشمله الأدلّة والنصوص الإسلاميّة التي تمنع من العمل بالظنّ[١] .

القسم الثاني : حكم العقل في مرحلة المعلول والامتثال ، وهذه الأحكام العقليّة ممّا يعتمد عليها ويؤخذ بها ، ويكون الحكم العقليّ حجّة فيها ، كحكم العقل بلزوم الطاعة والاحتياط وحسنهما ، أو حكمه بقبح العصيان ، ويعبّر عنه بحكم العقل في معلولات الأحكام ؛ لأنّ الامتثال والعصيان والاحتياط معلول للأحكام ؛ إذ لا بدّ من وجود الأحكام ليكون لها وجود في مقابل علل الأحكام ، وهي ملاكاته ومصالحه ومفاسده الواقعيّة ـ كما ذكرنا ـ وهذا الحكم العقليّ لا يستلزم الحكم الشرعيّ المولويّ ؛ لأنّ حكمه بحسن الطاعة وقبح المعصية إنّما هو بعد صدور أمر مولويّ من الشارع وبعد صدور حكم من الشارع فلا يمكن أن نستكشف به الحكم الشرعيّ ، فقاعدة الملازمة بين حكم العقل والشرع لا تأتي في الحكم العقليّ في مرحلة المعلول والامتثال ، وإنّما تأتي في مرحلة حكم العقل بمرحلة الملاك ، والمفروض عدم قدرته على اكتشاف ملاكات الأحكام والمصالح والمفاسد الواقعيّة ، كما ذكرناه من عوامل القصور .

---

(١) استفدت هذا البحث من مصادر عديدة ، أُشير إلى أهمّها : دروس في علم الأُصول ـ الحلقة الثالثة للسيّد الصدر ﷺ ، وأُصول الفقه للشيخ المظفّر ﷺ ، والأُصول العامّة في الفقه المقارن للسيّد محمّدتقي الحكيم ﷺ ، والموجز في أُصول الفقه للشيخ جعفر السبحاني (حفظه الله) ، وغيرها .

بل حتّى لو صدر حكم شرعيّ في مرحلة المعلول والامتثال ـ كالأمر بالإطاعة ﴿أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾[1] ـ فإنّ هذا الأمر الشرعيّ بالإطاعة ليس حكماً مولويّاً، بل أمر إرشاديّ لحكم العقل؛ وذلك لأنّ العقل يحكم مسبقاً قبل حكم الشارع بلزوم الإطاعة وحسنها، ومع هذا الحكم العقليّ فلا أثر للحكم الشرعيّ المولويّ، يكون حكم الشارع إرشاداً لحكم العقل، ولا يعقل أن يكون مولويّاً، وإلّا لزم التسلسل كما ثبت ذلك في محلّه.

فإنّ العقل إذا حكم بقبح العصيان ـ مثلاً ـ فإن كان كافياً في زجر المكلّف عن الارتكاب، فلا يحتاج لحكم الشارع مولويّاً، وإن لم يكن كافياً فلا أثر لحكم الشارع.

وربّما يلاحظ على هذا الوجه ما ذكرناه: بأنّ حكم الشارع يؤكّد حكم العقل في هذا المجال.

القسم الثالث: حكم العقل من باب الملازمات، أي: حكم العقل بأنّه يلزم من حكم الشارع حكم آخر، وهو غير المستقلّات العقليّة، كحكمه بأنّ وجوب شيء يلازم وجوب مقدّمته، أو الأمر بشيء يلازم النهي عن ضدّه على القول به، فالعقل يعتمد على حكمه على قضيّة شرعيّة، فلولا وجوب ذي المقدّمة لم يحكم بوجوب المقدّمة، وهذا الحكم العقليّ يحكم به العقل وإن لم يكن شارع وحكم شرعيّ، فإنّ حكم الشارع بوجوب شيء فإنّنا نقطع بوجوب مقدّمته بحكم العقل.

وقد ذكرنا في مبحث المقدّمة والضدّ أنّ الكثير من العلماء ذهبوا لعدم وجود الحكم الشرعيّ المولويّ للمقدّمة، فلا تجب شرعاً وإن وجبت عقلاً؛ لأنّه مع وجود حكم العقل بلزوم المقدّمة أو الزجر عن الضدّ، فلا معنى لحكم الشارع بالوجوب أو الزجر مولويّاً، فإذا حكم الشارع بذلك كان إرشاديّاً لحكم العقل. إذن فيؤخذ

---

(١) النساء ٤: ٥٩.

بحكم العقل في باب المقدّمات العقليّة.

إذن فبالنسبة لغير باب الملازمات، فبما أنّ العقل قاصر عن التوصّل لملاكات الأحكام والإحاطة بها، فلا يمكنه التوصّل للأحكام الشرعيّة من خلالها.

نعم، العقل حجّة في باب الملازمات، بأن يكون هناك ملازمة بين حكم العقل والشرع، كما في إداركه الملازمة بين وجوب المقدّمة ووجوب ذيّها، ووجوب الشيء وحرمة ضدّه، والملازمة بين حرمة الشيء وفساده، إلى غير ذلك من الأمور التي بحث عنها الأصوليّون في باب الملازمات العقليّة، على كلام ذكرناه في بحث المقدّمة حول أنّ وجوب المقدّمة عقليّ أو شرعيّ؟

القسم الرابع: ويرجع لحكم العقل في بعض المجالات التي لا يمكن للشارع إصدار الحكم فيها، وكما يعبّر عنه علماؤنا بالانقسامات الثانويّة، كلزوم العلم بالحكم أو القدرة على امتثاله، وأمثالهما، وكما يقول السيّد الحكيم ﷺ في الأصول العامّة: «إنّ العقل مصدر الحجج وإليه تنتهي، فهو المرجع الوحيد في أصول الدين وفي بعض الفروع التي لا يمكن للشارع أن يصدر حكمه فيها، كأوامر الإطاعة، وكالانقسامات اللّاحقة للتكاليف من قبيل العلم والجهل بها، أو اعتبار التقرّب بها إذا أُريد اعتبارها بجعل واحد شروطاً للتكاليف»[1]، وقد أشار إلى مجالات الامتثال والعقائد والانقسامات الثانويّة.

وإن أمكن الإشكال على ذلك بأنّه يمكن للشارع جعل الانقسامات الثانويّة ـ كما أشرنا إليه في بحث التعبّديّ والتوصّليّ في إمكان جعل قصد الأمر ـ وأنّ عدم الإمكان ناشئ من قياس الأمور الاعتباريّة بالأمور الحقيقيّة، فراجع[2].

القسم الخامس: ومن المجالات التي يرجع فيها للعقل بعض المسائل

---

(١) الأصول العامّة في الفقه المقارن: ٢٨٥.

(٢) انظره في منهج المعرفة العقائديّة. مجلّة صوت الإسلام ـ العدد الأوّل.

العقائديّة، وخاصّة في أُصول الدين، سواء في ضرورة المعرفة والاعتقاد، أو في أدلّة إثباتها، وقد بحثنا عن أقسام المسائل العقائديّة، وما يمكن الاعتماد فيها على الدليل العقليّ أو النقليّ، أو على كليهما، من هذه المسائل في مقال مستقلّ، وأنّ المسائل العقائديّة على قسمين: قسم منها وهي التوحيد والنبوّة، فإنها تعتمد على الدليل العقليّ تماماً؛ إذ لا مجال للأخذ بالدليل النقليّ أو التعبّديّ قبل الاعتقاد بالله أو النبيّ، وقسم منها وهي بعض المسائل العقائديّة، يمكن الاعتماد فيها على الدليل العقليّ والنقليّ التعبّديّ، كالإمامة والمعاد، وقسم منها يعتمد على الدليل النقليّ، كالمسائل العقائديّة الجزئيّة، أمثال: كيفيّة الجنّة والنار، والصراط، وعذاب القبر، والمعراج، والرجعة، وأمثالها، وإن أمكن الاعتماد فيها على الأدلّة العقليّة أيضاً.

خلاصة الكلام في الأحكام العقليّة

البحث حول الأحكام العقليّة وملازمتها للأحكام الشرعيّة يقع في جهات ومراحل:

الجهة الأُولى: أنّ الأحكام الشرعيّة تابعة للمصالح والمفاسد في متعلّقاتها، أي: في الأفعال ذواتها مصالح ومفاسد هي الباعثة على أحكام الشرع، ففي الصلاة مصلحة بعثت على حكم الوجوب، وفي الخمر مفسدة بعثت على حكم الحرمة.

الجهة الثانية: أنّ الأفعال تملك الحسن والقبح واقعاً بغضّ النظر عن حكم الشرع، بحيث يملك قيمة ذاتيّة في نظر العقل، وحسن وقبح بحسب ذاتها، وقد أنكر الأشاعرة الحسن والقبح العقليّين، وذهبوا إلى أنّ كلّ ما أمر به الشرع فهو حسن، وكلّ ما نهى عنه فهو قبيح، فلو عذّب المطيع أو أثاب العاصي فليس في ذلك قبح، ولكان ذلك حسناً لأنّه فعله.

وهذا ما يدرك العقل بالبداهة سفاهة هذا الرأي، ويمكن للعقل أن يدرك ذلك

الحسن والقبح الموجود في ذوات الأفعال والأشياء، وكذلك يمكنه إدراك المصالح والمفاسد ولو على نحو الموجبة الجزئيّة، وإن لم يـمكنه إدراك جـميع المـصالح أو المفاسد، ولعلّ بعض الاخباريّين يذهب إلى هذا الرأي، وهو عدم إمكان إدراك العقل لجميع جهات الحسن والقبح أو المصالح والمفاسد.

الجهة الثالثة: بعد تسليم إدراك العقل للحسن والقبح أو المـصلحة والمـفسدة ولو على نحو الموجبة الجزئيّة، هل يكون ملازماً لثبوت الحكم الشرعيّ أو لا؟

ربّما يقال بعدم الملازمة، أمّا إدراكه للمصالح أو المـفاسد الواقـعيّة فـلا يـلازم الحكم الشرعيّ، وذلك أمّا لعـدم إدراكـه لجـميع المـصالح أو المـفاسد للأحكـام الشرعيّة؛ إذ ربّما للحكم الشرعيّ أكثر من مصلحة أو مـفسدة، فـربّما كـان هـناك مزاحم ومانع من تأثير هذا الملاك ممّا لا يدركه العقل، فينتفي حكـم الشـارع مـع وجود المانع، واحتمال ذلك كافٍ في نفي الملازمة، وإنّما القـطع بـالملازمة فـي مورد عدم وجود هذا الاحتمال.

وذهب صاحب الفصول وبعض الاخباريّين إلى إنكار هذه الملازمة، وأنّه يمكن انفكاك الحكم الشرعيّ عن الملاك الذي أدركه العقل، وذلك لاحتمال وجود المانع المزاحم عن تأثير الملاك، وكذلك حكم العقل بـالحسن أو القـبح لا يـلازم حكـم الشرع؛ لما ذكرناه بالتفصيل.

الجهة الرابعة: على تقدير القول بالملازمة وحصول القطع بالحكم الشرعيّ من خلال الحكم العقليّ، فقد ذهب بعض الاخباريّين إلى عدم حجّيّة القطع بـالحكم الشرعيّ الحاصل من الأدلّة العقليّة، واستدلّوا على ذلك بأدلّة ذكرنا توجيهها فـي بحث سابق، وقلنا على تقدير صحّة النسبة فهذا الرأي باطل؛ لأنّ القطع بـالحكم الشرعيّ حجّة بذاته من أي سبب حصل.

الجهة الخامسة: تنقسم أحكام العقل إلى المستقلّات العقليّة، وهي ما يدركها

العقل بدون الاعتماد على خطاب وحكم شرعيّ وغيره[١]، أمثال حكم العقل بقبح الظلم وحسن العدل، وذكر بعض العلماء: إنّ هذا هو المثال الوحيد لإدراك العقل الحسن والقبح الذي يلازمه حكم الشرع».

غير المستقلّات العقليّة: وهي ما يدركها العقل مع الاعتماد على خطاب الشارع[٢]، ويعبّر عنها بـ(**الملازمات العقليّة**)، كوجوب المقدّمة تبعاً لوجوب ذي المقدّمة.

ربّما يقال: إنّ الأحكام الشرعيّة قائمة على حسن الأفعال وقبحها، فلأنّ الفعل متّصف بالحسن يكون له حكم الوجوب، ولأنّه قبيح يكون له الحرمة، والحسن والقبح من الأمور الاعتباريّة، وليس لها واقع حقيقيّ وراء اعتبار العقلاء، فبعد أن خلق الله العقلاء واتّفقوا على أنّ الصدق ينبغي فعله ثبتت صفة الحسن للصدق، وعندما اتّفقوا على أنّ الكذب لا ينبغي فعله، ثبتت له صفة القبح، ولا وجود لصفة الحسن والقبح حقيقة وواقعاً قبل خلق العقلاء واعتبارهم.

والأمر الاعتباريّ متقوّم بالاعتبار، يكتسب وجوده منه، ويبقى ببقاء الاعتبار، ويفقد وجوده بسلب الاعتبار منه، وهو يختلف باختلاف الأنظار والآراء، وإنّما يعتبره العقلاء لأجل حفظ النظام، حيث لا يمكن حفظه بالأمور الحقيقيّة فحسب، بل لا بدّ من وجود أمور اعتباريّة يتقوّم بها نظامه، والكثير من القوانين الوضعيّة والأحكام الشرعيّة أمور اعتباريّة، لا بدّ من وجودها لحفظ النظام، أمثال الملكيّة والزوجيّة والماليّة والعقود والإيقاعات وغيرها، وهي تختلف باختلاف الشعوب والأزمنة، ففي بعضها ربّما اعتبرت الملكيّة أو الماليّة لشيء، بينما في بعضها الآخر لا يرى اعتبار الملكيّة لها، فالإسلام لا يعتبر الملكيّة للخمر والخنزير بينما

---

(١) انظر معجم المصطلحات الأصوليّة: ١٤٥.

(٢) انظر معجم مصطلح الأصول: ٢٣١.

غيره يعتبرها ، وبما أنّ حسن الفعل وقبحه أُمور اعتباريّة عقلائيّة ، فيمكن أن يتغيّر بتغيّر الزمان والمكان ، حسب اعتبار العقلاء ، فربّما اعتبر العقلاء الحسن لفعل في زمان أو مكان ، بينما يعتبرون القبح له في مكان أو زمان آخر ، وبما أنّ الأحكام قائمة على الحسن والقبح ، لذلك فيمكن للأحكام أن تتغيّر حسب تغيّر الزمان والمكان ، لأجل تغيّر اعتبار العقلاء للحسن والقبح .

بل ربّما يمكن القول حتّى لو قلنا إنّ الحسن أو القبح أمر حقيقيّ واقعيّ ، كمصلحة الفعل أو مفسدته ، فإنّهما واقعيّان ، والأحكام تابعة للمصالح والمفاسد في متعلّقاتها ، ولكن مع ذلك فيمكن أن تتغيّر بتغيّر الزمان والمكان ؛ لأنّ الأمر الواقعيّ الحقيقيّ قد يتغيّر ، حيث لا يكون له تأثيره الأوّل في سعاده البشر وتكامله ، بل ربّما يكون له تأثير معكوس ، ولعلّ هذا هو السبب في نسخ بعض الشرائع السماويّة لبعضها الآخر ، أو في نسخ أحكام الشريعة الواحدة لأحكام أُخرى منها ؛ وذلك لأنّ هذه الأحكام قد فقدت مصلحتها وتأثيرها في تكامل البشر وسعادته ، لذلك استبدلت بأحكام أُخرى تؤدّي لهذا الهدف .

ولكن يشكل على هذا الراي :

الإشكال الأوّل : الصحيح أنّ الحسن والقبح في الأفعال من الأُمور الحقيقيّة والواقعيّة ، كحسن العدل والصدق ، وقبح الظلم والكذب ، ولا يتوقّف وجودها على اعتبار العقلاء ، بل لها وجودها الحقيقيّ وراء اعتبارهم ، فحسن الفعل (ما ينبغي فعله) والقبح (لا ينبغي فعله) أُمور حقيقيّة ، وأمّا حكم العقلاء بحسن فعل أو قبحه فيعني إدراكهم وكشفهم لهذه القضايا الواقعيّة ، لا تشريعهم واعتبارهم لها [١] ، والأمر الحقيقيّ له وجوده الواقعيّ ، ويعبّر عنه بما تختلف فيه الأنظار والآراء ، بمعنى أنّ البشر قد يتوصّلون لإدراك ذلك الأمر الحقيقيّ بواقعه ، وقد يشتبه في إدراكه ، كما هو

---

(١) دروس في علم الأُصول ـ الحلقة الثالثة : ١ : ٤٢٤ . بحوث في علم الأُصول : ٤ : ٤٥ .

الشأن في الكثير من الحقائق الواقعيّة ، التي قد لا يدركها البشر ، أو يشتبه في إدراكها لذلك ربّما اختلفوا في تحديد بعض الحقائق .

فالحسن والقبح من الأمور الحقيقيّة ، كالمصالح والمفاسد الواقعيّة في الأفعال ، فإنّها حقائق تكوينيّة لها وجودها الحقيقيّ .

فلا فرق بينهما في كونها أموراً حقيقيّة ، وإنّما الفرق بينهما أنّ الحسن والقبح من مدركات (العقل العمليّ) ، أى لها علاقة مباشرة بعمل الإنسان ؛ لأنّهما يعنيان (ما ينبغي أو لا ينبغي فعله) ، بينما المصلحة والمفسده من مدركات (العقل النظريّ) ، وأنّها حقائق نظريّة يدركها العقل ، ولا ترتبط بالعمل ارتباطاً مباشريّاً ، ولكن توجد علاقة بين الحسن والقبح ، والمصلحة والمفسدة ، حيث إنّ حكم العقل بحسن فعل أو قبحه إنّما ينشأ من وجود مصلحة أو مفسدة حقيقيّة فيه يدركها العقل النظريّ ، وتدفع العقل العمليّ لحكمه بحسن الفعل أو قبحه .

وبما أنّ الحسن والقبح حقائق واقعيّة ، فلا تتغيّر بتغيّر الزمان والمكان ، وكذلك الأحكام القائمة عليها تكون ثابتة .

ولكن قد لا يتوصّل البشر في الكثير من الأفعال إلى حسنها أو قبحها ، أو مصلحتها ومفسدتها الحقيقيّة ، وخاصّة مع ما يذكر بأنّ المصالح أو المفاسد لكلّ حكم شرعيّ متنوّعة ومتعدّدة ، فرديّة أو اجتماعيّة ، ماديّة أو معنويّة ، دنيويّة أو أُخرويّة ، وغيرها ، ولأجل عوامل القصور في البشر وعلمه ، وتأثير الكثير من العوامل والنوازع فيه ، كعوامل الوراثة والتربية والمحيط ، ونوازع الحبّ والبغض ، وأمثالها ، ممّا يتجرّد عنها الخالق ، مع علمه المحيط بالإنسان والأشياء ، لذلك فإنّ البشر لا يدرك الكثير من حسن الأفعال أو قبحها ، أو مصالحها ومفاسدها الحقيقيّة المتكاملة ، أو لا يدرك شروط تأثيرها أو موانعه ، يدلّ على هذا القصور التغيّر المستمرّ في الآراء والقوانين البشريّة ، لذلك فإنّ الله تعالى ـ لطفاً على البشر ـ يبيّن لهم مواقع وجود الحسن والقبح ، أو المصلحة والمفسدة ، من خلال أحكامه الشرعيّة ، بحيث

لو كان العقل البشريّ متكاملاً متجرّداً عن عوامل القصور لأدركها، ولذلك اشتهر عند علمائنا (أنّ الأحكام الشرعيّة ألطاف في الأحكام العقليّة) ولأجل ذلك اختصّ حقّ التشريع والنسخ بالشارع المقدّس، واحتاج البشر دائماً للتشريع الإلهيّ.

إذن فالرأي الصحيح أنّ الحسن والقبح من الأمور الحقيقيّة.

وممّا يدلّ على ذلك:

١ ـ ما نراه في الكثير من القيم الأخلاقيّة، والفضائل والرذائل، بأنّ لها قيمتها المطلقة والثابتة، وحسنها وقبحها، أو مصلحتها ومفسدتها الثابتة المطلقة في كلّ زمان ومكان، ولا تتغيّر بتغيّرهما، ما دامت تحتفظ بمقوّمات موضوعها، كحسن الصدق وقبح الكذب.

نعم، ربّما تتغيّر بعض مقوّمات موضوعاتها، حيث ستكون موضوعاً آخر، وبذلك سوف يتغيّر حسنها أو قبحها لتغيّر موضوعها.

كما لو استلزم من الكذب نجاة نفس محترمة، أو من الصدق هلاكها، فسوف يتغيّر قبح الكذب للحسن، أو حسن الصدق للقبح، بما يتلاءم والعنوان المتغيّر، حيث لا يبقى موضوع الحسن أو القبح محتفظاً بنفسه.

٢ ـ ويدلّ عليه أيضاً: أنّ العقل في بعض الأفعال ـ كالعدل والظلم ـ يحكم بحسنها أو قبحها، حتّى لو كان الإنسان وحده في العالم، ولم يكن عقلاء يتطابقون على اعتبار الحسن والقبح لها، كما يلاحظ في العاقل الأوّل وقبل وجود العقلاء وتشريعاتهم، فالقول بأنّه لا يحكم بقبح الظلم وحسن العدل خلاف الوجدان، فلا بدّ أن نقول بأنّ هذه القضايا واقعيّة وعقليّة.

بل ربّما يمكن أن يقال: حتّى لو عاش مجتمعاً يمارس أصحابه المنكرات والظلم، ولا يرون قبحه أو حسن العدل، بل يدرّبون أبناءهم عليه، ولكن مع ذلك يشعر الإنسان في هذا المجتمع في وجدانه وفطرته بحسن العدل وقبح الظلم،

وخاصّة في بعض اللحظات، كلحظات الخطر.

والأحكام الشرعيّة الإسلاميّة قائمة على ذلك الحسن أو القبح العقليّ الثابت، أو المصالح والمفاسد الثابتة، فإنّها جعلت لموضوعات وأفعال تملك في ذاتها حسناً وقبحاً، ما دامت محتفظة بمقوّماتها ولم تتغيّر، لذلك كانت أحكامها ثابتة، مع الاعتراف بوجود التغيّر في مجالات عديدة للأحكام، أشرنا إليها خلال هذه الدراسة، فإنّه حتّى لو تغيّرت مقوّمات موضوعاتها، فإنّ الشريعة الإسلاميّة لم تهملها، بل جعلت ما يكفل علاج حالات التغيّر وعروض العناوين الثانويّة، وما يدلّ على خلود الشريعة وعدم نسخها بشريعة أُخرى يثبت بقاء مصالحها وحسنها أو قبحها بصورة ثابتة ودائمة، وإلّا لم تقم الأدلّة على خلودها وعدم نسخها.

فالشريعة الإسلاميّة بأحكامها وقواعدها الثابتة والمتغيّرة مع الأدلّة على خلودها وشموليّتها، شرّعها الله تعالى بالصورة التي تستجيب لجميع الثوابت والمتغيّرات والقضايا المستجدّة بما تحقّق مصالح البشريّة وتكاملها وسعادتها في الدنيا والآخرة إلى يوم القيامة.

الإشكال الثاني: على تقدير القول بأنّ الحسن والقبح من الأُمور الاعتباريّة التي يعتبرها العقلاء لبعض الأفعال وليست من الأُمور الحقيقيّة والواقعيّة، ولكنّ العقلاء أو الشارع لا يعتبر الحسن أو القبح لفعل ما عبثاً، بل لما فيه من مصلحة أو مفسدة حقيقيّة، أو لما فيه من مبرّرات وجهات حقيقيّة تدفعهم لاعتبار الحسن أو القبح للفعل، كما يلاحظ في القوانين العقلائيّة والبشريّة، والأحكام الدينيّة، فلأنّ الخمر فيه مفسدة حقيقيّة لذلك اعتبر له القبح والحرمة، ولأنّ في الصلاة مصلحة حقيقيّة اعتبر لها الحسن والوجوب.

وبما أنّ تلك المصالح والمفاسد أو المبرّرات ثابتة، كانت أحكامها والاعتبارات القائمة عليها ثابتة.

بل أنّه حتّى في المصالح والمفاسد الحقيقيّة الكامنة في الأفعال، فإنّ تصوّر العقلاء والبشر لها؛ لما ذكرناه من عوامل القصور، ربّما تختلف عن تلك المصالح والمفاسد التي يستهدفها الخالق من أحكامه، لأجل هداية البشريّة لكمالها وسعادتها الحقيقيّة، لذلك ربّما يدرك البشر المصلحة أو المفسدة في أمر اعتباريّ أو حكم إسلاميّ، أو يدركون انتهاء أمد تلك المصلحة، ولكن رأي الإسلام في تحديد المصلحة أمر آخر، أو ربّما المصلحة غير ما أدركه العقلاء، ونحن من خلال تشريع الحكم دائماً دون نسخ، ندرك ثبات مصلحته الحقيقيّة ودوامها.

فإنّ للإسلام مصالحه ومفاسده الحقيقيّة من الأفعال والأحكام، تتناسب مع أُطروحته لهداية البشريّة بما يتلاءم والخالق وعلمه ولطفه وسائر صفاته اللّامتناهية. ربّما اختلفت عن أُطروحة البشر وما يدركونه من مصالح ومفاسد.

إذن فربّما اعتبر البشر حكماً أو قانوناً حيث يتوهّم أنّه تترتّب عليه المصلحة وله تأثيره في حفظ النظام، أو أنّ في متعلّقه مصلحة حقيقيّة، أو يكشف أنّه ليس في متعلّقه مصلحة، بل ربّما فيه مفسدة حقيقيّة، كما في بيع الربا، فإنّ العرف اعتبر صحّته، ولكن كشف له الشارع واقع الربا، وأنّه ليس في هذا الاعتبار مصلحة بل تترتّب عليه مفاسد حقيقيّة على الفرد والمجتمع، وكما في بعض اللحوم ـ كلحم الخنزير ـ حيث حرّمها الشارع، وربّما في بعض الأعراف حلّيّته، كما أنّ بعض اللحوم في الجاهليّة كانت محرّمة فحلّلها الإسلام، كلّ ذلك تخطئة للعرف في إدراكه للمصالح والمفاسد الواقعيّة أو الاعتباريّة.

الإشكال الثالث: على تقدير القول بأنّ اعتبار الحسن أو القبح للأفعال لا تنشأ من مصالح ومفاسد حقيقيّة كامنة في الأفعال، وإنّما المصلحة تحصل من نفس الاعتبار، فالأمر الاعتباريّ يترتّب عليه المصلحة لما ذكرناه بأنّ الأُمور الاعتباريّة إنّما يعتبرها العقلاء أو المعتبرون لأجل حفظ النظام، وتحقيق بعض المصالح التي يستهدفها المعتبر من خلال التزام المجتمع بتلك الأُمور الاعتباريّة، أمثال الملكيّة

والزوجيّة والعملة الورقيّة وغيرها، حيث لا يكفي في حفظ النظام الأمور الحقيقيّة، بل لا بدّ من جعل أمور اعتباريّة يلتزم بها المجتمع والعقلاء، فيكون حكم العقلاء واعتبارهم لبعض الأمور الاعتباريّة، إنّما لأجل وقوعها في طريق تحقيق المصالح التي يحدّدونها لحفظ نظامهم، حسب تصوّرهم عن الاعتبارات والمصالح.

ولكن ذكرنا قصور البشر في مجال التشريع وتحديد المصالح، أو وضع القوانين والأحكام الملائمة لتكامل البشريّة وسعادتها الحقيقيّة لمختلف عوامل القصور ممّا يتجرّد منها الشارع المقدّس سبحانه وتعالى، فهو خارج عن دائرة هذه المصالح، وللإسلام أُطروحته ومصالحه وقوانينه واعتباراته المعيّنة في تكامل البشريّة وسعادتها، بما يتلاءم وكمال الخالق اللّانهائيّ، تختلف عن الآراء والمصالح والقوانين البشريّة والوضعيّة، لذلك لا يكون ملزماً بأن يكون تابعاً لأحكام العقلاء ومصالحهم واعتباراتهم، وللنظام الذي يحدّدونه بأنفسهم[1].

لذلك فإنّ خصائص القوانين والآراء البشريّة لا تشمل أحكام الله، والتغيّر الذي يعرض الآراء والقوانين البشريّة، مع ما ذكرناه من عوامل القصور، واختلاف المصالح، لا يعرض أحكام الله، وإنّما نتّبع في أحكامه تعالى الأدلّة التي دلّت على ثبات الشريعة الإلهيّة أو تغيّرها، لذلك رأينا أنّ مشرّعي القوانين الوضعيّة يغيّرون أحكامهم في زمان واحد أو أزمنة متعدّدة، حيث يظهر لهم أنّ ما شرّعوه لا مصلحة فيه أو له مصلحة مؤقّتة كانوا يظنون دوامها، وأمثالها، ممّا يتجرّد عنه الله تعالى، ولذلك ذكر علماؤنا بأنّ معنى النسخ في الشارع المقدّس غير معناه في البشر؛ لأنّ النسخ المتصوّر في البشر محال على الله؛ لأنّه يستلزم نسبة الجهل له، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً، وقد ذكرنا في الإشكال الثاني تخطئة الشارع المقدّس للعرف في بعض الاعتبارات.

---

(١) بحوث في علم الأصول: ٤: ٥٨.

وعلى كلّ حال، فمع قيام الأدلّة على خلود الشريعة الإسلاميّة وخاتميّتها، وأنّ حلالها وحرامها باقٍ إلى يوم القيامة، وعالميّتها وشموليّتها، وأمثالها، ممّا دلّت عليه مختلف الأدلّة النقليّة والعقليّة، بل أنّها ضروريّة، هذه كلّها تدلّ على أنّ الأحكام الإسلاميّة هي الاعتبارات الصالحة لحفظ النظام وتكامل البشريّة وسعادتها إلى يوم القيامة؛ لما تشتمل عليه من حسن أو قبح ثابتين، أو مصالح ومفاسد حقيقيّة ثابتة، وإلّا لو لم تشتمل عليها، أو كانت متغيّرة، أو أنّ الأحكام مجرّد اعتبارات لا تترتّب عليها مصالحها ولا تأثير لها في حفظ النظام لنسخها الشارع المقدّس، ولم تكن الشريعة الخاتمة، ولم تصدر مطلقة دائمة غير مقيّدة، وغير محدودة.

ولكنّنا ـ وكما ذكرنا ـ أنّنا نعترف بحالات التغيّر، وقد اشتملت الشريعة الإسلاميّة في داخلها على كلّ الأحكام والقواعد التي تستجيب للثوابت والمتغيّرات.

نظرة عامّة في الأدلّة الشرعيّة

رأيت من الجدير أن نذكر بعض أقوال العلماء الكبار في مجال تقييم الأدلّة الشرعيّة بصورة عامّة.

ذكر السيّد الخوئيّ ﷺ في معجم رجال الحديث: «ثمّ إنّه لا ريب في أنّ العقل لا طريق له إلى إثبات الأحكام الشرعيّة؛ لعدم إحاطته بالجهات الواقعيّة الداعية إلى جعل الأحكام الشرعيّة. نعم، يمكن ذلك في موارد قليلة وهي إدراك العقل الملازمة بين حكم شرعيّ وحكم آخر، كإدراكه الملازمة بين النهي عن عبادة، كالصوم يوم العيدين وفساده.

وأمّا الكتاب العزيز فهو غير متكفّل ببيان جميع الأحكام ولا بخصوصيّات ما تكفّل ببيانه من العبادات ـ كالصلاة والصوم والحجّ والزكاة ـ فلم يتعرّض لبيان الأجزاء والشرائط والموانع.

وأمّا الإجماع الكاشف عن قول المعصوم عليه السلام فهو نادر الوجود، وأمّا غير الكاشف

عن قوله عليه السلام فهو لا يكون حجّة ؛ لأنّه غير خارج عن حدود الظنّ . والمتحصّل : أنّ استنباط الحكم الشرعيّ في الغالب لا يكون إلّا من الروايات المأثورة عن أهل بيت العصمة عليهم السلام ، والاستدلال بها على ثبوت حكم شرعيّ يتوقّف على إثبات أمرين :

الأوّل : إثبات حجّيّة الخبر الواحد .

الثاني : إثبات حجّيّة ظواهر الروايات بالنسبة لنا ، أو من المخاطبين أو المقصودين بالإفهام »[1] .

وذكر بعض العلماء : الأحكام العقليّة قسمان : مستقلّة وغير مستقلّة .

أمّا المستقلّة : فهي الأحكام التي يحكم بها العقل بقطع النظر عن حكم الشارع ، كما في حكمه بقبح الظلم وحسن العدل حيث يحكم به ، سواء كان هناك شارع أو معاد أو لا ، حيث يحكم باستحقاق الظالم للذمّ والعادل للمدح ، وبحسب تتبّعنا وتفحّصنا لا توجد أحكام عقليّة مستقلّة غير هذين الموردين : قبح الظلم وحسن العدل ، والأشاعرة ينكرونها .

وأمّا غير المستقلّة : ما يحكم بها العقل تبعاً لحكم الشارع ؛ إذ لو لم يحكم الشارع بحكمه له يحكم العقل ، كما في حكمه بوجوب المقدّمة ، فلو لم يوجد حكم الشارع بوجوب ذي المقدّمة لم يحكم العقل بوجوب مقدّمته ، فيتعرّض لهذه الأحكام العقليّة غير المستقلّة في مواضعها ، كبحث المقدّمة والضدّ ، وأمثالها .

وذكر السيّد الشهيد الصدر رحمه الله في مقدّمة الفتاوى الواضحة ، حينما يستعرض المصادر التي اعتمدها في فتاواه ، وهي : « عبارة عن الكتاب الكريم ، والسنّة النبويّة الشريفة بامتدادها المشتمل في سنّة الأئمّة المعصومين من أهل البيت عليهم السلام ،

---

(١) معجم رجال الحديث : ١ : ١٩ و ٢٠ .

باعتبارهم أحد الثقلين اللّذين أمر النبيّ بالتمسّك بهما، ولم تعتمد في شيء من هذه الفتاوى على غير هـذين المصدرين، أمّا القياس والاستحسان ونحوهما، فلا نرى مسوّغاً شرعيّاً للاعتماد عليها تبعاً للأئمّة أهل البيت، وأمّا ما يسمّى بالدليل العقليّ الذي اختلف المجتهدون والمحدّثون في أنّه هل يسوغ العمل به أو لا، فنحن وإن كنّا نؤمن بأنّه يسوغ العمل به، ولكنّا لم نجد حكماً واحداً يتوقّف إثباته على الدليل العقليّ بهذا المعنى، بل كلّ ما ثبت بالدليل العقليّ فهو ثابت في نفس الوقت بكتاب وسنّة.

وأمّا ما يسمّى بالإجماع، فهو ليس مصدراً إلى جانب الكتاب والسنّة ولا يعتمد عليه، إلّا من أجل كونه وسيلة إثبات للسنّة في بعض المجالات»[1].

نظرة في بعض الأدلّة التي يعتمدها أهل السنّة

يعتمد أهل السنّة في أُصولهم وفقههم على بعض الأدلّة، يجدر التعرّف عليها ومدى حجّيّتها، والبحث بتوسّع عنها وتقويمها لا مجال له في هذا الكتاب، ولذلك نشير إليها إشارة عابرة، ونؤكّد على القارئ مراجعة بعض كتب علمائنا التي تعرّضت لهذه الأدلّة وتقويمها، أمثال: كتاب الأُصول العامّة للفقه المقارن، وأُصول الفقه للشيخ المظفرّ.

القياس

وهو من الموضوعات المثيرة التي وقع الخلاف فيها بين الشيعة وأهل السنّة حول مدى حجّيّته، ولعلّ من معالم الشيعة المخالفة للقياس غير المعتبر، وحتّى بين أهل السنّة يوجد خلاف حوله، فالظاهر من أتباع داود بن خلف من الحنابلة أنّهم لا يرون حجّيّة القياس، ولعلّ أوّل من اهتمّ بالقياس أبو حنيفة، وقد بالغ

(١) انظر الفتاوى الواضحة وفقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام: ٩٨.

أتباع القياس في حجّيّته، وربّما رجّحوه على الإجماع، أو على ظاهر الكتاب والحديث حيث أوّلوها بما يتلائم والقياس.

ولكن أئمّتنا الأطهار عليهم السلام خالفوا القياس بشدّة، ووردت الكثير من الروايات في ذلك، منها:

عن الإمام عليّ عليه السلام: «**مَنْ نَصَبَ نَفْسَهُ لِلْقِياسِ لَمْ يَزَلْ دَهْرَهُ فِي الْتِباسٍ**»(١).

وعن الإمام عليّ بن الحسين عليه السلام: «**مَنْ كَانَ يَعْمَلُ بِالْقِيَاسِ وَالرَّأْيِ هَلَكَ**»(٢).

وعن الإمام الصادق عليه السلام: «**نَهَى رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وآله عَنِ الْحُكْمِ بِالرَّأْيِ وَالْقِيَاسِ، وَقَالَ: إِنَّ أَوَّلَ مَنْ قَاسَ إِبْلِيسُ، وَمَنْ حَكَمَ فِي شَيْءٍ مِنْ دِينِ اللهِ بِرَأْيِهِ خَرَجَ مِنْ دِينِ اللهِ**»(٣).

وعن الإمام الصادق عليه السلام: «**إِنَّ السُّنَّةَ لَا تُقَاسُ. أَ لَا تَرَىٰ أَنَّ الْمَرْأَةَ تَقْضِي صَوْمَهَا وَلَا تَقْضِي صَلَاتَهَا؟ يَا أَبَانُ، إِنَّ السُّنَّةَ إِذَا قِيسَتْ مُحِقَ الدِّينُ**»(٤).

وإنّما اتّجه أهل السنّة للقياس لعدم اعتقادهم بالأئمّة المعصومين والأحاديث الكثيرة منهم حول مختلف المسائل الإسلاميّة، وحيث لم يجدوا في الكتاب والسنّة النبويّة ما تستجيب لمتطلّباتهم، اتّجهوا للقياس والرأي وسائر الأدلّة الظنّيّة غير المعتبرة.

تعريف القياس

عرّف بتعريفات عديدة، منها: «إثبات حكم في محلّ بعلّة لثبوته في محلّ آخر

---

(١) قرب الإسناد: ١١. وسائل الشيعة: الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١١.

(٢) كمال الدين وتمام النعمة: ١: ٣٢٤.

(٣) مستدرك الوسائل: ١٧: ٢٥٣ و ٢٥٤.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٠. الفصول المهمّة: ١: ٥٣٣.

بتلك العلّة»[١]، بمعنى أنّه لو ورد نصّ يثبت حكماً لموضوع ـ كالحرمة للخمر ـ وإنّما تثبت له لأجل علّة أوجبت توجّه الحكم لهذا الموضوع ـ كالإسكار مثلاً ـ ونحاول بواسطة القياس تعميم حكم الحرمة لموضوع آخر، كماء الشعير لم يرد فيه نصّ، من خلال تساويهما في علّة الحكم؛ لاشتمال ماء الشعير على نفس علّة الحكم وهو الإسكار.

أركان القياس

١ ـ الأصل أو المقيس عليه، وهو ما ثبت حكمه الشرعيّ، أو علّته بالنصّ، كالخمر في المثال المذكور.

٢ ـ الفرع أو المقيس، هو الموضوع الذي يراد معرفة حكمه الشرعيّ من طريق مشاركته للأصل في علّة الحكم وهو ماء الشعير.

٣ ـ الحكم، وهو الاعتبار الشرعيّ الذي جعله الشارع للأصل، ويراد إثبات نظيره للفرع، وهو الحرمة في المثال.

٤ ـ العلّة، وهي الجهة المشتركة بينهما، والتي بنى الشارع حكمه عليها في الأصل، وهو الإسكار في المثال.

أقسام القياس

القسم الأوّل: قياس منصوص العلّة، وهو ما نصّ فيه الشارع على علّة الحكم[٢]، بحيث يعلم أنّه علّة الحكم ويدور الحكم مداره، وفي الواقع يكون الموضوع للحكم هو العلّة كالمسكر، أمّا ذكر الموضوع كالخمر فهو من باب أنّه أحد مصاديق ذلك الموضوع الحقيقيّ، وليس العلّة المذكورة من قبيل الحكمة

---

(١) أصول الفقه: ٢: ١٨٣.

(٢) المعجم الأصوليّ: ٢: ٤١٠.

بحيث لا يدور الحكم مدارها، بل ربّما تخلّف الحكم عنها، ومن هنا فرّق علماؤنا بين علّة الحكم وحكمته، كما وضّحناه في محلّه، ومثال الحكمة اختلاط المياه لحكمه بوجوب العدّة للمطلّقة، فإذا كانت المرأة عقيمة فلا مجال لاختلاط المياه، ولكن مع ذلك تجب عليها العدّة فيما لو طلّقت.

وفي الواقع أنّ القياس منصوص العلّة لا يبقى فيه مجال للاجتهاد الظنّيّ، بل انّه يكون من قبيل القياس المنطقيّ الذي يحرز فيه الحدّ الوسط.

القسم الثاني: قياس مستنبط العلّة، فيما إذا لم ينصّ الشارع على علّة الحكم وإنّما يتوصّل إليها الفقيه من خلال عقله واجتهاده من خلال النصّ الذي يثبت الحكم لموضوع معيّن دون أن ينصّ على علّته، فيتوصّل الفقيه إلى العلّة باجتهاده وعقله، ثمّ يجعلها مقياساً لثبوت الأحكام الشرعيّة لموضوعات أُخرى لم ينصّ عليها[1].

وقد استدلّ أهل السنّة على حجّيّة القياس غير المنصوص العلّة بأدلّة ناقشها علماؤنا ليس هنا مجال ذكرها، فيراجع في هذا المجال كتاب أُصول الفقه للشيخ المظفّر، والأُصول العامّة للسيّد محمّدتقي الحكيم.

ولا شكّ أنّ الأحكام الشرعيّة تابعة للمصالح والمفاسد الواقعيّة، وهي علل للأحكام وملاكاته ومناطاته، وهو من مبادئ مذهب العدليّة، وليس هناك لغو في تشريعاته تعالى كأفعاله تعالى، فهل يمكن للعقل البشريّ أن يتعرّف على علّة الحكم تماماً، ويعتقد الشيعة عدم قدرة البشر على ذلك بنحو يوجب القطع أو الاطمئنان بأنّ ما توصّل إليه هو علّة الحكم، وذلك:

أوّلاً: من المحتمل أنّ هذه العلّة التي توصّل إليها الإنسان ليست هي العلّة للحكم الشرعيّ في علم الله تعالى، حيث لا يمكن القطع بنفي هذا الاحتمال، فمثلاً: من المحتمل أن تكون العلّة لوجوب العدّة غير اختلاط المياه.

---

(١) المعجم الأُصوليّ: ٢: ٤٠٥.

وثانياً: من المحتمل أن يكون ما توصّلنا إليه هو العلّة بإضافة شيء آخر، فمثلاً: يحتمل أن يكون علّة الحرمة اختلاف المياه وأمر آخر.

وثالثاً: وربّما كانت العلّة التي توصّل إليها الإنسان أوسع من العلّة الحقيقيّة.

ورابعاً: من المحتمل أنّ العلّة التي توصلنا إليها هي العلّة الشرعيّة، ولكنّها مختصّة بالمورد المنصوص، لا تسري لغيرها، فمثلاً: لو توصّلنا إلى أنّ الجهل بالثمن علّة لفساد البيع شرعاً، فلا يصحّ لنا قياس النكاح عليه فيما لو كان المهر مجهولاً؛ لاحتمال خصوصيّة البيع في فساده بالجهل فيه، لا أنّ المفسد مطلق حتّى بالمهر.

وربّما تكون العلّة التي توصّلنا إليها من قبيل المقتضي الذي يتوقّف تأثيره على عدم المانع، فنتوصّل للمقتضي ولكن لا نحرز عدم المانع.

وليست المصالح والمفاسد التي دفعت الشارع لتشريع الأحكام محدّدة بمجالات معيّنة، بل تشمل الكثير من المجالات، فربّما كانت فرديّة أو اجتماعيّة، بدنيّة أو روحيّة، مادّيّة أو معنويّة، دنيويّة أو أُخرويّة، وغيرها، بل أنّ البشر ربّما لا يتمكّن من التعرّف على العلّة الدافعة لشخص أو مقنّن آخر لتشريع حكمه أو قانونه، فكيف يمكنه ذلك بالنسبة لله تعالى وأفعاله وتشريعاته ما لم يكن بمدد منه تعالى وتنصيصه.

ومن الواضح أنّ للشارع رؤية معيّنة للإنسان والحياة، فتكون ملاكاته ملائمة لرؤيته والأحكام على طبقها، فربّما اعتقد الإنسان عدم المصلحة في حكم، فمثلاً: لا يرى المصلحة في الحجاب، بينما الحجاب ملائم لرؤية الإسلام وتصوّراته عن الإنسان، وربّما لا يرى الإنسان العصريّ وجود مصلحة في بعض ممارسات الحجّ، بينما هي ملائمة لمصالحه ورؤيته وأهدافه، وتوضيح هذه الفكرة أكثر في محلّه.

ومن هنا وردت الكثير من الروايات عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام تنهى عن القياس

وأمثالها من الظنون غير المعتبرة ؛ اتّباعاً للآيات القرآنيّة التي تمنع من العمل بالظنّ : ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾[١] ؛ وذلك لأنّ العلّة التي يتوصّل إليها الإنسان ظنّيّة ؛ إذ لا يقطع أنّها علّة الحكم بل يظنّ ، والحكم القائم عليها أيضاً ظنّيّ ، والحكم ما لم ينته للقطع تكون حجّيّته مشكوكة ، والشكّ في الحجّيّة يكفي في عدم الحجّيّة ، وربّما دخل في عنوان التشريع والافتراء ، فلا بدّ أمّا أن يقطع بالحكم نفسه أو بدليله ، كما وضّحنا هذه الفكرة أكثر من مرّة .

الاستحسان

عرّف الاستحسان بتعريفات عديده ، نذكر بعضها هنا :

عرّفه أبو الحسن الكرخيّ من علماء الحنفيّة : « الاستحسان : هو العدول من مسألة عن مثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه لوجه أقوى يقتضيه العدول »[٢] .

وعرّفه علماء المالكيّة : « الأخذ بمصلحة جزئيّة في مقابل دليل كلّيّ »[٣] .

وعرّف أيضاً : « ترك القياس والأخذ بما هو أوفق للناس »[٤] .

ومنها : « ترك الدليل في المسألة ، قياساً كان أو غيره ، لدليل يستحسنه المجتهد بعقله »[٥] .

ويلاحظ من هذه التعاريف أنّ الاستحسان يعتبر استثناءاً من القياس ، بل استثناءاً من الأدلّة إلى دليل يستحسنه المجتهد بعقله أو بطبعه أو بمادّته ، حيث يعتقدون

---

(١) يونس ١٠ : ٣٦ .

(٢) المهذّب في علم أُصول الفقه المقارن : ٣ : ٩٩١ و ٩٩٢ .

(٣) الموافقات في أُصول الفقه : ٤ : ٢٠٦ .

(٤) الأُصول العامّة في الفقه المقارن : ٣٤٧ .

(٥) رسائل أُصوليّة : ٢٥٥ .

بأنّ النتائج للقياس والأدلّة العقليّة ربّما كانت أحكاماً جافّة أو قاسية ـ حسب تصوّرهم ـ تترتّب عليها بعض المضاعفات.

لذلك لا بدّ من التمسّك بالاستحسان لتلطيف تلك الأحكام والوصول لما فيه المصلحة، فمثلاً: بمقتضى قواعد الملكيّة يمنع من قتل الحيوان المملوك للغير ويوجب الضمان، فلو كان حيوان الغير مشرفاً على الموت، فبمقتضى الاستحسان يجوز ذبحه رعايةً لمصلحة صاحب المال، وفي الواقع أنّ أهل السنّة إنّما اتّجهوا للاستحسان وأمثاله لما ذكرناه بسبب ابتعادهم عن مدرسة أهل البيت عليهم السلام، وما سبّبه ذلك من فقر الأحاديث والأدلّة المعتبرة، والاستحسان كالقياس من مصاديق الاجتهاد بالرأي، قال المحقّق القمّيّ في القوانين حول الاستحسان: «وهو باطل؛ لعدم الدليل عليه، ولأنّه لا يفيد إلّا الظنّ بكونه حكماً شرعيّاً في الحقيقة ولإجماع الإماميّة وأخبارهم»[1].

فإنّ الفقيه في الاستحسان إذا عدل عن الأدلّة المعتبرة أو غير المعتبرة إلى دليل شرعيّ معتبر فيكون هو الحجّة، لا الاستحسان، وأمّا إذا لم يعدل إلى دليل شرعيّ معتبر، سواء أفاد الظنّ غير المعتبر أو لم يفد الظنّ بأنّه حكم شرعيّ ـ كما أشار إليه المحقّق القمّيّ ـ فلا حجّيّة له، بل حتّى لو أفاد الظنّ، كما أشرنا إليه حيث يدخل في عمومات النهي عن الظنّ، أمثال: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾، ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾[2]، ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلا الظَّنَّ﴾[3]،

---

(١) لم أعثر على النصّ في كتاب القوانين والحواشي عليه. نعم، عثرت عليه في مقالة الدكتور أبو الحسن محمّدي ـ باللغة الفارسيّة ـ ذكرها في الصفحة ٦ من مقالته، وهي ٩٠ من مجلّة دانشكده حقوق وعلوم سياسى، ولم يذكر الدكتور المصدر، بل اكتفى بقوله: قوانين الأُصول ـ الجزء الثاني، نهاية المقصد الرابع، وعند مراجعتي لم أعثر هذا أصلاً.

(٢) الإسراء ١٧: ٣٦.

(٣) الأنعام ٦: ١١٦. يونس ١٠: ٦٦. النجم ٥٣: ٢٣، ٢٨.

وغيرها، والتشريع على طبق الظنّ من التشريع المحرّم، والإفتاء بما لا يوجد دليل من الشارع عليه.

المصالح المرسلة

ويعبّر عنها بالاستصلاح والاستدلال أيضاً، وقد عرّفت بتعاريف متعدّدة، وقبل تعريفها نذكر مرادهم من المصالح ومن المرسلة: المصالح رفع ضرر أو جلب منفعة للدين والدنيا[١]، ومرادهم من المنافع مقاصد الشارع ما يحفظ على الخلق دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكلّ ما يتضمّن هذه الأُصول الخمسة فهو المصلحة، وكلّ ما يفوت هذه الأُصول الخمسة فهو مفسدة ودفعها مصلحة.

وعرّفت المصالح أيضاً: السبب المؤدّي إلى مقصود الشارع عبادة وعادة، وأرادوا بالعبادة ما يقصده الشارع لحقّه، وأرادوا بالعادة ما يقصده الشارع لنفع العباد وانتظام معايشهم وأحوالهم.

وأمّا مرادهم من المرسلة:

١ ـ المصلحة التي لم يعتبرها الشارع ولم يلغها، وكانت راجحة وخالية من المفسدة[٢].

٢ ـ معنى الإرسال: عدم الاعتماد في المصلحة على أيّ نصّ شرعيّ، وإنّما يترك للعقل حقّ اكتشاف من المصلحة.

٣ ـ الوصف المناسب الملائم لتشريع الحكم الذي يترتّب على ربط الحكم به جلب منفع أو دفع ضرر، لم يدلّ شاهد من الشرع على اعتباره أو إلغائه.

---

(١) انظر معجم أُصول الفقه: ٢٦٨.

(٢) انظر معجم المصطلحات الأُصوليّة: ١٤٧.

ويظهر من ذلك كلّه أنّ مرادهم من المصلحة المرسلة المصالح والمفاسد التي لم ينصّ الشارع عليها، ولم يصدر أي حكم من الوجوب أو الحرمة على طبقها، ولم يحكم بصحّتها أو بطلانها.

ومن خلال ذلك يمكن تعريف المصالح المرسلة: أنّها عبارة عن تشريع الحكم أو الإفتاء في واقعة لا نصّ فيها، رعاية للمصالح التي لم يدلّ دليل من الشارع على اعتبارها أو عدم اعتبارها، بل تركها مرسلة ولم يصدر حكماً على مقتضاها، ولا تدخل ضمن حكم كلّيّ أو جزئيّ للشارع، وفي الوقت نفسه في اعتبارها جلب نفع أو دفع ضرر، وكما ذكرنا أنّ الاتّجاه للاستصلاح ناشئ من فقر النصوص والأحاديث عند أهل السنّة، وعدم الاعتقاد بمدرسة أهل البيت عليهم السلام.

فإنّ الأخذ بالمصالح المرسلة وتشريع الحكم على وفقها، إن كانت بمعنى الإعراض عن الحكم المعيّن المنصوص في الواقعة أو الحكم العامّ الشامل لها بالإطلاق أو العموم، فهذا لا شكّ بحرمته، فإنّها لو استلزمت تشريع حكم شرعيّ لا يوجد نصّ خاصّ أو عامّ عليه، فإنّه من التشريع والافتراء على الشارع المقدّس: ﴿آللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللهِ تَفْتَرُونَ﴾[1]؛ لأنّه لا يحقّ للفقيه التشريع، وإذا لم ينته الحكم الشرعيّ إلى القطع بنفسه أو بدليله فهو من التشريع المحرّم الظنّيّ المنهيّ عنه، بالإضافة إلى أنّه مع عدم النصّ هناك أُصول عمليّة جعلها الشارع يرجع إليها.

نعم، ربّما يمكن للفقيه الحكم في بعض الموارد وفقاً للمصالح الإسلاميّة العامّة أو للعمومات والمطلقات في مجال ما له الولاية فيه بما يسمّى بالأحكام الولائيّة، وأحكامه تكون في مجال تطبيقات الأحكام الكلّيّة لا في تشريع الأحكام الكلّيّة، كما يمكن الحكم حسب العناوين الثانويّة من لا ضرر ولا حرج واختلال

---

(١) يونس ١٠: ٥٩.

النظام، وأمثالها، بما يذكره علماؤنا في مجال تأثير الزمان والمكان في الأحكام في مجالات معيّنة، وقد ذكرناها في دراسة خاصّة حول تغيّر الأحكام ومجالاتها المشروعة، فإن دخلت ما ذكروه من تغيّر في الأحكام في أمثال هذه المجالات، وإلّا فلا تكون حجّة.

إذن فيمكن الأخذ بالظنّ في مجال (تطبيق) الأحكام لا في مجال (تشريعها)، كما لو أراد أن يصلّي الجماعة في أماكن متعدّدة مشروعة كلّها؛ إذ لا غصب في أحدها، فيختار ما يظنّ مصلحته أكثر، وأمّا أن يشرّع حكماً أو يلغي حكماً ثابتاً من الشريعة على أساس الظنّ بالمصلحة، فهذا من التشريع أو النسخ المختصّ بالشارع المقدّس.

سدّ الذرائع

الذريعة ـ لغةً ـ: الوسيلة التي يتوصّل بها إلى الشيء[١].

وأمّا التعريف في الاصطلاح: فالذريعة هي ما يتوصّل به عادة إلى شيء ممنوع مشتمل على مفسدة[٢]، والمراد من سدّ الذرائع سدّ تلك الوسيلة على الإنسان ومنعه منها؛ لأنّها توصله عادةً لما فيه المفسدة، سواء كانت من قبيل مقدّمة الشيء، بأن يتوقّف عليها وجود الشيء[٣]، كالمشي إلى النميمة أو استماع الغيبة، حيث إنّه يتوقّف عليه الغيبة، أو كانت ممّا تفضي إلى الحرام وإن لم يكن وجود الحرام متوقّفاً عليها، كضرب المرأة رجلها ذات الخلاخيل، فإنّه وسيلة للافتتان بها، فإنّ الضرب بالأرجل يفضي إلى الافتتان، وإن كان الافتتان لا يتوقّف على

(١) انظر المعجم الأصوليّ: ٢: ١٧٧.

(٢) انظر معجم المصطلحات الأصوليّة: ٧٧.

(٣) انظر أنوار الأصول: ٢: ٤٩٤.

الضرب بالأرجل.

والحنابلة بالاستناد لهذا الأصل حرّموا دخول النساء للمقابر والأماكن المقدّسة؛ لأنّ النساء في أمثال هذه الأماكن عادةً ما يكشفن رؤوسهنّ ووجوههنّ للأجنبيّ، لذلك لا بدّ من المنع من مقدّماته.

وبعضهم عمّم الحكم لفتح الذرائع بأن يحكم بجواز الحكم بالوسيلة التي توصل للمصلحة والمنفعة.

إذن فالذرائع إذا أفضت إلى مقصد فيه قربة وخير أخذت الوسيلة حكم المقصد، وإذا أفضت إلى مقصد ممنوع فيه مفسدة أخذت الوسيلة حكمه، ولذلك فإنّ مالك يرى وجوب فتح الذرائع في الحالة الأولى لأنّ المصلحة مطلوبة، وسدّها في الحالة الثانية لأنّ المفسدة ممنوعة.

وقد بحث علماؤنا في موضوع مقدّمة الواجب والحرام بما يسلّط الأضواء على هذا الموضوع من الملازمة بين حكم ذي المقدّمة والمقدّمة، وأنّ الملازمة شرعيّة أو عقليّة، فمثلاً: مقدّمة الواجب واجبة شرعاً أو عقلاً أو مقدّمة الحرام حرام شرعاً أو عقلاً، وهل يترتّب عقاب على الإتيان بمقدّمة الحرام بالإضافة للعقاب على ذي المقّدمة المحرّم؟ وهل يترتّب ثواب على فعل مقدّمة الواجب بصورة مستقلّة؟ والظاهر عدم ترتّب عقاب مستقلّ على فعل مقدّمة الحرام، إلّا إذا كانت المقدّمة بنفسها ممّا حرّم الشارع فعلها، لا من أجل مقدّميّتها لذي المقدّمة، إلّا أنّ العمل بنفسها من المحرّمات، وإن أدّى إلى حرام أيضاً، فإنّه يحرم بنفسه ويستوجب العقاب.

وإذا دار الأمر في الحرام أو الواجب بين كونه نفسيّاً أو تبعيّاً أو مقدّميّاً، فالأصل يقتضي حمله على النفسيّة، كما ثبت في محلّه.

وعلى كلّ حال، فالبحث عنه بصورة موسّعة في بحث المقدّمة.

مذهب الصحابيّ

ويقصد فيه: القول أو السلوك الذي يصدر عن الصحابيّ ويتعبّد به من دون أن يعرف له مستند[١]، وتعتبر المذاهب ـ غير المذهب الحنفيّ ـ قول الصحابيّ من مصادر التشريع إجمالاً.

وقد اختلفوا في حجّيّته:

قال الغزاليّ في المستصفى: «فذهب قوم إلى أنّ مذهب الصحابيّ حجّة مطلقاً، وقوم إلى أنّه حجّة إن خالف القياس»[٢]، إلى غيرها من الأقوال.

ولكن يعترض على هذا الرأي: بأنّ الصحابيّ لو كان يروي عن الرسول ﷺ فيؤخذ بخبره فيما إذا اجتمعت شروط الحجّيّة في نقله، وأمّا إذا كان القول رأي الصحابيّ واجتهاده فهو حجّة له ولمقلّديه إذا كان مجتهداً، وليس حجّة على غيرهم.

ربّما يستدلّ على حجّيّة أقوالهم بجملة من الأحاديث عن الرسول ﷺ، أمثال: «**أَصْحَابِي كَالنُّجُومِ بِأَيِّهِمُ اقْتَدَيْتُمْ اهْتَدَيْتُمْ**»[٣]، أو قوله: «**عليكم بسنّتي وسنّة الخلفاء الراشدين المهديّين من بعدي**»[٤]، وأمثالها، وبذلك أيضاً استدلّ على عدالة الصحابيّ.

ولكن اعترض على هذه الروايات:

١ ـ ضعفها سنداً، فحديث أصحابي كالنجوم فإنّه عند ابن حزم حديث موضوع

---

(١) معجم المصطلحات الأصوليّة: ١٤٤.

(٢) المستصفى: ١٦٨.

(٣) جامع بيان العلم وفضله: ٢: ٨٩٨.

(٤) مسند أحمد بن حنبل: ١: ١٨١.

مكذوب باطل[١]، وقال أحمد: «حديث لا يصحّ»، وقال البزّاز: «لا يصحّ هذا الكلام عن النبيّ ﷺ»[٢].

٢ ـ واعترض على دلالتها على المطلوب: «وأوّل ما يرد على الرواية الأولى ونظائرها الآمرة بالاقتداء بهم، استحالة صدورها من المعصوم؛ لاستحالة أن يعبّدنا الشارع بالمتناقضين، وتناقض سيرة الخلفاء من أوضح الأمور لمن قرأ تاريخهم، واستقرأ ما صدر عنهم من أحداث».

ومع تناقضاتهم فأيّة السيرة هي السنّة، هل يمكن أن تكون كلّها سنّة حاكية عن الواقع؟ وهل يتقبّل الواقع الواحد حكمين متناقضين؟ كما أشار لهذا الاعتراض الغزاليّ.

ثمّ ما نراه من محاربة بعض الصحابة لبعضهم، وطعن بعضهم لبعضهم الآخر في صدر الإسلام، حتّى وصل الأمر إلى الحروب الدامية فيما بينهم آنذاك، فالصحابة أنفسهم طعنوا في الصحابة، بل حاربوهم وقاتلوهم.

ثمّ ما نراه من مخالفة بعضهم للبعض الآخر في الأحكام والآراء، ممّا يضيق المجال لو تعرّضنا له.

«وحسبك أنّ سيرة الشيخين ممّا عرضت على الإمام عليّ يوم الشورى، فأبى التقيّد بها ولم يقبل الخلافة بذلك، وقبلها عثمان، وخرج عليها بإجماع المؤرّخين، وفي أيّام خلافة الإمام نقض كلّ ما أبرمه الخليفة عثمان، وخرج على سيرته، سواء في توزيع الأموال أم المناصب أم أسلوب الحكم، والشيخان أنفسهما مختلفا السيرة، فأبو بكر ساوى في توزيع الأموال الخراجيّة وعمر فاوت فيها، وأبو بكر يرى طلاق الثلاث واحداً وعمر شرّعه ثلاثاً، وعمر منع من المتعتين

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام: ٥: ٦٤.

(٢) أصول الفقه المقارن فيما لا نصّ فيه: ٢٧٥..

ولم يمنع عنهما الخليفة الأوّل، ونظائر ذلك أكثر من أن تحصى»[١]. إذن فعصمة جميع الصحابة وعدم جواز التعرّض لهم، بل والطعن فيهم، ممّا تدلّ الأدلّة السابقة على خلافه»[٢].

بالإضافة إلى وجود الكثير من الأحاديث من مصادر أهل السنّة تدلّ على ارتداد الكثير من الصحابة، ففي صحيح البخاريّ عن أبي هريرة، عن النبيّ ﷺ، قال: «بينا أنا قائم إذا زمرة حتّى إذا عرفتهم خرج رجل من بيني وبينهم، فقال: هلمّ، فقلت: أين؟ قال: إلى النار والله، قلت: وما شأنهم؟ قال: إنّهم ارتدّوا بعدك على أدبارهم القهقرى، ثمّ إذا زمرة حتّى إذا عرفتهم خرج رجل من بيني وبينهم فقال: هلمّ، قلت: أين؟ قال: إلى النار والله، قلت: وما شأنهم؟ قال: إنّهم ارتدّوا بعدك على أدبارهم القهقرى، فلا أراه يخلص منهم إلّا مثل همل النعم»[٣].

وفي روايته الأُخرى: عن سهل بن سعد، قال: «قال النبيّ ﷺ: إنّي فرطكم على الحوض، من مرّ عليَّ شرب، ومن شرب لم يظمأ أبداً، ليردنّ عليَّ أقوام أعرفهم ويعرفوني، ثمّ يحال بيني وبينهم. قال أبو حازم: فسمعني النعمان بن أبي عيّاش، فقال: هكذا سمعت من سهل؟ فقلت: نعم، فقال: شهد على أبي سعيد الخدريّ سمعته وهو يزيد فيها، فأقول: إنّهم منّي، فيقال: إنّك لا تدري ما أحدثوا بعدك، فأقول: سحقاً سحقاً لمن غيّر بعدي»[٤].

وفي روايته الثالثة: عن أنس، عن النبيّ ﷺ، قال: «ليردنّ عليَّ ناس من أصحابي الحوض حتّى عرفتهم اختلجوا دوني، فأقول: أصحابي، فيقول: لا تدري

---

(١) الأُصول العامّة في الفقه المقارن: ١٣٢ و ١٣٣.

(٢) الأُصول العامّة في الفقه المقارن: ١٣٧.

(٣) صحيح البخاريّ: ١٠: ١٩٥.

(٤) المصدر المتقدّم: ١٩٣ و ١٩٤.

ما أحدثوا بعدك »[١].

وغيرها من الأحاديث التي ذكرها البخاريّ في باب الحوض وغيره ، وذكرها غيره من أصحاب الصحاح وسائر السنن ، والجمع بين هاتين المجموعتين من الأحاديث المتعارضة تقتضي تخصيص وتقييد تلك الروايات الأُولى بغير المرتدّين .

وقال الشيخ التستريّ في قاموس الرجال : « إنّ شهود بيعة العقبة والمشاهد كلّها لا أثر له في توثيق الرجل ، فإنّ معتب بن قشير كان من أهل بدر ، ولم يعتبره ابن هشام من المنافقين ؛ لأنّه كان من أهل بدر ، مع أنّ محمّد بن إسحاق في عنوان (من اجتمع إلى يهود من منافقي الأنصار) ومن بني ضبيعة ثعلبة بن حاطب ، ومعتب بن قشير ، ومعتب هو الذي قال يوم أُحد : « لو كان لنا من الأمر شيء ما قتلنا هنا » ، فأنزل الله تعالى في ذلك قوله : ﴿ **وَطَائِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنْفُسُهُمْ يَظُنُّونَ بِاللهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ** ﴾[٢] ، وهو الذي قال يوم الأحزاب : « كان محمّد يعدنا أن نأكل كنوز كسرى وقيصر وأحدنا اليوم لا يأمن على نفسه أن يذهب إلى الغائط ، فأنزل تعالى فيه : ﴿ **وَإِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ مَّا وَعَدَنَا اللهُ وَرَسُولُهُ إِلَّا غُرُوراً** ﴾[٣] ، وعدّ في المنافقين أيضاً الحارث بن حاطب . نعم ، الصحابة المقتولون في غزواته ﷺ والمتوفّون في عهده ﷺ قبل زمان الافتتان يمكن القول بحسن حالهم ، ومن لم يعرف منه زيغ ، فزار النبيّ ﷺ في مرض موته قبور البقيع ، وقال : « طوبى لكم ، سبقتم الفتن ، وسلمتم من المحن »[٤] ، أمّا الباقون بعده فلا ، ولو كانوا شهدوا جميع الغزوات ، ولو كانوا شهدوا بيعة الشجرة ، فالمغيرة بن شعبة أيضاً كان

---

(١) صحيح البخاري : ١٠ : ١٩٣ .

(٢) آل عمران ٣ : ١٥٤ .

(٣) الأحزاب ٣٣ : ١٢ .

(٤) قاموس الرجال : ١ : ٣٠ و ٣١ .

شهدها، كما صرّح به ابن قتيبة، ولم يقل تعالى أنّه رضي عن كلّ المبايعين، بل عن المؤمنين المبايعين، مع أنّه تعالى قال بعد ذلك: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللهَ يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَن نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِ﴾[١][٢]، حيث أشارت الآية الشريفة إلى إمكان نكث البعض عن بيعته، كبعض الآيات التي دلّت على انحراف أو ارتداد البعض منهم بعد الرسول ﷺ أو في حياته، بل في بعضها صرّح بنفاقهم: ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ﴾[٣]، ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ وَمَن يَنْقَلِبْ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ﴾[٤]، وبعضها دلّت على أنّ بعض الصحابة كانوا يؤذون النبيّ ﷺ: ﴿وَمَا كَانَ لَكُمْ أَن تُؤْذُوا رَسُولَ اللهِ وَلا إن تَنكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِن بَعْدِهِ أَبَداً إِنَّ ذَٰلِكُمْ كَانَ عِندَ اللهِ عَظِيماً﴾[٥]، وقد ذكر المفسّرون أنّها نزلت في بعض أصحاب النبيّ وكان يحدّث نفسه بالزواج من بعض نساء النبيّ ﷺ بعد موته، وصرّحت بعض التفاسير باسمه، وهو طلحة بن عبدالله[٦]، ومنها الآية: ﴿إِنَّ الَّذِينَ جَاؤُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِنكُمْ﴾[٧] حيث نزلت في بعض الصحابة.

وأخيراً نذكر ما ذكره بعض علماء أهل السنّة حول حجّيّة قول الصحابيّ:

قال الغزاليّ: «إنّ من يجوّز عليه الغلط والسهو ولم تثبت عصمته عنه فلا حجّة في قوله، فكيف يحتجّ بقولهم مع جواز الخطأ؟ وكيف تدّعى عصمتهم من غير

---

(١) الفتح ٤٨: ١٠.

(٢) انظر قاموس الرجال: ١: ٣٢.

(٣) التوبة ٩: ١٠١.

(٤) آل عمران ٣: ١٤٤.

(٥) الأحزاب ٣٣: ٥٣.

(٦) الدرّ المنثور. جامع البيان: ١٠: ٢٩. تفسير البحر المحيط: ٧: ٢٤٧.

(٧) النور ٢٤: ١١.

حجّة متواترة ؟ وكيف يتصوّر عصمة قوم يجوز عليهم الاختلاف ؟ وكيف يختلف المعصومان ؟ وكيف وقد اتّفقت الصحابة على جواز مخالفة الصحابة ؟ فلم ينكر أبو بكر وعمر على من خالفهما بالاجتهاد ، بل أوجبوا في مسائل الاجتهاد على كلّ مجتهد أن يتّبع اجتهاد نفسه ، فانتفاء الدليل على العصمة ، ووقوع الاختلاف بينهم ، وتصريحهم بجواز مخالفتهم فيه ثلاث أدلّة قاصعة »[١] .

« فقوله ـ أي : الصحابيّ ـ ليس بنصّ صريح في سماع خبر ، بل ربّما قاله عن دليل ضعيف ظنّه دليلاً أخطأ فيه ، والخطأ جائز عليه ، وربّما يتمسّك الصحابيّ بدليل ضعيف وظاهر موهوم ، أمّا وجوب اتّباعه ولم يصرّح بنقل خبر ، فلا وجه له »[٢] .

وقال الشوكانيّ : « والحقّ أنّه ـ رأي الصحابيّ ـ ليس بحجّة ، فإنّ الله لم يبعث إلى هذه الأُمّة إلّا نبيّنا محمّد ﷺ ، وليس لنا إلّا رسول واحد وكتاب واحد ، وجميع الأُمّة مأمورة باتّباع كتابه وسنّة نبيّه ، ولا فرق بين الصحابة ومن بعدهم في ذلك ، فكلّهم مكلّفون بالتكاليف الشرعيّة وباتّباع الكتاب والسنّة ، فمن قال إنّها تقوم الحجّة في دين الله عزّ وجلّ بعد كتاب الله تعالى وسنّة رسوله ﷺ وما يرجع إليها ، فقد قال في دين الله بما لا يثبت »[٣] .

ومع هذه الأدلّة والأحاديث والأقوال كيف يقال بحجّيّة قول الصحابيّ ورأيه مطلقاً وإن لم يكن نقلاً لحديث الرسول ﷺ ؟ وكيف يقال بعصمتهم أو بعدالتهم جميعاً ؟

والنتيجة أنّ الصحابة ليسوا جميعاً بمستوى واحد من حيث العدالة والاستقامة ، وأنّهم كسائر الناس قد يصدر منهم الخطأ والاشتباه وسوء الفهم والانحراف ، أمّا أنّهم

---

(١) المستصفى : ١٦٨ .

(٢) المصدر المتقدّم : ١٦٩ و ١٧٠ .

(٣) إرشاد الفحول : ٢ : ١٨٨ .

كلّهم مسيئون فيكذّبه الواقع التاريخيّ.

وأخيراً يتّهمنا البعض بأنّنا لا نعترف بعدالة جميع الصحابة، أو نحاول الاستهانة ببعضهم، والحديث ذو شجون حول هذه القضيّة، ونشير إليه إشارة عابرة.

فإنّ أوّل من فتح باب السبّ والتنكيل والمطاردة والسجن وحتّى القتل للصحابة، وخاصّة الأبرار والمؤمنين منهم، هم بعض الصحابة، كما يظهر ذلك من خلال مراجعة التاريخ، فإذا كان يحرم سبّ الصحابة أو تنكيلهم أو قتلهم، فلماذا فعله الصحابة؟ وهل كلاهما على حقّ؟ وهل كانوا لا يعلمون بهذا الحرام؟ وقد بدأ ذلك بما سمّوه بحروب الردّة، حيث كان في المرتدّين بزعمهم بعض الصحابة، كمالك بن نويرة والتي في واقعها مطاردة لأولئك الذين لم يعترفوا بشرعيّة الخلافة الجديدة، لذلك لم يدفعوا الزكاة لها، كما بحث عن ذلك بعض الباحثين.

وبعد ذلك تعرّض الكثير من الصحابة في زمان عمر وعثمان إلى التنكيل، أمثال التنكيل بأبي ذرّ أصدق أهل الأرض، وعمّار المبشّر بالجنّة، وعبدالله بن مسعود شيخ القرّاء، وغيرهم من الصحابة والمحدّثين، وتسليط مجموعة من المرتزقة على مقدّرات المسلمين وأموالهم، وبعد ذلك يأتي دور معركة الجمل حيث نكث البيعة جماعة وخرجوا بقيادة عائشة على إمام زمانهم، إمام الأبرار، وأسد الله المغوار، أمير المؤمنين عليه السلام وفي جيشه الكثير من الصحابة، وبعد ذلك جاء دور معاوية وبنو أميّة.

والحديث ذو شجون حول معاوية وزمرته، وأساليبه في ضرب الإسلام الأصيل، والإمام عليه السلام وشيعته، فقد حشّد الناس ضدّ خلافة الإمام عليه السلام، فكانت معركة صفّين وفي صفّ الإمام الكثير من الصحابة، وقتل منهم الكثير، أمثال: عمّار بن ياسر المبشّر بالجنّة، ثمّ حين استولى ظلماً ومكراً على الخلافة أمر بإعلان سبّ الإمام عليه السلام على المنابر حتّى يهرم عليه الصغير، والمطاردة والتنكيل بأتباعه. أليس الإمام من الصحابة؟ وأليس الكثير من أتباعه منهم؟ هذا هو تاريخ السبّ أيّها المنصفون.

وهكذا نرى بأنّ علم الأُصول والفقه عند أهل السنّة يعتمد على الأدلّة غير المعتبرة، والظنون الباطلة، والاجتهاد بالرأي، والسبب في ذلك ما ذكرناه من ابتعادهم عن مدرسة أهل البيت عليهم السلام وقلّة الأحاديث وضعفها عندهم، لأجل حصرهم الأحاديث بأحاديثهم النبويّة، وترك أحاديث أئمّة أهل البيت، مع ملاحظة تأخّر التدوين سنوات طويلة، مع ما سبّبه هذا التأخّر من سلبيّات، أمثال: النقل بالمعنى المخلّ، حيث يعتمد على الذاكرة فحسب، وهناك فرق بين النقل بالمعنى المباشر، كما في نقل رواياتنا المسموعة عن أئمّتنا الأطهار عليهم السلام، والنقل بالمعنى البعيد زمنيّاً عن زمان السماع، حيث يتعرّض خلال هذه المدّة الطويلة للنقصان أو الإضافة أو التحريف أو الاشتباه أو النسيان الناشئ من الاعتماد على مجرّد الذاكرة.

إضافة إلى عوامل كثيرة للوضع وكثرة الوضّاعين، وتدخّل التيّارات والسلطات الحاكمة والاتّجاهات المختلفة في ذلك، وغيرها من أسباب كثيرة تؤدّي لعدم الوثوق والاعتماد على تلك الأحاديث.

ومن هنا رأينا أبا حنيفة لا يعتمد إلّا على أحاديث قليلة جدّاً، وبذلك يضطرّ لاستنباط الأحكام الشرعيّة من الأدلّة الظنّيّة غير المعتبرة، وغيرها من السلبيّات التي أثّرت في الفقه والأُصول والمعتقدات، وهي في واقعها ناشئة من إعراضهم عن مدرسة أهل البيت عليهم السلام، وتنكّرهم للأحاديث الكثيرة التي نصّت على الولاء لهم، والاقتباس من علومهم، وأخذ الأحكام والتعاليم الإسلاميّة الأصيلة منهم، أمثال: حديث الثقلين المتواتر الذي قرن أهل البيت عليهم السلام بالقرآن الكريم.

والحديث بصورة موسّعة ذكرناه في كتابنا حول علم الرجال والدراية، وبعض كتاباتنا في المسائل العقائديّة، فراجع.

وأخيراً من الجدير أن نبحث بإيجاز عن مصادر الفتوى عند أهل السنّة بصورة موسّعة، ومسيرتها التاريخيّة، وآثارها قديماً وحديثاً؛ لأنّها من البحوث المهمّة، ولها تأثيراتها في دراسة الفقه والأُصول والحديث.

نظرة في دراسة المسائل العقائديّة

نبحث في هذا العنوان عن: المنهج في دراسة المسائل العقائديّة، وقد تعرّض علماؤنا لهذا الموضوع في مختلف العلوم، ففي علم الأُصول عقدوا له فصلاً خاصّاً من فصول دليل الانسداد، يبحث فيه عن حجّيّة الظنّ في المسائل العقائديّة، وقد استفدت من آراء علمائنا في هذا الفصل كثيراً، وحاولت ذكر نتائج أبحاثهم وتوضيحها، ولم أذكر في هذا المقال الأُسس والمقدّمات التي توصّلوا من خلالها لهذه النتائج، فإنّها ربّما يعسر استيعابها إلّا إذا تعرّفنا على بعض الأبحاث العلميّة الدقيقة، أُصوليّة أو غيرها، لذلك اكتفيت بذكر نتائج ما توصّلوا إليه من أبحاث مع توضيحها، وذكر بعض أدلّتهم الميسّرة، وأرجو أن تسمع الفرصة لنشر ما بحثوه حول هذا الموضوع بصورة موسّعة وعميقة.

ودراسة هذا الموضوع المهمّ نذكرها من خلال ملاحظتين:

الملاحظة الأُولى

ينقسم الدين إلى عقائد وأحكام وأخلاق.

العقائد: هي المفاهيم والتصوّرات الذهنيّة عن المبدأ والمعاد والكون والحياة، وهي تتعلّق مباشرة بالذهن، ولكنّها ترتبط من حيث التأثير والتوجيه في أعمال الفرد، وأنظمة المبادئ، فإنّ أعمال الإنسان تتحدّد وفق معتقداته، فالإنسان الذي يعتقد بالله والمعاد فسوف تتحدّد أعماله وفق اعتقاده، ومن هنا ذكروا أنّ

كلّ نظام عمليّ يعتمد في أساسه على عقيدة ونظرة فلسفيّة وتصوّر كلّيّ للعالم[١]، بما يشمل واقع المبادئ المتكاملة في ذاتها، وكذلك عقيدة الإنسان نفسه وأعماله، والمطلوب في العقائد هو الاعتقاد القلبيّ.

الأخلاق: هي الصفات النفسيّة الراسخة التي تصدر منها الأفعال الحميدة أو السيّئة.

الأحكام: هي القوانين والتعاليم والوظائف العمليّة التي تنظّم حياة الإنسان وسلوكه، وهي متعلّقة بأفعاله مباشرة، والمطلوب فيها الامتثال العمليّ الخارجيّ.

والطريق لمعرفة الأحكام معروف، وهي الأدلّة الشرعيّة للمجتهد، أو التقليد لمن لا يتمكّن من الاجتهاد، ولسنا في مجال البحث عنها، وعن الأخلاق، وإنّما يدور بحثنا حول العقائد.

هناك مسألتان يبحث عنها العلماء في مجال العقائد:

المسألة الأُولى: وجوب المعرفة والفحص والبحث عن العقائد، وأسباب هذا الوجوب، ويعتمدون في ذلك على حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، وجلب المنفعة، أو شكر المنعم، أو الدافع الفطريّ، أو الرغبة بالكمال.

المسألة الثانية: هذه العقائد وطرق الوصول إلى تحصيل اليقين والاعتقاد بها، ويستدلّون في هذا المجال بالأدلّة العقليّة ـ وقد تكون أدلّة عقليّة بسيطة يدركها أكثر الناس ـ توصّلوا من خلالها إلى اليقين بهذه العقائد، وقد تكون أدلّة برهانيّة، واستدلالات فلسفيّة وكلاميّة معقّدة، قد لا يدركها الكثير، وإنّما يدركها أُولئك المتخصّصون في أمثال هذه استدلالات والبراهين، وقد اعتمد السيّد الشهيد الصدر ﷺ على الطريقة الاستقرائيّة في التوصّل لهذا اليقين، فذكرها في كتابه

---

(١) يلاحظ في هذا المجال كتاب دروس في العقيدة الإسلاميّة للشيخ محمّد تقي مصباح اليزديّ: ١: ٢٠.

(الأُسس المنطقيّة للاستقراء) بصورة معمّقة ، وفي مقدّمة (الفتاوى الواضحة) بصورة مبسّطة ، والمسائل العقائديّة على قسمين :

١ ـ أُصول العقائد أو كما يعبّر عنها بأُصول الدين الثلاثة أو الخمسة بإضافة العدل والإمامة .

٢ ـ سائر المسائل العقائديّة ، مثل تفصيلات البرزخ والمعاد والمعراج ، وأمثالها .

وقد ذهبوا إلى أنّ وجوب المعرفة وتحصيل اليقين في أُصول العقائد وجوب عقليّ ، كما أنّ طرق إثباتها ووسائل معرفتها عقليّة ، وإن كان العقل يعتمد في ذلك على بعض الطرق الحسّيّة أو غيرها ، ولا يكتفي في هذه المعرفة بالطرق الحسّيّة والتجريبيّة البحتة ، أو الطرق التعبّديّة[١] .

وأمّا بالنسبة لسائر المسائل العقائديّة ، فلا يجب معرفتها والفحص عنها ، وتحصيل اليقين فيها ، والاعتقاد بتفصيلاتها ، كما أنّ طرق إثباتها والتعرّف عليها لا تنحصر بالأدلّة العقليّة ، كما أنّه لا يشترط تحصيل اليقين فيها ، بل يكفي حصول الظنّ المعتبر والاعتقاد وفق ذلك الظنّ المعتبر القائم على تفصيلاتها وخصوصيّاتها .

ولتوضيح ما ذكرناه ، نذكر ما يلي : تنقسم العقائد إلى قسمين :

القسم الأوّل : أُصول الدين :

ضرورة تحصيل اليقين

ما يجب تحصيل اليقين والعلم به ، والاعتقاد والتصديق وفق معرفته ، ودفع العقل إلى التفكير فيه ؛ لأنّه يتوقّف عليه التمسّك بالدين ، ويتمثّل هذا القسم في (أُصول الدين) ؛ إذ لو لم يعرف الإنسان ربّه وصفاته ، والنبوّة والإمامة والمعاد ، ولم يتيقّن ويعتقد بها ، فكيف يتمسّك بالدين ؟ وبما أنّه في هذا القسم يشترط

---

(١) دروس في العقيدة الإسلاميّة .

تحصيل اليقين، فلا يكفي فيه الدليل الظنّيّ الذي ينتج الظنّ؛ لعدم كفاية الظنّ في هذه الأُصول؛ لأنّ الأدلّة الظنّيّة لا توفّر اليقين كصفة نفسيّة وجدانيّة، بل لا بدّ من تحصيل العلم واليقين بوسائله.

أدلّة وجوب تحصيل اليقين

وإنّما وجب تحصيل اليقين والقطع بهذه الأُصول من أجل حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، وحكمه بوجوب شكر المنعم، أو بحكم الفطرة التي تدفع الإنسان لمعرفة هذه الأُصول، وطرق إثباتها طرق عقليّة، فمثلاً: إثبات وجود الله وصفاته يتوصّل إليه من خلال التفكير في نظام الكون أو غيره من الأدلّة، وأمّا إدراك العقل لوجوب إرسال الرسل والإمامة، فإنّما هو من باب اللطف، كما أنّ هناك أدلّة عقليّة تثبت المعاد، كلّ تلك يدركها العقل الفطريّ السليم، الذي لم يتلوّث بالانحرافات، وتوضيح العوامل التي تفرض على الإنسان تحصيل اليقين بهذه الأُصول، وطرق إثباتها، يذكر في الكتب الموسّعة، ولسنا في مجال البحث عنها.

ضرورة الاعتقاد بها

وكما يجب تحصيل (اليقين) بهذه الأُصول، كذلك يجب (الاعتقاد) والتصديق بها، ولا يكفي مجرّد اليقين والعلم بها، بل لا بدّ من اعتقاد القلب وفق علمه، وجعله ديناً له، عازماً على الإقرار به، ومصمّماً على اعتقاده، والعمل بما يتطلّبه هذا الاعتقاد من وظائف وتعاليم في كلّ حال، والدليل على اختلاف اليقين عن الاعتقاد قوله تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْماً وَعُلُوّاً﴾[1]، وهناك أدلّة أُخرى ذكرها العلماء تدلّ على الفرق بين العلم والاعتقاد.

---

(١) النمل ٢٧: ١٤.

إذن فيجب الفحص والتفكير في الآفاق والأنفس لتحصيل هذا اليقين الوجدانيّ النفسيّ ؛ لأنّ هذه المعرفة متوقّفة على الفحص والتفكير ، فإذا وجب العلم واليقين وجب هذا الفحص والتفكير المؤدّيان لتكوين هذا اليقين .

عدم كفاية التقليد بها

ومن هنا ذكر العلماء عدم كفاية التقليد في الأُصول ، وعدم صحّة التسليم والتعبّد للأدلّة النقليّة من الآيات والروايات ، التي تدفع إلى وجوب تحصيل اليقين والمعرفة ، أو التي تتضمّن إثباتها ، بل لا يمكن هذا التسليم للأدلّة الشرعيّة النقليّة ؛ وذلك لأنّه قبل معرفة الله تعالى ، والإيمان بوجوده وصفاته ورسله ، فكيف تعقل إطاعته والتسليم لأمره ، والإيمان بالنصوص الشرعيّة كتاب الله وأحاديث الرسول صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام المعصومين ، وهذا إنّما يتمّ في تلك المسائل العقائديّة الأُخرى غير أُصول الدين التي تؤدّي إلى التسليم بكلام الله ورسله وأئمّة الهدى .

أجل بعد معرفته ، ومعرفة صفاته ورسوله ، وأئمّة الهدى ، واليقين والاعتقاد بها ، فإنّ العقل يفرض على الإنسان إطاعة أمره ، ويعقل التسليم والتعبّد له ، بالإضافة لهذا الدليل أنّ الملاحظ في هذه الأُصول أنّ العقل أو الفطرة تفرض على الإنسان وجوب المعرفة بالأُصول ، والتفكير والبحث عن إثباتها ، وتحصيل اليقين والاعتقاد بها ، ومع حكم العقل أو الفطرة فلا حاجة لأمر الشارع ، فالأمر الشرعيّ بالمعرفة يكون إرشاديّاً لحكم العقل لينبّه العقل على التوجّه لهذا المجال العقائديّ .

ولا شكّ أنّ الدوافع والأسباب العقليّة والفطريّة تفرض على الإنسان تحصيل اليقين الوجدانيّ بهذه الأُصول ، فإنّ دفع الضرر المحتمل ، أو شكر المنعم ، أو الاستجابة للدافع الفطريّ لا يتحقّق إلّا إذا اندفع للبحث عن هذه الأُصول ، وتحصيل اليقين بها ، والاعتقاد وفقها ، فإنّه ما دام لم يؤمن بالله تعالى والرسول صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام فكيف يوفّر كلام الله وأحاديث الرسول صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام تعبّداً اليقين

في نفسه ؟ وكيف يحقّق تقليد الآخرين مثل هذا الاقتناع النفسيّ ؟ وكيف يكون اعتقاده بها قائماً على أساس اليقين ؟

نعم ، قد تكون الأدلّة السمعيّة الشرعيّة ، أو آراء الآخرين ، منبّهة للإنسان على ضرورة تحصيل اليقين ، أو من وسائل إثبات هذا القسم ، وطريقاً مؤدّياً لليقين بها ، فإنّه قد تعرض على الإنسان آية أو رواية ، أو رأي يتضمّن هذه الأُصول والبراهين والأدلّة عليها ، فيقتنع بها الإنسان نفسيّاً ، ولكن يقينه هذا ليس لأجل التسليم للرواية والتعبّد بها ، بل لأجل فحصه وتفكيره في مدلولاتها ، والتوصّل للاقتناع الفكريّ من خلالها ، فيكون الاعتبار بذلك الاقتناع النفسيّ الحاصل منها ، لا لمجرّد هذه الآية أو الرواية أو الرأي ، أو لأنّها قد نبّهته وذكرته بهذه الحقائق التي كان غافلاً عنها .

مقدار المعرفة والفحص

ومقدار المعرفة والفحص الذي يجب تحقّقه في هذا القسم هو المقدار الذي يرتفع معه احتمال الضرر ، أو يتحقّق به شكر المنعم ، أو يستجيب به للدافع الفطريّ ، ولا يشترط الفحص والتعرّف على البراهين الفلسفيّة والكلاميّة والعلميّة الدقيقة في إثبات هذه الأُصول بعد تحقّق اليقين والاعتقاد بذلك المقدار من الفحص والمعرفة ، لذلك أجزأ اعتقاد أكثر الناس ومعرفته ، بالرغم من أنّها قائمة على براهين وأدلّة بسيطة ، ولكنّها مؤدّية لليقين والإيمان النفسيّ ، ولكن قد يستحبّ ويستحسن البحث عن أمثال هذه الأدلّة والبراهين العلميّة لبعض الناس ؛ لما فيها من النظر والتفكير في آيات الله وخلقه وعظمته ، بل ربّما يشتدّ ويقوى بها إيمان بعض آخر ، ليكون أكثر معرفة ، وربّما هنا بعض الأفراد الذين يحملون في أذهانهم الكثير من الشبهات والأضاليل ، وفي قلوبهم الكثير من الأوزار ، لا يمكن إقناعهم بهذه الأُصول ، إلّا بالأدلّة العلميّة التي تتلاءم ومستوياتهم ، أو حجم شبهاتهم .

ومن هنا ربّما وجب على المرء وجوباً كفائيّاً البحث عن الأدلّة العلميّة ، والتعرّف

عليها من أجل دفع شبهات المنحرفين، وأصحاب المعتقدات والآراء الباطلة والمنحرفة، أو إعادتهم إلى الصراط المستقيم، والتي لا يمكن مواجهتها إلّا بالتعرف عليها، وعلى ما يفنّدها.

أقسام الأُصول من حيث طرق معرفتها

وقد قسّمت الأُصول بدورها إلى قسمين:

١ ـ ما يدركه العقل باستقلاله وتفكيره دون الاستعانة بأمر خارجيّ غيبيّ في تكوين اليقين والاعتقاد، كالتوحيد والنبوّة العامّة، فالعقل الفطريّ السليم الذي لا نقص في خلقته، ولم يتّبع الشهوات والمعتقدات الضالّة المنحرفة اتّباعاً أعمى، لو فكّر في الخلق والعالم، وفي الأنفس والآفاق، لانتقل إلى اليقين بوجود الخالق؛ اعتماداً على مبدأ العلّيّة أو الاستقراء، وغيرهما، وبهذه الطريقة تثبت صفاته من خلال النظر في آثاره ومخلوقاته، فيثبت أنّه حيّ، حكيم، قادر، وغيرها، لتمثّل الحياة والحكمة والقدرة وغيرها من آثار صفاته في مخلوقاته، وهكذا يثبت لديه أنّه يلزم عليه تعالى من باب اللطف وحكم العقل، بعث الرسول والأنبياء بصورة عامّة.

٢ ـ ما لا يدركه العقل باستقلاله، بل لا بدّ من دليل خارجيّ يؤثّر في تكوين اليقين النفسيّ، ولا بدّ أن يكون هذا الدليل الخارجيّ الغيبيّ يقينيّاً وجدانيّاً ليؤثّر في تكوين اليقين الوجدانيّ، كالمعجزة لإثبات النبوّة الخاصّة، أي: لإثبات أنّ هذا الإنسان الذي يحمل المعجزة نبيّ مرسل من الله تعالى؛ إذ لا بدّ أن يأتي بمعجزة يعجز عنها البشر، ليثبت نبوّته وارتباطه بالله، وإلّا فإنّ العقل لوحده لا يكفي في تكوين اليقين النفسيّ.

توفير وسائل اليقين

وبما أنّه يشترط في هذه الأُصول اليقين؛ إذ يتوقّف عليه التمسّك والتزام

الدين والشريعة الإلـهيّة، ولا يتمسّك الإنسان بشيء ما لم يعرفه، وتقتنع به نفسه، لذلك وفّر الله تعالى من باب اللطف في الكون وفي الإنسان نفسه أدوات ووسائل للمعرفة واليقين والاعتقاد، فزوّده بالعقل والإرادة، وجهّز الكون بما يدلّ على وجوده، وجهّز النبيّ بالمعجزة، وغيرها، وهذه الوسائل تؤدّي إلى اليقين والاعتقاد الجازم لمن تأمّل فيها وفكّر؛ إذ أنّها تنتهي إلى إحدى الضروريّات واليقينيّات لمن لم يكن نقص في عقله، ولم يخضع لشهواته، لم تشدّه أغلال الأرض، ولم يتلوّث ذهنه ببعض الشبهات والمعتقدات الباطلة التي قد ينكر من أجلها بعض الضروريّات والبديهيّات.

هل يجوز التقليد فيها؟

وقد ذكرنا أنّه لا بدّ من المعرفة واليقين بهذه الأُصول، ومن هنا وجد خلاف بين العلماء، وأنّه هل يعتبر في هذا اليقين أن يكون ناشئاً من الاجتهاد والنظر والاستدلال، أم يكفي مجرّد اليقين ولو أنّه نشأ من كثرة إلقاء الأبوين وتقليد الآخرين والمحيط ومحاكاتهم؟

لكلّ ذهبت جماعة من العلماء، فقد ذهبت جماعة من العلماء إلى أنّ المهمّ في هذه الأُصول حصول اليقين والاعتقاد الجازم بها، سواء نشأ هذا اليقين من طريق التفكير والاستدلال، أو من طريق تقليد الأبوين وغيرهما، واستدلّوا عليه من جملة ما استدلّوه: أنّ معرفة أكثر الناس واعتقادهم بالأُصول جاء من خلال التقليد وتبعيّة الأبوين وغيرهما، ولكنّ التقليد هنا هو الذي ينشأ منه الجزم واليقين، لا مجرّد الاعتماد على قول الآخرين تعبّداً وتسليماً، بدون حصول اليقين النفسيّ، كما هو الملاحظ في تقليد المجتهد في الأحكام الفقهيّة والعلميّة.

وفي الواقع أنّنا لو تأمّلنا في هذا اليقين الذي يحصل لعامّة الناس، ممّن اعتمد في تحصيل اليقين على التقليد، وتفحّصنا اعتقادهم لرأينا أنّ جذوره

تمتدّ إلى تفكيرهم ونظرهم واستدلالهم في هذه المسائل، لأنّنا نعلم أنّ اليقين الوجدانيّ لا يقبل الفرض من الآخرين على أحد، وإنّما ينبعث في واقعه من قناعة الإنسان بمتعلّق هذا اليقين النفسيّ، فربّما اعتمد في يقينه على تلك البراهين والاستدلالات البسيطة التي تثبت أُصول العقائد من التفكير في الأنفس والآفاق، التي تؤدّي إلى حصول مثل هذا اليقين والاعتقاد، وبدفع من الدافع الفطريّ الذي يحثّه فطريّاً على التوجّه لها، واليقين والاعتقاد بها، وخاصّة إذا لم تتلوّث نفسه بالأوحال والأغلال الأرضيّة، والنزوات الشيطانيّة، إلى غير ذلك من العوامل التي صنعت هذا اليقين، والاعتقاد الجازم، ولكن حتّى لو قلنا بالتأثير المستقلّ للمحيط الذي يعيش فيه الإنسان، وما فيه من أجواء إعلاميّة مثيرة، ومن إيحاءات الآخرين ومحاولة تقليدهم، وخاصّة أُولئك الذين يقتنع بهم، ويتّخذهم قدوة له، دون أن يكون يقينه منبعثاً في جذوره عن تفكيره واستدلاله، مهما كان بسيطاً ساذجاً، بل انبعث عن مجرّد التقليد والتأثّر بالمحيط بصورة مستقلّة، فإنّ هناك الكثير من العلماء ذهبوا إلى كفاية مثل هذه المعرفة والاعتقاد بأُصول العقائد»[1].

ولكن ليس هذا من تقليد الآباء تقليداً أعمى، أو اعتماد التقاليد والعادات الجاهليّة؛ لأنّ العلماء اعتمدوا على أدلّة علميّة وموضوعيّة وجهود بذلوها لهذه المعتقدات، والآخرون اعتمدوا عليهم، فإنّ هذا التقليد ينتهي للدليل العلميّ. فالتقليد الأعمى الذي نهي عنه في الآيات والأحاديث الشريفة للآباء والمحيط، إنّما هو فيما لم ينته بالتالي إلى الاعتماد على الأدلّة والبراهين العلميّة والموضوعيّة، بل يعتمد على مجرّد تقاليد وعادات الآباء دون اعتماده الأسس العلميّة والموضوعيّة.

---

(١) نهاية الأفكار: ١: ١٩٤. فرائد الأُصول: ١٧٥.

القسم الثاني: سائر المسائل العقائديّة

هل يجب تحصيل اليقين بها

ما لا يتوقّف عليه التمسّك بالدين والشريعة الإلهيّة، بل يمكن التزام الشريعة والإيمان بالأُصول بالرغم من عدم معرفته أو اعتقاده بهذا القسم وتفصيلاته وخصوصيّاته، فلا يجب تحصيل اليقين فيه، والاعتقاد بخصوصيّاته، كأحوال الموت، والصراط، وخصوصيّات الجنّة والنار، والقبر، والكتاب، وغيرها. نعم، يحسن التفكير فيها؛ لأنّها من قبيل التفكير في خلق الله وعظمته، والذي حفّزت عليه آيات وروايات، كما أنّ التفكير فيها والتعرّف على تفصيلاتها بما فيها من عظيم خلق وإبداع ممّا يثبت ويترسّخ به الاعتقاد بالأُصول، بل إنّ للتعرّف على تفصيلات بعضها ـ أمثال: أحوال البرزخ والمعاد ـ تأثيراً كبيراً في التمسّك المشدّد بالأحكام والتعاليم الدينيّة، وفي الوصول لبعض الكمالات النفسيّة، ولكن لا يصل هذا إلى حدّ اللزوم والوجوب.

وإنّما يجوز التفكير فيها إذا لم يؤدِّ ذلك إلى تزعزع الإيمان بأُصول الدين أو انهياره؛ إذ ربّما توجد في بعض المسائل العقائديّة الشائكة بعض الشبهات التي قد تؤثّر في إيمان بعضهم أساساً؛ لما في تلك المسائل من صعوبة وتعقيد، أو لما في بعض الأفراد من قصور ونقص.

جواز التسليم للأدلّة النقليّة فيها

ويمكن التسليم للأدلّة الشرعيّة النقليّة تعبّديّاً من الآيات والروايات في هذا القسم؛ إذ بعد الإيمان بالله ونبيّه وأئمّة الهدى، فما يخبر به الله تعالى حول هذه المسائل يمكن الأخذ به والتسليم له، وليست هي كمسائل القسم الأوّل الذي لا يفيد أخبار الله ورسوله قبل الاعتراف بوجوده وبصفاته ورسله في مجال التعبّد والتسليم.

مقدار الاعتقاد بها

ويتقدّر الاعتقاد بخصوصيّاته وتفصيلاته بمقدار المعرفة بها، فإذا عرفنا أصل الفكرة فنعتقد بها بهذه الحدود، وإذا علمنا بأسبابها وأسرارها وتفصيلاتها من خلال الأدلّة المعتبرة، فنعتقد بها كذلك.

وبما أنّ المطلوب في هذا القسم الاعتقاد، لا تحصيل المعرفة واليقين بخصوصيّاتها وتفصيلاتها، ولكن لو حصل اليقين بخصوصيّاتها اتّفاقاً، وخاصّة لو بلغ هذا العلم حدّ الضرورة، بأن كان من ضروريّات الدين، كما ذكروه في المعاد والمعراج الجسمانيّين، فهنا يجب عليه الاعتقاد بهذه المسألة بخصوصيّاتها وتفصيلاتها[١]، ولو حصل له العلم من أخبار النبيّ ﷺ فيجب عليه الاعتقاد بمضمون هذا الخبر بخصوصه، وليس له ردّه؛ لأنّ ردّه يعني تكذيب النبيّ ﷺ[٢].

وأمّا لو حصل له الظنّ بتفصيلاتها وخصوصيّاتها، فإذا كان الظنّ معتبراً، بأن كان دليلاً شرعيّاً معتبراً، كخبر الثقة أو الموثوق به عن أحد المعصومين عليهم السلام ـ مثلاً ـ فهنا يحقّ له الاعتقاد بمضمون هذا الخبر المعتبر الدالّ على ذلك[٣]، كبعض تفصيلات البرزخ والمعاد، وأمّا إذا كان الظنّ غير معتبر، كما لو قام على بعض التفصيلات خبر ضعيف، فهنا لا يحقّ له الاعتقاد بمضمونه، ولكن بما أنّ المطلوب في هذا القسم هو الاعتقاد لا المعرفة التفصيليّة، فهنا علينا الاعتقاد بهذه المسائل بما هي عليها في واقعها، والاعتقاد بمختلف صوره وأشكاله ودرجاته، بما هو مقدور للنفس الإنسانيّة بما تملكه من قدرات، فمثلاً: لو قامت رواية غير معتبرة على بعض تفصيلات البرزخ، فهنا لا يحقّ لنا الاعتقاد بمضمون هذه الرواية،

---

(١) حاشية الشيخ الخراساني على الفرائد: ١٠٤.

(٢) عناية الأُصول: ٣: ٣٨١. بحر الفوائد: ٢٧٦.

(٣) منتهى الدراية: ٥: ١٠٩.

بل علينا أن نعتقد بما هي عليه في واقعها[١]، وتسمّى مثل هذه المعرفة (المعرفة الإجماليّة)، بل انّ بعض العلماء ذكر: «أنّه حتّى مع قيام الدليل الظنّيّ المعتبر على التفصيلات، فيمكن لنا الاعتقاد بتلك المسألة بما هي عليه في الواقع ونفس الأمر، ولا نعتقد بمضمون هذا الدليل الظنّيّ المعتبر»[٢].

وجهلنا بمفردات هذا القسم يكون إمّا بأصل وجودها، وإمّا بأسبابها وحقيقتها، وإمّا بتفصيلاتها وخصوصيّاتها.

اختلاف العلماء في هذا القسم

وقد تختلف آراء العلماء حول هذه المسائل لاختلاف الأدلّة الشرعيّة عليها، وقد ذكرنا أنّه يمكن الاعتماد على الأدلّة النقليّة ـ من الآيات والروايات، وغيرهما ـ في إثباتها، فربّما تختلف آراء العلماء في تقويم هذه الأدلّة، وبذلك تختلف آراؤهم في هذه المسائل، فقد تكون هناك رواية معتبرة في رأي شخص، وغير معتبرة في رأي شخص آخر، فيحقّ لمن يرى اعتبار الرواية أن يعتقد بمضمون الرواية ولا يحقّ لمن يرى عدم اعتبارها الاعتقاد بمضمونها، ومن هنا رأينا اختلاف آراء العلماء في تفصيلات هذه المسائل من هذا القسم.

ومع كفاية الأدلّة السمعيّة والنقليّة في إثبات هذا القسم ـ كما ذكرنا ـ لا حاجة للاستدلال عليها بالأدلّة العقليّة، ولكن يمكن الاستدلال عليها بالأدلّة العقليّة أو العقلائيّة، والآراء العلميّة، فيما لو وفّرت اليقين أو الوثوق والاطمئنان، وسيأتي البحث عن بعض ذلك في الملاحظة الثانية.

---

(١) نهاية الأفكار: ١: ١٨٩. منتهى الدراية: ٥: ١٠٩.

(٢) عناية الأصول: ٣: ٣٨٢.

الملاحظة الثانية

منهج البحث في المسائل العقائديّة المستعصية

هناك بعض المسائل العقائديّة المستعصية التي يعسر تقبّل الذهن لها وهضمها، أو يتصوّر الذهن أنّها من المحالات، وبما أنّ قدرة الله تعالى لا تتعلّق بالمستحيل، فقد يتصوّر الإنسان عدم تحقّقها، أمثال مسألة المعراج، والمعجزة، وبقاء الإمام الغائب هذه المدّة الطويلة.

لذلك يحاول بعضهم تفسيرها بما يتلاءم وتصوّراته وقناعاته.

وقد ذكروا: أنّ قدرة الله تعالى لا تتعلّق بالمستحيل، لا لنقص في الفاعل ـ تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً ـ بل لقصور في القابل، كاجتماع النقيضين، أو جعل الجزء أكبر من الكلّ؛ إذ يلزم من ذلك انقلاب الذات، فإنّه أخذ في ذاتها وحقيقتها عدم التحقّق والحدوث، فإن تحقّقت فسوف تنقلب حقيقتها وذاتها إلى شيء آخر وحقيقة أُخرى، فالجزء لو أصبح أكبر من الكلّ، فلا يبقى جزءاً، بل سيصبح كلّاً، والكلّ يتحوّل إلى جزء، ولعلّ لهذه الفكرة يشير الإمام أمير المؤمنين عليه السلام في قوله ـ حين سأله سائل: هل يقدر ربّك أن يدخل الدنيا في بيضة من غير أن تصغر الدنيا أو تكبر البيضة؟ ـ قال عليه السلام: **«إِنَّ اللهَ تَبارَكَ وَتَعالىٰ لَا يُنْسَبُ إِلَى الْعَجْزِ، وَالَّذِي سَأَلْتَنِي لَا يَكُونُ»**[1].

إذن فقدرة الله إنّما تتعلّق بالأُمور الممكنة في ذاتها، أي: التي يمكن أن توجد وأن لا توجد، فيخرجها الله من ظلمة العدم إلى نور الوجود، والمفتقرة والمحتاجة في ذاتها إلى خالق، وليس في أفعال الله ومخلوقاته مستحيل، فكلّ ما صدر منه تعالى ممكن ومحتاج في ذاته، والطريق لإثبات هذه المسائل وإزاحة

---

(١) كتاب التوحيد: ١٣٠.

غموضها وغرابتها من الأذهان، أن نثبت إمكانها أوّلاً، فإن صارت ممكنة وليست ممتنعة مستحيلة، فسوف يسهل الاعتقاد بها مع قيام النصّ والدليل المعتبر عليها، كمسألة المعراج، فإذا أثبتنا إمكانها بدليل علميّ فيمكن تعلّق قدرة الله المطلقة بها، ومع ثبوت النصّ المعتبر على وقوعها تزول غرابتها عن الأذهان، فيتعاون إمكانها العقليّ مع وقوعها الخارجيّ بالنصّ، في فهمها وهضمها، وتدفع بذلك شبهات المبطلين واعتراضاتهم، ويزول الاستغراب عن بعض الأذهان.

أجل لو ثبت استحالة شيء عقليّاً، أو ثبت بالنصّ المعتبر عدم تحقّقه، فهنا لا نعترف به، ولا يحقّ لنا الاعتقاد به، وكذلك لو ثبتت استحالته عقليّاً، ثمّ جاء النصّ بتحقّقه وإثباته، فلا أثر لمثل هذا النصّ، ولا بدّ من طرح هذا النصّ إن أمكن طرحه، أو تأويله بما يتلاءم والحكم العقليّ الضروريّ إن لم يمكن طرحه، كما أُوّلت الآيات الشريفة التي يظهر منها نسبة بعض الأمور المادّيّة، والأعضاء الجسديّة لله تعالى، أمثال: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾[1] أو ﴿يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾[2]، حيث أُوّلت بالقدرة؛ إذ يستحيل أن تكون لله يد، ولا يمكن طرح الآية الشريفة، فلا بدّ من تأويلها بما يتلاءم والمسلّمات والضرورات العقليّة والدينيّة.

فالطريقة في كلّ مسألة عقائديّة أن نبحث عن إمكانها أوّلاً، فإن ثبت إمكانها فنبحث عن النصّ المعتبر، فإن وجد أُخذ به واعتقد بمضمونه، وهذه طريقة استدلاليّة عقلائيّة.

لذلك نلاحظ أنّ علماءنا قد استدلّوا على بعض المسائل العقائديّة ببعض آراء الفلاسفة والعلماء، أو ببعض النظريّات أو التجارب العلميّة من أجل إثبات إمكانها، ورفع غرابتها عن الأذهان، لا لأجل إسناد هذه الحوادث والمسائل إليها والاعتماد

---

(١) طه ٢٠: ٥.

(٢) الفتح ٤٨: ١٠.

عليها ، فنحن ـ مثلاً ـ ننسب قضيّة المعراج أو بعض الأمور العقائديّة إلى قوى إلهيّة ، ومدد غيبيّ ، وإنّما نستدلّ بالعلوم الحديثة ـ كسرعة الضوء مثلاً ـ لأجل إثبات إمكانها ، ورفع غرابتها عن الأذهان ؛ إذ إنّ الإنسان لا يمكنه التصديق والاعتقاد بالأمور المستحيلة ، أو لا يتصوّر تعلّق قدرة الله بها ، فإذا أثبتنا إمكانها بذكر ما يشابهها فسوف يعقل الذهن إمكانها ؛ وذلك لأنّ العقل سوف يدرك أنّ الإنسان بالرغم من قصوره وقواه المحدودة وعلومه الناقصة ، لو أمكنه أن يصنع أو يتوصّل إلى أسرار ما يشابه هذه الحوادث والخوارق ، فالله تعالى بقدرته وعلمه وحكمته اللّامتناهية ، من طريق أوْلى له القدرة عليها ، وأن تصدر منه بصورة أكثر تكاملاً ، بما يتلاءم والقدرة الإلهيّة ، وصفاته اللّامتناهيّة ، وأمّا الأسباب الحقيقيّة لهذا الموضوع العقائديّ أو ذاك ، فربّما لا تكون بمتناول أيدينا ، وأنّى للإنسان المحدود المتناهي أن يحيط بالوجود اللّامتناهي اللّامحدود ، وما في الأعمال والأحكام الإلهيّة من أسرار ومصالح ، ما لم يكن بمدد من الله تعالى وتعريفه ؟ لذلك لا ندّعي أنّ البحث العلميّ عن إمكان الموضوع العقائديّ يوصلنا إلى أسبابه الحقيقيّة الإلهيّة وأسراره كلّها ، بل كلّ ما يثبته هو إمكانه لا سببه الحقيقيّ الإلهيّ ، ولكنّ الجهل بأسبابه لا يدلّ على عدم وقوعه .

إذن فالنصّ مع الإمكان يساهمان معاً في إثبات الوقوع والتحقّق ، ومن هنا أثبتنا بقاء الإمام الغائب بهذا الدليل ، وهو الأدلّة والنصوص القطعيّة مع إمكان البقاء علميّاً ، بالإضافة لأدلّة الإمامة .

وأمّا الأمور غير المنصوص عليها ، فلا نستطيع البتّ بها ، وإعطاء رأي حاسم فيها ، فإنّ عدم النصّ لا يدلّ على عدم وجوده ؛ إذ أنّها ما دامت ممكنة عقليّاً فيمكن لها التحقّق والوقوع ، وإن خفي علينا النصّ ، لذلك قلنا إنّنا نعتقد بها بما هي عليه في واقعها . نعم ، لو أثبتنا عدم إمكانها في ذاتها لكونها مستحيلة وممتنعة ، فننكر تحقّقها وصدورها .

وقد ذكرنا في الملاحظة الأُولى: أنّ المسألة العقائديّة لو كانت من الأُصول فلا بدّ من تحصيل اليقين فيها، ويكفي في ذلك الاستدلالات البسيطة، ولا يحتاج للأدلّة العلميّة العميقة، إلّا في مجال مواجهة بعض المبادئ المنحرفة التي تغزو المسلمين، أو بعض الأذهان المثقّفة والناضجة، أو بعض الأفراد الذين لا يمكن إعادة الإيمان لهم، إلّا بمواجهتهم بمثل هذه الأدلّة وتعريفهم عليها.

وأمّا المسائل العقائديّة غير الأُصوليّة فقد ذكرنا عدم وجوب الفحص عنها، وإنّما الاعتقاد بتفصيلاتها لو حصل العلم بها، وأنّه يكفي فيها التسليم للنصوص الشرعيّة المعتبرة تعبّديّاً، ولا يجب البحث عن الاستدلالات العقليّة والعلميّة العميقة، وأنّ النصوص لو لم تكن معتبرة فلا يجوز الاعتقاد بمضمونها، ولكن لو دلّت النصوص المعتبرة على بعض المعتقدات فربّما هناك بعض الأفراد أو المبادئ التي ربّما كانت منحرفة ومغرضة تحاول التشويش على الإسلام والمسلمين، وربّما لا تكون مغرضة، ولذلك تعترض على أمثال هذه المعتقدات التي دلّت عليها النصوص المعتبرة، وخاصّة إذا كانت ضروريّة وقطعيّة قامت الضرورة والنصوص اليقينيّة عليها، كما ذكره في المعراج الجسمانيّ، بل وربّما اعترضت على أُصول الدين، وأنّها مخالفة للعقل والعلم. ومن هنا، ومن أجل مواجهة أمثال هذه المبادئ أو الأفراد حتّى لا تؤثّر في أذهان بعض المسلمين أو غيرهم، وحتّى لا يحقّقوا ما يستهدفونه من تشويه الإسلام ونفوذ بين المسلمين، ونشر لمبادئهم، وغيرها، لذلك يجب على بعض أهل الخبرة والتخصّص والقدرة ـ وربّما كان واجباً كفائيّاً ـ الخوض في المسائل العلميّة، والاستدلالات العقليّة، والبحث فيها لإثبات إمكان هذه المعتقدات، ويدعم ذلك بالنصوص المعتبرة الدالّة عليها، وبذلك يتمّ الدفاع عن المعتقدات الأُصوليّة وغير الأُصوليّة، وحراستها من شرور المناوئين، ونشرها بين المسلمين وغيرهم، وغيرها من المعطيات التي ذكرنا بعضاً منها خلال هذه الدراسة، ومن تأثيرها في كمالات الإنسان، وإزالة الشبهات عن الأذهان.

وإلّا فإنّنا ذكرنا أنّ الاستدلال البسيط يكفي في الأُصول إذا حصل منه اليقين والاعتقاد الجازم، والتسليم للنصوص المعتبرة يكفي في المسائل العقائديّة غير الأُصوليّة، ولا حاجة معها للاستدلالات العلميّة والفلسفيّة والكلاميّة، إلّا من باب الوجوب الكفائيّ لبعض المتخصّصين وأهل الخبرة، وأصحاب العقول الناضجة والمثقّفة من أجل تحقيق الأهداف التي ذكرناها.

ولكن لو قلنا بكفاية الدليل الظنّيّ المعتبر، والحجّة شرعاً في هذا القسم من المسائل غير الأُصوليّة، فإنّ الدليل ـ كخبر الثقة أو الموثوق به مع الإمكان العقليّ ـ إنّما يثبت جواز الاعتقاد أو وجوبه فحسب، أو جواز الإخبار عنها؛ لأنّ الاعتقاد فعل من أفعال النفس المقدورة والاختياريّة، وكذلك الأخبار أيضاً من أفعال الإنسان يتعلّق به حكم شرعي هو الوجوب أو الحرمة أو الجواز، فالدليل المعتبر إنّما يثبت بدليل اعتباره الآثار والأحكام الشرعيّة المترتّبة على ذلك الموضوع الخارجيّ، وما يكون أمر وضعها ورفعها بيد الشارع، أمّا ما هو أكثر من ذلك، وما ليس للشارع بما هو شارع تأثير فيه، فلا تثبته الأدلّة الشرعيّة الظنّيّة المعتبرة، لذلك يجوز الاعتقاد به والإخبار عنه، كذلك لا يجوز ردّ الدليل المعتبر وإنكاره مع إمكانه عقليّاً وقيام الدليل المعتبر عليه؛ لأنّه سيكون من الإنكار والردّ على الأدلّة والنصوص المعتبرة، والرادّ علينا كالرادّ على الله ورسوله.

الأُصول العمليّة.. تعريفها وتقسيمها

مقدّمة

ذكرنا أنّ الأمارات هي الطرق الظنّيّة الكاشفة عن الأحكام الواقعيّة، وإنّما يعتمدها الإنسان من أجل الوصول من خلالها للأحكام الإلهيّة الواقعيّة، ويلزم أن توجد أدلّة معتبرة قطعيّة على حجّيّتها واعتبارها، وإلّا فتكون ظنّيّة، والأصل في الظنّ عدم الحجّيّة.

وأمّا الأُصول العمليّة ليست طرقاً كاشفة عن الأحكام الواقعيّة، ولا يعتمدها الإنسان من أجل الوصول لتلك الأحكام، وإنّما يعتمدها حين تغلق بوجهه كلّ طرق الوصول لأحكام الشارع المقدّس، ويبقى في حيرة وتردّد ماذا يعمل في هذه الحالة الحرجة التي لا يملك الحكم الشرعيّ لعلاج حالته، ولذلك فإنّ الشارع لم يتركه حائراً في أمثال هذه المواقف، بل شرّع له هذه الأُصول العمليّة كعلاجات تبيّن له وظيفته العمليّة في ذلك، انقاذاً له من حالة الحيرة والشكّ، ليملك مبرّراً شرعيّاً في تصرّفاته وأعماله في هذه الحالة، حتّى لا يتخبّط في أعماله بما لا يحمد عقباه لدنياه وآخرته.

هل الأُصول العمليّة مسائل أُصوليّة أو فقهيّة؟

والبحث عن الفرق بين المسألة الأُصوليّة والفقهيّة موسّع، أشرنا إليه في بداية الكتاب، والظاهر أنّ كلّ معيار يذكر لأحدهما يشترك معه الآخر، ونذكر ما يرتبط

ببحثنا هنا.

فمن الفوارق: أنّ استنتاج الحكم من المسألة الأُصوليّة (بالاستنباط) ومن الفقهيّة (بالتطبيق)؛ لأنّ المسألة الفقهيّة هي بنفسها حكم كلّيّ يطبّق على موارده، بينما الأُصوليّة ليست حكماً فقهيّاً كلّيّاً، إنّما هي مغايرة للحكم المستنتج منها، كالخبر الواحد مع وجوب صلاة الجمعة.

ولكن ربّما يقال: إنّ (الأُصول العمليّة) هي بنفسها أحكام كلّيّة تطبّق على مواردها، فاستنتاج الأحكام منها ليست من باب الغيريّة والاستنباط، بل من باب (التطبيق) والاتّحاد، كاتّحاد الكلّيّ مع مصاديقه.

ولكن ربّما يشكل عليه: أنّ الفرق بينهما أنّ (التطبيق) في الأُصول العمليّة بيد الفقيه في الشبهات الحكميّة؛ لأنّه هو الذي يمكنه الوصول للشكّ بعد الفحص عن الأدلّة واليأس بينما التطبيق في الفقهيّة بيد العوامّ، كتطبيق الحكم الكلّيّ (لا تشرب الخمر) على مصاديقه، لذلك كانت الأُصول العمليّة في الشبهات الموضوعيّة من المسائل الفقهيّة.

وأُجيب: هناك قواعد فقهيّة لا يتمكّن العامّيّ من تطبيقها، مثل (ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده، أو بالعكس)[1] (الشرط المخالف للكتاب فاسد)؛ لأنّها تتوقّف على معرفة العقد الصحيح وشروطه وأجزائه، ومعنى فساد العقد وصحيحه، وكذلك تتوقّف على فهم كون الشرط مخالفاً للكتاب، وهذا ما لا يقدر عليه العامّيّ.

وربّما يقال: إنّ الأُصول العمليّة ليست بنفسها أحكاماً كلّيّة، فيشملها معيار الاستنباط، وتفترق عن القاعدة الفقهيّة التي هي بنفسها أحكام كلّيّة، أمّا أصل البراءة فهو (عدم الوجوب) في الشبهة الوجوبيّة، و(عدم الحرمة) في الشبهة التحريميّة،

---

(١) مهذّب الأحكام: ٢١: ٢٩٤.

والاستصحاب هو العمل بالحالة السابقة، سواء كان وجوبيّاً أو تحريميّاً أو حكماً وضعيّاً أو موضوعاً خارجيّاً، والاحتياط هو الوجوب في الشبهات الوجوبيّة، والحرمة في التحريميّة، فهو (مطلق الالزام) وهو ليس حكماً شرعيّاً؛ لأنّ الحكم نفس الوجوب والحرمة لا الالزام، وأمّا التخيير فالمراد منه التخيير العقليّ لا الشرعيّ وهو نفي البأس والعقاب عمّا يختاره المكلّف لأحد الأطراف، وهذا ليس حكماً شرعيّاً.

الأُصول على قسمين

القسم الأوّل: الأُصول المحرزة: تسمّى الأُصول التنزيليّة: ما يكون مؤدّى الأُصول فيها منزّلاً بمنزلة الواقع، ولها نظر للواقع، أو البناء على أحد طرفي الشكّ بعنوان أنّه الواقع، فمفادها التعامل مع أحد طرفي الشكّ معاملة الواقع والبناء، والجري العمليّ عليه بهذا العنوان، وأنّه لو كان الواقع منكشفاً فماذا كنت تعمل، وما هي الأحكام الشرعيّة التي كنت تعمل بها وترتّبها، فاعمل الآن في حالة الشكّ، أمثال قاعدة الفراغ والتجاوز، فلو شكّ في الركوع بعد تجاوزه فيحكم كأنّه قد جاء بالركوع، وكذلك أصل الاستصحاب حيث يفترض الحالة اللّاحقة كأنّها الواقع وينزّلها منزلة الحالة السابقة في ترتيب الآثار الشرعيّة والعمل بها.

القسم الثاني: الأُصول غير المحرزة: ما ليس فيها هذا التنزيل والنظر للواقع، بل هي أُصول ووظائف عمليّة للشاك دون أن يكون لها نظر وتنزيل للمشكوك منزلة الواقع، كأصالة البراءة والحلّيّة.

وهذه الأُصول، سواء كانت محرزة أو غير محرزة، تملك أدلّة نقليّة شرعيّة وأدلّة عقليّة على مشروعيّتها، لذلك قسّمت الأُصول إلى شرعيّة وعقليّة باعتبار الدليل الدالّ عليها، ونشير هنا إلى تقسيم الأُصول غير المحرزة:

١ ـ **البراءة الشرعيّة**: ما استند في دليلها للنصوص الشرعيّة من الآيات والروايات الدالّة على البراءة في الشبهات، وسيأتي ذكرها.

٢ ـ **البراءة العقليّة**: ما استند في دليلها لحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان.

٣ ـ **الاحتياط الشرعيّ**: ما استند في دليله للنصوص الشرعيّة الدالّة على الاحتياط في الشبهات.

٤ ـ **الاحتياط العقليّ**: ما استند في دليله لحكم العقل، بأنّ الاشتغال اليقينيّ يقتضي الفراغ اليقينيّ، أو لقاعدة دفع الضرر المحتمل، والمراد من الضرر العقاب الأُخرويّ، فإنّه لو شكّ في الوجوب أو الحرمة في ظلّ العلم الإجماليّ فإنّ كلّ طرف يحتمل العقاب على مخالفته، ويجب دفع الضرر الأُخرويّ المحتمل، وأمّا الضرر الدنيويّ فلا يجب دفع المقطوع منه فضلاً عن المحتمل، إلّا إذا استلزم هذا الضرر هلاك النفس أو ضرر بليغ كنقص عضو، وقد ذكرنا ذلك في دليل الانسداد.

ومرتبة الأصل العقليّ تتأخّر عن الشرعيّ؛ لأنّ موضوع البراءة العقليّة قبح العقاب بلا بيان، ومع البيان الشرعيّ على البراءة فلا موضوع لحكم العقل.

وفي هذه الأُصول مجالان: موارد الأُصول، أي: موضوعاتها، وهو الشكّ، ونفس الأُصول، أي: القواعد الجارية في هذه الموضوعات والموارد، وقد قسّمت الموارد لأربعة أقسام:

الأوّل: الشكّ الذي علمت له حالة سابقة وقد اعتبرها الشارع، سواء كان الشكّ في التكليف أو المكلّف به، أمكن الاحتياط أم لم يمكن، والأصل الجاري فيه هو الاستصحاب.

الثاني: الشكّ الذي لم يعتبر الشارع حالته السابقة، سواء كانت له حالة سابقة معلومة، ولم يعتبرها الشارع كموارد الشكّ في المقتضي ـ على بعض الأقول ـ أو لم

تكن ، وكان الشكّ في أصل التكليف ، فالأصل فيه البراءة .

الثالث: نفس المورد ، ولكنّ الشكّ في المكلّف به مع العلم بأصل التكليف ، ويمكن الاحتياط ، كما في دوران الأمر بين القصر والتمام ، أو الجمعة والظهر ، فالأصل فيه قاعدة الاشتغال .

الرابع: نفس المورد ، ولكن لا يمكن الاحتياط ، كما في دوران الأمر بين المحذورين ، فالأصل فيه التخيير .

وذكروا : أنّ تقسيم موارد الأُصول وموضوعاتها إلى هذه الأربعة عقليّ ؛ لأنّه من التقسيم العقليّ الدائر بين النفي والإثبات ، وهو يفيد الحصر العقليّ ، فلا يتصوّر له قسم خامس .

ولكن تقسيم الأُصول الجارية فيه لهذه الأربعة : الاستصحاب ، والبراءة ، والاحتياط ، والتخيير ، فهو استقرائيّ ؛ لأنّه من خلال استقراء النصوص والأدلّة توصلنا إليها ، ولكن يمكن أن يتصوّر لها أقسام أُخرى ، بأن يجعل الشارع أصل آخر غير الأُصول الأربعة في بعض صور الشكّ ، كما إذا قال المولى : إذا شككت بين الوجوب والإباحة فابن على الاستحباب ، أو إذا دار الأمر بين الحرمة والإباحة فابن على الكراهة ـ مثلاً ـ إلّا أنّ الاستقراء أثبت انحصار الأُصول في الأربعة .

الشبهة الحكميّة والموضوعيّة

الشبهة الحكميّة: بأن يجهل المكلّف الحكم الشرعيّ الكلّيّ المجعول من قِبل الشارع للموضوع الكلّيّ ، والسبب في جهله ممّا يرتبط بالشارع من فقد النصّ أو إجماله أو تعارضه بنصّ آخر ، ورفع جهله إنّما يتمّ في الرجوع للشارع ، فإن وجد دليلاً لفظيّاً يرفع جهله وشكّه فهو ، وإلّا فيرجع للأُصول العمليّة التي جعلها الشارع لعلاج حالة الشكّ ، أمثال أصالة البراءة والاستصحاب ، والأصل الجاري في هذه

الشبهة يفيد حكماً كلّيّاً لموضوع كلّيّ.

والشبهة قد تكون **وجوبيّة**، كما لو شكّ في وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، وما هو حكمها الشرعيّ، وقد تكون **تحريميّة**، كما لو شكّ في شرب التتن وأنّه حرام في الشريعة أو لا.

الشبهة الموضوعيّة: بأن يجهل المكلّف الموضوع الخارجيّ، فيعرف الحكم الشرعيّ الكلّيّ المتوجّه لموضوع كلّيّ، ولكن يجهل هل إنّ هذا الفرد الخارجيّ مصداق لذلك الموضوع الكلّيّ فيشمله حكمه أو لا، كما لو جهل أنّ هذا المائع في هذا الإناء خارجاً هو خمر أو لا، فيعرف حكم الخمر في الشريعة وهو الحرمة، وإنّما الشكّ في هذا المائع الخارجيّ، وهذه الشبهة موضوعيّة تحريميّة.

وقد تكون شبهة موضوعيّة وجوبيّة، كما لو علم بوجوب شرب دواءٍ مّا، ولكن لا يعلم أنّ هذا الدواء الذي عنده هو ذلك الدواء الواجب أو دواء آخر مباح له، ومنشأ جهله عوامل خارجيّة لا علاقة لها بالشارع، أمّا لظلمه أو غيرها، ورفع جهله إنّما يتمّ بإزالة تلك العوامل الخارجيّة من إضاءة المكان أو السؤال من أهل الخبرة في العرف، والأصل الجاري في هذه الشبهة يفيد حكماً جزئيّاً مختصّاً بهذا المائع الخارجيّ المعيّن.

مع العلم بأنّ الدليل اللفظيّ لحرمة الخمر أو لوجوب شرب الدواء لا يمكن أن يشمل هذا المائع المشكوك؛ لما ذكرناه: أنّ الدليل اللفظيّ لا يشمل حكمه فرداً إلّا إذا علمنا بأنّه مصداق لموضوع ذلك الدليل اللفظيّ، فإذا علمنا بأنّ هذا المائع خمر يشمله دليل حرمة الخمر ويثبت له الحرمة، وأمّا إذا شككنا أنّه خمر أو لا فلا يشمله حكمه، ولذلك كان حكمه مشكوكاً.

وبما أنّ الشارع لا يترك عبده الشاكّ الجاهل بالأحكام الواقعيّة بلا علاج، لذلك جعل له الأُصول العمليّة كالوظائف يرجع إليها الجاهل أو الشاكّ في مقام العمل

حيث يفقد الأدلّة اللفظيّة لعلاج حالته حتّى لا يبقى حائراً حين العمل.

إذن فموضوع أصالة البراءة وغيرها هو الشكّ في الحكم الكلّيّ في مورد الشبهة الحكميّة، أو في الحكم الجزئيّ في مورد الشبهة الموضوعيّة، حيث أنّ الشكّ في الموضوع في واقعه شكّ في الحكم، ولكن في الحكم الجزئيّ المختصّ بهذا الفرد، وهذا الشكّ في الحكم الجزئيّ ناشئ من اشتباه الموضوع والشكّ فيه للعوامل الخارجيّة.

موضوع البراءة والاحتياط

موضوع البراءة: الشكّ في أصل التكليف، سواء في الشبهات الحكميّة، كما لو شكّ في حرمة شرب التتن، أو وجوب الدعاء عند رؤية الهلال شرعاً، أو في الشبهات الموضوعيّة، كما لو شكّ أنّ هذا المائع خمر أو لا، وفي الحقيقة يكون الشكّ في الحكم الجزئيّ المختصّ بهذا الفرد والموضوع الخاصّ، حيث يشكّ هل إنّ هذا المائع الخارجيّ محرّم أو لا؟

ويسمّى مورد جريان أصالة البراءة: الشبهة البدويّة، بمعنى أنّ الشكّ في كلّ طرف غير مسبوق أو غير مقترن بالعلم الإجماليّ بالتكليف.

وقد ذكروا أنّ أصالة البراءة إنّما تجري فيما لو كان الشكّ متعلّقاً بالتكاليف الإلزاميّة من الوجوب والحرمة، وأمّا لو تعلّق بتكليف غير إلزاميّ، كالاستحباب والكراهة، كما لو شكّ أنّ هذا الفعل مستحبّ أو مكروه شرعاً، فهل تجري البراءة عنه؟

ذهب البعض إلى عدم جريانها، أمّا البراءة العقليّة، فإنّ ملاكها قبح العقاب بلا بيان، والتكليف غير الإلزاميّ لا عقاب في مخالفة مقطوعه فكيف بمشكوكه، وأمّا البراءة الشرعيّة فإنّ دليلها حديث الرفع وهو امتنانيّ، ولا امتنان في رفع الاستحباب ـ مثلاً ـ بالإضافة لوجوه أخرى مذكورة في الموسّعات.

وذهب بعض الأعلام لذلك، واستدلّ أنّ أصل البراءة إنّما ينفي ـ حسب أدلّته ـ التنجيز والعقوبة، ولا تنجيز ولا عقوبة في المستحبّات، وإنّما تختصّ بالأحكام الإلزاميّة.

وذهب السيّد الخوئيّ ﷺ إلى جريان البراءة عن الجزئيّة في المستحبّات، فيما لو شكّ في شيء، كالسورة أنّها جزء للصلاة المستحبّة، كالنافلة أو لا، فذهب لجريان البراءة عن الوجوب الشرطيّ، أو عن تقييد النوافل بالسورة.

فتارة يشكّ في أصل استحباب الصلاة المستحبّة وعدمه، فلا تجري البراءة، وأُخرى يشكّ في شيء أنّه شرط أو جزء لها، فربّما يقال تجري البراءة عن الشرطيّة، كما ذهب إليه السيّد الخوئيّ ﷺ، وأنكره بعض الأعلام في كتاب الصلاة.

وأشكل عليه بعض الأعلام: أمّا الوجوب الشرطيّ فلا معنى لجريان البراءة فيه؛ لأنّه ليس إلّا إدراك العقل بانتفاء العمل الاستحبابيّ بانتفاء أحد أجزائه، وهو أمر واقعيّ، لا أنّه وجوب شرعيّ حتّى يرفع بالبراءة.

وأمّا بالنسبة للتقييد، فإنّه ليس من الأحكام كي تجري البراءة فيه وترفعه، بل هو عبارة عن أخذ الماهيّة المقاسة للغير مشروطة به، فهي مأخوذة بشرط شيء بالنسبة إليه، والتئام الماهيّة بذلك الغير يعبّر عنه بالتقييد، وهو من شئون متعلّقات الأحكام وحدودها، وفي مثلها لا تجري البراءة.

وفي المنتقى ذهب لما ذهب إليه السيّد الخوئيّ ﷺ من التفصيل بين المستحبّات الاستقلاليّة والضمنيّة بنفس الوجه الذي ذكره السيّد الخوئيّ ﷺ من التفصيل بين التكاليف الاستقلاليّة ـ كاستحباب صوم خاصّ، أو صلوات مخصوصة في أوقات معيّنة، الواردة بطرق ضعيفة ـ فلا تجري البراءة؛ لأنّ الغرض من رفع الحكم في مرحلة الظاهر عدم وجوب الاحتياط، وهذا غير حاصل في التكاليف الاستقلاليّة؛ لأنّه لا يشكّ في استحباب الاحتياط عند الشكّ في استحباب شيء، وهذا كاشف عن عدم ارتفاع التكليف المحتمل في مرحلة الظاهر، فلا يشمله حديث الرفع،

وهذا بخلاف التكاليف الضمنيّة، فالأمر بالاحتياط وأخذ الشكّ فيها وإن كان ثابتاً بلا كلام، إلّا أنّ اشتراط العمل المشتمل عليه مجهول، فتجري البراءة في شرطيّته؛ إذ لو كان شرطاً لما جاز الإتيان بالمركّب فاقداً له بداعي الأمر.

وذكر المنتقى أنّ هذا الوجه وإن وجد في تقريرات السيّد الخوئيّ ﷺ، ولكنّه أخذه منه في مجلس المذاكرة.

أمّا موضوع الاحتياط:

ما لو علم بوجوب نوع الحكم وشكّ في متعلّقه، حيث تردّد متعلّقه بين طرفين أو أكثر، وهذا مورد العلم الإجماليّ، كما لو علم بالوجوب وتردّد بين كون متعلّقه صلاة الظهر أو الجمعة. هذا في الشبهة الحكميّة، وكذلك في الشبهة الموضوعيّة، كما لو علم بحرمة أحد الإنائين لكونه خمراً، فهنا يجب عليه الاحتياط بمعنى لزوم امتثال جميع الأطراف، ففي الشبهة الوجوبيّة يمتثل جميع الأطراف، وفي الشبهة التحريميّة يجتنب عنها.

ودليله: أمّا الاحتياط العقليّ فهو أنّ الاشتغال اليقينيّ يقتضي الفراغ اليقينيّ، وهو متيقّن بإشتغال ذمّته بالتكليف، وهو يطالب بإفراغ ذمّته عن ذلك التكليف، ولا يتيقّن بفراغ ذمّته عنه إلّا بالعمل بالاحتياط، والإتيان بجميع الأطراف؛ إذ لو لم يأت بجميعها لا يتيقّن بفراغ ذمّته عنه، وأمّا الاحتياط الشرعيّ فدليله الروايات الدالّة على الاحتياط في الشبهات.

أقسام الشبهة الحكميّة باعتبار الأحكام الخمسة

الشكّ بين الحرمة وغير الوجوب، أو بين الوجوب وغير الحرمة (الكراهة ـ الاستحباب ـ الإباحة)، أو بين الوجوب والحرمة، فالأقسام ستّة:

١ ـ **الشكّ بين الحرام وغير الواجب:** لو شكّ في أنّ السفر في اليوم الأوّل من الشهر محرّم أو مباح أو مكروه أو مستحبّ، وتسمّى هذه بـ**الشبهة الحكميّة**

التحريميّة.

٢ـ **الشكّ بين الوجوب وغير الحرام** (الاستحباب ـ الكراهة ـ الإباحة) : كما لو شكّ هل إنّ أداء ركعتين في اليوم الأوّل من كلّ شهر واجب أو مكروه أو مباح ، وتسمّى **الشبهة الحكميّة الوجوبيّة**.

٣ ـ **الشكّ بين الوجوب والحرمة** : كما لو شكّ أنّ الصوم في يوم عيد الفطر واجب أو محرّم ، وتسمّى **دوران الأمر بين المحذورين**.

وفي جميع هذه الأقسام الشكّ في الحكم أمّا بسبب فقد النصّ والدليل ، أو إجماله ، أو تعارض الدليلين حوله ، أمّا الحديث عن هذه الأقسام فنوسّع البحث في الشبهة التحريميّة ؛ لأنّها محلّ الاختلاف ، ولأنّ بيانها يكفي في بيان الشبهة الحكميّة الوجوبيّة.

وقبل الحديث عن الأقسام نذكر الخلاف بين الأُصوليّين والاخباريّين في مسألة البراءة :

الظاهر أنّ الأخباريّ والأُصوليّ يتّفقان على قاعدتين : قاعدة (وجوب دفع الضرر المحتمل) أي العقاب الأخرويّ المحتمل و قاعدة (قبح العقاب بلا بيان) ، وأنّ الثانية (واردة) على الأولى ؛ لأنّها تزيل موضوعها ، وهو (الضرر والعقاب المحتمل) ، فلا خلاف بينهما في الكبرى.

وإنّما الخلاف في إثبات الصغرى ، أي : (موضوع قاعدة القبح) وهو عدم البيان ؛ لأنّ البيان على العقاب ، أمّا العلم الإجماليّ الكبير بثبوت التكاليف في الشريعة ، أو روايات الاحتياط أو الوقوف ـ كما سيأتي ـ أمّا الأوّل ، فإنّه ـ كما ثبت في محلّه ـ قد انحلّ العلم الإجماليّ الكبير بالعلم التفصيليّ وقيام الأمارات الكثيرة من الأخبار وغيرها على ثبوت الأحكام الإلزاميّة بمقدار المعلوم بالإجمال ، وأمّا أخبار الاحتياط والوقوف فتحمل على موارد العلم الإجماليّ في الموارد المخصوصة ، أو الشبهة

البدويّة قبل الفحص ، أو على استحباب الاحتياط .

ربّما يقال : إنّه ليس هناك اتّفاق بين العلماء على كبرى (قاعدة القبح) ، فهناك من يقول في الشبهات الحكميّة بأصالة الحظر أو بحقّ الطاعة ، أي : منجّزيّة احتمال التكليف إلّا مع ترخيص الشارع تعبّداً .

ولكن ثبت في محلّه عدم تماميّة أصالة الحظر أو حقّ الطاعة في الشبهات ، كما سنذكره .

أدلّة البراءة

الأُولى: الشبهة الحكميّة التحريميّة بسبب فقدان النصّ والدليل، كما لو شكّ في حرمة شرب التتن مع عدم النصّ والدليل، فالأصل البراءة باتّفاق الأُصوليّين، وخالفهم الاخباريّون حيث ذهبوا فيها للاحتياط.

واستدلّ الأُصوليّون على رأيهم بالأدلّة الأربعة: الكتاب والسنّة والإجماع والعقل، وتعتبر هي الأدلّة على أصل البراءة على مختلف الشبهات الحكميّة البدويّة بعد الفحص، سواء كانت تحريميّة أو وجوبيّة، لذلك فالأوْلى تسميتها بالأدلّة على أصالة البراءة بصورة عامّة.

الكتاب

واستدلّ بآيات عديدة على أصالة البراءة:

منها: قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلَّا مَا آتَاهَا﴾[1]، وهي قاعدة كلّيّة، وتعني أنّه تعالى لا يكلّف أحداً بتكليف إلّا إذا بيّنه ووصل للمكلّف، أمّا إذا لم يصل فلا تكليف في حقّه.

ومنها: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً﴾[2]، وبعث الرسول كناية عن البيان الواصل للأحكام، فإذا لم يصل التكليف للمكلّف فلا يعذّبه على تركه،

---

(١) الطلاق ٦٥: ٧.

(٢) الإسراء ١٧: ١٥.

فهي تدلّ على نفي العذاب مع عدم البيان، وليس المراد منها أنّه قبل بعثة الأنبياء لا نعذّب، وأمّا بعد بعثتهم فنعذّب وإن لم يصل الحكم للمكلّف.

وقالوا: إنّ الآية أظهر من غيرها في البراءة؛ لأنّها تدلّ صريحاً على نفي العذاب مع عدم البيان، أو عدم وصوله.

وربّما يشكل عليها: أنّها ناظرة لنزول العذاب الدنيويّ على الأمم السابقة وعدم نزوله على أُمّة الرسول ﷺ، والجواب الظاهر أنّها يستفاد منها قاعدة كلّيّة عامّة، وهي ما أشرنا إليها، والمورد لا يخصّص الوارد، كما هو الشأن في الكثير من الآيات القرآنيّة، حيث أنّها وردت في موارد خاصّة، ولكن يستفاد منها قواعد ومبادئ كلّيّة عامّة.

ربّما يقال: إنّها تدلّ على خصوص نفي فعليّة العذاب دون استحقاقه، وما يدلّ على البراءة نفي الاستحقاق لا الفعليّة.

فإنّه يقال:

١ ـ الظاهر منها أنّ المراد نفي أصل الاستحقاق؛ للملازمة بين نفي فعليّة العذاب ونفي استحقاقه؛ لأنّه مع الاستحقاق لا يلزم نفي الفعليّة، فقد يعذّب فعلاً وقد لا يعذّب، كما في المذنبين، فنفي العذاب مناسب لنفي الاستحقاق.

٢ ـ بالإضافة إلى ما يمكن أن يقال: إنّه يكفي في صدق البراءة وتحقّقها والاستدلال عليها نفي فعليّة العذاب؛ لحصول المؤمّن من العقاب، وهذا هو الذي يفهمه العرف لإثبات البراءة، وهو كفاية نفي فعليّة العذاب، وهو غرض الأُصوليّ، أي: تحصيل المؤمّن من العقاب والآية تدلّ عليه صريحاً، أمّا وجود الاستحقاق وعدمه فلا أثر له فيها، وإنّما المؤثّر في البراءة فعليّة العذاب، فإذا أخبر تعالى بنفي فعليّة العذاب فيكفي، ولا يحتاج معه لإثبات نفي استحقاقه.

وقد ذكرت وجوه أُخرى للآية في دلالتها على البراءة:

منها: أنّ نفي العذاب الدنيويّ عند عدم البيان يدلّ بالأولويّة على نفي العذاب الأُخرويّ، فإذا لم يكن مستحقّاً للعذاب الدنيويّ فلا يستحقّ العذاب الأُخرويّ بالأولويّة.

ومنها: أنّها تدلّ على أنّ العذاب لا يليق بالله مع عدم البيان، وعدم اللياقة يلازم عدم الاستحقاق.

ومنها: ما عن المنتقى، دلالتها على البراءة؛ لأنّها تشير للقاعدة العقلائيّة لا عقاب مع عدم الحجّة والبيان، وهو ينفي الاستحقاق أيضاً؛ لأنّه ﴿**وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ**﴾[1].

وعلى هذه الوجوه الثلاث ينتفي (أصل الاستحقاق) لا نفي الفعليّة فحسب.

ومنها: ما ذكره السيّد الصدر ﷺ: «أنّ الآية ظاهرة في انتفاء العذاب مع (عدم صدور) التكليف جزماً، حديث الحجب، أي: لم يصدر تكليف جزماً من الشارع، فلا عذاب، ولا تدلّ على نفي العذاب (مع الصدور وعدم الوصول) أو مع (احتمال الصدور) واختفائه، وهذه الحالة الثانية هي التي نعيشها ونريد دليلاً على البراءة فيها، لا الحالة الأُولى؛ إذ لا نظر للآية للثانية، وعلى هذا فلا تدلّ على البراءة.

والحقّ في الآية: أنّه يكفي نفي الفعليّة وحصول المؤمن من العذاب، في الدلالة على البرائة، سواء في الحالة الأُولى أو الثانية، وهذه ما تدلّ عليه الآية صريحاً.

السنّة

استدلّوا بأحاديث على أصالة البراءة:

منها ـ وهو أهمّ الأحاديث ـ: «**رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعَةٌ: الْخَطَأُ، وَالنِّسْيَانُ، وَمَا أُكْرِهُوا**

---

(١) الأنعام ٦: ١٦٤. الإسراء ١٧: ١٥. فاطر ٣٥: ١٨. الزمر ٣٩: ٧.

عَلَيْهِ ، وَمَا لَا يَعْلَمُونَ ، وَمَا لَا يُطِيقُونَ ، وَمَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ ، وَالْحَسَدُ ، وَالطِّيَرَةُ ، وَالتَّفَكُّرُ فِي الْوَسْوَسَةِ فِي الْخَلْقِ مَا لَمْ يَنْطِقْ بِشَفَةٍ»[1].

وظاهر الحديث أنّه في مقام الامتنان على الأُمّة الإسلاميّة ، حيث لم يكن مثل هذا الإرفاق والامتنان في الأُمم السابقة ، ومن الواضح لا يمكن حمل الحديث على ظاهره وهو عدم وجود هذه الأُمور التسعة بين المسلمين ، وذلك لوجودها خارجاً بينهم كالأُمم لاسابقة ، فيوجد الخطأ والنسيان بينهم ، فلا بدّ من تأويل وتوجيه للحديث .

وقد ذكرت آراء عديدة حول هذا التوجيه : أمّا التصرّف في معنى لفظة الرفع ، أو التصرّف في معنى الأشياء التسعة ، أو إضافة شيء قبل كلّ واحد من الأشياء التسعة بما يناسبها .

وأكثر العلماء اختاروا التوجيه الثالث ، واختلفت آرائهم في تقدير المضاف لهذه الأشياء التسعة .

فبعضهم قدّر المؤاخذة والعقاب ، أي : رفعت المؤاخذة على ارتكاب مخالفة الشارع نتيجة لهذه الأُمور التسعة ، أي : كما لو ترك الواجب أو ارتكب الحرام نسياناً أو خطأً أو جهلاً ، ثمّ ظهر مخالفاً لحكم الواقعيّ المجهول ، فقوله : «لا يعلمون» يعني رفع المؤاخذة .

وبعضهم قدّر الآثار والأحكام الشرعيّة للموضوع بمعنى أنّ الموضوع كالوضوء له حكم وهو الوجوب ، أو له آثار أُخرى قبل طروّ أحد هذه العناوين عليه ، فبطروّها يرتفع ذلك الحكم ، فمثلاً : بطروّ الاضطرار أو النسيان على الوضوء يرتفع حكمه وهو الوجوب ، وهذا الرأي هو الصحيح ، فقوله : «لا يعلمون» يدلّ على رفع الآثار والأحكام الشرعيّة التي كانت للموضوع قبل عروض هذا العنوان ،وهو عدم العلم ،

---

(١) الخصال : ٢ : ٤١٧ .

فبعروضها يرتفع حكمه الواقعيّ ولكن ظاهراً، أي: في حالة الجهل يرفع الحكم الواقعيّ في الظاهر، فلا يطالب به حال الجهل المتمثّلة بالاحتياط، وأمّا رفعه واقعاً فيعني التصويب؛ إذ لا معنى لرفع الحكم الواقعيّ من لوح الواقع بسبب الجهل؛ لأنّه يستلزم التصويب، فرفعه في حالة الجهل إنّما يكون برفع الاحتياط، حيث لا يمكن المطالبة في هذا المجال إلّا بواسطة الاحتياط، وهذا هو المناسب للشارع بما هو شارع، وهو رفع الحكم، وأمّا رفع المؤاخذه فهو مترتّب على رفع الحكم لا أنّه هو المرفوع بالمباشرة في هذا الحديث.

فالشارع لو أراد جعل الحكم الواقعيّ والمطالبة به في حال الجهل والظاهر، فلا يمكن ذلك إلّا من خلال إيجاب الاحتياط، فرفع الحكم الواقعيّ في حال الجهل والظاهر يعني رفع وجوب الاحتياط.

والدليل على أنّ المرفوع في هذا الحديث هو الآثار والأحكام الشرعيّة لا غيرها: أنّ الشارع بما هو شارع لا يرفع إلّا ما هو مرتبط به، وهي الآثار الشرعيّة، وأمّا المؤاخذة أو استحقاق العقاب فهي آثار عقليّة لا علاقة لها للشارع بما هو شارع، ليرفعها بحديث الرفع، ولكن موضوع المؤاخذة أو استحقاق العقاب هو الحكم الواقعيّ، فإذا رفع هذا الموضوع رفع أثره وهو المؤاخذة، وإذا رفع السبب يرتفع المسبّب.

وإنّما ترتفع المؤاخذة والاستحقاق على مخالفة الحكم الواقعيّ نفسه لا على وجوب الاحتياط الذي قلنا بأنّه هو الموضوع والمرفوع في حال الجهل، ولكن ليس العقاب على نفس الاحتياط؛ إذ لا معنى له، وإنّما العقاب على الحكم الواقعيّ، فرفعه رفع العقاب عن الواقعيّ؛ وذلك لأنّ وجوب الاحتياط طريقيّ لا نفسيّ، أي: أنّ الاحتياط إنّما أوجبه الشارع لأجل التحفّظ على الحكم الواقعيّ وملاكه، فلولا وجود الحكم الواقعيّ لم يفرض الشارع الاحتياط، فإذا جاء الإنسان بالاحتياط فلأجل أنّه لو جاء بالحكم الواقعيّ يحصل على الثواب، وإذا تركه فلأجل أنّه

ترك الواقعيّ من خلال تركه الاحتياط ، فيترتّب عليه العقاب ، فرفع وجوب الاحتياط في واقعة رفع العقاب على الحكم الواقعيّ ، وهذا معنى الوجوب الطريقيّ للاحتياط ، أي : لا مصلحة ذاتيّة في الاحتياط ، ولا ثواب ولا عقاب عليه ، وإنّما الإنشاء فيه بداعي تنجيز الواقع .

فالحقّ أنّه في « رفع ما لا يعلمون » نقدّر الحكم ، أي : رفع الحكم الذي لا تعلمون ، ولكن رفعه ظاهراً لا واقعاً ليلزم التصويب ، وبما أنّ الحكم الإلزاميّ غير معلوم فهو مرتفع ، والمراد من رفعه هو رفعه (ظاهراً) لا واقعاً ، كما في سائر الفقرات ، حيث إنّ الرفع فيها واقعيّ لذلك عبّر عنها بالأحكام الواقعيّة الثانويّة ، وأمّا في موردنا فالرفع ظاهريّ ؛ لأنّه عبّر (لا يعلم) ولو كان رفعه واقعاً لعبّر (يعلم ، ويقطع بعدم الحكم) لا أنّ الحكم لا يعلم ، فالشكّ في الحكم ملازم لاحتمال وجوده ، والشارع بما هو شارع بيده أمر الحكم في وضعه ورفعه ، فيمكنه رفعه ظاهراً ، ومعناه الترخيص الظاهريّ ، ولا ينافي وجود الإلزام الواقعيّ ؛ لأنّه يشترط في التناقض والتضادّ اتّحاد الرتبة ، فموضوع الواقعيّ ذات الشيء ، والفعل ، وموضوع الظاهريّ ، الشيء أو الفعل مع عدم العلم بحكمه الواقعيّ ، فمعنى رفعه ظاهراً أي رفع (فعليّة) الواقعيّ ، فلا يكون فعليّاً مع وجود الحكم الظاهريّ .

ذهب البعض لاختصاص حديث الرفع في الشبهة الموضوعيّة لوحدة السياق ؛ لأنّ متعلّق الرفع في سائر الفقرات هو الفعل والموضوع الخارجيّ في سائر الفقرات ففيما لا يعلم كذلك ، بينما ذهب السيّد الخوئيّ ﷺ والدرر والسيّد الصدر ﷺ أنّ المراد من الموصول أو متعلّق لا يعلم هو (مطلق الشيء) ، ولكن يختلف مصداقه ، ففي غير عدم العلم هو الموضوع في سائر الفقرات ، وفي (لا يعلم) هو الحكم ، ولا يلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى مع استعماله في الجامع ، وهذا هو الصحيح .

وأمّا في سائر فقرات الحديث : « رفع النسيان والإضطرار » ، فقد تعلّق الرفع

بالفعل نفسه لا الحكم، كما في ظاهر الحديث، حيث تعلّق الرفع بنفس ما اضطرّ إليه، وهو الفعل، وبما أنّه لا معنى لرفع الفعل واقعاً لوجوده في الأُمّة؛ إذ يوجد النسيان والاضطرار والخطأ في أفعال المسلمين، فلا بدّ من رفع الآثار الشرعيّة التي يكون وضعها أو رفعها بيد الشارع وهي أحكامها.

ولكن ما يرفعه الحديث هو الأثر الشرعيّ المترتّب على ذات الفعل، فإن كان لذات الفعل قبل طروّ هذه العناوين أحكام شرعيّة، فبطروّ هذه العناوين ترتفع تلك الأحكام الأوّليّة.

أمّا لو ترتّب الحكم شرعاً على الفعل المتلبّس بهذا العنوان لا بالفعل ذاته بدون هذا العنوان، فإنّه بطروّ هذه العناوين لا يرتفع هذا الحكم؛ لأنّ هذا الفعل موضوع للحكم، والموضوع مثبت لحكمه لا أنّه رافع له، لذلك لو ترتّب على الفعل المتلبّس بالخطأ حكم ـ كالدية في القتل الخطأي ـ فهذا لا يرتفع بواسطة الخطأ بل يثبته. نعم، القصاص حكم مترتّب على القتل العمديّ، فإنّه بالخطأ يرتفع هذا الحكم وهو القصاص.

وحديث الرفع ـ كما هو ظاهره ـ يدلّ على اختصاص الرفع فيما لو كان فيه امتنان على الأُمّة، وأمّا إذا لم يكن فيه امتنان فلا يرفع الأثر، كما لو أتلف مال الغير، نسياناً أو جهلاً، فلا يرتفع الضمان، أي الحكم الوضعيّ؛ لأنّه خلاف الامتنان، وأمّا رفع الحكم التكليفيّ وهو حرمة التصرّف بحال الغير، فليس في رفعه ما يخالف الامتنان، بل هو مقتضى الامتنان.

ومن الأحاديث: حديث الحجب: «**مَا حَجَبَ اللهُ عَنِ الْعِبادِ فَهُوَ مَوْضُوعٌ عَنْهُمْ**»[1]، فكلّ حكم حجبه الله تعالى عن عباده ولم يبيّنه لهم فهو مرفوع عنهم وغير مكلّفين به، ومع الشكّ بالحكم فهو محجوب عن المكلّف الجاهل به، فيرتفع

(١) الكافي: ١: ١٦٤، الحديث ٣.

ذلك الحكم عنه ولا يكون فعليّاً في حقّه.

ولكن يشكل عليه: أنّ مورد البحث في البراءة ما بيّنه الله تعالى للعباد ولكن حجبه الظلمة، وأمّا مورد الرواية ما حجبه الله تعالى من أحكام لبعض المصالح، كالأحكام التي أودعها عند الإمام الحجّة عليه السلام ـ مثلاً ـ حيث أسند في الحديث الحجب لله، يكون المراد منه الثاني، فظاهر إسناد الحجب له تعالى هي الأحكام التي لم يبيّنها تعالى لأجل التسهيل والتوسعة على الأمّة، أو لأجل مانع من البيان مع وجود المقتضي لها، فيكون مفاد الحديث هو مفاد قوله عليه السلام: «اسكتوا عمّا سكت الله عنه».

إلّا أن يقال بشمول البراءة للموردين، أو نقول بصدق الحجب على القسم الأوّل، فإنّه بالمسامحة يصدق حجب الله على العباد، فتأمّل.

وقد وجّه السيّد الخوئيّ رحمه الله شموله لمورد البراءة: «بأنّ الموجب لخفاء الأحكام التي بيّنها الله تعالى بلسان رسوله وأوصيائه عليهم السلام وإن كان هو الظالمين، إلّا أنّه تعالى قادر على بيانها، بأن يأمر المهديّ عليه السلام بالظهور وبيان تلك الأحكام، فحيث لم يأمره بالبيان لحكمة لا يعلمها إلّا هو، صحّ إسناد الحجب إليه تعالى. هذا في الشبهات الحكميّة، وكذا الحال في الشبهات الموضوعيّة، فإنّ الله تعالى قادر على إعطاء مقدّمات العلم الوجدانيّ لعباده، فمع عدم الإعطاء صحّ إسناد الحجب إليه تعالى، فصحّ الاستدلال بهذا الحديث على البراءة في الشبهات الحكميّة والموضوعيّة، كحديث الرفع.

ولكنّ في هذا التوجيه تأمّل.

ربّما يقال: أنّه مع احتمال التكليف يحتمل العقاب، فيجب دفعه عقلاً لقاعدة الدفع، ويكون هذا الوجوب بياناً؛ إذ لا فرق في البيان بين العقليّ والشرعيّ، فينتفي موضوع قاعدة القبح وهو عدم البيان.

وفيه: أنّ احتمال التكليف ما لم يصل للمكلّف لا يوجب احتمال العقاب ولا يكون بياناً؛ لأنّ الحكم الواقعيّ بنفسه لا عقاب عليه؛ لأنّه ليس بياناً ما لم يصل للمكلّف، ومع الفحص التامّ يحرز عدم البيان الواصل، فيحرز موضوع قاعدة القبح قطعاً، والمفروض أنّها قاعدة عقليّة قطعيّة، ولكن موضوعها وصغراها غير متحقّق، مع عدم تحقّق البيان الموصل للحكم بنفسه، أو بطريقة وهو احتمال العقاب، والمفروض أنّ احتمال التكليف بوجوده الواقعيّ لا يوجب احتمال العقاب ولا يوجب البيانيّة. إذن ففي موارد الشبهة البدويّة بعد الفحص، فالكبرى والصغرى في قاعدة القبح تامّتان، بينما الصغرى في قاعدة الدفع غير تامّة وإن تمّت الكبرى وهي وجوب دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب.

وإذا أُريد من الضرر هو الدنيويّ، فيشكل عليه: أنّه لا دليل على حرمة المقطوع منه، فكيف المحتمل؟ وقد ذكرناه سابقاً، وسيأتي أيضاً.

ومن الأحاديث: «**كُلُّ شَيْءٍ هُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتّىٰ تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرامٌ بِعَيْنِهِ**»[1] وبمدلولها روايات عديدة، فإذا لم يحصل له اليقين والعلم بحرمة الشيء فهو حلال للمكلّف، وفي الشبهة التحريميّة لا يتقيّن الإنسان بالحرمة.

وأُشكل عليه: أنّ مورد الروايات وأمثالها الواردة بهذا المضمون مختصّة بالشبهات الموضوعيّة ولا تشمل الحكميّة، وفيها قرائن تدلّ على اختصاصها بالموضوعيّة، **منها**: أنّ الأمثلة المذكورة فيها من قبيل الشبهات الموضوعيّة، **ومنها**: كلمة «**بِعَيْنِهِ**» في بعضها، فإنّه مع الشكّ في حرمة شيء فلا علم لنا بالحرام لا بعينه، **ومنها**: ما ورد في بعضها: «فيه حلال وحرام»، فإنّه مختصّ بالموضوعيّة ـ كاللحم مثلاً ـ المذكّى منه حلال، والميتة حرام، وفيه المشتبه، بحيث يكون التقسيم فيه فعليّاً لا على نحو الترديد.

---

(١) الكافي: ٥: ٣١٣، الحديث ٤٠.

الإجماع على البراءة في الشبهة التحريميّة

فقد ادّعاه بعض العلماء.

وأُشكل عليه:

١ ـ أنّ الإجماع منقول.

٢ ـ وجود المخالف حيث ذهب البعض ـكالاخباريّينـ إلى وجوب الاحتياط أو التوقّف في الشبهات التحريميّة الحكميّة.

٣ ـ أنّه مدركيّ أو محتمل المدركيّة، فمستند رأي العلماء بالبراءة سائر الأدلّة، فلا بدّ من مراجعتها، وليس من الإجماع التعبّديّ ليكون حجّة على تقدير وجوده.

دليل العقل على البراءة

وهو حكم العقل بقاعدة (قبح العقاب بلا بيان) حيث يحسن العقاب عند العقل مع بيان الحكم وإعلامه للمكلّفين، ووصوله لهم، وأمّا إذا لم يكن كذلك فيقبح عند العقل المؤاخذة والعقاب عليه، ولكن إنّما يحكم بالقبح بعد الفحص وعدم الظفر بدليل، وأمّا قبل الفحص فلا يحكم بالقبح، فإنّه لو احتمل المكلّف وجود وجوب أو حرمة في الشريعة، فلا يصحّ له إجراء أصالة البراءة عن الحكم الإلزاميّ بدون فحص، بل انّه لو فحص ولم يظفر بدليل على الوجوب أو الحرمة، فيصحّ له إجراء أصالة البراءة عنه، وإذا عمل وخالف الواقع فيقبح عند العقل معاقبته.

ولكن ربّما يقال: بمعارضتها بقاعدة دفع الضرر المحتمل، فإنّه مع احتمال التكليف يوجد احتمال العقاب وجداناً.

الجواب: أنّ قاعدة قبح العقاب واردة على قاعدة الدفع؛ لأنّ قاعدة الدفع احتمال الضرر، وقاعدة القبح تزيل احتمال الضرر والعقاب عقلاً. هذا لو أُريد

من الضرر العقاب الأخرويّ.

وإذا أُريد من الضرر هو الدنيويّ فيشكل عليه:

١ ـ أنّ الحرام لا يلازم الضرر، وهو نقص النفس أو المال أو العرض، بل ربّما لزم منه المنفعة الدنيويّة، فربّ حرام لا ضرر فيه، بل لذّة ومنفعة، كما في الانتفاع بمال الغير غصباً. نعم، في بعض المحرّمات أضرار دنيويّة، كأكل الميتة وشرب السمّ، ولكن لا عموميّة له. نعم، الحرام يلازم المفسدة، ولكن ليست المفسدة هي الضرر دائماً، وسنذكره.

٢ ـ لا يستقلّ العقل والعقلاء بوجوب دفع الضرر الدنيويّ، بل نقطع بخلافه في كثير من الموارد؛ إذ ربّما تحمّل العقلاء الأضرار الكثيرة الدنيويّة لما يترتّب عليها من منافع دنيويّة أكبر، فالفلاح يتحمّل الأضرار والمشاقّ، والتاجر يتحمّل الأسفار الخطيرة، والطالب يعاني سهر الليالي وأمثالها، في سبيل الوصول لبعض المنافع الدنيويّة الأهمّ.

إذن فالعقلاء يقدّمون على الضرر المقطوع فضلاً عن المحتمل. نعم، الإقدام على الضرر الدنيويّ بلا غرض عقلائيّ يعتبر سفهاً عند العقلاء، ولكنّ العقل لا يستقلّ بقبحه ليلازم استحقاق العقاب ليكون حراماً شرعاً.

٣ ـ أمّا القول بأنّ احتمال الحرام يلازم احتمال المفسدة، وهذا لا شكّ فيه عقلاً، فبناء على مذهب العدليّة من تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد، وربّما يقال: العقل يستقلّ بقبح ارتكاب المفسدة المحتمل كما يستقلّ بقبح ارتكاب المفسده المقطوعة، واستشهد له الشيخ بأنّ القول بأنّ الأصل في الأشياء الحظر، لأجل ما فيها من احتمال المفسدة.

ولكن لا قبح في ارتكاب محتمل المفسدة، لا عند العقل ولا عند العقلاء ولا عند الشرع؛ لما رأينا من ترخيص الشارع نفسه في ارتكاب الشبهات الموضوعيّة،

وما هو قبيح لا يأذن به الشارع الحكيم، فيعلم أنّه لا قبح في ارتكاب محتمل المفسدة.

إلى هنا كان الكلام حول الشبهة الحكميّة التحريميّة بسبب فقدان النصّ، ونتعرّض بعدها إلى سائر الشبهات:

الثانية: الشبهة الحكميّة التحريميّة بسبب إجمال النصّ والدليل: بأن ينشأ الشكّ في الحكم من إجمال النصّ والدليل الدالّ عليه، كالنصوص الدالّة على حرمة الغناء، فنتيقّن بدلالتها على حرمة الصوت المرجّع المطرب، وأمّا المرجّع بدون أن يكون مطرباً فنشكّ في حرمته، ومنشأ شكّه إجمال النصّ الدالّ على حرمة الغناء وإجمال لفظ الغناء، وفي هذا المورد ذهب الأُصوليّون للبراءة عن الحرمة، فمثلاً: تجري أصالة البراءة عن حرمة الصوت المشكوك بأنّه غناء، كالصوت المرجّع وحده دون أن يكون مطرباً، والدليل على البراءة نفس الأدلّة التي ذكرناها على البراءة في الشبهة السابقة، بينما الاخباريّون ذهبوا للاحتياط في هذه الشبهة.

الثالثة: الشبهة الحكميّة بسبب تعارض النصّين أو الدليلين: بأن يشكّ في الحكم، ومنشأ شكّه وجود دليلين متعارضين، كما لو ورد دليلان أحدهما يقول: «ثمن العذرة سحت»، والآخر: «لا بأس ببيع العذرة»، واكثر الأُصوليّين ذهبوا إلى عدم وجوب الاحتياط في هذه الشبهة، والبحث عنها بالتفصيل في مبحث تعارض الأدلّة الشرعيّة.

الرابعة: الشبهة الحكميّة الوجوبيّة، كما لو شكّ في صلاة أوّل الشهر أنّها واجبة أو مكروهة أو مستحبّة أو مباحة.

فشكّ المكلّف يدور بين الوجوب وغير الحرمة، وفي هذه الشبهة أيضاً منشأ أمّا فقد الدليل أو إجماله أو التعارض، فتنقسم لثلاث مسائل، وبما أنّه لا يوجد حولها اختلاف بين الأُصوليّين والاخباريّين، بل اتّفقوا على جريان البراءة فيها،

حيث يجوز للمكلّف ترك ذلك العمل دون عقاب على مخالفة الواقع لو كان، والدليل على البرائة فيها نفس الأدلّة السابقة، كما ذكرنا، وسيأتي البحث عن صورة التعارض في مبحثه.

حول حديث الرفع، ورفع الجزئيّة والمانعيّة

إنّ حديث الرفع يرفع الجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة عند الاضطرار فيصحّ العمل؛ لأنّ المرفوع في حديث رفع القلم، هو الحكم والاعتبار الشرعيّ دون المؤاخذة واستحقاق العقاب، ولا فرق في الاعتبار الشرعيّ بين كونه تكليفيّاً أو وضعيّاً، واستقلاليّاً أو ضمنيّاً، فالفعل الاضطراريّ والمتّقى به كعدمه، فلا يترتّب عليه آثاره، فلا حدّ على شارب الخمر اضطراراً، ولا تعزير على أكل بعض اللحوم المحرّمة تقيّة، ولا كفّارة على مَن أفطر في نهار شهر رمضان تقيّة، وهكذا.

وإن شئت فقل: إنّ ما يتقّى به فعلا أو تركاً من الدين، فلا يعقل ترتّب آثاره عليه وإن كان نسبتها لما يتّقى به نسبة الحكم إلى الموضوع لا نسبة الحكم إلى المتعلّق، ويؤيّده ما عن أبي الحسن عليه السلام في الرجل يستكره على اليمين فيحلف بالطلاق والعتاق وصدقة ما يملك، أيلزمه ذلك؟ فقال: لا، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: **وُضِعَ عَنْ أُمَّتِي مَا أُكْرِهُوا عَلَيْهِ، وَمَا لَمْ يُطِيقُوا، وَمَا أَخْطَئُوا**»[1]؛ لأنّ الحلف بها وإن لم يكن صحيحاً حال الاختيار لكن استشهاده بحديث الرفع أقوى شاهد على أنّ الرفع يشمل جميع الآثار، وإنّما جعلناه مؤيّداً لا دليلاً مع صحّة سنده؛ لأنّ مصدره المحاسن ولم تصل نسخته بسند معتبر إلى المجلسيّ والحرّ.

فالعمدة في المقام هو رفع الجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة بالتقيّة إذا كان لأدلّتها إطلاق أو عموم يشمل غير حال الاختيار ولم تكن لبّيّة وإلّا لو كانت أدلّتها لبّيّة

---

(١) كتاب النوادر للأشعري: ٧٥. وسائل الشيعة: الباب ١٦ من أبواب الأيمان، الحديث ٦.

كالإجماع والسيرة لا إشكال في رفعها في حالة الاضطرار والتقيّة وغيرهما ؛ لأنّ المتيقّن اعتبارها في غير هذه الحالة .

ومن الروايات «**التَّقِيَّةُ فِي كُلِّ شَيْءٍ يُضْطَرُّ إِلَيْهِ ابْنُ آدَمَ فَقَدْ أَحَلَّهُ اللهُ لَهُ**»[١] ، فإن دعت التقيّة إلى ترك الجزء أو الشرط أو إلى ارتكاب المانع ، فمعنى إحلاله سقوط الوجوب الضمنيّ أو الغيريّ ، والحرمة الغيريّة لا غير ، وعليه فلا يحتاج تصحيح المركّب وإبقاء أمره الاستقلاليّ بالمركّب إلى محاولة مستأنفة ؛ لأنّ التقيّة لم تذهب بهذا الأمر ، بل بما عرفته . نعم ، للسيّد الخوئيّ كلاماً طويلاً في عدم دلالة الرواية على حلّيّة الوجوب والحرمة الغيريّين واختصاصها بالواجبات والمحرّمات النفسيّة ، والمتأمّل فيه يعلم أنّه غير تامّ ، والأقوى ما عرفته لا ما أفاده[٢] .

ومن الروايات الخاصّة قول الصادق عليه السلام في صحيح حمّاد أو الحلبيّ : «**مَنْ صَلّىٰ مَعَهُمْ فِي الصَّفِّ الْأَوَّلِ كَانَ كَمَنْ صَلّىٰ خَلْفَ رَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وآله فِي الصَّفِّ الْأَوَّلِ**»[٣] .

وللحديث دلالة قويّة في الاجتزاء بفعل المتقّى به وإجزائها عن الواقع ، وهو كالنصّ في عدم اعتبار المندوحة ، وليس فيه فرض خوف . نعم ، يشمله بإطلاقه أو بطريق أوْلى .

وفي التعدّي عن الصلاة إلى غيرها وجهان من الأولويّة ، فإنّ الصلاة من أعظم العبادات ، ومن أنّ التقيّة في الصلاة كثير الابتلاء ، فلولا الإجزاء لوقع المكلّف في حرج أو تعب ، ولا علم لنا بعلل الأحكام ، وهذا هو الأظهر .

إذن فحديث الرفع وأحاديث التقيّة شاملة للحكم الوضعيّ والغيريّ ، كما تشمل

---

(١) الكافي : ٢ : ٢٢٠ . وسائل الشيعة : الباب ٢٥ من أبواب الأمر والنهي ، الحديث ٢ .

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى : ٤ : ٢٧٣ ـ ٢٧٨ .

(٣) من لا يحضره الفقيه : ١ : ٢٨٢ . وسائل الشيعة : الباب ٥ من أبواب صلاة الجماعة ، الحديث ١ .

الحكم التكليفيّ والنفسيّ ، فكما تشمل سقوط الأمر لمركّب لو تعلّقت به ، وكذلك تدلّ على سقوط الجزئيّة أو الشرطيّة أو المانعيّة لو تعلّقت التقيّة بخصوص الجزء أو الشرط أو المانع ، فتأمر بتركه ، وتوجب تركه ، وهذا معناه إسقاط شرطيّته أو جزئيّته ومانعيّته للمأمور به ، وهذا معناه بقاء الأمر والمأمور به الأوّلي خالياً منها ، أي : يوجب الأمر الواقعيّ الثانويّ ولا يبقى الواقعيّ الأوّلي ، وهذا يقتضي الإجزاء والصحّة ، بل يقتضي أيضاً عدم إجزاء وصحّة المأمور به الواقعيّ لو جاء وخالف التقيّة ؛ لما سنذكره أنّه لا يصحّ التقرّب به ؛ لأنّه لا أمر به حتّى يقصده ، وأمّا قصد الملاك فلا يعلم الآن الأمر ، والمفروض لا يوجد أمر ليكشف عنه .

وأمّا السيّد الخوئيّ ﷺ فاستفاد من الروايات العامّة عدم الأمر بالمركّب في حال التقيّة ، وأنّ الروايات مختصّة بالأمر التكليفيّ النفسيّ ، وأمّا بقاء الأمر بالناقص فيحتاج لدليل آخر .

فالظاهر من كلّ هذه الأقوال إذا قلنا بشمول حديث الرفع وأحاديث التقيّة للحكم الوضعيّ والغيريّ فلا بدّ من القول بالإجزاء ؛ لأنّه يعني سقوط الجزئيّة أو الشرطيّة أو المانعيّة للشيء المتّقى به في حال التقيّة ، فيبقى الأمر والمأمور به في الباقي ، فالإجزاء على القاعدة لأنّه مطابقة المأتي به للمأمور به .

ويؤيّد دلالتها على الإجزاء ما ورد من لفظ لاسعة ، لشموله لسقوط الإعادة والقضاء ، وكذلك ورود لفظ الحلّ والجواز في بعض روايات التقيّة بما يشمل الحكم التكليفيّ والوضعيّ ، وكذلك ورود روايات التقيّة للتسهيل والامتنان ، وكذلك السيرة على الصحّة وعدم الإعادة والقضاء لما أتى به تقيّة من عمل ناقص وغيرها ، وكذلك ذهاب السيّد الخوئيّ ﷺ إلى قبول الإجزاء في الروايات الخاصّة ، فما فرقها عن الروايات العامّة في الدلالة والحكم .

وأمّا لو لم نقل بالشمول فلا موجب للإجزاء ، إنّما يدلّ على رفع الحكم التكليفيّ والنفسيّ بالعمل المركّب فحسب ، وأنّ ما ذكر من أدلّة لا تكفي للجزم بالإجزاء

والصحّة، وأمّا التوسعة والامتنان يتحقّق بسقوط الأمر بالمركّب وعدم مطالبته من المكلّف وأمثالها.

أدلّة الاحتياط في الشبهة الحكميّة

الأدلّة على وجوب الاحتياط في الشبهات

استدلّ على وجوب الاحتياط في موارد الشبهات بأدلّة عديدة:

الدليل الأوّل

الكتاب والآيات الشريفة التي استدلّ بها على وجوب الاحتياط في الشبهات عديدة:

منها: الآيات الآمرة بالتقوى، والتقوى يعني الورع والاحتياط ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهَ حَقَّ تُقَاتِهِ**﴾[1].

ومنها: الآيات الناهية عن الإلقاء في التهلكة[2]، واقتحام المشتبهات إلقاء في التهلكة.

ومنها: الآيات الناهية عن غير العلم[3]، والقول بالبراءة في الشبهات قول

---

(١) آل عمران ٣: ١٠٢.

(٢) قوله تعالى: ﴿**وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ**﴾ البقرة ٢: ١٩٥.

(٣) قوله تعالى: ﴿**وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً**﴾ الإسراء: ١٧: ٣٦، وقوله تعالى: ﴿**وَمَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ**﴾

بغير علم؛ لأنّه لا يعلم حكمه.

وأُشكل على الاستدلال بالكتاب الشريف على وجوب الاحتياط أنّه بعد وجود الأدلّة العقليّة والشرعيّة الدالّة على البراءة في الشبهات، فلا يكون العمل بها خلاف التقوى، ولا يوجد احتمال التهلكة والعقاب، وكذلك ليس القول بالبراءة قولاً بغير علم مع وجود الأدلّة عليها، وبعد الفحص وعدم الظفر بدليل فلا تهلكة، ومع وجود المؤمّن العقليّ والنقليّ فلا هلكة، ولا يبقى موضوع لقوله: ﴿وَلَا تُلْقُوا﴾[1].

والتقوى الواجبة هي العمل بالواجبات والمحرّمات المنجّزة لا غير المنجّزة، ومع وجود حكم العقل والشرع بالبراءة فلم نخالف التقوى، بل هو سلوك سبيل الشرع وإن كان المراد من التقوى الوقاية من العقاب فإنّ ارتكاب محتمل الحرمة مع الدليل على جوازه وعدم العقاب عليه ليس مشمولاً للآية.

الدليل الثاني

الروايات، وهي على طوائف نشير إليها:

الأُولى: الروايات الدالّة على الوقوف عند الشبهة: «قف عند الشبهة»[2].

﴿ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً ﴾ النجم ٥٣: ٢٨.

(١) البقرة ٢: ١٩٥.

(٢) عن أمير المؤمنين عليه السلام: «فِي كَلَامٍ لَهُ: **قُولُوا مَا قِيلَ لَكُمْ، وَسَلِّمُوا لِمَا رُوِيَ لَكُمْ، وَلَا تَكَلَّفُوا مَا لَمْ تُكَلَّفُوا فَإِنَّمَا تَبِعَتُهُ عَلَيْكُمْ، وَاحْذَرُوا الشُّبْهَةَ فَإِنَّهَا وُضِعَتْ لِلْفِتْنَةِ**» وسائل الشيعة: ٢٧: ١٠٣، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٨٢.

وعن الإمام الصادق عليه السلام قال: «**الْوُقُوفُ عِنْدَ الشُّبْهَةِ خَيْرٌ مِنَ الاقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَةِ، إِنَّ عَلَىٰ كُلِّ حَقٍّ حَقِيقَةً، وَعَلَىٰ كُلِّ صَوَابٍ نُوراً، فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللهِ فَخُذُوهُ، وَمَا خَالَفَ كِتَابَ اللهِ فَدَعُوهُ**» وسائل الشيعة: ٢٧: ١١٩، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٥.

الثانية: الروايات التي أمرت بالاحتياط: «احتط لدينك»[١].

وأُشكل على الطائفة الأُولى: بأنّ موضوعها احتمال الهلكة، والأدلّة العقليّة والنقليّة على البراءة تزيل احتمال الهلكة والعقاب في ارتكاب الشبهة، فأدلّة قبح العقاب بلا بيان ترفع احتمال الهلكة، فلها الورود على أخبار التوقّف لأنّها ترفع موضوعها وهو احتمال الهلكة.

وأمّا أخبار الاحتياط ربّما يقال: أنّها واردة على قاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ لأنّ موضوع قاعدة القبح عدم البيان على الحكم الواقعيّ، وأخبار الاحتياط تصلح أن تكون بياناً ومنجّزاً للواقع، فيستحقّ العقاب على مخالفته.

بل وأشكل الشيخ: أمّا أن نقول إنّ وجوب الاحتياط وجوب مقدّميّ وقد بيّنّاه، وإنّما يجب مقدّمة للاحتراز عن العقاب على الواقع، والمفروض أنّ الواقع مجهول لا عقاب عليه لأدلّة البراءة، فلا تجب مقدّمته وهو الاحتياط.

وأمّا أن نقول: إنّ وجوب الاحتياط نفسيّ، ولكنّ هذا خلاف ظاهر أدلّة وجوب الاحتياط؛ لأنّ وجوب الاحتياط أمّا مقدّميّ أو طريقيّ أو إرشاديّ لا نفسيّ.

والحقّ أنّ وجوبه إرشاديّ كوجوب الإطاعة للرسول ﷺ، فلا تدلّ على وجوب كلّما صدر عن الرسول ﷺ، بل إذا كان ماصدر منه واجب وجب، وإن كان مستحبّاً استحبّ، فيلاحظ المرشد إليه، فإن كان الحكم المرشد إليه قبل إخبار الاحتياط منجّزاً أو عليه عقاب فيجب الاحتياط فيه، وإن لم يكن عليه عقاب أو ليس منجّزاً فلا يجب الاحتياط، وأمّا إثبات منجّزيّته والعقاب عليه بنفس أدلّة الاحتياط فهو دور.

والمفروض أنّ الحكم الواقعيّ المجهول بعد الفحص لم يثبت منجّزيّته والعقاب

---

(١) عن الرضا عليه السلام: «**أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام قَالَ لِكُمَيْلِ بْنِ زِيَادٍ: أَخُوكَ دِينُكَ فَاحْتَطْ لِدِينِكَ بِمَا شِئْتَ**» وسائل الشيعة: ٢٧: ١٦٧، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٦.

عليه، فلا يمكن إثبات ذلك كلّه بأخبار الاحتياط، فيكون وجوب الاحتياط مختصّاً بتلك الموارد التي يكون فيها الحكم الواقعيّ منجّزاً، ويثبت له العقاب رغم مجهوليّته، كما في موارد العلم الإجماليّ أو الشبهة البدويّة قبل الفحص، حيث يحكم العقل باستحقاق العقاب على مخالفته ومنجّزيّة الحكم الواقعيّ فيه وإن لم تكن أدلّة وجوب الاحتياط، وأمّا الشبهة البدويّة بعد الفحص فالعقل لا يحكم باستحقاق العقاب على مخالفة الحكم الواقعيّ فيها ومنجّزيّته في نفسه، وإثبات ذلك من خلال أدلّة وجوب الاحتياط غير ممكن مع إرشاديّة وجوب الاحتياط، كما يلزم منه الدور، كما ذكرنا، فوجوب الاحتياط في الحكم المجهول متوقّف على منجّزيّة ذلك العلم، وثبوت العقاب عليه مسبقاً، فإثبات منجّزيّته وثبوت العقاب عليه بنفس أدلّة الاحتياط دور.

شمول حديث الرفع للأحكام الوضعيّة

إنّ حديث الرفع كما يمكنه رفع الحكم التكليفيّ كذلك يرفع الحكم الوضعيّ، والدليل على ذلك أنّ الإمام(ع) طبّق حديث الرفع على رفع الصحّة، وهي حكم وضعيّ، واستدلّ به على فساد طلاق المكره وعتاقه والحلف المكره عليه.

لاحظ ما رواه سعد بن أبي خلف، قال: «قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ مُوسَى عليه السلام: إِنِّي كُنْتُ اشْتَرَيْتُ أَمَةً سِرّاً مِنِ امْرَأَتِي، وَإِنَّهُ بَلَغَهَا ذَلِكَ فَخَرَجَتْ مِنْ مَنْزِلِي، وَأَبَتْ أَنْ تَرْجِعَ إِلىٰ مَنْزِلِي، فَأَتَيْتُهَا فِي مَنْزِلِ أَهْلِهَا فَقُلْتُ لَهَا: إِنَّ الَّذِي بَلَغَكِ بَاطِلٌ، وَإِنَّ الَّذِي أَتَاكِ بِهَذَا عَدُوٌّ لَكِ أَرَادَ أَنْ يَسْتَفِزَّكِ، فَقَالَتْ: لَا وَاللهِ لَا يَكُونُ بَيْنِي وَبَيْنَكَ خَيْرٌ أَبَداً حَتّىٰ تَحْلِفَ لِي بِعِتْقِ كُلِّ جَارِيَةٍ لَكَ، وَبِصَدَقَةِ مَالِكَ إِنْ كُنْتَ اشْتَرَيْتَ جَارِيَةً وَهِيَ فِي مِلْكِكَ الْيَوْمَ، فَحَلَفْتُ لَهَا بِذَلِكَ، فَأَعَادَتِ الْيَمِينَ وَقَالَتْ لِي: فَقُلْ: كُلُّ جَارِيَةٍ لِي السَّاعَةَ فَهِيَ حُرَّةٌ، فَقُلْتُ لَهَا: كُلُّ جَارِيَةٍ لِي السَّاعَةَ فَهِيَ حُرَّةٌ، وَقَدِ اعْتَزَلْتُ جَارِيَتِي، وَهَمَمْتُ أَنْ أُعْتِقَهَا وَأَتَزَوَّجَهَا لِهَوَايَ فِيهَا، فَقَالَ: **لَيْسَ عَلَيْكَ فِيمَا أَحْلَفْتَكَ**

عَلَيْهِ شَيْءٌ، وَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا يَجُوزُ عِتْقٌ وَلَا صَدَقَةٌ إِلّا مَا أُرِيدَ بِهِ وَجْهُ اللهِ وَثَوَابُهُ»[1].

وعن أبي الحسن، ثمّ قال: «سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يُسْتَكْرَهُ عَلَى الْيَمِينِ فَيَحْلِفُ بِالطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ وَصَدَقَةِ مَا يَمْلِكُ، أَ يَلْزَمُهُ ذَلِكَ؟ فَقَالَ: **لَا، ثُمَّ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: وُضِعَ عَنْ أُمَّتِي مَا أُكْرِهُوا عَلَيْهِ، وَمَا لَمْ يُطِيقُوا وَمَا أَخْطَئُوا**»[2].

الدليل الثالث: دليل العقل: لا شكّ إنّنا نعلم إجمالاً بوجود واجبات ومحرّمات في الشريعة، ولا بدّ من اليقين بالفراغ، وهو يقتضي وجوب الاحتياط في جميع أطراف هذا العلم الإجماليّ كما هو القاعدة في موارد العلم الإجماليّ، فالعلم الإجماليّ بالتكاليف الواقعيّة يقتضي الاحتياط في جميع المشكوكات وعدم جريان الأُصول في أطرافه.

والجواب ذكرناه سابقاً في دليل الانسداد، وهو انحلال هذا العلم الإجماليّ بالظفر بالمقدار المعلوم بالإجمال، وبوجود أمارات وطرق دلّت على الكثير من الواجبات والمحرّمات بمقدار المعلوم بالإجمال، وبذلك ينحلّ العلم الإجماليّ ويفقد منجّزيّته، ولا نعيد توضيحه، فقد تمّ توضيحه تماماً في دليل الانسداد.

ربّما يقال: إنّ هذا العلم الإجماليّ لا تحلّه الأمارات على بعض التكاليف الإلزاميّة حتّى لو كانت بمقدار المعلوم بالإجمال؛ لأنّها لا تنفي وجود التكاليف في غيرها لا مطابقة ولا التزاماً، والأمارات إنّما تحلّ العلم الإجماليّ إذا أثبتت التكليف في طرف ونفته عن الأطراف الأُخرى، ولا يتأتّى هذا فيما إذا كان المعلوم بالإجمال تكاليف عديدة؛ لأنّها لو قامت الأمارات على تكاليف معيّنة حتّى لو كانت بمقدار

---

(١) تهذيب الأحكام: ٨: ٢٨٦ و ٢٨٦. وسائل الشيعة: ٢٣: ٢٣٦ و ٢٣٧، الباب ١٦ من كتاب الأيمان، الحديث ٢.

(٢) النوادر للأشعريّ: ٧٥. وسائل الشيعة: ٢٣: ٢٣٧ و ٢٣٨، الباب ١٦ من كتاب الأيمان، الحديث ٦.

المعلوم بالإجمال، فبما أنّها أمارات وطرق يحتمل مخالفتها للواقع، فيبقى احتمال وجود التكاليف الإلزاميّة المعلومة بالإجمال في الأطراف المشكوكة الأخرى، فلا تنفي الأمارات وجودها في الأطراف الأخرى.

وأمّا ما ذكره صاحب الكفاية من (صرف المنجّزيّة) من العلم الإجماليّ والتكاليف الواقعيّة إلى الأمارات ومؤدّياتها، بأنّ التكاليف الواقعيّة بنفسها لا تكون منجّزة، إلّا إذا وصلت من طريق الأمارات، وأمّا لو لم تصل فإنّها غير منجّزة، بل الأمارات لو خالفتها تكون معذّرة، وتوضيح رأيه أكثر في محلّه.

ولكن يلاحظ عليه: أنّ صرف المنجّزيّة لا يحلّ العلم الإجماليّ لبقاء احتمال التكاليف الإلزاميّة في الأطراف المشكوكة وجداناً.

ولكن الجواب على الإشكال: أنّ العلم الإجماليّ إنّما يكون منجّزاً إذا لم يعلم بالمعلوم بالإجمال حقيقة وتعبّداً، ومع قيام الأمارات على مقدار المعلوم بالإجمال فيعلم بها تعبّداً، فلو كانت التكاليف الإلزاميّة المعلومة بالإجمال (ألف تكليف) وقامت الأمارات على (الألف) انحلّ العلم الإجماليّ حكماً وتعبّداً وإن لم ينحلّ وجداناً؛ إذ لم تعلم تفصيلاً ووجداناً بل تعبّداً، ومع العلم بها فلا يجري الأصل بها؛ لأنّ موضوعه الشكّ والمفروض العلم بها، ويجري الأصل في الأطراف المشكوكة الأخرى، بلا معارض، والعلم الإجماليّ إنّما يكون منجّزاً إذا جرى الأصل في جميع الأطراف وتتعارض الأصول في أطرافه لأجل العلم الإجماليّ بوجود التكاليف الإلزاميّة يقيناً وتتساقط، فيبقى العلم الإجماليّ منجّزاً، وأمّا لو جرى الأصل في طرف ولم يجر في الآخر، لأجل حصول العلم به، فلا يكون العلم الإجماليّ منجّزاً ومؤثّراً.

إن قلت: إنّ العلم التفصيليّ التعبّديّ، أي: الأمارات، علم حادث فلا يحلّ العلم الإجماليّ، كما لو علمت بوجود قطرة بول في أحد الإناءين، ووقعت قطرة دم في أحدهما، وعلمت بها تفصيلاً، ولكنّ هذا لا يحلّ العلم الإجماليّ السابق؛

لأنّه كان قد وجد وأثّر أثره، وتساقطت الأصول في أطرافه، وكذلك الأمارات لم تكن متزامنة مع العلم الإجماليّ، بل هي متأخّرة وحادثة، فلا تحلّ العلم الإجماليّ.

وجوابه: أنّ العلم التفصيليّ أو الأمارات على المعلوم بالإجمال وإن كان متأخّراً عن العلم الإجماليّ وحادثاً، ولكنّه تعلّق بنفس المعلوم بالإجمال، لا بتكليف آخر فهو كما قامت بيّنة على أنّ قطرة البول المعلومة بالإجمال في هذا الإناء المعيّن، فلا شكّ بانحلال العلم الإجماليّ، وإن كان متأخّراً وحادثاً، وهكذا الأمارات المتأخّرة عن العلم الإجماليّ بالتكاليف.

الدليل الرابع: ما ذهب إليه البعض من أنّ الأصل في الأشياء الحظر ما لم يرد رخصة من الشارع، وهذا هو المعروف بأصالة الحظر في الشبهات.

والجواب: أوّلاً: لم يتّفق العلماء على كون الأصل في الأشياء الحظر، بل الكثير ذهب للبرائة والإباحة في الشبهات.

ثانياً: اختلاف الموضوع، فإنّ مورد قاعدة الحظر ذات الفعل وحكمه الأوّليّ، وقبل ورود الشرع، وأمّا في موضوعنا يلاحظ الفعل بما أنّه مجهول الحكم، وبعد ورود الأحكام من الشارع واختفائها علينا، فأصالة الحظر موردها عنوان الأوّلي للفعل وموردنا العنوان الثانويّ المجهول له.

تنجّز الاحتمال

ربّما يقال في موارد احتمال التكليف: أنّه يجب الاحتياط لأجل وجود احتمال الضرر، أي: العقاب الأُخرويّ في كلّ موارد احتمال التكليف وجداناً، والعقل يحكم بوجوب دفع الضرر الأُخرويّ المحتمل، كما أنّ احتمال تكليف المولى أو الظنّ به منجّز كالقطع بتكليفه؛ لأنّ معنى المولى من له حقّ الطاعة، فمعنى المولى يفترض وجود حقّ الطاعة، وأمّا حدود هذا الحقّ فلا يختصّ بخصوص حالة القطع بالتكليف، بل يشمل حالتي الظنّ والاحتمال؛ إذ لا إشكال في حكم العقل

بسعة هذا الحقّ وشموله لحالتي الظنّ والاحتمال، فاحتمال التكليف منجّز كالقطع، خلافاً للمشهور حيث حصروا المنجّز في القطع بالتكليف.

وفرق بين المولى أو العبد الشرعيّ الحقيقيّ والمولى أو العبد العرفيّ، وبين التكليف الشرعيّ والتكليف العرفيّ، فإنّ التكليف الشرعيّ لأنّه يترتّب عليه العقاب الأُخروي في النار، فهو أشدّ أهمّيّة من احتمال الأمر المهمّ العرفيّ كاحتمال السمّ، فإذا كان احتمال السمّ منجّزاً عرفاً ويجب دفعه كان احتمال التكليف الشرعيّ منجّزاً ويجب دفعه.

ولا يقاس احتمال الأمر المهمّ الذي له ضرر كبير باحتمال الأمر غير المهمّ الذي لا يترتّب عليه إلّا أضرار خفيفة، حيث لا يرى العرف تنجّز الاحتمال فيها ووجوب دفعها، ويجب قياس التكاليف الشرعيّة بالأُمور العرفيّة والعقلائيّة المهمّة.

إذن فالمولى الشرعيّ الحقيقيّ هو الله سبحانه وتعالى، والعبد هو الإنسان والمخلوق والمملوك بكلّ وجوده لله، أسمى بكثير من المولويّة والعبوديّة العرفيّة، والعلاقة بين المولى والعبد العرفيّين، حيث لا يكون العبد العرفيّ مخلوقاً ومملوكاً بكلّ وجوده لمولاه العرفيّ، مع ملاحظة ما ذكرناه من أهمّيّة التكليف الشرعيّ لما يترتّب عليه من عقاب أُخرويّ.

ومن هنا كان احتمال التكليف في مثل هذه الظروف والخصائص منجّزاً، واحتمال مثل هذا الضرر يجب دفعه، فلو وضّحنا للعرف والعقلاء مثل هذه المولويّة والعبوديّة الحقيقيّة، وما يترتّب على مخالفة التكليف المحتمل، من احتمال الوقوع في العقاب الأُخرويّ، لحكم العقلاء والعرف بفهمه العرفيّ والعقلائيّ أيضاً بتنجيز الاحتمال ووجوب الدفع، كما يحكم بمثل هذا التنجيز ووجوب الدفع في مثال احتمال السمّ، فيكون حكمه بتنجيز احتمال التكليف الشرعيّ من طريق أوْلى.

إذن فحكم العقل في مورد احتمال التكليف هو التنجيز، ولكن يمكن الترخيص

من قِبل الشارع في مخالفته ؛ لأنّ هذا الحكم العقليّ معلّق بعدم ترخيص الشارع بخلافه ، وقد قامت الأدلّة الشرعيّة النقليّة كحديث الرفع ـ وغيره من أدلّة البراءة ـ على الترخيص في مخالفة احتمال التكليف في بعض الموارد ، ولولا الأدلّة الشرعيّة النقليّة بالبراءة لحكمنا بتنجيز الاحتمال ووجوب الاحتياط عقلاً .

ولعلّ هذا الدليل بتقريباته أو بعضها هو المستند للقول بحقّ الطاعة عند بعض ، وبأصالة الحظر عند بعض آخر ، ولكن يمكن مناقشة هذا الدليل بمختلف تقريباته .

١ ـ أنّ قاعدة « وجوب دفع الضرر المحتمل » وإن كانت تامّة عقلاً ، ولكن تعارضها قاعدة « قبح العقاب بلا بيان » ، وهي قاعدة عقليّة أيضاً واردة على قاعدة دفع الضرر المحتمل ، فإنّ موضوع قاعدة الدفع هو احتمال الضرر ، ومع عدم البيان فلا يوجد احتمال الضرر ، حيث يحكم العقل معه بقبح العقاب والضرر الأُخرويّ بموجب قاعدة القبح ، ومع حكمه بالقبح فكيف يحتمل العقل الضرر وجداناً ، فقاعدة القبح تنفي موضوع قاعدة الدفع .

وبذلك ينحصر مورد قاعدة الدفع في ذلك الضرر المحتمل الذي لا تشمله قاعدة القبح ، حيث يحكم العقل بوجوب دفعه ولزوم الاحتياط فيه ، وهو مورد الشبهة البدويّة قبل الفحص ، ومورد العلم الإجماليّ في كلّ طرف منه لاحتمال وجود التكليف الواقعيّ فيه ، وبعض الموارد المهمّة من موارد الشبهة البدويّة ، أمثال : الأعراض والدماء ، وأمّا في غير تلك الموارد من موارد الشبهة البدويّة بعد الفحص فهي مورد قاعدة القبح .

نعم ، في الشبهة البدويّة بعد الفحص يحكم العقل بحسن الاحتياط ورجحانه لا بلزومه ، وأنّ العبد الذي يمتثل التكليف المحتمل أشّد عبوديّة وأفضل من ذلك الذي يكتفي بالتكليف المعلوم ، فإنّ العبد لو احتمل إرادة مولاه للماء فجاء به أشدّ عبوديّة وأفضل عند العرف ، وفي نظر المولى من ذلك العبد الذي يكتفي بامتثال ما يعلم ويتيقّن بإرادة المولى له أو تقوم حجّة معتبرة عليه ، ولكن ليس كلامنا

في حسن الاحتياط ورجحانه ، بل في لزومه وتنجّز التكليف بمجرّد الاحتمال .

٢ ـ أنّ الشريعة الإسلاميّة تتميّز بأنّها سمحة سهلة ، إضافةً للأدلّة القائمة على رفع العسر والحرج ورفع التكليف عند الجهل بالحكم بالنسيان والاضطرار والخطأ ، وعدم العفو عن حقّ الناس والعفو عن حقّ الله ، مع أدلّة التوبة والشفاعة وغيرها ، كما يعلم منه أنّ المولى الشرعيّ يتسامح بما لا يتسامح به المولى العرفيّ الذي لا تتوفّر فيه هذه العناصر ، فلو وضّحنا للعرف خصائص هذا المولى الشرعيّ وتكاليفه لَحكم بفهمه العرفيّ والعقلائيّ بعدم العقاب على مجرّد احتمال التكليف ، وعدم تنجّز التكليف بمجرّد احتماله ، ما لم يتنجّز بحجّة معتبرة ، كالقطع أو الظنّ المعتبر ، أو في موارد الشبهة قبل الفحص أو في موارد العلم الإجماليّ ، أو يؤكّد الشارع نفسه على أهمّيّة الشبهة وخطورتها ، فالعقل يحكم بالبراءة في الشبهات البدويّة بعد الفحص ، ولا يجدي مجرّد احتمال التكليف في تنجيزه ولزوم الاحتياط .

٣ ـ حين الشكّ في مورد أنّه طاعة أو لا ، أي : مورد الشكّ في التكليف ، فلا يوجد حقّ الطاعة أساساً ؛ لأنّ حقّ الطاعة إنّما يكون في المورد الذي يحرز فيه وجود الطاعة ، أمّا المورد المشكوك أنّه طاعة أو لا فيكون التمسّك بدليل حقّ الطاعة فيه من التمسّك العامّ في الشبهة المصداقيّة ، ففي المورد الذي لا نعلم أنّ للمولى فيه أمراً أو نهياً ، أو إرادة أو كراهة ، يكون التمسّك بحقّ الطاعة فيه من التمسّك بالدليل في الشبهة الموضوعيّة لذلك الدليل ، وقد ذكرنا أنّ دليل الحكم لا يشمل فرداً أو موضوعاً إلّا بعد إحراز مصداقيّته أو موضوعيّته لذلك الدليل ، فلا بدّ من إحراز وجود الطاعة (الموضوع) ليوجد الحقّ (الحكم) .

٤ ـ أمّا القول بأنّ حقّ الطاعة يقتضي الاحتياط في المورد المشكوك ، ولكن يستحيل أن يكون الحكم بالعنوان الأوّليّ متكفّلاً للحكم بالعنوان الثانويّ وهو الشكّ .

٥ ـ أنّ القول بوجود حكم العقل بحقّ الطاعة وبوجوب الاحتياط في موارد الشكّ ، أوّل الدعوى ، فما هو الدليل عليه ؟ فإنّنا وإن اعترفنا بالفرق بين المولى

الحقيقيّ والعرفيّ في نظر العقل، ولكن لا يعلم بوجود حكم العقل بوجوب الاحتياط، فكيف نحكم به، ولا يعلم التلازم في نظر العقل بين معنى المولويّة وشمول حقّ الطاعة حتّى لموارد احتمال التكليف، بل المتيقّن من حكم العقل مورد الحجّة المعتبرة على التكليف من القطع والظنّ المعتبر، ومع الشكّ في حكم العقل فكيف يحكم به ؟

٦ ـ أنّ العقل يفرّق بين الفحص عن الدليل على الحكم وعدم الفحص، فإذا لم يفحص المكلّف عن الحكم مع احتمال وجود الحكم، فالعقل يحكم بلزوم الاحتياط وحقّ الطاعة واستحقاق العقاب على مخالفة الحكم الواقعيّ لو كان، أمّا مع الفحص عن الحكم إلى حدّ الاطمئنان بعدم وجوده فلا حكم للعقل بحقّ الطاعة ولزوم الاحتياط حتّى مع احتمال الحكم، وكلامنا في إجراء أصالة البراءة بعد الفحص عن الحكم الإلزاميّ في الأدلّة وعدم الظفر فيه.

وأساس ذلك أنّ غرض المولى على قسمين: قسم لا يرضى الشارع بتركه حتّى في ظرف الجهل، ذلك لأهمّيّته عنده، كالدماء والأعراض.

وقسم ليس غرضه بهذه الدرجة من الأهمّيّة عنده، ولكن تفحّص عنه بالفحص العادي وظفر به لزم امتثاله، وإلّا لم يلزم امتثاله في ظرف الجهل مع احتماله في حالة الفحص عنه إلى حدّ الاطمئنان بالعدم.

وفي القسم الأوّل يلزم على الشارع إيصال غرضه وتكليفه الواقعيّ والمطالبة بتحقيقه بأي نحو وأي طريق، وإزالة الموانع الموجبة لإخفائه، ووضع الاحتياط في حالة الجهل للتوصّل لامتثاله من خلال العمل بالاحتياط في هذه الحالة، وأمّا في القسم الثاني فليس الغرض فيه بتلك الأهمّيّة السابقة، وتلاحظ عدم أهمّيّته من خلال عدم محاولة الشارع إزالة الموانع الموجبة لإخفائه، وعدم جعله الاحتياط في حالة الجهل فيه، وفي مثله يحكم العقل بالبراءة بعد الفحص مع احتمال الحكم، وعدم حكم الشارع بالاحتياط في حالة الجهل به، حيث ينكشف للعقل عدم أهمّيّة

الغرض في نظر الشارع ، ليلزم امتثاله حتّى في صورة الجهل ، وإلّا لو كان مهماً لفرض الشارع الاحتياط في حالة الجهل .

فالمهمّ في نظر العقل عدم استناد فوات الغرض للعبد ؛ إذ لو استند فوات الغرض للعبد فيستحقّ العقاب بنظر العقل ، وأمّا لو استند فوات الغرض للمولى نفسه بسبب عدم وضعه الاحتياط ، أو استند للآخرين وللناس بسبب إخفائهم الحكم والمنع من وصوله للمكلّفين ، فيكون العبد معذوراً في نظر العقل ولا يستحقّ العقاب على مخالفته .

حسن الاحتياط

لا شكّ بحسن الاحتياط عقلاً وشرعاً حتّى لو قامت الأمارة على عدم التكليف في الواقع ؛ لوجود احتمال التكليف في الواقع وجداناً ، وهو موضوع حسن الاحتياط ، فإنّه وإن انتفى احتمال التكليف تعبّداً ، ولكنّه موجود وجداناً ، بالإضافة إلى أنّ احتمال التكليف وإن انتفى للأمارة على خلافه ، ولكن يحتمل وجود المصالح الواقعيّة وجداناً ، وإحرازها إنّما يكون بالاحتياط .

ولكن حسن الاحتياط مقيّد بعدم حصول اختلال النظام من خلال العمل بالاحتياط ، واختلال النظام قد يكون للمجتمع ، كما لو اشتغل الجميع بالعبادات والاحتياط فيها وتركوا الأعمال التي يتوقّف عليها نظامهم وحياتهم ، أو للفرد ، أو متعلّقاته ، كأُسرتِه ومعيشته ، كما لو اشتغل يومه كلّه بالاحتياط في العبادة ، فيصلّي ـ مثلاً ـ ألف صلاة ليحرز الصلاة الواقعيّة ، ويتجنّب الأكل من الأطعمة إلّا ما أُحرز طهارته أو حلّيّته واقعاً ، وهكذا ، وكما قال البعض : أنّه لا يحرز ذلك إلّا إذا سكن قمّة جبل وزرع ، أو في صحراء نائية ؛ إذ يحرز حلّيّة الأرض ، ولا يرتبط بالناس ؛ إذ يحتمل في الحرمة في كلامه وملاقاته ومعاملاته ، ويزرع الحنطة بيده ويخبز ويأكل الخبز ، ويشرب الماء من عين جارية هناك ليحرز أنّ طعامه محلّل ، ولا يقوم

بالأعمال والمعاملات والعلاقات والكلام والتصرّفات لاحتمال الشبهة فيها، فإن قام كلّ فرد بذلك فسوف يتعطّل نظام الحياة.

وبعضهم أضاف لاختلال النظام العسر والحرج في رفع حسن الاحتياط.

وبعضهم ذهب إلى أنّ ارتفاع حسن الاحتياط لا يختصّ باختلال النظام، بل يشمل إذا لزم من العمل بالاحتياط، أمثال: صلة الرحم، وإيذاء المؤمن وهتكه، وتشويه المذهب والدين، وترك تحصيل العلم، وأمثال تبرّر ترك الاحتياط، بل يظهر من الروايات وسيرة المعصومين وأهل الشرع أنّه مع قيام الحجّة في الشبهات الموضوعيّة لا يعملون بالاحتياط، بل ربّما يظهر عدم حسنه.

فلو لزم من الاحتياط اختلال النظام وأمثاله فيمكنه تبعيض الاحتياط، وله طريقان:

الأوّل: أن يعمل بالاحتياط في كلّ شبهة ولا يلاحظ من البداية أهمّيّة الاحتمال أو المحتمل إلى أن يعرض له اختلال النظام، فكيف عن الاحتياط.

الثاني: لو علم من أوّل الأمر أنّ العمل بالاحتياط التامّ يؤدّي لاختلال النظام فيتعيّن من الأوّل بنحوين:

النحو الأوّل: أن يحتاط حسب أهمّيّة المحتمل وقوّته، كالدماء والأعراض، فيعمل بالاحتياط في المهمّة ويترك الاحتياط في غيرها.

النحو الثاني: أن يحتاط حسب أهمّيّة الاحتمال وقوّته، فيحتاط في دائرة المظنونات ويترك المشكوكات.

وذكر الشيخ الوحيد في درسه: «أنّه بعد إسقاط الشارع لحجّيّة الظنّ لا يبقى قاعدة ترجيح الراجح على المرجوح؛ إذ لا يوجد راجح حينئذٍ».

وذكر: «لو دار الأمر بين الأخذ بأهمّيّة الاحتمال أو المحتمل، فالظاهر تقديم أهمّيّة المحتمل؛ وذلك لأنّ المحتمل له موضوعيّة بينما الاحتمال يؤخذ على نحو الطريقيّة.

تنبيهات البرائة والاحتياط

التنبيه الأوّل :

جريان البراءة في الشبهة التحريميّة الموضوعيّة

بالنظرة الأولى تجري البراءة العقليّة والنقليّة في الشبهات الموضوعيّة التحريميّة ، وخاصّة «**كُلُّ شَيْءٍ هُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتّىٰ تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرامٌ**»[1] ، وإنّما وجدت شبهة في عدم جريانها ، فلا تجري العقليّة (قبح العقاب بلا بيان) لأنّ الشارع (بيّن) الحكم الكلّيّ ، وأمّا الحكم الجزئيّ ، أي : الموضوع الخارجيّ ، فليس بيانه من وظيفة الشارع ، وأمّا الشرعيّة ، فإنّ حديث الرفع إنّما يشمل ما كان أمر وضعه ورفعه بيد الشارع وليس أمر الموضوع الخارجيّ كذلك ، بل هو من شأن المكلّف لا الشارع ، بالإضافة لجريان قاعدة الاشتغال ، فالحكم الكلّيّ وصل واشتغلت به الذمّة ، ولا بدّ من الفراغ اليقينيّ ، ولا يحصل اليقين بالفراغ إلّا باجتناب المشكوكات أيضاً ، ففي الشبهة الموضوعيّة بيّن الشارع الحكم الكلّيّ كحرمة الخمر ،وإنّما الشكّ في مقام الامتثال ، فيجب الاجتناب عن كلّ ما يحتمل خمريّته من باب المقدّمة العلميّة .

ولكن يشكل على المتوهّمين أنّ البيان لم يتمّ في الشبهة الموضوعيّة التحريميّة ؛ لأنّ البيان إنّما يتمّ لو وصلت الحجّة ، وهي مؤلّفة من الكبرى ، أي : الحكم الشرعيّ

---

(١) الكافي : ٥ : ٣١٣.

الكلّيّ ، والصغرى ، وهي إحراز الموضوع الخارجيّ ، ومع عدم إحرازهما فالعقل يرى قبح العقاب بلا بيان . إذن فلم يصل البيان .

والشيخ أجاب عن الإشكال في الشبهة الموضوعيّة : أنّ الأحكام موضوعة على نحو القضايا الحقيقيّة ، تنحلّ لأحكام متعدّدة بعدد أفراد الموضوع ، فلكلّ فرد حكم مستقلّ ، فلو شكّ في كون شيء مصداقاً لموضوع كان شكّاً في ثبوت الحكم له ، فيكون من الشكّ في التكليف ، والأصل فيه البراءة .

بينما صاحب الكفاية ﷺ ذهب بأنّ النهي قد يكون انحلاليّاً ، بأن يكون كلّ فرد من أفراد الموضوع له حكم مستقلّ ، فيكون الشكّ في فرد شكّاً في ثبوت الحكم والأصل البراءة ، وقد يكون النهي حكماً واحداً متعلّقاً بالطبيعة ، فيكون من قبيل الشكّ في المحصّل والشكّ في الفراغ ، فترك الأفراد مقدّمة علميّة لتوقّف اليقين بالفراغ من ترك الطبيعة بترك واجتناب جميع الأفراد المشكوكة والمتيقّنة ، فالمنهي عنه هو الطبيعة ، لذلك لو تحقّق فرد منها تحقّق العصيان ؛ لتحقّق الطبيعة بها ، ولاتبقى حرمة بعد ذلك لسائر الأفراد ، ولكنّ ترك الطبيعة إنّما يتحقّق بترك جميع الأفراد ، خلافاً للأمر فيتعلّق بوجود الطبيعة ، وهو إنّما يتحقّق بإيجاد فرد واحد . إذن فلا بدّ من ترك جميع الأفراد ليتحقّق ترك الطبيعة فيكون من الشكّ في المحصّل ، والمقدّمة العلميّة واليقين بالفراغ .

وأُشكل عليه: الحقّ أنّ الطبيعة متّحدة مع الأفراد وليست أمراً مغايراً لها لتكون من الشكّ في المحصّل المتوقّف على المغايرة ، فينحلّ النهي للطبيعة لنواهي ضمنيّة ، وإذا شكّ في النهي الضمنيّ فتجري البراءة عن المشكوك .

ولكنّ الحقّ لا بدّ من بيان أقسام النهي ويختلف الحكم فيها باختلاف الأقسام :

الأوّل: أن يتعلّق النهي بالطبيعة السارية ، بأن يتعدّد التكليف بتعدّد أفرادها ، بأن يوجد ملاك الحرمة في كلّ فرد ، فيشكّ في حرمة الفرد المشكوك والأصل البراءة .

الثاني: أن يتعلّق النهي بترك الطبيعة على نحو صرف الوجود، فالتكليف واحد متعلّق بترك الطبيعة رأساً، فلو وجد فرد لم يحصل الامتثال، وإن كان المتّصف بالحرمة أوّل وجوداتها دون غيرها، وذكر الكفاية أنّ المرجع فيه الاشتغال؛ لأنّ النهي تعلّق بترك الطبيعة وهو معلوم، فلا بدّ من ترك كلّ فرد مشكوك ليحرز امتثاله، فهو مثل الشكّ في المحصّل، فلا بدّ من ترك كلّما يحتمل انطباق الطبيعة عليه.

ولكن قد يقال: إنّ سقوط النهي كما يحصل بالعصيان يحصل بالامتثال، وإذا ترك أوّل فرد صدق ترك صرف الوجود، فلا تبقى حرمة لسائر الأفراد حتّى المتيقّنة فضلاً عن المشكوكة.

وذهب السيّد الخوئيّ ﷺ للبراءة؛ لأنّ الشكّ في المصداق شكّ في تعلّق التكليف الضمنيّ به، فيرجع للبراءة؛ إذ لا تختصّ بالتكاليف الاستقلاليّة بل تشمل الضمنيّة النفسيّة، وبما أنّ الطبيعة أو عدمها متّحدة مع الأفراد فتنحلّ لنواهي ضمنيّة بعدد الأفراد على نحو العموم البدليّ، وتجري البراءة في المشكوك.

الثالث: أن يكون النهي متعلّقاً بمجموع وجودات الطبيعة، وهو المطلوب تركه، والمفسدة قائمة بالإتيان بمجموع الأفراد، وأمّا إيجاد بعضها، سواء المتيقّنة أو المشكوكة، فلا يحصل به إيجاد المجموع وليس هو المنهي، وترك المجموع يجتمع مع إتيان بعض الأفراد، وعصيان المجموع إنّما يحصل بتركه دون البعض، فلو ارتكب البعض المعلوم فضلاً عن المشكوك لم يتحقّق العصيان، ولعلّ من هذا القبيل النواهي المتعلّقة بتصوير ذوات الأرواح وتغطية المحرم رأسه وحلقه له لإمكان أن يدّعى أنّ المنهيّ عنه حرمة تصوير مجموع البدن لا كلّ جزء من أجزائه بالاستقلال، وكذلك تغطية المحرم رأسه وحلقه له، كما يجوز الاقتصار في الترك على الأفراد المشكوكة وارتكاب جميع الأفراد المعلومة لكونه من صغريات الأقلّ والأكثر الارتباطيّين، حيث أنّ الحرام المتيقّن هو الأكثر فيقتصر في الترك عليه، وأمّا في الأقلّ وهو الأفراد المعلومة، فتجري البراءة على العكس من الواجبات،

فإنّ المتيقّن منها هو الأقلّ فهو الواجب وتجري البراءة فيما عداه، وهو الأكثر، فيشكّ في تعلّق النهي بالمتيقّن وحدها أو المشكوكة، والأصل عدم تعلّق النهي بالمتيقّنة مجموعاً بل منضمّة للمشكوكة.

الرابع: أن يكون النهي متعلّقاً بجميع الأفراد الخارجيّة؛ لأنّ المطلوب أمر بسيط يتحصّل من مجموع التروك، فمقتضى مطلوبيّة العنوان البسيط ترك كلّ ما يحتمل فرديّته للطبيعة من باب الشكّ في المحصّل، للعلم بالتكليف المتعلّق بالعنوان البسيط، وترك الأفراد مقدّمة علميّة لحصول العلم به، فهو مقدّمة علميّة، فيكون من الشكّ في المحصّل والأصل فيه الاشتغال نظير ما ذكر في الوضوء أنّ المطلوب الطهارة المعنويّة المتحصّلة من أفعال الوضوء، كما لو فرضنا أنّ المطلوب بالنهي عن الصلاة فيما لا يؤكل لحمه (هو وقوع الصلاة في غير ما لا يؤكل) فلو شكّ في كون شيء مصداقاً للموضوع كان المرجع الاشتغال وعدم جواز ارتكاب المشكوك.

نعم، لو كان المصلّي بدأ صلاته في غير ما لا يؤكل يقيناً، ثمّ لبس في الأثناء ما يشكّ كونه ممّا لا يؤكل، أمكن القول بجوازه بالاستصحاب في بقاء وقوع صلاته في غير ما لا يؤكل، بل يمكن جريان استصحاب العدم الأزليّ في عدم كون الثوب ممّا لا يؤكل بناءً على جريانه، وكذا لو شكّ أنّ زرق الإبر خطر أو لا، وكان تاركاً للمفطّرات فيستصحب بقاء تركه.

التنبيه الثاني:

تأثير الاحتمال والمحتمل في الأُصول العمليّة

ونذكر آراء بعض الأعلام في مجال القطع والاطمئنان والأُصول العمليّة على أساس درجة الاحتمال والمحتمل، حيث تلخّص بما يلي:

إنّ البشر بالنسبة إلى مقاصده الشخصيّة إذا كان هناك محبوب لزوميّ أو مكروه لزوميّ، فطرق الوصول إليها على أقسام، والعقلاء في أعمالهم يلاحظون درجة الاحتمال والمحتمل.

١ ـ أن يكون احتمال الوصول إلى المحبوب والابتعاد عن المكروه بسلوك الطريق الخاصّ بدرجة ١٠٠٪ أي يكون معلوماً، فلا إشكال في أنّه يسلك الطريق لولا الموانع. إذن فالقطع يعني أن يبلغ الاحتمال درجة لا يحتمل معه الخلاف أبداً، وذهب أكثر العلماء لحجّيّته الذاتيّة، ونذهب نحن لحجّيّته العقلائيّة.

٢ ـ إذا كان الاحتمال في غاية القوّة بحيث يكون احتمال خلافه موهوماً، كما لو كان بدرجة ٩٠٪ ويعبّر عنه بالاطمئنان، والاطمئنان الشخصيّ المعتمد على حساب الاحتمالات حجّة، وقوّة الاحتمال إنّما تنشأ من تجمّع الاحتمالات في المحور الواحد، وهذا يعبّر عنه بالاطمئنان الإدراكيّ.

توضيحه: أنّ هذا الاحتمال يكتسب قوّته من جمع الاحتمالات في محور واحد، فإذا أخبرنا جماعة كلّ بانفراده عن مجيء رجل من أقاربنا معيّن غير ما عيّنه الآخر، فلا إشكال في عدم حصول العلم بمجيء كلّ منهم بعينه، إلّا أنّ احتمال مجيء أحد أقاربنا على وجه الإجمال احتمال قويّ، يزداد قوّة بكثرة الإخبار بمجيء رجل معيّن منهم، وذلك لتجمّع الاحتمالات في المحور الواحد وهو الجامع بين الأخبار.

والسرّ فيه: أنّ الإخبار بمجيء زيد مثلاً له احتمالان: أحدهما الصدق والكذب، واحتمال مجيء عمرو له احتمالان أيضاً، فمضروبهما أربعة احتمالات، أحدهما كذب المخبرين معاً، وهذا الاحتمال ينفي مجيء رجل من أقاربنا على الإجمال، وأمّا الاحتمالات الثلاث الأُخر فتدلّ على مجيئه، فإذا أخبرنا بذلك رجل ثالث في ضمن إخباره بمجيء بكر، فمضروب الاحتمالات ثمانية، سبعة منها تدلّ على مجيء أحد أقاربنا وواحد يدلّ على عدمه، حتّى يصل إلى درجة نطمئنّ بمجيئه

أو نعلم به، إذا كانت النسبة بحيث يعدّ هذا الاحتمال الواحد كالصفر، وهذا هو معنى تجمّع الاحتمالات في محور واحد وهو السبب في حجّيّة التواتر الإجماليّ.

٣ ـ إذا كانت درجة الاحتمال أقلّ من ذلك، ولكنّ المحتمل يكون قويّاً، أي: مهمّاً، كما لو كان في الإناء سمّ، فهنا وإن كان الاحتمال ضعيفاً ٥٠٪ ولكن بما أنّ المحتمل قويّ فيكتسب هذا الاحتمال أهمّيّة عند العقلاء، وله قوّة منجّزة ويرتّبون الأثر عليه، فيبتعد الإنسان عن الإناء في المثال، وكما في الدماء والفروج في الشريعة الإسلاميّة، وإنّما يترتّب الأثر عليه فيما إذا لم يكن من الأوهام.

٤ ـ أن تكون قوّة الاحتمال ناشئة من اعتماد الاحتمال على العلم الإجماليّ بالحكم الإلزاميّ، فيكون الاحتمال مقوّماً للعلم الإجماليّ.

توضيح ذلك: إن احتملنا كون هذا الإناء نجساً، وكان احتمال عدمه مساوياً لاحتمال وجوده، فنعبّر عنه بالشبهة البدويّة، واحتمال النجاسة فيه ٥٠٪، ولكن إذا علمنا بنجاسة أحد الإنائين، فلو لوحظ كلّ منهما بصورة مستقلّة كان احتمال النجاسة فيه ٥٠٪ إلّا أنّ مجموع الاحتمالين قد أوجد علماً بها، وهذا يوجب قوّة الاحتمال من جهة أنّ احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على كلّ منهما ٥٠٪.

وهذا هو الفرق بين الشبهة المحصورة وغير المحصورة في مجال تنجّز الاحتمال وعدمه، حيث لم يجد المتأخّرون علاجاً لها، ولكن إنّما يمكن علاجها على ضوء حساب الاحتمالات، فإنّ أطراف العلم الإجماليّ لو كانت منحصرة في عدد قليل، فينجّز كلّ منهما متعلّقه لتقوّيه بالعلم، وإن كان موزّعاً في عدد كثير فلا يتنجّز؛ لأنّ احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على كلّ من الأطراف في الأوّل احتمال قويّ، واحتماله في الثاني احتمال ضعيف يلحقه بالأوهام.

وبعبارة أُخرى: أنّ الاحتمال لو لم يقترن بالعلم الإجماليّ يكون شبهة بدويّة، أمّا لو اقترن به، فإن كانت الشبهة محصورة، فإنّ القدرة على العلم بالحكم الإلزاميّ تنحلّ على الأطراف القليلة، فتقوّي الاحتمال بما يوجب تحريك العبد لإطاعة

الحكم المحتمل، وأمّا لو كانت الشبهة غير محصورة فإنّ كثرة الأطراف توجب ضعف القدرة على العلم بالحكم، فلذا لا يوجب تقوية الاحتمال بما يحرّك العبد للإطاعة فلا يكون هذا العلم منجّزاً.

والمشهور ذهب إلى أنّ العلم الإجماليّ ينجّز وجوب الموافقة الاحتماليّة، لكشفه عن أحد الوجوبين ـ مثلاً ـ وهو بهذا الحدّ من الكشف ينجّز متعلّقه، ولذلك يقال: إنّ العلم الإجماليّ علّة تامّة للموافقة الاحتماليّة، وأمّا بالنسبة لوجوب الموافقة القطعيّة فله وجه آخر.

فذهب المحقّق النائينيّ ﷺ أنّه من جهة تعارض الأصلين؛ لأنّه يلزم الترخيص في المخالفة القطعيّة من جريان الأصلين في طرفي العلم الإجماليّ، وهو قبيح عقلاً، لمعارضته مع وجوب الموافقة الاحتماليّة الذي دلّ عليه العلم بكشفه الذاتيّ.

والكلام يقع: هل إنّ الأوامر الإلهيّة جميعاً هي بمنزلة المقاصد المهمّة جدّاً فيجب الاهتمام بها بالاحتمال الضعيف ما لم يكن موهوماً، كما ذهب إليه الاخباريّون، أو أنّها من قبيل المقاصد المتوسّطة الأهمّيّة فيلاحظ ما كان الدليل قد دلّ على أهمّيّتها جدّاً، فينجّزه الاحتمال الضعيف، وما لم يدلّ الدليل على أهمّيّته فلا ينجّزه إلّا الاحتمال القويّ وإن لم يكن علماً؟

ولحلّ هذا النزاع لا بدّ من ملاحظة أنّ التكاليف المولويّة الإلهيّة هل هي من قبيل ربط الشخصيّة، أي: أنّ العبد يربط شخصيّته بشخصيّة المولى، وعليه أن يلاحظ مقامه واحترامه، أو من قبيل الوعيد على الترك بنحو اللفّ والاندماج، فإنّما يستجيب لتلك التكاليف اللزوميّة لأجل الوعيد على الترك.

وذكرنا: أنّ الحقّ هو الثاني، وأنّ التكاليف المولويّة الإلهيّة إنّما يجب امتثالها لاندماج الأحكام الجزائيّة فيها بنحو اللفّ، ويلاحظ في شدّة الجزاء وخفّته تناسب العمل للجزاء، وقوّة الدواعي النفسيّة، فربّ عمل بملاحظة مفسدته يستحقّ جزاءاً ضعيفاً، وتشديد الجزاء بملاحظة شدّة ميل الإنسان إليه، وربّ عمل يستحقّ

جزاءاً شديداً، إلّا أنّ عدم الرغبة إليه يقتضي جعل جزاء خفيف من جهة كفايته في إيجاد الرادع في النفس والأحكام الجزائيّة، سواء كانت دنيويّة أو أُخرويّة.

والعقل يحكم بأنّ المعتبر في موضوع الحكم الجزائيّ أن يكون المكلّف مقصّراً في عدم انفعاله وتأثّره بالأمر الإلهيّ، وهو يتحقّق بكون الحكم قابلاً للتأثير، فإذا كان معلوماً فلا إشكال في أنّه يوجب تحقّق وازع معاكس للدواعي النفسيّة في المكلّف، فيتحقّق موضوع الحكم الجزائيّ إذا خالف الأمر؛ لأنّ التقصير منه، وكذا إذا كان المحتمل مقطوع الأهمّيّة أو الاحتمال قويّاً.

إذن فإذا كانت الأحكام الشرعيّة من قبيل ربط الشخصيّة، فلا بدّ من تنزيلها منزلة المقاصد المهمّة للبشر؛ وذلك لأنّ الحكم يرتبط بشخصيّة الباري جلّ وعلا، فمخالفة كلّ حكم يعتبر هتكاً لمقامه المقدّس، ولا فرق بين الأحكام حينئذٍ، وأمّا إذا كانت من قبيل الوعيد على الترك كما هو الصحيح، فإن قطعنا بأهمّيّة أحد التكاليف، فالاحتمال إن لم يكون موهوماً ينجّزه، وإلّا فلا بدّ من الاحتمال القويّ.

فتبيّن أنّ الأصل الأوّليّ في الأحكام الشرعيّة هو البراءة العقليّة ما لم يعلم أهمّيّة المحتمل أو يصل الاحتمال لدرجة قويّة، وأمّا الأمر بالاحتياط فقد يكون واجباً نفسيّاً، وقد يكون لبيان أهمّيّة المحتمل، وقد يكون لتقوية الاحتمال، وأوامر الشارع بالاحتياط من قبيل بيان أهمّيّة المحتمل، ويمكن له تقوية الاحتمال بجعل العلم التنزيليّ فيتحقّق موضوع الحكم الجزائيّ، وهذه هي حقيقة البراءة العقليّة.

حاصلها: أنّ البراءة هي إدراك العقل لعدم تنجّز الاحتمال ما لم يصل لدرجة قويّة تكويناً أو بتنزيل الشارع، وحيث إنّ الاستصحاب من موارد تقوية الاحتمال شرعاً وعرفاً، فلا إشكال في تقدّمه على البراءة العقليّة.

وذهب السيّد الخوئيّ ﷺ أنّ السبب في وجوب الموافقة القطعيّة أنّ العقل لا يجيز الجمع بين الترخيصين؛ لأنّ مقتضى العلم الإجماليّ أنّ هذا إن لم يكن حراماً

فذلك الطرف الآخر هو الحرام، وبالعكس، فلو رخّص الشارع في كلّ منهما لزم ترخيص الحرام الواقعيّ ووقوع المكلّف في حيرة من أمره، وحيث إنّ احتمال التكليف في كلّ منهما ملازم لاحتمال العقوبة، فالأصلان يتعارضان.

٥ ـ أن لا يكون الاحتمال من الأقسام السابقة ولا المحتمل فيه مهمّ، فإنّ الشبهة تكون بدويّة وتجري فيها البراءة، فالبراءة العقليّة والشرعيّة تُعبّر عن عدم منجّزيّة الاحتمال، فإذا علم من الشارع عدم أهمّيّة المحتمل فهو مورد البراءة الشرعيّة رفع ما لا يعلمون، وأمّا لو لم يعلمه فهو مورد البراءة العقليّة لأنّه لو كان المحتمل مهمّاً لأعلمه.

٦ ـ موارد التخيير وهو مورد دوران الأمر بين المحذورين في الواقعة الواحدة مع تساوي الاحتمالين قوّة والمحتملين أهمّيّة.

ولا اشكال في حكم العقل بعدم استحقاق العقاب على الفعل والترك حينئذٍ، ولا إشكال في التخيير فيه، إلّا أنّ الكلام في أنّ التخيير أصل برأسه كما هو المشهور، أم أنّه يرجع إلى البراءة العقليّة، كما ذهب إليه السيّد الخوئيّ ﷺ، ومرجع الخلاف إلى أنّ السرّ في التخيير وعدم تنجيز العلم الإجماليّ هل هو قصور القدرة أم قصور الكاشف؛ إذ لا شكّ في وجود العلم الإجماليّ هنا كسائر موارد العلم الإجماليّ، ولكن فرقه عن بقيّة موارد العلم الإجماليّ هو عدم إمكان الموافقة القطعيّة والمخالفة القطعيّة هنا دون سائر الموارد؛ إذ أنّه متمكّن عقلاً وقهراً أمّا من الفعل أو الترك.

ومن ذهب إلى قصور الكاشف، وأنّ العلم الإجماليّ فاقد لكشفه عن الواقع، استدلّ بأنّ الموافقة الاحتماليّة للتكليفين حاصلة لا محالة؛ إذ لا يخلو المكلّف من الفعل والترك، والموافقة العقليّة غير ممكنة، فالعلم الإجماليّ في مثل ذلك لا يكشف عن الواقع عند العقلاء لتقوّمه باحتمالين متضادّين، وبناءً على هذه النظريّة فالتخيير كالبراءة العقليّة فاقدة للكشف.

وأصحاب النظريّة الثانية يذهبون إلى أنّ التخيير ناشئ من عدم القدرة على

الموافقة القطعيّة والمخالفة القطعيّة ولا قصور في الكشف، فالعلم الإجماليّ إنّما لا يكون قابلاً للتنجيز لقصور القدرة، وإلّا فمن حيث الكشف لا فرق بينه وبين سائر موارد العلم الإجماليّ.

٧ ـ الاستصحاب، وقد ذكرنا رأي بعض الأعلام في حجّيّته، وأنّه يعتمد على الكشف الإحساسيّ لا الإدراكيّ.

التنبيه الثالث:

الاحتياط في العبادات

لو شككنا في وجود «الأمر» في العمل العباديّ، فهل يمكن الاحتياط في العبادة، بحيث نأتي بالعمل تعبّداً مع قصد القربة مع عدم إحراز الأمر فيه؟

وهنا صورتان:

الصورة الأُولى: فتارةً يكون متعلّق العلم الإجماليّ أمرين: أحدهما الوجوب، والآخر الاستحباب، بحيث يوجد أمر في كلّ طرف من أطرافه، فنجزم بوجود الأمر، فيمكننا قصد الأمر في الإتيان بالطرفين ويمكن الاحتياط، بأن نأتي بالعمل مع قصد الأمر.

الصورة الثانية: أن يكون متعلّق العلم الإجماليّ الوجوب والإباحة، ففي الوجوب يوجد أمر، وأمّا في جانب الإباحة فلا يوجد أمر، وهذه الصورة هي محلّ البحث.

فلا نجزم بوجود الأمر لاحتمال كون الحكم الواقعيّ هو الإباحة لا الوجوب، فهل يمكن الاحتياط بالعبادة بأن نأتي بالعمل بقصد القربة أو قصد الأمر؟

ويمثّل للاحتياط في العباده المشكوكة بصلاة الحائض التي تشكّ في انتهاء حيضها فتشكّ في توجّه الأمر لها، فهل يمكنها الصلاة بقصد القربة والأمر؟

وهذا البحث كلّه متوقّف على انحصار القربة بقصد الأمر، وأنّ قصد الأمر متوقّف على الجزم بالأمر، وأمّا مع الشكّ فيه فلا يمكن قصد الأمر، وبما أنّه في مورد الشكّ لا نجزم بالأمر، فلا يمكن الاحتياط في العبادة؛ لأنّ الاحتياط أن تأتي بالعمل بكلّ شروطه، ومن جملة شروطه قصد الأمر، وهو غير ممكن، وأمّا قصد الأمر المتوجّه لنفس الاحتياط، فغير صحيح.

فإنّه ربّما يقال: نكشف الأمر بالاحتياط من خلال طريقين: **طريق لمّيّ** من العلّة للمعلول، فمن خلال الجزم بحسن الاحتياط عقلاً يلازمه أمر الشرع به، أو من **طريق إنّيّ**؛ إذ لا شكّ بترتّب الثواب على الاحتياط، والثواب معلول للامتثال، والامتثال معلول للأمر، فمن الجزم بالثواب نجزم بالأمر.

فإنّه يقال: **أوّلاً**: لأنّ الأمر بالاحتياط ليس مولويّاً، بل إرشاديّاً، وما يلزم في قصد القربة قصد الأمر المولويّ لا غيره.

فالأمر بالاحتياط إرشاديّ، أي: أنّ الاحتياط يحكم به العقل مسبقاً، وبداعي إحراز الواقع، ولا ملاك في نفسه، وليس له داعويّة ومحرّكيّة لتحقّقها بحكم العقل مسبقاً، لأجل إحراز الواقع وملاكه، ولا ملاك في نفس الاحتياط ليكون أمره مولويّاً.

إلّا أن يقال: إنّ الأمر بالاحتياط مولويّ؛ لوجود مصلحة نفسيّة فيه، وهو (تقوية) الإرادة، والعزم على إتيان الواجبات وترك المحرّمات، حيث يصنع الاحتياط هذه الحالة في نفس الإنسان، وتشير لهذه الحالة الروايات، كما ذكرنا، وانّ من ترك الشبهات يكون أقدر على ترك المحرّمات الجزميّة.

وأمّا ما ذكره المحقّق النائينيّ ﷺ: أنّ الحكم العقليّ إن كان في مرتبة علل الأحكام وملاكاتها فيستتبع مع الحكم المولويّ، فإذا أدرك العقل حسن فعل فكيف خالق العقل، لا يلازم حكمه، وأمّا إذا كان في مرتبة معلولات الأحكام أو امتثالها،

كالاحتياط وحكمه بالإطاعة، فلا يستتبع الحكم المولويّ، بل الأمر إرشاديّ؛ إذ ليس هناك ملاك آخر نفسي للاحتياط غير ما للواقع، كالصلاة.

ويمكن الجواب بما ذكرناه:

أوّلاً: من أنّه ربّما يوجد ملاك نفسيّ للاحتياط هو تقوية الإرادة.

وثانياً: أنّ حسن الاحتياط وإن كان من المستقلّات العقليّة الواقعة في سلسلة معلولات الأحكام الشرعيّة، إلّا أنّ العقل بما أنّه لا يستقلّ بالاحتياط في كلّ الأمور، فلا مانع من الأمر به مولويّاً حرصاً على إدراك الواقع، أو أنّ الأمر بالاحتياط وإن كان لإحراز الواقع، ولكن يحتمل وجود موانع من امتثال الواقع وملاكه، فيكون أمر الشارع بالاحتياط كاشفاً عن عدم وجود موانع له، فتكون له مولويّة ونفسيّة.

وثانياً: أنّ الأمر بالاحتياط إرشاديّ، فلا بدّ أن يكون للعمل قبل الاحتياط أمر معلوم يمكن فيه الاحتياط، وأمّا انتزاع أمر العمل من نفس الأمر بالاحتياط فهو دور، كما وضّحناه.

وأُشكل: هذا دور؛ إذ لا بدّ من إمكان الاحتياط ليحسن أو ليأمر به الشارع، وهو متوقّف على امتلاكه لقصد الأمر مسبقاً، فلو توقّف قصد الأمر على الأمر بالاحتياط لزم الدور. إذن فلا يمكن أن يقصد الأمر المتوجّه للاحتياط للزوم الدور.

وأمّا الإتيان بذات العمل بدون قصد الأمر فليس هو من الاحتياط في العبادة؛ لأنّ الاحتياط فيها أن تأتي بالعمل مع قصد الأمر، لا بذاته بدون هذا القصد.

ولكنّ الحقّ أنّه يمكن الاحتياط في العبادة وذلك:

١ ـ أنّه لا ينحصر قصد القربة المحقّق لعباديّة العمل وتتوقّف عليه صحّة العمل العباديّ بقصد الأمر، بل يتحقّق قصد القربة بقصد بعض القصود الأُخرى ـكما وضّحناه في مبحث التعبّديّ، كقصد الثواب أو الجنّة أو الفرار من النار، أو قصد الملاك أو غيرهاـ فيكفي في تحقّق عباديّة العمل أي إضافة تذلّليّة لله ولا يتوقّف

على قصد الأمر، وهذا ما يمكن إتياته في العمل في موارد الشكّ، حيث يمكن الإتيان بالعمل المشكوك بقصد الثواب أو الجنّة وأمثاله، ولا يأتي الإشكال لأنّ الإشكال يختصّ فيما لو كان المعتبر قصد الأمر فحسب في تحقّق القربة.

٢ ـ على تقدير انحصار قصد القربة بقصد الأمر، فلا يتوقّف على (إحراز الأمر)، بل يكفي (احتمال الأمر)، بل احتمال الأمر يدلّ أكثر على عبوديّة الإنسان بحيث يأتي حتّى بالأوامر المحتملة، كما وضّحناه، فالعبد الذي يأتي بالعمل لمجرّد احتمال الأمر أشدّ عبوديّة من العبد الذي ينحصر بامتثال ما قطع بالأمر، وفي مورد الشكّ يوجد احتمال الأمر ويتحقّق به قصد القربة؛ لأنّ المطلوب إضافة العمل للمولى بأيّ نحو من أنحاء الإضافة، وهو يتحقّق بقصد احتمال الأمر، كما ذكر السيّد الخوئيّ ﷺ في المصباح؛ إذ يكفي عباديّة الشيء مجرّد إضافته للمولى بأي نحو من أنحاء الإضافة، ومن الواضح أنّ الإتيان بالعمل برجاء المحبوبيّة واحتمال أمر المولى من أحسن أنحاء الإضافة والحاكم بذلك العقل والعرف، بل هو أعلى وأرقى من امتثال الأمر الجزميّ؛ إذ ربّما يكون الانبعاث إليه لأجل الخوف من العقاب، وهو غير محتمل في فرض عدم وصول الأمر والإتيان بالعمل برجاء المطلوبيّة. هذا مضافاً إلى أنّ اعتبار الجزم على تقدير التسليم مختصّ بصورة التمكّن كما ذكر في محلّه.

التنبيه الرابع:

الأصل الموضوعيّ

يشترط في جريان أصل البراءة عدم وجود أصل موضوعيّ حاكم عليها، والمراد من الأصل الموضوعيّ ما يزيل ويرفع موضوع أصالة البراءة؛ لأنّ موضوع البراءة العقليّة (عدم البيان)، وموضوع البراءة الشرعيّة هو (الشكّ وعدم العلم).

فكلّ ما يكون بياناً أو رافعاً للشكّ ولو تعبّداً ـ كالاستصحاب ـ فلا يبقى موضوع لجريان البراءة، سواء كان هذا الأصل الموضوعيّ موافقاً في مؤدّاه لأصل البراءة أو مخالفاً له.

وكذلك لا فرق في أن تكون الشبهة موضوعيّة، كما لو علم بخمريّة مائع سابقاً ثمّ شكّ في انقلابه خلّاً، فيجري استصحاب الخمريّة، ويرفع موضوع أصالة البراءة عن حرمة شربه، أو كانت الشبهة حكميّة، كما إذا شكّ في جواز وطئ الحائض بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال، فإنّ استصحاب الحرمة السابقة يمنع من التمسّك بأصالة البراءة، وكذا لو شكّ في بقاء وجوب صلاة الجمعة في زمان الحضور، فيحكم ببقاء وجوبها بالاستصحاب، ولا مجال لأصالة البراءة عن وجوبها.

وكلّ ذلك لأنّ موضوع البراءة عدم البيان، والاستصحاب بيان، كما أنّه يرفع الشكّ وعدم العلم في الحكم تعبّداً فيرفع (موضوع) البراءة العقليّة والنقليّة.

ويترتّب على ذلك ما ذكر أنّه لو شكّ في حلّيّة اللحم من جهة الشكّ في التذكية وعدمها، فلا تجري أصالة الحلّيّة؛ وذلك لجريان أصالة عدم التذكية، وهو يرفع الشكّ في الحلّيّة؛ لأنّه يبيّن الحكم وهو الحرمة.

ومن هنا بحث العلماء في هذه المسألة حول الشكّ في التذكية وأقسامه من صور الشبهة الحكميّة والموضوعيّة، والظاهر أنّها مسألة فقهيّة خاصّة لا مجال للبحث عنها في الأُصول، الذي يبحث عن القواعد المشتركة في أبواب الفقه، والعلماء إنّما ذكروها من باب المثال للأصل الموضوعيّ.

التنبيه الخامس:

التسامح في أدلّة السنن

وردت روايات عديدة تدلّ على أنّ من بلغه ثواب من الله على عمل، فعمل ذلك

العمل التماساً لذلك الثواب ، فإنّه يعطى له ذلك الثواب ، وإن كان الخبر مخالفاً للواقع ، وبعض هذه الروايات صحيحة السند ، فإذا ورد خبر ضعيف على وجوب عمل أو استحبابه ، فإنّ هذا الحكم ملازم لوجود الثواب ، وكذلك لو ورد الثواب صراحة على عمل ، فإذا عمله الإنسان فيحصل على الثواب بمقتضى هذه الروايات . إذن فمورد أخبار البلوغ تشمل كلّ خبر ضعيف تتضمّن الثواب ، سواء دلّ على الوجوب ، أو الاستحباب ، أو الثواب ، ولا تشمل الأخبار المعتبرة .

وقد بحث العلماء حول مفاد هذه الروايات ، والآراء المعروفة بينهم ثلاثة :

الرأي الأوّل

أن يكون مفادها الاستحباب الشرعيّ للعمل ؛ وذلك بأن يكون عنوان بلوغ الثواب من قبيل العناوين الطارئة على الأفعال ، الموجبة لحسنها وقبحها ، ولتغيّر أحكامها ، كعنوان الضرر والعسر والنذر وأمر الوالد ، حيث إنّ هذا العنوان يوجب تكوين المصلحة والحسن في ذلك الفعل ، لذلك يصبح مستحبّاً شرعاً ، وكما في عنوان إنقاذ المؤمن الذي يعرض على الكذب ، فيغيّره من القبح للحسن ، ومن الحرمة للوجوب ، وكذلك بلوغ الثواب إذا عرض على عمل فيغيّر صفته ، أي : يجعله حسناً ، ويغيّر حكمه ، حيث يجعل الفعل مستحبّاً شرعاً ، كسائر المستحبّات الشرعيّة ، فهذا العنوان يمنح الحكم الشرعيّ لهذا الفعل بعد أن لم يكن قبل عروض هذا العنوان عليه . إذن فمدلول هذه الروايات إثبات حكم شرعيّ وهو الاستحباب لنفس العمل الذي ورد عليه بلوغ الثواب ، وأمّا في الروايات من التعبير بالتماس الثواب ورجائه فهو حيثيّة تعليليّة لا تقييديّة ، بالإضافة إلى أنّ بعض الروايات مطلقة رتّبت الثواب على العمل نفسه ولا يحمل المطلق على المقيّد لأنّهما مثبتان . والظاهر أنّ هذا الرأي من صاحب الكفاية والمحقّق النائينيّ والمحقّق الأصفهانيّ قدس سرهم .

الرأي الثاني

أن يكون مفادها مسألة أُصوليّة، وهي إسقاط شروط حجّيّة الخبر الضعيف غير الحجّة الوارد في باب المستحبّات، وأنّه لا يعتبر فيها ما اعتبر في الخبر القائم على وجوب شيء، من العدالة والوثاقة وغيرهما، فإنّها تعتبر في الخبر القائم على الحكم الإلزاميّ، كالوجوب والحرمة. وهذا مذهب القدماء، حيث عبّروا عنها (التسامح في أدلّة السنن).

الرأي الثالث

أن يكون مفادها الإرشاد إلى حكم العقل بحسن الانقياد، وأنّ الثواب على نفس حالة الانقياد والاحتياط والإتيان بالعمل لرجاء مطلوبيّته في الواقع، فالثواب على نفس الاحتياط والانقياد نفسه والإتيان به رجاءً، لا على نفس العمل ولا إسقاط شروط الحجّيّة، فلا تدلّ على كون العمل مستحبّاً شرعاً.

والظاهر أنّ رأي السيّد الخوئيّ ﷺ أنّ مفادها الإرشاد لحكم العقل باستحباب الثواب لحالة الانقياد، ولكنّها لا تدلّ على استحباب الاحتياط والانقياد شرعاً والأمر المولويّ به، كما لا تدلّ على أنّ العمل بنفسه يصبح مستحبّاً شرعاً، كما ذهب إليه صاحب الكفاية ﷺ، ولا إلغاء شرائط الحجّيّة من الخبر الضعيف الوارد في المستحبّ بمقتضى التسامح في أدلّة السنن.

والرأي الثاني هو المشهور بين العلماء، ويظهر من الكفاية أنّ المشهور في أخبار من بلغ دلالتها على استحباب العمل شرعاً، ولكنّ الحقّ هو الرأي الثالث.

أمّا الرأي الأوّل فيمكن الاعتراض عليه:

١ ـ أنّه لا دلالة في هذه الأخبار ولا إشعار بأنّ عنوان البلوغ ممّا يوجب حدوث

مصلحة في العمل، يصبح معها مستحبّاً شرعاً.

٢ ـ انّ الاستحباب حكم شرعيّ محتاج لتوفّر ملاكه ومصلحته، وإلى دليل معتبر على جعله، والمفروض أنّ الخبر ضعيف غير معتبر، فكيف نحرز جعل الشارع. نعم، لو كان الخبر الدالّ على وجود الثواب معتبراً فيمكن إحراز استحباب العمل، من خلال دلالة الخبر على ترتّب الثواب على نفس العمل، ولكن المفروض أنّ الخبر ضعيف، وأخبار البلوغ رتّبت الثواب على نفس حالة الانقياد، لا على نفس العمل الذي يتضمّنه الخبر الضعيف، ليستفاد منها الاستحباب. إذن فلا يعقل استحباب ما ليس فيه ملاك ومصلحة ذاتيّة، بالإضافة إلى أنّ الروايات عبّرت أنّه أتى به (التماساً للثواب)، فالثواب على نفس احتمال الثواب والالتماس بالإضافة إلى أنّ قوله: «من بلغه.. فعمله» يكشف أنّ بلوغ الخبر هو الداعي على العمل.

٣ ـ أنّ أخبار البلوغ تشمل الأخبار الضعيفة الدالّة على الوجوب والاستحباب، حيث أنّ العلماء قالوا بأنّ الخبر الضعيف الدالّ على الوجوب، لو أتى به الإنسان برجاء الثواب، فإنّه سيحصل على ثوابه، فإذا دلّ الخبر على الوجوب فكيف نجعل الواجب مستحبّاً شرعاً لمجرّد أنّ خبره غير معتبر، مع أنّ الأحكام متضادّة، فإذا لم يكن واجباً لعدم الدليل عليه والمفروض أنّ خبر الوجوب ضعيف، فيحتاج لدليل خاصّ على الاستحباب شرعاً، وعلى اشتمال الفعل على ملاك الاستحباب، وفي المدارك: «أنّ الاستحباب حكم شرعيّ يتوقّف على دليل شرعيّ»[1].

وأمّا الرأي الثاني بمعنى إسقاط شروط الحجّيّة من روايات المستحبّات، فيعترض عليه:

١ ـ أنّه سوف يختصّ بالخبر الدالّ على المستحبّات، ولا يشمل الخبر الضعيف

---

(١) مدارك الأحكام: ١: ١٣.

الدالّ على الوجوب، فكيف نحكم بأنّ الدليل الدالّ على الوجوب لو كان غير معتبر، فمعنى إلغاء شروط الحجّيّة فيه أن يصبح واجباً لا مستحبّاً، ولم يقل به أحد.

٢ ـ أنّ أدلّة اعتبار شروط حجّيّة الأخبار مطلقة تشمل الأخبار الدالّة على المستحبّات وغيرها، فما هو المبرّر لإسقاطها في مورد دون آخر؟

٣ ـ أنّ طريقة الشارع في مقام جعل الحجّيّة لطريق أن يعبّر أنّ ما دلّت عليه الحجّة هو الواقع، ولسان الحجّيّة إنّما هو إلغاء احتمال الخلاف والبناء على أنّ مؤدّى الطريق هو الواقع كما في أدلّة الطرق والأمارات وفرض عدم ثبوت المؤدّى في الواقع، كما هو لسان أخبار من بلغ، حيث صرّحت «وَإِنْ كَانَ رَسُولُ اللهِ ﷺ لَمْ يَقُلْهُ» فهو غير مناسب لبيان حجّيّة الخبر الضعيف في باب المستحبّات.

إذن فالرأي الصحيح هو الثالث، وهو دلالتها على حسن الانقياد، والثواب عليه وعلى الاحتياط في ذاته، كما يحكم به العقل مسبقاً، فيكون الأمر بالعمل إرشاديّاً لما ذكرناه: أنّ الحكم الإرشاديّ ما حكم العقل به مسبقاً، ولا شكّ أنّ إتيان العبد بما يحتمل إرادة المولى يدلّ على شدّة عبوديّته، وأنّه أكثر عبوديّة من ذلك الذي يأتي بالعمل الذي يتيقّن إرادة المولى له، والقرينة على أنّ مدلول هذه الأخبار الثواب على نفس حالة الانقياد، هو أنّه عبّر في بعض هذه الأخبار (بالرجاء والطلب)، أي: رجاءاً للثواب وطلباً له، فالحسن والثواب على حالة الانقياد والرجاء، ولكن لا يسري لجعل الفعل نفسه مستحبّاً شرعاً.

وعلى هذا الرأي، فالحكم بالاستحباب الشرعيّ لمثل هذه الأفعال التي دلّ خبر ضعيف على استحبابها لا دليل عليه.

وربّما يقال: بناءاً على دلالة أخبار من بلغ على استحباب العمل شرعاً، فيما لو ورد الثواب أو الوجوب أو الاستحباب في الأخبار الضعيفة على عمل من الأعمال، وكذلك الخبر الضعيف الذي يدلّ على الحرمة ـ الملازم للعقاب ـ أو يدلّ على

العقاب على عمل من الأعمال مباشرة، فإنّه بمقتضى هذه الأخبار أن يدلّ على كراهة العمل شرعاً؛ لأنّ المستفاد من روايات من بلغ استحباب العمل الذي بلغ عليه الثواب في خبر ضعيف، وكراهة العمل الذي بلغ عليه العقاب أو الحرمة في خبر ضعيف، للملازمة بين الموردين.

ولكن أشكل على ذلك: أنّ مفاد أخبار من بلغ تدلّ على بلوغ الثواب على الفعل، ولا تشير للأخبار الدالّة على ثبوت العقاب على الترك، فغاية ما تدلّ عليه استحباب الفعل الذي بلغ عليه الثواب، ولا تدلّ على كراهة العمل الذي بلغ عليه العقاب؛ لعدم الإشارة في أخبار من بلغ لأخبار الحرمة وترتّب العقاب، ولا ملازمة بين الثواب والعقاب، إلّا بنوع من القياس.

فمن جملة أخبار من بلغ صحيحة هشام بن سالم، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «**مَنْ بَلَغَهُ عَنِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وآله شَيْءٌ مِنَ الثَّوَابِ فَعَمِلَهُ كَانَ أَجْرُ ذَلِكَ لَهُ، وَإِنْ كَانَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وآله لَمْ يَقُلْهُ**»[1].

وعن صفوان، عن الإمام الصادق عليه السلام، قال: «**مَنْ بَلَغَهُ شَيْءٌ مِنَ الثَّوَابِ عَلىٰ شَيْءٍ مِنَ الْخَيْرِ فَعَمِلَهُ، كَانَ لَهُ أَجْرُ ذَلِكَ، وَإِنْ كَانَ رَسُولُ الله صلى الله عليه وآله لَمْ يَقُلْهُ**»[2].

وغيرهما من الروايات الدالّة على مورد الثواب على العمل، وليس فيها إشارة للعقاب عليه.

وذهب البعض: إلى أنّ أخبار من بلغ تشمل ما لو وردت روايات ضعيفة أنّ مكان كذا هو مدفن النبيّ صلى الله عليه وآله أو وليّ، أو مسجديّته ليلازم الثواب على زيارته أو الصلاة فيه، وكذلك تشمل الروايات الضعيفة الدالّة على فضائل الأئمّة عليهم السلام أو مصائبهم أو كرامتهم، ليترتّب الثواب على جواز نقلها.

---

(١) المحاسن: ١: ٢٥. بحار الأنوار: ٢: ٢٥٦، الحديث ٣.

(٢) ثواب الأعمال: ١٣٢. بحار الأنوار: ٢: ٢٥٦، الحديث ١.

وفي منتهى الدراية: «على القول بأنّ مفادها استحباب العمل أو حجّيّة الخبر الضعيف فيثبت بها استحباب الزيارة واستحباب نقل الفضائل والمصائب فحسب، الواردة بأخبار ضعيفة؛ لما يترتّب عليها من ضياء القلب، أو الإبكاء والحزن، ولا يدلّ على أكثر من ذلك، مثل ثبوت أحكام المسجديّة أو حرمة مكث الجنب أو حصول الواقعة المعيّنة، وأمّا لو قلنا بعدم دلالتها على ذلك، بل على حسن الانقياد والثواب عليه عقلاً، فلا يترتّب الثواب الموعود في المكان، ولا يجوز النقل، والإخبار عمّا قام عليه خبر ضعيف؛ لأنّه لا يخرج عن الافتراء والكذب المحرّم، وأمّا ما دلّ على رجحان الإعانة على البرّ والتقوى ورجحان الإبكاء، فإنّما هو بالسبب المباح لا بالسبب المحرّم، وإلّا جاز التوصّل للموعظة من خلال الغناء، فلا يصحّ نقلها بعنوان الورود. نعم، إنّما يصحّ نقلها بعنوان الإسناد لكتاب أو مؤلّف.

والسيّد الخوئيّ ﷺ في صراط النجاة: «لا تنقل بنحو الورود، بل ينسب لكتاب أو مؤلّف»[1].

والشهيد وكذلك الشيخ والسيّد صادق الروحانيّ ذهبوا إلى جواز نقل الفضائل؛ لأنّ أخبار من بلغ تشمل نقل الموضوعات إذا ترتّب عليها الثواب، وكذلك لا يصدق ولا يحرز الكذب مع احتمال الصدق.

وذكر الشيخ الوحيد في درسه بحثاً مطوّلاً خلاصته: عدم جواز نقل القضايا المشكوكة، مصائب وفضائل؛ لأنّه نقل بغير علم وهو محرّم، ويمكن أن يتخلّص بأن يذكر أنّ المصيبة أو الفضيلة في كتاب كذا، ولا يصحّ أن يقول ورد كذا فضيلة أو مصيبة، ويرى شمول أخبار من بلغ لأحاديث العامّة وإن ورد الردع عن أخذ الدين منهم، ويكفي في الانقياد وحسنه الاحتمال، كما أنّه على التسامح والاستحباب فهذا ليس أخذاً من العمل، بل من أخبار من بلغ، فهو أخذ من المعصومين.

---

(١) انظر صراط النجاة: ١: ٤٤٠.

التنبيه السادس :

وجوب الفحص في العمل بالبراءة

هل يجوز العمل بالبراءة حتّى لو لم يفحص عن الدليل الشرعيّ على التكليف ، أم أنّه يشترط في الرجوع إلى البراءة الفحص ؟ فإن فحص عن الدليل وحصل له اليأس عن وجوده ، جاز له العمل بالبراءة ، ونذكر صور المسألة بحسب أقسام البراءة والشبهات ، حيث قسّمت البراءة لقسمين بحسب الدليل :

أوّلاً : البراءة العقليّة :

يشترط في العمل بها الفحص عن الدليل واليأس منه ؛ لأنّ موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان هو (عدم البيان) ، فما لم يحرز عدم البيان فلا يستقلّ العقل بقبح العقاب ، ولا يتمّ إحرازه إلّا بالفحص عن البيان والدليل واليأس عنه .

ويمكن تقرير هذا الدليل بتقريب آخر : بأن نقول إنّ موضوع البراءة العقليّة ليس مجرّد عدم الحجّة واقعاً حتّى يحرز بالأصل ، (بل عدم الحجّة التي يمكن العثور عليها بالفحص على تقدير وجودها) ، وهذا العدم لا يحرز بالأصل ، بل لا بدّ من الفحص الموجب لليأس عن الظفر به ، والاطمئنان العقلائيّ والعلم العادي بالعدم ، ولا فرق في لزوم الفحص في الشبهات الحكميّة والموضوعيّة حسب حكم العقل .

ثانياً : البراءة الشرعيّة :

وقسّمنا موردها إلى قسمين : الشبهات الموضوعيّة والحكميّة :

أمّا في الشبهات الموضوعيّة ، فلا يجب الفحص في جواز الرجوع للبراءة فيها ، كما لو شكّ أنّ هذا المائع خمر أو لا ، فلا يجب الفحص ، بل تجري البراءة عن حرمة الشرب بلا فحص ، وذلك لإطلاق أدلّة البراءة الشرعيّة ، ومنها « **وُضِعَ** ...

وَمَا لَا يَعْلَمُونَ»[١] و: «كُلُّ شَيْءٍ هُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتّىٰ تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرامٌ بِعَيْنِهِ»[٢]، فإنّها مطلقة ولم تقيّد بالفحص.

إضافة لسيرة المتشرّعة، حيث أنّها قائمة على عدم الفحص في الموضوعات المشتبهة. نعم، هناك بعض الموضوعات المشتبهة قالوا بلزوم الفحص فيها، كما لو أمكنه معرفته بسهولة وبفحص يسير جدّاً لا يوجب أيّة مشقّة عليه، ويمثّل له بمعرفة طلوع الشمس أو الفجر بأن يخرج من الغرفة أو يخرج رأسه وينظر إلى السماء فحسب، فهنا يلزم مثل هذا الفحص اليسير، أو أن يفحص ماله ليرى مدى بلوغه حدّ الاستطاعة للحجّ، أو النصاب للزكاة، وسيرة العقلاء تدعم وجوب الفحص في أمثال هذه الموارد، وكذلك يجب الفحص في الموارد الثلاثة المهمّة في الشريعة، وهي الدماء والأعراض والأموال الخطيرة.

ونذكر آراء بعض العلماء في مجال حكم الفحص في الشبهات الموضوعيّة:

الرأي الأوّل: رأي المحقّق النائينيّ ﷺ: أنّ الشكّ قد يتعلّق بحالة من حالات الشخص نفسه، هل وجدت أو لا؟ كالشكّ في الاحتلام وعدمه، والنوم وعدمه، فلا يجب الفحص.

وقد يتعلّق بأمر خارج عن نفسه، حيث يشكّ في (أصل) وجوده، كما لو شكّ في مالكيّته لدار لأجل الشكّ في موت مورّثه، فلا يجب الفحص.

وقد يكون الشكّ في أمر خارج عن نفسه، لكن لا في أصل وجوده، بل في كيفيّته وكمّيّته، كما في أمثال معرفة النصاب أو الخمس أو الاستطاعة.

---

(١) الكافي: ٢: ٤٦٣.

(٢) الكافي: ٥: ٣١٣، الحديث ٤٠. وسائل الشيعة: ١٦: ٨٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

فإن احتاج الفحص إلى (تحصيل مقدّمات غير حاصلة لكي يحصل منها العلم) فلا يجب الفحص، وأمّا إذا كانت المقدّمات حاصلة، وإنّما يتوقّف معرفة الموضوع على مجرّد النظر أو السؤال، كما في مراجعة دفتر حسابه ليعرف حصول الخمس أو النصاب أو الاستطاعة أو كان في الشارع أو على السطح، وكان علمه بطلوع الفجر متوقّفاً على نظره للأفق، فيجب الفحص أو السؤال؛ لأنّها لا تعتبر فحصاً عند العرف، أو أنّ دليل عدم وجوب الفحص لا يشمل مثل هذه الموارد، فأدلّة عدم وجوب الفحص منصرفة عن هذه الموارد التي يمكن تحصيل العلم فيها بسهولة.

وأشكل عليه في زبدة الأُصول: «أنّ مدرك وجوب الفحص لو كان الإجماع أو خبر دالّ عليه صحّ ما قاله، ولكن مدركه إطلاق الأدلّة وخصوص بعض الروايات فلا يتمّ ما ذكره لعدم أخذ عنوان الفحص أو عدمه في لسان دليل ليرجع في تعيّن مفهومه إلى العرف»[1]، ولكنّ الفحص منصرف عن هذه الموارد.

وأشكل عليه السيّد البروجرديّ بعدم تسليم الانصراف.

نعم، لو استلزم من الفحص أو السؤال العسر أو الحرج فلا يجب عند المحقّق النائينيّ ﷺ.

الرأي الثاني: ما ذكره المحقّق النائينيّ ﷺ: إذا كان ترك الفحص والرجوع للأصل ممّا يوجب الوقوع في مخالفة امتثال الواقع كثيراً، وترك الواجبات وفعل المحرّمات غالباً، وجب الفحص، كما في الاستطاعة والنصاب والخمس، وأشار لهذا الدليل الشيخ الأنصاريّ ﷺ في الرسائل والمحقّق النائينيّ ﷺ في الأجود، وكذلك صاحب المنتقى، حيث ذكر بأنّ جعل الحكم العامّ نفسه بالملازمة العرفيّة يدلّ على لزوم الفحص وإلّا لم يكن عامّاً، وإنّما مخصّص بالموارد القليلة، فيكون

(١) زبدة الأُصول: ٥: ١٨٤ و ١٨٥.

من تخصيص الأكثر المستهجن، والظاهر أنّه مراد السيّد الصدر ﷺ وأنّه لا بدّ من الفحص بمقدار لا يصدق معه عنوان التهرّب من الواقع أو بالمقدار اليسير، كغمض العين، بالإضافة لارتكاز العقلاء من الفحص في أغراضهم بهذا المقدار حيث قال: «لزوم الفحص إلى درجة يقف المكلّف موقفاً يحتمل عادة وصول التكليف إليه»، وهو أيضاً مراد السيّد البروجردي ﷺ: «والحقّ أن يقال: إنّ الشبهة الموضوعيّة وتعطيل كثير من الأحكام الشرعيّة، فمن شكّ في حصول الاستطاعة أو بلوغ ماله حدّ النصاب لا يجوز له استصحاب العدم قبل الفحص، فإنّ الاستطاعة وبلوغ المال حدّ النصاب ممّا لا تعلم غالباً إلّا بالفحص، فالقول بعدم وجوبه يوجب تعطيل هذه الأحكام غالباً»[1].

وأمّا في الشبهات الحكميّة، كما لو لم يعلم بحرمة شرب الدخان عليه شرعاً، أو بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال، فذهب العلماء إلى لزوم الفحص عن الدليل، وأمّا قبل الفحص فلا يجوز له العمل بالبراءة، واستدلّ عليه بأدلّة:

الدليل الأوّل: حكم العمل بوجوب الفحص، وأنّه لو لم يفحص عن الدليل ثمّ عمل بالبراءة ولم يعمل بمقتضى الاحتياط، فيحتمل الضرر الأُخرويّ وهو العقاب، ودفع الضرر المحتمل واجب عقلاً، فلا مجال لجريان البراءة.

ولكن ربّما يقال: مع كون الواقع مجهول، فيأتي قبح العقاب بلا بيان، وبلا حجّة واصلة، فلا يبقى موضوع لحكم العقل الذي هو المرجع، إلّا أن يقال: العقل يفرّق بين ما قبل الفحص في الشبهات الحكميّة وما بعده، فالعقل الذي هو المرجع هو الذي يخرج ما قبل الفحص عن موضوع قاعدة القبح في الأحكام الكلّيّة،

---

(١) البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر: ١٥٠. منتقى الأصول: ٥: ٣٣٧. مباحث الأصول (تقريرات السيّد الصدر) صلاة المسافر للسيّد الميلاني: ٤: ٤٥٧. المستند في شرح العروة الوثقى ـ الصلاة للسيّد الخوئيّ: ٨: ٣٨.

وأحكام العقل أحكام وجدانيّة، ولعلّ الوجه الثاني تحليل للوجه الأوّل.

الدليل الثاني: إنّ أدلّة البراءة وإن كانت مطلقة من حيث الفحص، ولكنّها منصرفة في خصوص الشبهات الحكميّة الكلّيّة لا الموضوعيّة، لما بعد الفحص عن الحكم الشرعيّ؛ لما ذكرناه في البراءة العقليّة، من أنّ موضوعها عدم الحجّة التي يمكن العثور عليها بالفحص على تقدير الوجود، ولذلك كان حكم العقل بوجوب الفحص قرينة متّصلة مانعة عن ظهور أدلّة البراءة في الإطلاق لما قبل الفحص، فهذه الأدلّة مختصّة من أوّل الأمر بما بعد الفحص في الشبهات الحكميّة؛ لأنّ وظيفة المولى بيان الأحكام الشرعيّة بالطرق المتعارفة وبيانها وجعلها في معرض الوصول للمكلّفين، وليست وظيفته إيصالها فعلاً للمكلّفين، ولذلك يجب عليهم الفحص عنها لحكم العقل بلزوم التعرّف عليها بعد بيانها من الشارع وجعلها في معرض الوصول قضاء لحقّ المولويّة والعبوديّة، والمراد من الانصراف حكم العقل هذا الذي يعتبر قرينة متّصلة، كالمخصّص المتّصل، وليس المراد منه الانصراف المصطلح الناشئ من كثرة الاستعمال المانع من الظهور؛ إذ لا مبرّر له لتقييد إطلاقات أدلّة البراءة، حيث إنّ لسانها مطلق، وحكم العقل هذا مختصّ في الأحكام الكلّيّة ولا يشمل الموضوعات الخارجيّة لأنّها هي التي ترتبط بوظيفة الشارع المقدّس.

ولا يحقّ لهم إجراء البراءة في كلّ حكم لا يعلمون به قبل الفحص، وإلّا لزم إهمال الكثير من الأحكام الشرعيّة التي يجهلها المكلّفون لمجرّد جهلهم بها، فإنّ الشريعة الإسلاميّة قوانين مجعولة لا يعرفها كلّ إنسان من دون تعلّم وفحص، وإذا أجاز له جريان البراءة بدون فحص، فهذا يلزم انحصار الشريعة بأحكام قليلة جدّاً تعتبر ضروريّة يعرفها كلّ مسلم.

إذن فالعقل يحكم بوجوب الفحص في الشبهات الحكميّة، وحكم العقل هذا قرينة متّصلة مقيّدة لإطلاقات وجوب البراءة، كما يذكر في محلّه، أنّ حكم

العقل أو العقلاء وإن لم يصرّح الشارع به ولم يقيّد خطابه اللفظيّ بـه ، فـهو يـعتبر مقيّداً متّصلاً بخطابه ، ويمنع من انعقاد أدلّة البراءة في الإطلاق لما قبل الفحص .

الدليل الثالث: الآيات والروايات الدالّة على وجـوب التـعلّم لأجـل العـمل ، ومنها : ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُم لَا تَعْلَمُونَ﴾[١] ، ومنها ما ورد في تفسير قوله تعالى : ﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾[٢] ما رواه مسعدة بن زياد ، قال : « سَمِعْتُ جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ عليه السلام وَقَدْ سُئِلَ عَنْ قَوْلِهِ تَعَالىٰ : ﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾[٣] فَقَالَ : **إِنَّ اللهَ تَعَالىٰ يَقُولُ لِلْعَبْدِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ : عَبْدِي ، أَكُنْتَ عَالِماً ؟ فَإِنْ قَالَ: نَعَمْ. قَالَ لَهُ: أَ فَلَا عَمِلْتَ بِمَا عَلِمْتَ، وَإِنْ قَالَ: كُنْتُ جَاهِلاً. قَالَ لَهُ: أَ فَلَا تَعَلَّمْتَ حَتّىٰ تَعْمَلَ، فَيَخْصِمُهُ، وَذَلِكَ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ** »[٤] .

حيث يستفاد منه أنّه لا يحقّ له ترك التكاليف الإلهيّة بمجرّد الجهل بـها ، بـل يجب على العبد الفحص عن الحكم الشرعيّ ؛ إذ لو جاز له الرجوع للبراءة أو غيرها من الأُصول قبل الفحص والتعلّم ، لم يجب سؤال أهل العلم كما في الآية الشريفة ، ولم يتوجّه العقاب إلى من لم يتعلّم كما فـي الروايـة ، وليس المـراد مـوارد العـلم الإجماليّ ؛ لأنّه في الرواية يخاطبه هلّا تعلّمت ، أي : لماذا لم تـتعلّم ليـحصل لك العلم ، ولم يقل لماذا لم تعمل ، والمفروض أنّه في مورد العـلم الإجـماليّ يـوجد العلم ، فلا موجب لمخاطبته لماذا لم تتعلّم ، فتحثّه عـلى الفـحص حـتّى يـحصل العلم . إذن فموردها مورد الشبهة البدويّة أي صورة عدم العلم .

إذن فعلى تقدير إطلاق أدلّة البراءة بالنسبة للفحص ، فلا بدّ من تقييدها بأمثال

---

(١) النحل ١٦ : ٤٣ . الأنبياء ٢١ : ٧ .

(٢) الأنعام ٦ : ١٤٩ .

(٣) الأنعام ٦ : ١٤٩ .

(٤) أمالي الطوسي : ١ : ٨ . أمالي الشيخ المفيد : ٢٢٧ و ٢٢٨ . تفسير البرهان : ٢ : ٥٦٠ .

هذه النصوص.

الدليل الرابع: العلم الإجماليّ المنجّز بوجود تكاليف إلزاميّة على العبد، حيث تجري فيه قواعد العلم الإجماليّ بوجوب الاحتياط في أطرافها جميعاً؛ لأنّ هذا العلم الإجماليّ بوجود تكاليف لو فحصنا عنها لظفرنا بها يستلزم الفراغ اليقينيّ، ومع ورود هذا العلم لا يبقى شكّ بدويّ لتجري فيه البراءة، ولا يجوز جريانها قبل الفحص.

ولكنّ الجواب عنه: إنّ محلّ كلامنا لو لم يوجد علم إجماليّ بوجود التكاليف، بل كانت شبهات فحسب دون أن تكون في ظلّ علم إجماليّ؛ لأنّ هذا العلم الإجماليّ الكبير بوجود التكاليف في الشريعة قد انحلّ إمّا بالظفر بمقدار المعلوم بالإجمال بواسطة الروايات وسائر الأمارات، أو لأجل خروج بعض الأفراد عن محلّ الابتلاء. إذن ففي هذه الحالة لو واجهنا شبهة حكميّة هل يجب الفحص قبل العمل بالبراءة، أو يجوز العمل بالبراءة بلا فحص، والظاهر وجوب الفحص؛ لما ذكرناه.

وأمّا ذلك العلم الإجماليّ الكبير بوجود تكاليف واقعيّة في الشريعة، فإنّه وإن اقتضى لزوم الاحتياط في جميع أطرافه من الشبهات الحكميّة، وعدم إمكان جريان البراءة في أطرافه قبل الفحص، كما هو الأمر في سائر موارد العلم الإجماليّ، ولكن لا شكّ بأنّ مثل العلم الإجماليّ الكبير قد انحلّ بالعلم الإجماليّ المتوسّط، وهو وجود تلك التكاليف أو مقدار المعلوم بالإجمال في عموم الأمارات المعتبرة بالعلم الإجماليّ الصغير بوجود تلك التكاليف الواقعة في خصوص الروايات في الكتب المعتبرة، فإنّ هذا العلم الإجماليّ الصغير ينحلّ به العلم الإجماليّ الكبير والعلم الإجماليّ المتوسّط، وقد ظفرنا من خلالها أو من خلال الروايات على مقدار المعلوم بالإجمال مع العلم بأنّ التكاليف الموجودة في الروايات مصاديق المعلوم بالإجمال وأفرادها، وليست أجنبيّة عنها، بل هي منتشرة فيها مع احتمال انطباق المقدار المعلوم بالإجمال على المقدار الذي ظفرنا به، وكلّ ما كان ظفرنا به

تفصيلاً من أفراد المعلوم بالإجمال أو عنوانه، واحتمل انطباق المعلوم بالإجمال عليه، فإنّ هذا يوجب انحلال ذلك العلم الإجماليّ إلى علم تفصيليّ بالتكاليف التي ظفرنا بها، وإلى شكّ بدويّ في سائر الأمارات والأحكام، ولا مانع من جريان البراءة فيها، كما هو الشأن في كلّ علم إجماليّ منحلّ إلى علم تفصيليّ وشكّ بدويّ في أطرافه، ولكن كلامنا في وجوب الفحص في كلّ شبهة بدويّة حتّى مع انحلال ذلك العلم الإجماليّ الكبير.

الدليل الخامس: ومن الأدلّة على وجوب الفحص في الشبهات: الروايات الدالّة على لزوم التوقّف، فإنّ بعضها مختصّة بما قبل الفحص والسؤال، حيث صرّح فيها بلزوم التوقّف حتّى يصل للإمام عليه السلام ويسأله: «**فَأَرْجِئْهُ حَتّىٰ تَلْقىٰ إِمَامَكَ**»[1]، ولم يجز فيها الرجوع للبراءة، وهي تخصّص أدلّة البراءة بما بعد الفحص والسؤال.

والخلاصة في اعتبار الفحص في الشبهات الموضوعيّة: أنّ هناك ثلاث مجالات يمكن القول بوجوب الفحص فيها، ويمكن أن تكون كلمات العلماء ناظرة إلى جميعها أو إلى بعضها:

المجال الأوّل: قوّة المحتمل وأهمّيّته، كما لو كان المحتمل قويّاً وإن كان الاحتمال ضعيفاً، كموارد الدماء والأعراض والأموال الخطيرة، حيث يجب الفحص، كما لو احتمل أنّ الرجل مؤمن يحرم قتله واشتبه بكافر أو أُخته يحرم نكاحها اشتبهت بزوجته، وهذا لا يختصّ بالأُمور الشرعيّة، بل يشمل العرفيّة، كما لو احتمل في شراب أنّه سمّ، فيحتاط ويفحص العقلاء قبل الإقدام، وإن كان الاحتمال ضعيفاً.

---

(١) الكافي: ١: ٦٨. وسائل الشيعة: ٢٧: ١٠٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.

المجال الثاني: ما لو ترتّب على ترك الفحص إهمال امتثال التكاليف غالباً، وعدم العمل بها كما في حساب ماله لتحقّق الاستطاعة أو الخمس أو الزكاة، وأمثالها.

المجال الثالث: ما لو كان الفحص خفيف المؤونة جدّاً، بحيث ربّما لا يسمّى فحصاً عرفاً، كما لو توقّف معرفة طلوع الشمس على فتح عينه، أو إخراج رأسه من الغطاء فحسب، ويمكن أن يكون الوجه فيها انصراف أدلّة الأُصول عن هذه الموارد الثلاثة.

وفي منتهى الدراية: «والمتحصّل أنّ المرجع في جميع الشبهات الموضوعيّة هو أصالة البراءة، إلّا مع إحراز اهتمام الشارع بالمورد، كما في الدماء والأموال والأعراض، أو توقّف الامتثال غالباً على الفحص عن الموضوع، كما في مثال الاستطاعة لئلّا يلزم تأخير الحجّ عن عامها»[1].

مقدار الفحص: وأمّا مقدار الفحص عن الحكم الشرعيّ: فهل يجب الفحص بمقدار يحصل به العلم بعدم الدليل، أم يكفي الاطمئنان، أو يكفي مجرّد الظنّ بالعدم؟

والظاهر أنّ اللازم هو حصول الاطمئنان؛ لأنّه حجّة عقلائيّة، فإذا حصل له الاطمئنان بعدم الحكم فهو حجّة له، ولا يجب عليه تحصيل العلم بعدم الحكم؛ وذلك لعدم الدليل عليه، وللزوم الحرج، فإنّ حصول العلم واليقين بعدم وجود الحكم من خلال الفحص حرجيّ وصعب جدّاً؛ إذ من النادر أن يحصل العلم وجداناً بذلك، وأمّا حصول الظنّ بالعدم فإنّه ليس حجّة ولا يغني من الحقّ شيئاً، وحصول الاطمئنان ممكن بعد أن بذل علماؤنا خاصّة القدماء في تدوين الروايات وتبويبها وتهذيبها، فبالرجوع إليها يحصل الاطمئنان وجداناً.

---

(١) منتهى الدراية في توضيح الكفاية: ٦: ٣٩٩.

ويقع الكلام في وجوب تعلّم الأحكام، هل وجوب نفسيّ، أو طريقيّ ؟ ومعنى الوجوب النفسيّ هو أنّ وجوب التعلّم من الواجبات النفسيّة، التي يعاقب على تركها، وإن لم يترتّب على تركه ترك الحكم الواقعيّ، وبما أنّ لكلّ واجب نفسيّ مصلحة ذاتيّة، فإنّ لهذا الواجب وهو التعلّم مصلحة وهي التهيّأ والقدرة على امتثال التكاليف أُخرى، ولولا التعلّم لم تحصل هذه المصلحة، وذهب للوجوب النفسيّ التهيّأيّ المحقّق الأردبيليّ، ومال إليه صاحب الكفاية ﷺ.

أو أنّ وجوب التعلّم طريقيّ: ومعناه أي ما يصدر بداعي تنجيز الواقع، وهذا الطريق منجّز للواقع، أنّه لو كان هناك حكم واقعيّ يتوصّل إليه لو سلك هذا الطريق أي التعلّم فإنّه منجّز، فيجب سلوكه، وإلّا لو ترك الطريق فترتّب عليه ترك الحكم الواقعيّ فيستحقّ العقاب على ترك الحكم الواقعيّ، فالطريق هو الذي يصنع تنجّز الواقع واستحقاق العقاب على تركه، فلا عقاب على ترك التعلّم، بل على ترك الواقع، لذلك لو لم يكن حكم واقعيّ، فلا يعاقب إلّا على سبيل التجرّي، وأمّا الوجوب النفسيّ للتعلّم فيعاقب على ترك التعلّم نفسه وإن لم يكن هناك واقع. إذن فالوجوب الطريقيّ بداعي تنجيز الواقع، وأنّ الواقع تنجّز بواسطة الأمر بالتعلّم، فلو لم يأمر به لم يتنجّز، ولكن بعد الأمر به أصبح منجّزاً، فلو كان هناك واقع وترك التعلّم فيعاقب على ترك الواقع، ولا يحتمل أن وجوب التعلّم إرشاديّ، ومعناه لا بدّ أن يكون الواقع منجّزاً مسبقاً، ويستحقّ العقاب على تركه، ليجب الطريق إرشاداً ولا يكفي مجرّد وجود الواقع، مثل وجوب الاحتياط، فإنّما يجب في موارد العلم الإجماليّ فحسب؛ لأنّ الحكم الواقعيّ منجّز في نفسه للعلم مسبقاً لا لأجل أدلّة وجوب الاحتياط، ولا يجب في موارد الشبهة البدويّة بعد الفحص لعدم تنجّز الواقع في نفسه مسبقاً، وأدلّة الاحتياط لا تصنع التنجّز، ولا يكفي مجرّد وجود الواقع وتركه في تنجّزه واستحقاق العقاب على تركه، بينما الوجوب الطريقيّ يكفي فيه وجود ذات الواقع ومجرّده.

والحقّ أنّ وجوب التعلّم طريقيّ ، كما يظهر من روايات وجوب التعلّم « فهلّا تعلّمت حتّى تعمل » ، وأدلّة أُخرى سنذكرها ، وبالمعنى الذي ذكرناه يندفع الإشكال بأنّ الواقع مجهول فلا عقاب عليه ، وأمّا الوجوب الطريقيّ فلا عقاب على مخالفته ، فلا عقاب في ترك التعلّم والواقع لذلك لا بدّ أن نحرز تنجّز الواقع مسبقاً قبل الأمر بالتعلّم ، وهو حكم العقل الذي أشرنا إليه في الفحص ، فيكون الأمر بالتعلّم إرشاد لحكم العقل هذا .

دوران الأمر بين المحذورين

ومثاله : كما لو دار حكم صلاة الحائض بين الوجوب والحرمة أيّام الاستظهار بناءً على الحرمة الذاتيّة لصلاة الحائض ، أو صلاة الجمعة بين الوجوب والحرمة بناءً على حرمتها زمن الغيبة ، أو لا يعلم أنّه نذر وطء الزوجة في ساعة كذا ، أو نذر عدم وطئها أو دار أمر صوت أنّه حسن أمر باستماعه أو غناء نهي عنه ، أو تردّد زيد بين كونه مؤمناً يحرم قتله ، أو محارباً يجب قتله ، وقبل البحث عنها نذكر بعض الأُمور :

الأمر الأوّل : أنّ مورد البحث دوران الأمر بين الوجوب والحرمة ، وأمّا إذا دار بينهما والإباحة ـ مثلاً ـ فيرجع للبراءة ؛ لكونه شكّاً في وجود التكليف الإلزاميّ ، بل جريانها أولى من جريانها في الشبهات التحريميّة أو الوجوبيّة المحضة ؛ وذلك لعدم إمكان الاحتياط فيها ؛ لأنّه لا يمكن الاحتياط فيما لو دار الأمر بين الوجوب والحرمة والإباحة ، بأن يأتي بعمل يتمثّل به هذه الأحكام الثلاثة ، فهذا غير ممكن ، بينما هو ممكن في تلك الشبهات .

الأمر الثاني : الظاهر شمول البحث للشبهات الموضوعيّة كصلاة الحائض وحكم القتل ومثال نذر الوطء وهو الأكثر ، والشبهات الحكميّة ، كمثال صلاة الجمعة

وهو قليل، ولكنّه موجود، فما في الزبدة من عدم عثوره على مثال للحكميّة غير صحيح.

والبحث يقع في ثلاثة مقامات:

المقام الأوّل: دوران الأمر بين المحذورين في التوصّليّات مع وحدة الواقعة، أي: مع عدم إمكان المخالفة القطعيّة، كما لو دار أمر الإنسان بين كونه واجب القتل أي محارب، أو محقون الدم أي مؤمن أو محترم الدم.

المقام الثاني: دوران الأمر بين المحذورين في التعبّديّات، بأن يكون أحد الحكمين تعبّديّاً مع وحدة الواقعة، كما في مثال صلاة الحائض، ويمكن فيها المخالفة القطعيّة بأن تصلّي بلا قصد القربة، فخالفت الوجوب وارتكبت الحرام.

المقام الثالث: دوران الأمر بين المحذورين مع تعدّد الواقعة بلا فرق بين التعبّديّات والتوصّليّات.

والأصل في مورد دوران الأمر بين المحذورين هو التخيير، ولكن يشترط انحصار الأمر بين الوجوب والحرمة؛ إذ لو احتمل غيرهما من الأحكام ـ كالاستحباب والكراهة والإباحة ـ فتجري البراءة.

والدليل على التخيير في هذه المسألة:

١ ـ حكم العقل: فإنّ المكلّف لا يتمكّن عقلاً ووجداناً أمّا من الفعل أو الترك، أي: أمّا امتثال الواجب المحتمل أو ترك الحرام المحتمل، فإذا ترك الحرام لم يتمكّن من امتثال الواجب المحتمل، وأمّا إذا فعل الواجب المحتمل لم يتمكّن من ترك الحرام المحتمل، فالتخيير بينهما أمر قهريّ ممّا يحكم به العقل؛ لأنّ المكلّف ليست له القدرة على فعل الشيء الواحد وتركه، فأمّا أن يفعل صلاة الجمعة أو يتركها، أو يفعل الدفن أو يتركه، وغيرها من الأمثلة.

٢ ـ أنّ المورد من موارد العلم الإجماليّ حقيقة؛ لعلمه إجمالاً بجنس التكليف

الإلزاميّ، ولكنّه يتردّد متعلّقه بين الواجب والحرام، ولكن بما أنّه لا يتمكّن من الاحتياط أي الجمع بين التكليفين، فلا بدّ من القول بالتخيير، كما أنّه لا يمكنه إجراء البراءة عن كلّ طرف وذلك لوجود العلم بالتكليف الإلزاميّ، ومع وجود العلم به فلا يمكنه إجراء البراءة؛ لما ذكرناه من عدم جريان أصل البراءة في أطراف العلم الإجماليّ، وهذا من موارده، ولكن يختلف عن سائر الموارد أنّه في سائر الموارد يتمكّن من الاحتياط، أمّا في هذا المورد لا يتمكّن منه، ولكن يشترك معها في وجود العلم المانع من جريان أصل البراءة، فلا بدّ من التخيير، ولعلّ هذا الدليل من متفرّعات الدليل الأوّل.

المقام الأوّل

دوران الأمر بين المحذورين في التوصّليّات مع وحدة الواقعة

في مسألة دوران الأمر بين المحذورين احتمالات وأقوال:

الأوّل: الحكم بالبراءة نقلاً وعقلاً، أمّا نقلاً وذلك لشمول أدلّة البراءة لعدم اختصاصها بالشبهة البدويّة، فإنّ أدلّة البراءة الشرعيّة ـ كحديث الرفع والحجب ـ تشملها؛ لأنّ المفروض أنّ الوجوب والحرمة مشكوك وغير معلوم فيؤخذ موضوع حديث الرفع وهو عدم العلم في كلّ طرف بخصوصه، بل يشمل ما إذا علم بجنس الإلزام ولم يعلم نوعه الخاصّ، من حديث الرفع والحجب، والمفروض أنّ الوجوب والحرمة مشكوكان وغير معلومين، وأمّا عقلاً لقبح العقاب بلا بيان وبلا وصول للوجوب والحرمة، فالبراءة العقليّة (قبح العقاب بلا بيان) تشملها؛ لأنّ المفروض عدم وصول الوجوب والحرمة، والبيان هو الوصول والعلم الإجماليّ لا يصلح أن يكون بياناً في المقام لعدم مؤثّريّته، وموضوع البراءة العقليّة متحقّق

وهو عدم البيان؛ إذ لا بيان على خصوص الوجوب والحرمة، فالعقاب ممّا يستقلّ العقل بقبحه.

ولكن يشكل عليه: أنّ أدلّة البراءة لا تشمل موارد العلم الإجماليّ، وفي موردنا يوجد علم إجماليّ بالتكليف؛ إذ نعلم قطعاً بالوجوب أو الحرمة، ولكن لا يمكن الاحتياط، ولكن عدم إمكان الاحتياط لا يجعله من موارد البراءة؛ لأنّ العلم الإجماليّ يمنع من جريان البراءة، وهو موجود في المقام، كما ذكرنا.

الثاني: الحكم بالتخيير شرعاً، أي: لزوم الأخذ بأحد الاحتمالين تخييراً، بأن توجد أدلّة نقليّة شرعيّة على التخيير شرعاً في موارد دوران الأمر بين المحذورين، وقياس المورد بباب الخبرين المتعارضين، فيما لو دلّ أحدهما على الوجوب والآخر على الحرمة، وهنا أيضاً يوجد احتمال الوجوب والحرمة.

فهناك أدلّة نقليّة شرعيّة تحكم بالتخيير شرعاً في موارد دوران الأمر بين المحذورين كما بين الخبرين المتعارضين الدالّين على الوجوب والحرمة.

ولكن يلاحظ عليه:

١ ـ الفرق بين مورد الخبرين المتعارضين ومورد الدوران بين المحذورين؛ وذلك لأنّه في مورد الخبرين، يوجد خبران وطريقان كلّ منهما مشتمل على شروط الحجّيّة، وله نظر للواقع وكاشف عن الواقع ويصيب الواقع نوعاً، ولا مرجّح لأحدهما، ولأجل اشتمالهما على شروط الحجّيّة يوجد أمر بالأخذ بكليهما، ولكن لأجل تعارضهما لا يمكن الأخذ بكليهما، فيؤخذ بأحدهما تخييراً، وفي موردنا لا يوجد طريقان وخبران، بل الموجود احتمالان فقط، ولا يوجد أمر بالأخذ بكليهما، بل الأمر بالأخذ بالواقع، وهذا التخيير ـ أي: الموافقة الاحتماليّة ـ حاصلة عقلاً وتكويناً، وإن لم يكن أمر به ظاهراً.

٢ ـ أنّ التخيير أمّا المراد منه التخيير في المسألة الأصوليّة، أي: الأخذ بأحد

الحكمين في مقام الإفتاء، نظير الأخذ بأحد الخبرين المتعارضين، فلا دليل عليه، فإنّه في الخبرين دلّت روايات التخيير على الأخذ بأحدهما، وتعميمه لمثل موردنا من الشبهات الموضوعيّة قياس، وأمّا المراد التخيير في المسألة الفقهيّة والفرعيّة، أي: الأخذ بأحدهما في مقام العمل، فإنّ التخيير قهريّ عقليّ؛ إذ لا يمكن أن يأتي بعمل يوافق الواجب ويخالف الحرام، ولا يمكن تعلّق التكليف والطلب بما هو حاصل تكويناً؛ لأنّه تحصيل تعبّديّ لما هو حاصل وجداناً وتكويناً.

٣ ـ التخيير عقلاً؛ لأنّ المكلّف لا يخلو عن أحدهما تكويناً، مع التوقّف عن الحكم شرعاً؛ وذلك لأنّ أدلّة التخيير الشرعيّة لا تشملها، كما لا يحكم بالإباحة أو البراءة شرعاً؛ لأنّ المفروض وجود العلم الإجماليّ بالتكليف الإلزاميّ، وهو الوجوب أو الحرمة، وهو مانع من البراءة، كما ذكرناه بالتفصيل حين التعرّض لأصل التخيير.

وقد استدلّ لهذا القول بدليلين:

الدليل الأوّل: أنّ جعل الحكم الظاهريّ لا بدّ له من أثر شرعيّ، وإلّا كان جعله لغواً، ولا فائدة من جعل الحكم الظاهريّ في المورد؛ لأنّ المكلّف لا يخلو من الفعل أو الترك تكويناً، فلا أثر عمليّ من التمسّك بالبراءتين في المقام أو جعل الحلّيّة؛ لأنّها حاصلة قهراً.

وأُشكل: أنّ الأصول انحلاليّة تتعدّد بتعدّد موضوعها، وموضوعها متعدّد في المقام: أحدهما الوجوب المشكوك بخصوصه، والثاني: الحرمة المشكوكة بخصوصها، ويترتّب أثر عمليّ على رفع كلّ منهما بخصوصه، ففي أحدهما يرفع الإلزام عن الفعل، وعن الآخر الالتزام على الترك.

الدليل الثاني: أنّ رفع التكليف المجهول إنّما يكون في مورد يمكن وضعه، ولا يمكن وضع التكليف الإلزاميّ المجهول هنا؛ لأنّ وضع التكليف الإلزاميّ في

مقام الشكّ ظاهراً إنّما يكون بوضع الاحتياط، ولا يمكن وضعه في موردنا لعدم إمكان الاحتياط، فلا يمكن رفع التكليف المجهول.

وأُشكل: ما ذكرنا من ملاحظة كلّ موضوع بخصوصه في الأُصول بغضّ النظر عن الآخر، فيمكن أن يلاحظ محتمل الوجوب بخصوصه ويضع وجوب الاحتياط بفعله، وكذا الآخر، ويكفي هذا في صحّة رفع التكليف الإلزاميّ، كما لو أمر المولى عبده بعدم دخول دار كلّ أحد في أوّل طلوع الشمس، فهذا التكليف معقول ممكن مع أنّ العبد لا يقدر على دخول دار أوّل طلوع الشمس، ولكن بما أنّه قادر على دخول أيّ فيها فيصحّ الأمر بالجميع.

وبعبارة أُخرى: لا يعتبر في رفع التكليف عن أمرين أو الأمر بتركهما، إلّا القدرة على فعل كلّ واحد منهما بخصوصه، ولا يعتبر القدرة عليه في حال انضمامه للآخر، وفي المقام يكون للمولى أن يضع كلّاً من التكليفين بخصوصه، فيمكن رفع كلّاً منهما بخصوصه، فالترك أو الرفع عن الجميع يكفي فيه القدرة على فعل كلّ منهما بخصوصه، ولا يتوقّف ترك الجميع على القدرة على فعل الجميع في عرض واحد.

فالشارع لا يمكنه وضع كلا التكليفين فعلاً، وأمّا وضع كلّ منهما بالخصوص فهو ممكن، حيث يقدر على كلّ منهما بالخصوص، وبذلك يمكن رفع كلا التكليفين عنهما، فيكفي في صحّة رفع جميع التكاليف إمكان وضع التكليف لكلّ طرف بخصوصه، والقدرة عليه ذاتيّة، وعدم كونه ممتنعاً بنفسه ومن اجتماع النقيضين، وإن لم يقدر عليه في حال انضمامه للآخر، فما دام قادراً على فعل كلّ منهما بخصوصه فيمكن وضع الحكم كالاحتياط له، وإن لم يقدر على الجمع بين هذا الفعل والفعل الآخر، كما أنّ الفعل الآخر يقدر على فعله بخصوصه، فيمكن وضع الحكم له، فإذا أمكن الوضع أمكن الرفع، والدليل على القدرة على الأفعال المتضادّة كلّ منها بخصوص قدرته على تركها جميعها، كما في مثال الدخول في

الدار عند طلوع الشمس حيث يمكنه ترك الدخول في جميع الدور في لحظة واحدة.

ولكن يلاحظ على هذا الإشكال: لا فرق في عدم القدرة التي تمنع من توجّه التكليف، عدم قدرته عليه ذاتيّاً، أو أنّه لم يقدر عليه لأجل مورده لابتلائه بالحرام، فعدم القدرة من أي سبب كان موجبة لعدم صحّة توجّه التكليف إليه.

٤ ـ التخيير عقلاً والإباحة شرعاً، كما ذهب إليه صاحب الكفاية ﷺ، أمّا التخيير عقلاً فلما ذكرناه من عدم تمكّن المكلّف عقلاً إلّا من التخيير؛ ولأنّ احتمال الوجوب والحرمة كلّ منهما يحتمل إصابته للواقع ولا مرجّح لأحدهما، فيحكم العقل بالتخيير.

وأمّا الحكم بالإباحة شرعاً؛ لأنّ حديث: «**كُلُّ شَيْءٍ هُوَ لَكَ حَلَالٌ**»[1] وارد في كلّ مورد يدور أمره بين الحرمة وغيرها، سواء الوجوب أو الاستحباب، وغيرهما، وهذا المورد لا يعلم حرمته فهو مباح، ولا يوجد مانع عقليّ ولا نقليّ من أصالة الإباحة أو البراءة.

أمّا عدم المانع العقليّ؛ إذ المانع العقليّ كما في الشبهة المحصورة، فإنّ جريان أصالة الإباحة في كلّ طرف يستلزم للمخالفة القطعيّة العمليّة والترخيص في المعصية، ولا يأتي هذا المانع هنا؛ إذ لا تمكن المخالفة القطعيّة عقلاً، ولا توجد إلّا مخالفة احتماليّة، مع عدم إمكان التكليف بالموافقة القطعيّة؛ إذ لا يمكن الجمع بين الوجوب والحرمة.

وأمّا عدم المانع النقليّ، فإنّه حتّى لو قلنا بأنّ أدلّة الاحتياط تشمل كلّ شبهة ولكن في مورد إمكان الاحتياط، وأمّا في موردنا فلا يمكن الاحتياط لتعذّره عقلاً.

وأُشكل على جريان الإباحة الشرعيّة في المورد بإشكالات عديدة:

---

(١) الكافي: ٥: ٣١٣.

منها: ما ذكرناه أنّ أصالة الإباحة لا تجري مع العلم بالحكم الإلزاميّ ـ كما في موردنا ـ حيث يوجد علم إجماليّ بالحكم الإلزاميّ.

ومنها: أنّ أصالة الحلّيّة إنّما تجري في مورد الشبهة التحريميّة، بحيث يدور الأمر بين الحلّ والحرمة، وأمّا في مورد دوران الأمر بين الوجوب والحرمة فلا تجري. وغيرهما من الإشكالات.

٥ ـ وجوب الأخذ بأحدهما تعيّناً وهو جانب الحرمة؛ لأنّ دفع المفسدة أوْلى من جلب المنفعة، وهي ترجّح جانب الحرمة دائماً، سواء كان ملاكها أشدّ أو لا، وأنّ العقلاء يهتمّون أكثر بدفع المفسدة، واستدلّ على القاعدة بالاستقراء، فمثلاً: في أيّام الاستظهار حكم بحرمة الصلاة، وفي الماء المشتبه بالنجس بترك الوضوء.

وأُشكل عليه:

١ ـ لا دليل على هذه القاعدة، ولا توجب إلّا الظنّ بتقديم المفسدة والحرمة، والظنّ ما لم يكن عليه دليل معتبر فليس حجّة.

٢ ـ وربّما كان الواجب المعلوم أهمّ من الحرام المعلوم، كما في تقديم الصلاة على الغصب في الصلاة في الأرض المغصوبة، فضلاً عن المحتملين، فنمنع تقديم دفع المفسدة مطلقاً على جلب المنفعة، فربّما قدّم واجب أهمّ على الحرام عند المزاحمة، كتقديم نجاة النفس المحترمة على التصرّف بمال الغير.

٣ ـ أنّ موردها لو كان فعلان مطلوبان من المكلّف، أحدهما فيه مصلحة والآخر فيه مفسدة، فتوجد بالفعل مصلحة ومفسدة، كالصلاة في الأرض المغصوبة، وأمّا موردنا لو كان فعل واحد لا نعلم أنّ فيه مصلحة أو مفسدة أساساً، فليس موردها، أو نقول إنّ موردها إذا أحرز وجود المصلحة والمفسدة كليهما، ولا تشمل ما إذا احتمل ذلك وليس فيه إلّا أحدهما، ففي موردنا يوجد احتمالان لفعل واحد، وإنّما الموجود أحدهما واقعاً، أمّا المصلحة أو المفسدة، أي: لا يوجد إلّا أحدهما

فعلاً ـ أمّا المصلحة أو المفسدة ـ فلا تجري، وقد أشار لهذا الإشكال السيّد الخوئيّ ﷺ، إلّا أن يقال بعموميّة القاعدة.

وأمّا الاستقراء، فأُشكل عليه:

١ ـ أنّه استقراء ناقص، وتقديم الحرمة في موردين أو ثلاثة لا يوجب الغلبة والاستقراء.

٢ ـ أنّه حتّى في هذين الموردين إنّما أُخذ في الحرمة لدليل، أمّا في الاستظهار لاستصحاب بقاء الحيض أو بقاعدة الإمكان، وأمّا في الإناءين المشتبهين، فلأجل النصّ.

وربّما يشكل على الرجوع للأُصول العمليّة في مورد دوران الأمر بين المحذورين بإشكالين:

الإشكال الأوّل: أنّ الأُصول إنّما تجري في الشكّ غير المقترن بالعلم الإجماليّ بالإلزام، كما في المورد، فإنّه من جريانها ـ أي: أنّنا نقطع بمخالفة إحدى البراءتين للواقع ـ لعلمنا بوجود حكم إلزاميّ وعدم الإباحة في كليهما.

والجواب عنه: أنّ المانع من جريان الأُصول في أطراف العلم الإجماليّ إذا لزم من جريانها المخالفة القطعيّة العلميّة لتكليف إلزاميّ، أي: الترخيص في المعصية القطعيّة، وإلّا لو لم يلزم ذلك فلا مانع من جريانها، كما في المقام، حيث لا تمكن المخالفة القطعيّة وإنّما المخالفة احتماليّة قهراً.

وأمّا القول بأنّه يلزم من جريان الأُصول المخالفة الالتزاميّة، بأن نلتزم ونعتقد بإباحة كلّ طرف مع العلم بإلزام أحدهما.

فيردّه: أنّ الموافقة الالتزاميّة غير واجبة، ولا منافاة بين الالتزام بالإلزام واقعاً لأحدهما مع الترخيص ظاهراً بهما؛ إذ لا منافاة من الجمع بين الحكم الواقعيّ والظاهريّ.

الإشكال الثاني: أشار له صاحب الكفاية ﷺ: أنّ البراءة موضوعها عدم البيان، أو عدم العلم بالتكليف الإلزاميّ، والمفروض أنّه في المقام يعلم بوجود الإلزام، فلا موضوع للبراءة، فهذا العلم يمنع من جريان البراءة.

والجواب: أنّ العلم الإجماليّ إنّما يمنع من جريان الأُصول إذا كان قابلاً للباعثيّة والتنجيز، أو كان مصحّحاً للعقوبة، ولا تكفي البيانيّة ومجرّد العلم، وهذا إنّما يكون فيما لو كان متعلّق العلم الإجماليّ (فعلين) وجوب فعل وحرمة فعل آخر، وأمّا لو كان متعلّقهما (فعلاً واحداً) كما في المقام، فلا يكون مؤثّراً؛ إذ لا تمكن الموافقة أو المخالفة القطعيّة.

وبعبارة أُخرى: يشترط في منجّزيّة وتأثير العلم الإجماليّ ومنعه من جريان الأُصول:

١ ـ وصول التكليف الإلزاميّ، وهو متحقّق في المقام بوصول جنس الإلزام.

٢ ـ إمكان موافقته ومخالفته القطعيّة، وهو غير ممكن في المقام؛ لأنّه لا يمكن موافقة أو مخالفة الإلزام بواسطة الاحتياط.

فالعلم الإجماليّ إنّما يمنع من جريان الأُصول إذا كان مؤثّراً في الموافقة القطعيّة، وهو هنا غير مؤثّر، أو أنّه لو جرت الأُصول فسوف تلزم المخالفة القطعيّة والترخيص بالمعصية، وهو لا يحصل هنا؛ إذ لا يقطع بالمعصية والمخالفة، وأمّا المخالفة الالتزاميّة فلا دليل على حرمتها بالإضافة إلى أنّه يمكن الالتزام بالواقع بما هو عليه.

المقام الثاني

إذا كان أحد الحكمين تعبّديّاً مع وحدة الواقعة، كما لو دار الأمر بين وجوب الصلاة على المرأة وحرمتها عليه، لاحتمالها الطهر، والحيض مع عدم إحراز أحدهما، بناءً

على حرمة الصلاة على الحائض ذاتاً، فوجوب الصلاة تعبّديّ، وحرمتها توصّليّة، فيمكن المخالفة القطعيّة بأن تصلّي بلا قصد القربة، فأتت بالحرام؛ لأنّ نفس الصلاة بدون قصد القربة محرّمة ذاتاً أو تشريعاً، كما أنّها تركت الواجب ـ أي: الصلاة ـ فيكون العلم الإجماليّ منجّزاً بحسب وجود المخالفة القطعيّة وإن لم تمكن الموافقة القطعيّة، ويكفي أحدهما في تنجيزه، والعلم الإجماليّ إنّما يسقط عن التنجيز وعن مانعيّته من إجراء الأُصول في أطرافه فيما إذا لم تمكن المخالفة والموافقة القطعيّة كليهما، وأمّا إذا أمكن إحداهما فيبقى العلم الإجماليّ مؤثّراً بحسب توفّره على المخالفة القطعيّة، فلا يمكن إجراء الأُصول في كلا الطرفين مع إمكان المخالفة القطعيّة؛ لأنّ نتيجة جريانهما إمكان هذه المخالفة وهو ممنوع، فيلزم إطاعة المعلوم بالإجمال مهما أمكن، وفي المقام وإن لم تجب الموافقة القطعيّة ولكن تحرم المخالفة القطعيّة، فيسقط تأثير العلم للأوّل دون الثاني حتّى لا يلزم من جريان الأُصول الترخيص في المعصية والمخالفة القطعيّة، فتحرم على المرأة الإتيان بالصلاة بدون قصد القربة، وحيث أنّ الموافقة القطعيّة غير ممكنة فيحكم العقل قهراً بالتخيير بين الإتيان بالصلاة برجاء المطلوبيّة وبين تركها رأساً.

وربّما يقال: إذا كانت النتيجة التخيير وهي أيضاً نتيجة جريان الأُصول النافية في الأطراف، فلماذا قلت: لا تجري الأُصول؟

فإنّه يقال: التخيير بين الفعل والترك غير جريان الأُصول؛ لأنّه مع جريانها فسوف يتمكّن من المخالفة القطعيّة، أي: فعل الصلاة بدون قصد القربة، وهذا لا يأتي مع التخيير بين الفعل والترك.

وقد بحث الشيخ عن دوران الأمر بين المحذورين في العبادات الضمنيّة، كما لو دار الأمر بين شرطيّة شيء لواجب أو مانعيّته عنه، فاختار التخيير بالإتيان بما يحتمل كونه شرطاً أو مانعاً وتركه.

ولكن الحقّ عدم صحّة رأيه، أنّه فرّق بين التكاليف الاستقلاليّة والضمنيّة،

ففي الاستقلاليّة لا يمكن الاحتياط والموافقة القطعيّة، فلا بدّ من التخيير، وأمّا في الضمنيّة فيمكن الاحتياط أو الموافقة القطعيّة بتكرار أصل العمل ـ كالصلاة ـ أو الجزء ـ كالسورة ـ أو بطريقة أُخرى كإبطال العمل، فلا يدخل في باب المحذورين حيث لا يمكن الاحتياط.

وتوضيح ذلك: أنّ احتمال كون شيء مانعاً أو شرطاً يتصوّر بصورتين:

الصورة الأُولى: ما يتمكّن فيه المكلّف من الامتثال التفصيليّ ولو بإبطال عمله وقطعه، كقطع الصلاة والإتيان بها مرّة أُخرى، كما لو شكّ بعد النهوض للقيام أنّه أتى بالسجدة الثانية أو لا، فإنّه لو كان النهوض يعتبر من (الغير) المترتّب، فلا بدّ من البناء على تحقّق السجدة، فالإتيان بالسجدة ثانية من الزيادة المبطلة، وأمّا لو كان مقدّمة للجزء كان الإتيان بالسجدة واجباً ومعتبراً في صحّة الصلاة، فيمكنه الاحتياط وذلك بقطع صلاته والإتيان بصلاة أُخرى يقطع معها بفراغ الذمّة والامتثال تفصيلاً، ولا وجه للحكم بالتخيير والاكتفاء بأحد الاحتمالين في مقام الامتثال.

هذا بناءً على عدم حرمة إبطال صلاة الفريضة، لأنّ مدركه الإجماع وهو لبّيّ لا يشمل المقام.

وأمّا بناءً على حرمة إبطال الصلاة فالحكم هو التخيير؛ وذلك لأنّ الأمر يدور بين المحذورين من جهة حرمة قطع الصلاة، وذلك لدوران الأمر بين إتمام الصلاة مع احتمال الامتثال وبين إبطالها وتحصيل الامتثال التفصيليّ، فكما يمكن أن يكون وجوب الامتثال التفصيليّ موجباً لتعذّر إتمام العمل بأن يبطل الصلاة ويأتي بالامتثال التفصيليّ، كذلك يمكن أن تكون حرمة إبطال الصلاة موجبة لتعذّر الامتثال التفصيليّ، فيسقط الامتثال التفصيليّ، ويكتفي بإتمام الصلاة والامتثال الإجماليّ، فالحكم هو التخيير.

الصورة الثانية: أن يتمكّن المكلّف من الامتثال الإجماليّ أمّا بتكرار الجزء أو بتكرار أصل العمل، كما لو دار أمر القراءة بين وجوب الجهر أو الإخفات،

كما في القراءة في ظهر الجمعة، حيث قيل بوجوب الجهر، كما قيل بوجوب الإخفات وإبطال الجهر، وكالجهر بالبسملة في الركعتين الأخيرتين، وكذلك بتدارك الحمد عند الشكّ فيه بعد الدخول في السورة، فلا وجه للتخيير أو الامتثال الاحتماليّ مع تمكّنه من إحراز اليقين بالفراغ ولو بالامتثال الإجماليّ والاحتياط بتكرار العمل، والتخيير مع عدم التمكّن من الامتثال العلميّ تفصيلاً أو إجمالاً والاشتغال اليقينيّ يقتضي الفراغ اليقينيّ.

المقام الثالث

دوران الأمر بين المحذورين مع تعدّد الواقعة

وهو على قسمين:

القسم الأوّل: أن تكون أطراف العلم الإجماليّ عرضيّة في زمان واحد، كما لو علم إجمالاً بصدور حلفين تعلّق أحدهما بفعل أمر والآخر بترك أمر آخر، واشتبه الأمران في الخارج، ويسمّى العلم الإجماليّ في التنجيزيّات، فقد يقال بالتخيير بين الفعل والترك لكونه من دوران الأمر بين المحذورين: الوجوب والحرمة، مع استحالة الموافقة والمخالفة القطعيّة، فيحكم بالتخيير، فيأتي بكلا الأمرين أو بتركهما.

ولكنّ الحقّ أنّه في هذا القسم والثاني عليه أن يعمل عملاً يحتمل معه من الإطاعة والعصيان، وذلك بالترك لأحدهما والفعل للآخر في زمان واحد، أو في زمانين، وهذا أفضل من فعل كليهما، أو تركهما لتحصيل القطع والموافقة؛

وذلك لأنّ العلم الإجماليّ منجّز لحرمة المخالفة القطعيّة، وإن لم يكن منجّزاً لوجوب الموافقة القطعيّة لعدم إمكانها، فاللازم اختيار أحد الفعلين وترك الأمر الآخر تحصيلاً للموافقة الاحتماليّة وحذراً من المخالفة القطعيّة.

القسم الثاني: أن تكون أطراف العلم الإجماليّ في الأفراد الطوليّة والتعدّد

فيه طوليّاً، ويسمّى العلم الإجماليّ في التدريجيّات، كما لو علم إجمالاً أنّه حلف أو نذر بإيجاد فعل في زمان وبتركه في زمان ثانٍ، واشتبه الزمانان، ففي كلّ زمان يدور الأمر بين الوجوب والحرمة. هذا في الشبهة الموضوعيّة، وكذا في الشبهة الحكميّة، كما في مثال دم الحائض إذا رأت الدم في عشرة أيّام، ثمّ انقطع ٥ أيّام ثمّ رأته ٥ أيّام، وأقلّ الطهر ١٠ أيّام، فيدور الأمر بين كون الخمسة الأُولى أو الثانية حيضاً، ومقتضى الاحتياط في التدريجيّات كالدفعيّات، فهنا يدور الأمر بين محذورين: وجوب الصلاة في إحدى الخمستين وحرمتها في الأخرى، لذلك تتخيّر المرأة بأن تصلّي في إحداهما وتترك في الأُخرى، لتحصل الموافقة أو المخالفة الاحتماليّة.

ربّما يقال: في كلا القسمين أنّه لو أتى بالأمرين أو تركهما دفعة أو تدريجاً، فإنّه وإن قطع بالعصيان لأحدهما، ولكنّه يقطع بالإطاعة أيضاً لأحدهما، وهو أفضل من احتمال الإطاعة والعصيان لكليهما.

ولكن يقال: إنّه بحكم العقل، فإنّ احتمال الإطاعة والعصيان مقدّم على القطع بالإطاعة أو العصيان معاً، وإنّما العقل يحكم بلزوم الموافقة القطعيّة فيما إذا لم تستلزم المخالفة القطعيّة لتكليف آخر، فلا يحكم العقل بلزوم الموافقة القطعيّة لتكليف إذا لزمت منها مخالفة قطعيّة لتكليف آخر.

التخيير بين المحذورين بدويّ أو استمراريّ؟

١ ـ لو كان لمورد دوران الأمر بين المحذورين أفراد طوليّة، فهل التخيير بدويّ أو استمراريّ؟ كما لو علم إجمالاً أمّا أنّه حلف على فعل في كلّ ليلة جمعة أو تركه، فهل يلاحظ ذلك الفعل في كلّ ليلة جمعة واقعة مستقلّة يحكم بالتخيير فيها، فيكون التخيير بدويّاً، فيجوز في كلّ ليلة جمعة فعله أو تركه، أو يلاحظ المجموع واقعة واحدة، فيتخيّر بين الفعل في الجمعة والترك، ولا يجوز التفكيك بينها فعلاً أو تركاً؟

ذهب المحقّق النائينيّ ﷺ للاستمراريّ، ووجهه عنده: أنّ المخالفة القطعيّة بما هي لا يحكم العقل بقبحها، بل إنّما يحكم بقبح مخالفة التكليف (المنجّز)، وأمّا مخالفة التكليف غير المنجّز فلا قبح فيه، فكلّ ليلة يدور أمرها بين محذورين، فيلاحظ كلّ ليلة بصورة مستقلّة لتنجّز حكمها فيها، لا مع انضمام الليالي بعضها للآخر؛ لعدم تنجّز الحكم فيها؛ لأنّ ما تعلّق به الحلف كلّ ليلة بصورة مستقلّة لا يقيّد الانضمام لليالي الأخرى لعدم تنجّز الحكم فيها في وقت الليلة الأولى، فالليلة الأولى منجّزة دون غيرها، فلا تكون أطرافاً للعلم الإجماليّ، كما لو خرج بعضها عن محلّ الابتلاء، ويشترط في تأثير العلم الإجماليّ تنجّز التكليف في كلّ طرف بحيث لو كان فيه التكليف واقعاً لتنجّز، ولذلك لا يشمل ما خرج عن محلّ الابتلاء.

وأُشكل عليه: أنّه من العلم الإجماليّ في كلّ ليلة بوجوب الفعل أو حرمته يتولّد علم إجماليّ آخر، هو العلم بوجوب الفعل في هذه الليلة أو حرمته في الليالي الأخرى، أو العكس، وهذا العلم وإن لم تمكن موافقته القطعيّة، ولكن يمكن مخالفته القطعيّة، والموافقة القطعيّة لأحدهما تستلزم المخالفة القطعيّة؛ إذ لو فعلت في الليلة الأولى وتركت في الثانية فنقطع بالموافقة وبالمخالفة؛ إذ لو حلف على الفعل فقد أتى به، أو على الترك فقد تركه، وقد ذكرنا أنّ حرمة المخالفة القطعيّة في نظر العقل أهمّ من لزوم الموافقة القطعيّة، لذلك يتعيّن رفع اليد عن الموافقة القطعيّة والاكتفاء بالموافقة الاحتماليّة حذراً من الوقوع في المخالفة القطعيّة، وذلك لا يتمّ إلّا بالتخيير البدويّ، بمعنى لو اختار الفعل بقي عليه أو الترك بقي عليه، وأمّا الاستمراريّ ففي كلّ ليلة جمعة يتنجّز ففي ليلة يختار الفعل، وفي ليلة يختار الترك، فلا شكّ في وقوعه في المخالفة القطعيّة وإن حصل على الموافقة القطعيّة.

وربّما يستدلّ على التخيير البدويّ باستصحاب الحكم الذي اختاره أوّلاً.

ويشكل: أنّه معارض باستصحاب التخيير الذي كان في الواقعة الأولى يقيناً.

وإذا دار الأمر بين المحذورين مع تعدّد الواقعة، واحتمل أهمّيّة أحد الحكمين،

فهل يتقدّم محتمل الأهمّيّة فتجب موافقته القطعيّة وإن استلزم المخالفة القطعيّة الآخر، أو لا؟

ذهب السيّد الخوئيّ ﷺ للتخيير، وعدم تقديم محتمل الأهمّيّة؛ لأنّ الحكمين المردّد كلّ منهما بين الوجوب والحرمة وإن لم يكونا من قبيل المتعارضين؛ لأنّه يشترط في التعارض والتكاذب في الجعل وحدة المتعلّق للحكمين المتعارضين، والمفروض أنّ متعلّق كلّ منهما غير متعلّق الآخر، ولكنّهما ليسا من المتزاحمين؛ لأنّ التزاحم بين التكليفين إنّما هو مع عجز المكلّف من امتثال كليهما، والمفروض في المقام قدرته على امتثال كلا التكليفين في حدّ نفسهما لو كان يعلم بهما في الواقع، فهنا تكليفان اشتبه أحدهما بالآخر، لإمكان امتثالهما مع العلم بهما، فلو كان يعلم بمتعلّق الوجوب ومتعلّق الحرمة لكان يمكنه امتثالهما، فهو عاجز عن إحراز الامتثال فيهما لجهله بمتعلّق كلّ منهما، وعدم تمييزه بين الواجب والحرام، فينتقل للامتثال الاحتماليّ بإيجاد أحد الفعلين وترك الآخرى، فلا وجه لإجراء حكم التزاحم وتقديم محتمل الأهمّيّة على غيره، بإيجاد كلا الفعلين لو كان محتمل الأهمّيّة هو الوجوب أو ترك كليهما لو كان المحتمل هو الحرمة.

واختار المحقّق النائينيّ ﷺ في بحث دوران الأمر بين شرطيّة شيء ومانعيّته تقدّم محتمل الأهمّيّة؛ وذلك لأنّ التزاحم موجود في (مرحلة الإحراز)، فإن أحرز امتثال كلّ منهما يزاحم إحراز امتثال الآخر، فيقدّم محتمل الأهمّيّة، فإنّه وإن لم يوجد تزاحم في مرحلة نفس التكليفين وامتثالهما؛ لما ذكرناه من إمكان امتثالهما لو كان يعلم بهما تفصيلاً، ولكن هناك تزاحم في مرحلة إحراز الامتثال، فاليقين بفراغ الذمّة من كلّ حكم هو الإتيان بكلا الفعلين، أمّا فعلاً لإحراز الوجوب، أو تركاً لإحراز الحرمة، فلا فرق في جريان أحكام التزاحم بين عدم القدرة على امتثال أصل التكليفين، أو عدم القدرة على (إحراز) امتثالهما، فإحراز امتثال الوجوب يقتضي فعل كليهما وإحراز اجتناب الحرمة يقتضي تركهما، وكلاهما غير مقدور،

فيقع التزاحم بين الإحرازين، فيقدّم محتمل الأهمّيّة.

وأشكل عليه السيّد الخوئيّ ﷺ:

أوّلاً: بالنقض، فيما اذا علم تساوي الحكمين في الأهمّيّة، فإنّ لازم كونهما متزاحمين الحكم بالتخيير، فللمكلّف أن يختار الوجوب بكلا الفعلين، أو الحرمة فيتركهما معاً، مع أنّ المحقّق النائينيّ ﷺ لم يلتزم بذلك، وذهب إلى لزوم الإتيان بأحد الفعلين وترك الآخر حذراً من المخالفة القطعيّة لأحدهما.

وثانياً: لو سلّمنا دخول المورد في باب التزاحم، فلا دليل على الأخذ بمحتمل الأهمّيّة في باب التزاحم مطلقاً، وإنّما الوجه فيه أنّ الحكمين المتزاحمين لا مناص من الالتزام بسقوط الإطلاق في كليهما أو أحدهما، وما لا تحتمل أهمّيّته يسقط إطلاقه على كلا التقديرين، وأمّا ما احتمل أهمّيّته فسقوط إطلاقه غير معلوم، فلا بدّ من الأخذ به. هذا لو كان الدليل عليهما لفظيّاً.

وأمّا إذا لم يكن للدليلين إطلاق، فالوجه في تقديم محتمل الأهمّيّة هو القطع بجواز تفويت ملاك غيره بتحصيل ملاكه، وأمّا تفويت ملاكه بتحصيل ملاك غيره فجوازه غير معلوم، فتصحّ العقوبة عليه بحكم العقل، فلا مناص من الأخذ بمحتمل الأهمّيّة، وهذان الوجهان لا يجريان في المقام؛ لأنّ المفروض بقاء الإطلاق في كلا الحكمين؛ لعدم التنافي بين الإطلاقين، ليرفع اليد عن أحدهما، وعدم ثبوت جواز تفويت الملاك في شيء منهما؛ لأنّ كلّ ذلك فرع عجز المكلّف عن امتثال كلا التكليفين، والمفروض قدرته على امتثالهما لتغاير مطلق الوجوب والحرمة، كما تقدّم.

والعقل يحكم بلزوم الإتيان بالأحكام الإلزاميّة مع القدرة عليها موافقة قطعيّة أو احتماليّة، ولا يلاحظ الأهمّيّة في الملاكات وقوّة الالتزام في بعضها وضعفه في الآخر.

وأشكل السيّد الصدر﵀: أنّه وإن صحّ ما ذكره مع وجود أحكام إلزاميّة شرعيّة وقدرة المكلّف عليها، فالعقل يحكم بلزوم الإتيان بها إمّا بموافقة قطعيّة أو احتماليّة، ولا يلاحظ الملاكات وأهمّيّتها، ولكن حكم العقل بها إنّما لأجل أغراض الشارع وملاكاته لا عبثاً، فإذا رأى العقل بأنّه لا تمكن الموافقة القطعيّة، بل الاحتماليّة، وأمّا الموافقة القطعيّة وإحراز الامتثال لأحدهما أهمّ من إحراز الامتثال أو الموافقة الاحتماليّة لكليهما.

وعلى كلّ حال، إذا أُحرز أو احتمل إرادة الشارع لأحدهما على كلّ حال، سواء خالف الآخر قطعاً أو احتمالاً، فلا شكّ أنّ العقل يحكم بموافقته القطعيّة، بالإضافة إلى أنّ مقتضى كلامه حتّى مع القطع بالأهمّيّة، ولكنّ الظاهر حكم العقل بلزوم إحراز مقطوع الأهمّيّة.

وذكر الشيخ الوحيد في درسه: أنّ حكم العقل بالتخيير مع التساوي بالأهمّيّة، ومع عدم التساوي فلا يحكم بالتخيير، وإنّما يحكم بالتعيين، وإن لم يكن المورد من باب التعارض لوجود تكليفين في الواقع ولا من باب التزاحم للقدرة على امتثالهما لو كان يعلم بهما، وإنّما من باب عدم إحرازهما.

أصالة الاحتياط

موضوعها: العلم الإجماليّ بالتكليف والشكّ في متعلّقه، أي: المكلّف به، ويقسم إلى: الشبهة الحكميّة، والشبهة الموضوعيّة، والوجوبيّة، والتحريميّة، فالوجوبيّة الحكميّة إذا علمنا بوجوب الصلاة أمّا الجمعة أو الظهر، والوجوبيّة الموضوعيّة كالاشتباه في القبلة مع العلم بوجوب الاستقبال، والتحريميّة الحكميّة إذا علمنا بأنّ أربعة عشر من الذبيحة محرّمة ولم نعلم ما هي، والتحريميّة الموضوعيّة كتردّد الخمر بين إناءين، أو حرمة شرب التتن، وأمّا مورد دوران الأمر بين محذورين أن يكون فعل واحد لا يعلم أنّه حرام أو واجب، بينما هنا فعلان: الدعاء وشرب التتن.

ثمّ إنّ الشكّ في المكلف به قد يكون بين المتباينين ذاتاً، كالأمثلة السابقة، وقد يكون بين الأقلّ والأكثر وهو قسمان: **الارتباطيّان** كالشكّ في أجزاء الواجب، بأن يوجد ارتباط بين الأجزاء في الإطاعة والعصيان، والثواب والعقاب، **والاستقلاليّان** بأن لا يوجد هذا الارتباط، كدوران أمر الدين بين تسعة وعشرة دنانير، أو دوران الصلاة الفائتة بين تسعة أو عشرة.

والأقوال في موارد العلم الإجماليّ عديدة:

القول الأوّل: عدم تأثير العلم الإجماليّ في وجوب الموافقة وحرمة المخالفة، نسب للمجلسيّ ﷺ.

القول الثاني: تأثيره في حرمة المخالفة ووجوب الموافقة بنحو المقتضي

لا العلّة التامّة، اختاره الكفاية في بحث القطع.

القول الثالث: تأثيره فيهما بنحو العلّة التامّة، ويترتّب عليه حرمة المخالفة القطعيّة، ووجوب الموافقة القطعيّة، اختاره في المقام صاحب الكفاية والعراقيّ والإصفهانيّ ﷺ، وهو المشهور.

القول الرابع: أنّه علّة تامّة لحرمة المخالفة القطعيّة ومقتضي لوجوب الموافقة القطعيّة، اختاره النائينيّ والخوئيّ ﷺ.

القول الخامس: أنّه علّة تامّة لحرمة المخالفة القطعيّة وعدم تأثيره في الموافقة القطعيّة لا علّة ولا اقتضاء.

لو شكّ الإنسان في الحكم المكلّف به مع العلم بالتكليف من الوجوب والحرمة، فيعلم بوجود الواجب أو الحرام، ولكن يشكّ في متعلّقه حيث يتردّد بين طرفين أو أكثر، وهذا له صورتان:

الصورة الأُولى: دوران الأمر بين المتباينين.

الصورة الثانية: دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر، أمّا الحديث عن الأقلّ والأكثر فسيأتي في محلّه.

ويدور حديثنا فعلاً حول دوران الأمر بين المتباينين، وهذا له صور.

دوران الأمر بين المتباينين

صور هذا الدوران: أنّ التكليف المعلوم بالإجمال المردّد بين أمرين متباينين أو أكثر:

الصورة الأُولى: تارة الشبهة حكميّة، وله صور، فإن كان هذا التكليف المعلوم بالإجمال هو الحرمة فالشبهة تحريميّة، وإن كان هو الوجوب فالشبهة وجوبيّة، وفي كلّ منهما فيكون منشأ الشكّ فقدان النصّ أو إجماله، كما إذا لم يعلم أنّ

الحرام هل هو تجديد القبر أو تحديده، أو لم يعلم أنّ الواجب في يوم الجمعة هل هي صلاة الجمعة أو الظهر.

الصورة الثانية: إذا كان منشأ الشكّ هو الاشتباه في الأمور الخارجيّة، فالشبهة موضوعيّة، كما إذا لم يعلم أنّ هذا الإناء خمر يحرم شربه أو ذاك الإناء، أو أنّ زيداً عالم يجب إكرامه أو عمرواً.

وأمّا اذا كان منشأ الشكّ في الحكميّة تعارض النصّين فلا علاقة له بالمقام؛ إذ لا يجب الاحتياط فيه بتركهما معاً أو بإتيانهما معاً، وإنّما القاعدة فيه: أمّا الترجيح لو كان في أحدهما مرجّح، أو التخيير، أو التساقط، كما سيأتي في مبحث التعادل والترجيح.

الأصل في موارد دوران الأمر بين المتباينين

وفي موارد العلم الإجماليّ بحرمة أحد الأمرين أو بوجوبه، سواء بنحو الشبهة الحكميّة أو الموضوعيّة، لا خلاف في حرمة المخالفة القطعيّة، والظاهر أنّ المشهور فيه وجوب الموافقة القطعيّة ـ المعبّر عنها بوجوب الاحتياط ـ أيضاً بالإضافة لحرمة المخالفة القطعيّة، كما لو دار الأمر بين وجوب صلاة الجمعة أو الظهر في يوم الجمعة، فالموافقة القطعيّة ـ أي: الاحتياط ـ فعل كلتا الصلاتين، والمخالفة القطعيّة ترك كلتيهما، فحرمة المخالفة تتحقّق بترك واحدة منهما.

ولا شكّ بأنّ الاحتياط حسن على كلّ حال في الشبهات، حتّى موارد الشبهات البدويّة بعد الفحص حيث لا يجب الاحتياط، وإنّما يجب فيها أصل البراءة.

وذلك لأنّ الغرض من الاحتياط تحصيل اليقين بالفراغ، وبإتيان الحكم الواقعيّ على تقدير ثبوته، وموضوع الاحتياط هو وجود احتمال مخالفة الحكم الواقعيّ، وفي مورد الشبهة البدويّة حتّى لو جرت البراءة، فيحتمل أنّ الحكم الواقعيّ غير البراءة بل الحرمة أو الوجوب، وكذلك في مورد قيام الأمارات والطرق على الحكم،

كما لو قام الخبر الواحد المعتبر على حكم، فيحتمل مخالفة الخبر للواقع، وفي كلّ مورد يوجد فيه احتمال المخالفة يحسن الاحتياط، حتّى يحصل له اليقين بالإتيان بالحكم الواقعيّ من خلال العمل بالاحتياط، الذي يعني الإتيان بجميع أطراف ومحتملات العلم الإجماليّ، ولا ينتفي احتمال الخلاف وجداناً إلّا في موارد العلم التفصيليّ الوجدانيّ بالحكم الواقعيّ، حيث لا يبقى موضوع للاحتياط، لذلك لا مجال للاحتياط في موارد العلم التفصيليّ.

ذكر السيّد الخوئيّ ﷺ: «أنّ احتمال التكليف الإلزاميّ مساوق لاحتمال العقاب، والعقل مستقلّ بلزم التحرّز منه وتحصيل المؤمّن، كقاعدة قبح العقاب وغيره، وأمّا إذا لم يثبت المؤمّن فنفس احتمال التكليف كافٍ في تنجيز الحكم الواقعيّ، لذلك لا بدّ أن نبحث عن جريان الأُصول في أطراف العلم الإجماليّ، وإن لم توجد فإنّ نفس احتمال التكليف كافٍ في التنجيز، ولا حاجة معه لمنجّزيّة العلم الإجماليّ»[1].

وأشكل عليه السيّد الصدر ﷺ، وأنّه مع إيمانه بقاعدة القبح، ذهب في المقام إلى أنّ احتمال التكليف منجّز ولا حاجة للبحث عن اقتضاء العلم الإجماليّ للتنجيز، وإنّما يبحث عن وجود المانع من التنجيز في أطراف العلم الإجماليّ من جريان الأُصول فيها وعدمه، لا عن أنّ العلم الإجماليّ منجّز أو لا؟ وهذا الرأي إنّما يتمّ على مسلك من يقول بحقّ الطاعة، وأنّ احتمال التكليف منجّز، وأمّا من ينكره ويؤمن بقاعدة قبح العقاب بلا بيان فلا مجال له.

فإذا كان مراد السيّد الخوئيّ ﷺ من منجّزيّة احتمال التكليف في الشبهة البدويّة قبل الفحص، أو في أطراف العلم الإجماليّ صحّ كلامه، وإن كان مراده مطلقاً حتّى في البدويّة بعد الفحص فهو خلاف مسلكه.

---

(١) انظر مصباح الأُصول: ١: ٤٠٣.

ولا فرق في حسن الاحتياط، سواء في التوصّليّات أو التعبّديّات، وسواء استلزم التكرار أو لا، إلّا إذا لزم من العمل بالاحتياط اختلال النظام، بأن يترك الإنسان كلّ أعماله ويشتغل بالاحتياط، كما لو دار الثوب الطاهر بين مئة ثوب، فالاحتياط يقتضي الإتيان بمئة صلاة، وهذا يستوجب اختلال النظام وتعطيله.

ولا يشكّ بأنّ التكرار يستوجب العبث بأمر المولى وهو يستلزم بطلان العبادة، فمن كان متمكّناً من معرفة الثوب الطاهر، والإتيان بصلاة واحدة، فالإتيان بمئة صلاة يعتبر عبثاً ولعباً بأمر المولى، والعبث موجب لبطلان العبادة.

وقد أجبنا عن هذا الإشكال في مبحث القطع، ونضيف بأنّ التكرار يدلّ أكثر على عبوديّة العبد، حيث أنّ المشقّة أكثر تدلّ على شدّة العبوديّة، والانبعاث عن مجرّد احتمال الأمر يدلّ كذلك على أنّه أشدّ عبوديّة ممّن لا ينبعث إلّا عن الجزم بالأمر.

شروط تنجيز العلم الإجماليّ

نذكر شرطين لتنجيز العلم الإجماليّ وتأثيره في وجوب الاحتياط، نعالج بهما الكثير من مسائله التي قالوا فيها بعدم تنجيز العلم الإجماليّ لفقدانها هذين الشرطين، أو قالوا فيها بتنجيزه لتوفّرها على هذين الشرطين، لذلك نذكر هذين الشرطين بتوسّع، ونوجز في الأدلّة على مسائله، اتّكالاً على توضيح هذين الشرطين، فإنّهما يسلّطان الأضواء على الكثير من مسائل العلم الإجماليّ بكلّ صعوبتها وتعقيدها:

الشرط الأوّل

الشرط لتنجيز العلم الإجماليّ في أطرافه وتأثيره وعدمه، هو جريان الأُصول النافية للتكليف في أطراف العلم الإجماليّ وعدمه، فإن لم تجر الأُصول يكون العلم الإجماليّ منجّزاً، وإلّا لم يكن منجّزاً، لذلك لو لم يجر الأصل في بعض الأطراف لمانع فلا يكون العلم الإجماليّ منجّزاً، ويجري الأصل في الآخر بلا مانع.

توضيحه: أنّ كلّ طرف من أطراف العلم الإجماليّ في نفسه مشكوك، ويمكن جريان أصل البراءة أو أصالة الطهارة أو أصالة الإباحة فيه؛ وذلك لأنّ كلّ طرف في حدّ نفسه مشكوك ومجهول الحكم، فتشمله أدلّة الأُصول التي أُخذ الشكّ في موضوعها، ولكن من أجل وجود العلم واليقين بوجود الحرام في بعض الأطراف إجمالاً، فهذا العلم الإجماليّ يمنع من جريان أصل البراءة ـ مثلاً ـ فيها جميعاً؛

لأنّ جريانها في جميع الأطراف يستلزم الترخيص في المعصية وفي مخالفة التكليف المتيقّن والمعلوم إجمالاً، وأمّا جريانها في بعض الأطراف دون بعض آخر فيلزم الترجيح بلا مرجّح وهو قبيح، ونسبة الأُصول لجميع الأطراف على حدّ سواء. إذن فلا يمكن جريان الأُصول في أطراف العلم الإجماليّ.

وهناك آراء لتصوير عدم جريان الأُصول في أطراف العلم الإجماليّ، نذكر هنا بعضها:

الرأي الأوّل: رأي الشيخ الأنصاريّ ﷺ: لزوم التعارض بين صدر أدلّة الأُصول وذيلها؛ لأنّ صدرها يدلّ على جريانها في حالة الشكّ وعدم العلم «**لَا تَنْقُضِ الْيَقِينَ أَبَداً بِالشَّكِّ**»[1]، وأمّا ذيلها فيدلّ على عدم جريانها مع العلم «**وَإِنَّمَا تَنْقُضُهُ بِيَقِينٍ آخَرَ**»، «**كُلُّ شَيْءٍ يَكُونُ مِنْهُ حَرَامٌ وَحَلَالٌ فَهُوَ لَكَ حَلَالٌ أَبَداً حَتّىٰ تَعْرِفَ الْحَرَامَ مِنْهُ بِعَيْنِهِ فَتَدَعَهُ**»[2]، ولا فرق في العلم بين العلم التفصيليّ والإجماليّ، وفي موارد العلم الإجماليّ يوجد علم، فلا مجال لجريان هذه الأُصول في أطرافه.

الرأي الثاني: ما ذكرناه: أنّ موضوع الأصل متحقّق في كلّ أطراف العلم الإجماليّ بتحقّق التكليف ووجوده في أحدهما قطعاً، فلا يمكن جريان كلا الأصلين؛ لأنّ جريانهما معاً ونفي التكليف عن الطرفين يلزم منه نفي التكليف المقطوع به في أحدهما، ويلزم منه المخالفة القطعيّة.

إذن فجريانه في هذا الطرف يعارض جريانه في الطرف الآخر، فيتعارض

---

(١) وسائل الشيعة: ١: ٢٤٥، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١ و: ٢: ٣٥٦، الباب ٤٤ من أبواب الحيض، الحديث ٢ و: ٤: ٣١٢، الباب ٨ من أبواب القبلة، الحديث ٦.

(٢) تهذيب الأحكام: ٧: ٢٢٦، الحديث ٨.

الأصلان ويتساقطان لأجل التعارض، فيبقى العلم الإجماليّ على منجّزيّته وفاعليّته دون أن يوجد مانع عنها؛ لأنّ المانع هو إجراء الأُصول في أطرافه، والمفروض عدم جريانها بتساقطها بالتعارض.

وبعبارة أُخرى: أنّ جريان أصالة البراءة في بعض الأطراف يعارض جريانها في البعض الآخر، ومع المعارضة تتساقط الأُصول، فيتنجّز العلم الإجماليّ، ويؤثّر أثره في وجوب الاحتياط بتساقط الأُصول في أطرافه، ولا يبقى مانع من تأثيره وتنجيزه، ولا يبقى مع سقوط الأُصول أي مسوّغ لارتكاب أي طرف من أطرافه.

إذن فالشرط لتأثير وتنجيز العلم الإجماليّ (إمكان) جريان الأُصول في جميع الأطراف في حدّ نفسها لتتساقط بالمعارضة أو لسبب آخر؛ لمنافاتها للتكليف المعلوم بالإجمال، ليؤثّر العلم الإجماليّ في التنجيز والاحتياط، أمّا لو لم يمكن إجراء الأُصول في بعض الأطراف لبعض العوامل الخارجيّة، لا لأجل تعارضها بجريان الأُصول في الطرف الآخر ومخالفتها للمعلوم بالإجمال، بل إنّما لا تجري في نفسها لوجود مانع من جريانها، فلا يبقى مانع من جريان الأُصول في الأطراف الأُخرى بلا معارض، ومعه فلا يكون العلم الإجماليّ منجّزاً، وسنذكر هنا بعض الموارد التي لا يجري فيها الأصل في بعض الأطراف لمانع في نفس ذلك الطرف، لا لأجل المعارضة والمخالفة للمعلوم بالإجمال:

١ ـ إذا كان بعض الأطراف غير مقدور أو خارجاً عن محلّ الابتلاء أو مضطرّاً إليه، فإنّ الأصل لا يجري فيه؛ إذ يعتبر في جريان الأصل ترتّب الأثر العمليّ والفعليّ على جريان الأصل، فلو لم يكن للأصل في أحد الطرفين أثر فعليّ وعمليّ فلا يجري فيه الأصل؛ لعدم ترتّب الأثر عليه، ومعه فلا مانع من جريان الأصل في الطرف الآخر، فلا يكون العلم الإجماليّ منجّزاً، كما ذكرناه أنّ تنجّزه متوقّف على تساقط الأُصول في أطرافه، ومع كون الطرف مضطرّاً إليه أو غير مقدور أو خارج عن محلّ الابتلاء، فلا يترتّب أثر فعليّ وعمليّ على جريان الأصل؛ لأنّ الأثر لأصالة

الطهارة أو البراءة ـ مثلاً ـ عمل المكلّف بالطهارة وترتيب الأثر عليها من الصلاة في الثوب ـ مثلاً ـ وأمّا إذا لم يتمكّن من ترتيب الأثر على ذلك الأصل، فلا يجري ذلك الأصل؛ لعدم المبرّر لجريانه، ولعلّ من هذا المورد الشبهة غير المحصورة؛ وذلك لعدم قدرة المكلّف على امتثال جميع الأطراف، أو لخروج بعضها عن محلّ الابتلاء، فلا يجري فيها الأصل.

٢ ـ فيما لو علمنا إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين وبعد ذلك علمنا بنجاسة أحد الإنائين تفصيلاً، وأنّ هذا الإناء المعيّن هو الإناء الذي تتمثّل النجاسة المعلومة إجمالاً فيه، فلا يجري الأصل فيه؛ لأنّه غير مشكوك، ويشترط في جريان الأصل الشكّ، فيجري الأصل في الإناء الآخر بلا مانع، ومع العلم التفصيليّ بالتكليف المعلوم بالإجمال في طرف معيّن فينحلّ العلم الإجماليّ انحلالاً حقيقيّاً، لذلك يسمّى بالانحلال الحقيقيّ، حيث ينحلّ العلم الإجماليّ حقيقة، وكذلك لو قامت أمارة على نجاسة أحدهما معيّناً فلا يؤثّر العلم الإجماليّ وينحلّ هذا العلم، ويسمّى بـ(**الانحلال الحكميّ**)؛ لأنّ البيّنة لا توجب العلم حقيقة، فينحلّ العلم الإجماليّ حقيقة.

٣ ـ أن يعلم بنجاسة أحد الإنائين سابقاً ويشكّ في بقائها، فإنّ أصل الطهارة لا يجري فيه؛ لوجود أصل حاكم عليه وهو استصحاب النجاسة، ويجري في الطرف الآخر بلا معارض.

٤ ـ لو كان بعض الأطراف طرفاً لعلم إجماليّ سابق قد تنجّز فيه التكليف بذلك العلم، فلا يجري الأصل فيه، لأجل تنجّز ذلك العلم الإجماليّ السابق فيه، ويجري الأصل الثاني في الطرف الآخر من العلم الإجماليّ الثاني بلا معارض.

٥ ـ أن لا يوجد أثر عمليّ لجريان الأصل فيه؛ لأنّه يجب الاجتناب عنه على كلّ حال، وإن لم يؤثّر هذا العلم الإجماليّ فيه، ولا يتوقّف وجوب الاجتناب عنه على تنجّز هذا العلم الإجماليّ، كما لو علم المكلّف بنجاسة أحد الثوبين،

وعلم بكون أحدهما المعيّن مغصوباً، لا مانع من الرجوع لقاعدة الطهارة في غير المغصوب؛ لعدم جريانها في المغصوب حتّى تسقط بالمعارضة؛ إذ لا أثر عمليّ لجريانها فيه بعد العلم بحرمة استعماله على تقديري الطهارة والنجاسة، وتجري القاعدة في الطرف الآخر بلا معارض، ولا يكون العلم الإجماليّ بنجاسة أحدهما منجّزاً.

الشرط الثاني

يشترط في تنجيز العلم الإجماليّ انطباق التكليف المعلوم بالإجمال على كلّ واحد من الأطراف، على نحو لو انطبق عليه لكان مولّداً للتكليف فيه، لذلك لو قدّر انطباق المعلوم على بعض الأطراف التي لا يتولّد منها التكليف، فينحلّ العلم الإجماليّ ويفقد تأثيره.

توضيح هذا الشرط: يشترط في تنجيز العلم الإجماليّ وتأثيره أنّ التكليف المعلوم بالإجمال لو فرض وجوده واقعاً في أي طرف من أطراف العلم الإجماليّ لكان مؤثّراً في إرادة المكلّف وفعليّاً في حقّه، فمثلاً: لو علم إجمالاً بحرمة أحد الطرفين، فلو كان كلّ واحد من الطرفين مقدوراً أو داخلاً في محلّ الابتلاء أو غير مضطرّ إليه ـ مثلاً ـ فالحرمة المعلومة بالإجمال لو كانت واقعاً في أي طرف منهما لأثّرت أثرها في المكلّف وكانت فعليّة في حقّه.

وأمّا إذا كان بعض أطراف العلم الإجماليّ في حالة لو كانت الحرمة الواقعيّة متمثّلة فيه، لم تؤثّر أثرها ولا تكون فعليّة، بحيث لو كان هذا الطرف هو المحرّم واقعاً لم يكن للحرمة تأثيرها في المكلّف، كما لو كان أحدهما غير مقدور أو مضطرّاً إليه أو خارجاً عن محلّ الابتلاء، فلو فرضنا أنّه هو المحرّم واقعاً، فسوف لا تكون هذه الحرمة مؤثّرة في إرادة العبد ولا تكون فعليّة في حقّه، فمثلاً: الإناء الذي يضطرّ المكلّف لارتكابه لا أثر للحرمة فيه؛ اذ لا يقدر على الاجتناب عنه،

وكذلك غير المقدور والخارج عن محلّ الابتلاء؛ لما سنذكره أنّ التكاليف ـ أمثال الوجوب والحرمة ـ مشروطة بالقدرة، وبالدخول في محلّ الابتلاء، فإذا لم يكن الفعل مقدوراً أو كان خارجاً عن محلّ الابتلاء فلا تتوجّه الحرمة له، ففي هذه الحالة لا يكون العلم الإجماليّ منجّزاً ومؤثّراً في وجوب الاحتياط.

وبهذين الشرطين نعالج الكثير من المسائل التي ذهبوا لعدم تنجيز العلم الإجماليّ وعدم وجوب الاحتياط فيها، وجريان الأصل في الطرف الآخر بلا مانع.

ونستعرض هنا بعض مسائل العلم الإجماليّ.

أوائل بحث الاشتغال

يقع الكلام في أربع مقامات:

المقام الأوّل

في البحث عن إمكان جعل الحكم الظاهريّ وعدمه بحسب مقام الثبوت في جميع أطراف العلم الإجماليّ، أي: في جريان الأمارات والأُصول المحرزة وغير المحرزة في أطراف العلم الإجماليّ، وما يتصوّر مانعاً عن ذلك أمران:

الأوّل: أنّ جعل الحكم الظاهريّ وجريانه في جميع الأطراف مستلزم للترخيص بالمعصية ومخالفة التكليف الواصل صغرى، أي: متعلّقه خارجاً، وكبرى أي حكمه الشرعيّ الكلّيّ، وهذا الترخيص قبيح عقلاً، سواء ثبت الحكم الظاهريّ بالأمارة أو بالأصل التنزيليّ أو غير التنزيليّ؛ لأنّ تمييز خصوص متعلّق الحكم والعلم به تفصيلاً لم يؤخذ في موضوعات الأحكام، ولا فرق في حكم العقل بقبح الترخيص في مخالفة التكليف الواصل بين أن يصل بالعلم التفصيليّ أو الإجماع.

وهذا الوجه مختصّ بالحكم الظاهريّ المنافي كالأُصول النافية، فيستحيل شمول

أدلّة الأصول لجميع الأطراف.

ربّما يقال: إنّ الأصل إنّما يجري في كلّ طرف بخصوصه؛ لأنّه المشكوك، وثبوت التكليف فيه غير معلوم.

فإنّه يقال: مفروض الكلام جريانه في جميع الأطراف، فإجراء الأصل فيه منضمّاً لجريانه في سائر الأطراف مستلزم للترخيص بالمعصية قطعاً.

الثاني: مناقضة الحكم الظاهريّ الناظر للواقع مع العلم الوجدانيّ بالتكليف المعلوم بالإجمال، ويشمل هذا الوجه سواء كان المعلوم بالإجمال إلزاميّاً أو غيره، ولكنّه يختصّ بالأمارة والأصل التنزيليّ الذي له نظر للواقع ولا يشمل الأُصول غير المحرزة، فيمتنع جعل مثل هذا الحكم الظاهريّ في جميع الأطراف لترتّب المناقضة بينه وبين المعلوم بالإجمال، سواء لزم منه المخالفة القطعيّة أو لا.

وذهب السيّد الخوئيّ ﷺ: «إنّه لو كان الحكم الظاهريّ أمارة، بأن قامت الأمارة في الأطراف على خلاف المعلوم إجمالاً، وبما أنّ الأمارة حجّة في لوازمها، ولو لم يلتفت المخبر لها، لذلك يلزم من جريانها في جميع الأطراف التعبّد بالمتعارضين، كما لو علمنا بنجاسة أحد الإناءين وقامت البيّنة على طهارة أحدهما المعيّن، وقامت بيّنة أُخرى على طهارة الآخر، فلا شكّ بعدم حجّة كلتا الأمارتين؛ لأنّ ما دلّ على طهارة أحدهما المعيّن يدلّ بالالتزام على نجاسة الآخر، لأجل العلم الإجماليّ بنجاسة أحدهما، فتقع المعارضة بينها وبين ما دلّ على طهارة الآخر، فتسقطان عن الحجّيّة كما ذكر في الأصل في المتعارضين؛ لعدم إمكان شمول دليل الحجّيّة للمتعارضين، وشموله لأحدهما بلا مرجّح، ولا فرق في هذا الوجه بين كون العمل بالأمارات مستلزماً للمخالفة العمليّة، كما لو كان المعلوم بالإجمال حكماً إلزاميّاً، وقامت الأمارات على خلافه، أو لا يستلزم العمل بها ذلك، كما لو كان المعلوم بالإجمال حكماً ترخيصيّاً ودلّت الأمارات على خلافه؛ لأنّ الوجه هو المناقضة، وهي حاصلة في كليهما.

وأمّا إذا كان الحكم الظاهريّ مستفاداً من الأُصول التنزيليّة، كالاستصحاب إذا جرى في جميع أطراف العلم الإجماليّ، فمنع المحقّق النائينيّ ﷺ من جريانها في جميع الأطراف، سواء لزمت المخالفة القطعيّة في جريانها أو لا؛ لأنّ مفاد الأُصول المحرزة إحراز وتيقّن الواقع تعبّداً، وهو لا يمكن مع الإحراز الوجدانيّ بالخلاف، فلا يمكن وجود استصحابين على خلاف العلم الإجماليّ الوجدانيّ.

ولكن ذهب السيّد الخوئيّ ﷺ إلى أنّ المانع من جريان الأُصول مطلقاً، محرزة وغير محرزة، في أطراف العلم الإجماليّ هو لزوم المخالفة القطعيّة، والوجه الذي ذكر في الأمارة لا يأتي في الأُصول؛ لأنّ الوجه في الأمارة كان متوقّفاً على أنّها ثبتت لوازمها، وأمّا الأُصول مطلقاً، محرزة وغير محرزة، لا تثبت لوازمها، فلا يثبت بها إلّا المدلول المطابقيّ، أي: البناء العمليّ على الإحراز السابق ولا نظر لها للطرف الآخر.

نعم، غاية ما يترتّب على العمل بها المخالفة الالتزاميّة للمعلوم بالإجمال، وقد ذكرنا في محلّه: أنّه لا تجب الموافقة الالتزاميّة ولا تضرّ؛ إذ يمكن الالتزام بالحكم بما هو عليه في الواقع مع إجراء الأُصول في الأطراف والالتزام والاعتقاد فعل اختياريّ للإنسان، فالمخالفة الالتزاميّة لا تمنع من جريانها.

هذا لو كانت الأُصول مثبتة للتكليف، على خلاف المعلوم بالإجمال، أمّا لو كانت نافية والمعلوم بالإجمال مثبتاً للتكليف، فالمانع من جريانها هو لزوم المخالفة القطعيّة.

إذن فأدلّة الأُصول لو فرض شمولها لأطراف العلم الإجماليّ لزم تخصّصها عقلاً بغير ما استلزم المخالفة القطعيّة.

وخلاصة كلامه: أنّ ملاك التعارض في الأمارات غيره في الأُصول، فالأمارات بما أنّها على نحو الكشف فمثبتاتها حجّة، فمع العلم بكذب أحدهما فلا يمكن تعبّد الشارع بكليهما، وأمّا التعبّد بأحدهما بلا مرجّح، بينما في الأُصول ومثبتاتها

ليست حجّة ، فملاك التعارض هو لزوم الترخيص في المخالفة القطعيّة ، فإذا لم يلزم من جريان الأصول هذه المخالفة فتجري بلا مانع ، وأمّا الأصول المثبتة فلا يلزم منها المخالفة القطعيّة ؛ لأنّها موافقة للحكم الإلزاميّ لذلك لا تتعارض ولا تتساقط ، وأمّا النافية فيلزم منها ذلك فتسقط .

ويمكن الإشكال على السيّد الخوئيّ ﷺ : أنّه إذا كان الإشكال في عالم الثبوت والإمكان ، وأنّه (لا يمكن) عقلاً الترخيص بالمعصية ، فهذا غير تامّ ؛ إذ لا مانع من الترخيص بها إذا كان لمصلحة أهمّ ، أو نقول : إنّه يرتفع الحكم أو منجّزيّته وفعليّته عند الشكّ كما يرتفع في حالة الضرر والحرج ، ولا يلزم التصويب أو الإلقاء في المفسدة أو الترخيص في المعصية مع رفع الحكم ، أو رفع منجّزيّته ، أو وجود مصلحة في المخالفة أهمّ من مصلحة الموافقة ، أو أنّه لا يوجد حكم ليخالفه . هذا بالنسبة للمانع الأوّل .

وأمّا بالنسبة للمانع الثاني : وهو المناقضة ، فلا تناقض ولا تضادّ بين الأحكام في نفسها ؛ لأنّها أُمور اعتباريّة ، وإنّما الإشكال في عالم الملاكات ، وقد ذكرنا : وجود مصلحة أهمّ في الترخيص ، أو في عالم المنتهى والامتثال حيث يرى المكلّف نفسه في حيرة بين المعلوم بالإجمال الإلزاميّ والترخيص الظاهريّ .

ولكن يمكن أن يقال : إنّ المطلوب التحرّك حسب الترخيص لأجل أهمّيّة غرضه ، فلا يوجد تناقض وتضادّ لارتفاع أحد الحكمين وهو الواقعيّ في مرحلة الفعليّة والتنجّز ووجود الظاهريّ في مقام الامتثال فحسب ، فأين التناقض .

نعم ، يمكن أن يقال : إنّه مع التفصيليّ لا يأتي ذلك ، وذلك لأنّه مع الشكّ ، لأنّ الأصل لا يجري بدون شكّ ، فإنّ مرتبة الحكم الظاهريّ والأصل الترخيصيّ محفوظ في أطراف العلم الإجماليّ ، بمعنى وجود موضوعه وهو الشكّ دون العلم التفصيليّ ، ويمكن أن تكون مصلحة ترك الاحتياط مبرّرة للترك ، ففي حالة الشكّ ولأجل ما يتطلّبه الامتثال من الاحتياط ومشقّته يمكن رفع الحكم الواقعيّ ،

وأمّا مع العلم التفصيليّ فإن قلنا بإمكان الترك فتسقط أدلّة التكاليف الأوّليّة إلّا في العناوين الثانويّة وهي غير حالة الاختيار.

ويمكن أن يجاب عن هذه الإشكالات: أمّا ما ذكره أنّه ربّما كان في المعصية مصلحة أهمّ فيمكن تقبّله، وأمّا القول بأنّه في مورد العلم الإجماليّ لا يوجد حكم فعليّ منجّز، لتكون مخالفته معصية فغير صحيح؛ لأنّ العلم الإجماليّ يوجب وصول الحكم وتنجيزه، إلّا أن يقال مع احتمال التكليف فلا معصية في الترخيص بالمخالفة دون العلم به.

أشكل الشيخ العراقيّ: أنّه في الأُصول المحرزة يتعدّد المتعلّق، فمتعلّق العلم الإجماليّ هو عنوان (أحدهما) ومتعلّق الاستصحاب خصوص هذا الإناء أو ذاك؛ لأنّه هو المشكوك.

وأجاب المحقّق النائينيّ ﷺ: أنّ عنوان (أحدهما) انتزاعيّ، وهو موجود بوجود منشأ انتزاعه، ولا وجود له، فلا يوجد هذا الإناء أو ذاك.

إلى هنا كان الكلام في إمكان جريان الأُصول في جميع الأطراف، أو جعل الحكم الظاهريّ فيها.

المقام الثاني

في إمكان جعل الحكم الظاهريّ أو جريان الأُصول في بعض الأطراف لا جميعها.

المعروف بين العلماء إمكان ذلك في نفسه، ولا مانع منه في مقام الثبوت، ولذا قالوا إنّ العلم الإجماليّ ليس علّة تامّة لوجوب الموافقة القطعيّة، وذهب صاحب الكفاية ﷺ وبعض تلاميذه إلى استحالة ذلك، وذكروا وجهين لذلك:

الأوّل: ما ذكره صاحب الكفاية ﷺ من الملازمة بين جعل الحكم الظاهريّ في بعض الأطراف وجميعاً إمكاناً وامتناعاً، وأنّه لا فرق بين العلم التفصيليّ

والإجماليّ في انكشاف الواقع بهما، وإنّما الفرق بينهما من جهة المعلوم لا من جهة العلم والانكشاف، فإن كان المعلوم بالإجمال فعليّاً من جميع الجهات، امتنع جعل الحكم الظاهريّ على خلاف في جميع الأطراف أو بعضها؛ لاستحالة الترخيص ولو احتمالاً في مخالفة التكليف الفعليّ المنجّز، وإن لم يكن الحكم الواقعيّ المعلوم إجمالاً فعليّاً من جميع الجهات، فلا مانع من جعل الحكم الظاهريّ على خلاف في بعض الأطراف وجميعها، فإنّه كما لا يعقل القطع بثبوت المتضادّين كذلك لا يعقل احتمال ثبوتهما أيضاً.

ولا بدّ من توضيح مراد الكفاية، وأذكر ما استفدته من الشيخ الوحيد في درسه في توضيحه: الفعليّة عند صاحب الكفاية ﷺ ما تعلّقت بالحكم إرادة المولى وكراهته، فإن كان فعليّاً كذلك فلا فرق بين تعلّق العلم التفصيليّ والإجماليّ في منجّزيّته، سواء تعلّق به علم تفصيليّ أو إجماليّ.

وفي مورد العلم التفصيليّ بالتكليف، بما أنّ مرتبة الحكم الظاهريّ، أي: موضوع الأصل وهو الشكّ، غير موجودة، فأدلّة الأُصول بعمومها لا تشمله، لتثبت عدم وصول الحكم لمرتبة الفعليّة، فيكون العلم التفصيلي علّة تامّة لوجوب الموافقة وحرمة المخالفة، أمّا في مورد العلم الإجماليّ فمرتبة الحكم الظاهريّ محفوظة وتجري الأُصول بعمومها فيها، لتثبت قهراً عدم وصول الحرمة لمرتبة الفعليّة، وليس الفرض بتلك الدرجة من الفعليّة بحيث لا يجوز الترخيص فيها، فالعلم الإجماليّ (مقتضي) للموافقة والمخالفة القطعيّة لا علّة تامّة، فيمكن للشارع جعل المانع وشمول أدلّة الأُصول لمورد العلم الإجماليّ بعمومها ليثبت المانع من فعليّتها.

وربّما كان مراد الكفاية من تقسيم الحكم للفعليّ من جميع الجهات وعدمه: أنّ الغرض أو الملاك قد يكون من الأهمّيّة بحيث يكون فعليّاً ومطلوباً ومنجّزاً حتّى مع عدم العلم التفصيليّ به، وإذا أُريد مع الجهل به فلا بدّ من الاحتياط،

أي: إذا كان بهذه الأهمّيّة فيجعل الاحتياط، وإذا لم يجعل يكشف عن عدم أهمّيّة ملاكه وفعليّته كذلك، وقد لا تكون أهمّيّة الحكم كذلك، بل أنّ فعليّته في صورة العلم التفصيليّ به، وإن لم يكن معلوماً تفصيلاً فلا يكون منجّزاً.

ولكن السيّد الخوئيّ ﷺ بيّن رأي الكفاية بصورة ناقصة، ولم يوضّحه بل ذكره بعمومه دون أن يوضّح مراده من الفعليّة من جميع الجهات وعدمه، فذكر أنّ الحكم لو كان فعليّاً فلا يمكن جريان الأصول في أطرافه مطلقاً في جميعها أو بعضها، وإلّا لو لم يمكن كذلك جرت.

فتلخّص: أنّه فيما إذا أمكن جعل الحكم الظاهريّ في بعض الأطراف لعدم فعليّة الحكم الواقعيّ من جميع الجهات أُمكن جعل الحكم الظاهريّ في جميع الأطراف أيضاً، وأمّا إذا امتنع جعل الحكم الظاهريّ في جميع الأطراف لفعليّة التكليف الواقعيّ امتنع جعله في بعض الأطراف أيضاً، فإنّه كما لا يعقل القطع بثبوت المتضادّين كذلك لا يعقل احتمال ثبوتهما أيضاً؛ وذلك لأنّ مؤدّى الأصل الترخيص بينما الحكم الواقعيّ الفعليّ المعلوم إجمالاً هو الوجوب أو الحرمة، فجريان الأُصول في جميع الأطراف يحتمل ثبوت المتناقضين أو الضدّين، ولا فرق في نظر العقل باستحالة احتمال اجتماع الضدّين كالقطع به.

وأُشكل على الكفاية: أنّنا لا نعلم بالواقعيّات وما هو فعليّ مطلقاً من جميع الجهات، وغير فعليّ مطلق، وما هو ملاكه مهمّ أو غير مهمّ، فليس لنا طريق لاكتشاف فعليّة أو قوّة غرضه أو عدم فعليّته.

بالإضافة إلى أنّه لو كان مراده (لو علم الإنسان تفصيلاً) بالحكم فيكون فعليّاً، فهذا يعني أخذ العلم التفصيليّ في فعليّته، وهو يلزم منه الدور، كما ذكر في محلّه، بالإضافة إلى أنّ فعليّة الحكم مترتّبة على تحقّق (الموضوع) خارجاً كالمستطيع، ولا تترتّب على العلم به، وكذلك تنفيه قاعدة الاشتراك وأنّ الأحكام مشتركة بين

العالم والجاهل، كما دلّت عليه الأدلّة.

نعم، العلم دخيل في التنجّز لا في الفعليّة.

وإن كان مراده أنّ العلم التفصيليّ (كاشف) عن الفعليّة، فهذا معنى ربّما كان صحيحاً ولا يلزم منه المحال، ولكن من أين نعلم بذلك؟

فعدم فعليّة الحكم في أطراف العلم الإجماليّ بواسطة شمول أدلّة الأصول لها ويلزم منه الدور بمعنى أنّ شمولها متوقّف على عدم فعليّته، فإذا توقّف عدم فعليّته على شمولها لزم الدور.

وكذلك إثبات فعليّته بواسطة كونه طرفاً للعلم الإجماليّ أيضاً يستلزم منه الدور.

إذن فشمول الأصول متوقّف على عدم فعليّته، وأمّا مع فعليّته أو الشكّ فيها فلا تشملها.

وأشكل المحقّق الأصفهانيّ ﷺ على الكفاية: لو قلنا إنّ شمول الأصل لمورد العلم الإجماليّ يكشف عن عدم وصول الحكم لمرحلة البعث أو الزجر الفعليّ، فلا محالة يتقيّد الحكم وفعليّته بصورة العلم التفصيليّ به، بأي نحو تصوّرنا تقييده بالعلم، أمّا بنحو نتيجة التقييد أو الحصّة التوأمة، أو بنحو القضيّة الحينيّة، مع أنّ العلم طريقيّ وليس له دخل في فعليّة الحكم وباعثيّته، وليست له موضوعيّة في الإرادة والكراهة، ليكون العلم التفصيليّ مانعاً من فعليّته؛ لأنّ المفروض أخذ العلم على نحو الطريقيّة لا الموضوعيّة.

ما ذكره بعض الأساطين: «انّ الحكم الواقعيّ وصل للمكلّف من خلال العلم الإجماليّ؛ وذلك لأنّ التكليف الإلزاميّ قد علم تفصيلاً، وإنّما التردّد في متعلّقه، فلا يمكن الترخيص في مخالفته ولو احتمالاً من خلال جريان الأصول في جميع الأطراف أو بعضها».

وخلاصته: أنّ المخالفة الاحتماليّة للتكليف الواقعيّ غير المنجّز وغير الواصل

بعلم تفصيليّ أو إجماليّ ، أو بحجّة لا يحكم العقل بقبحها ، وأمّا المخالفة الاحتماليّة للتكليف المنجّز الواصل بذلك العلم يحكم العقل بقبحها .

وأُشكل عليه:

أمّا **نقضاً** : فهناك موارد حكم العلماء بجواز المخالفة الاحتماليّة لأطراف العلم الإجماليّ ، كما لو علم إجمالاً بنجاسة أحدهما ، ثمّ علم بأنّ أحدهما كان متيقّن النجاسة ، فيستصحب نجاسته ، فقالوا بجريان أصل الطهارة في الآخر بلا مانع ؛ لأنّ أصل الطهارة لا يجري في مستصحب النجاسة مع أنّ العلم الإجماليّ لا ينحلّ ؛ إذ يحتمل كون النجاسة المستصحبة غير المعلومة بالإجمال ، لا أنّها نفس النجاسة المعلومة بالإجمال ، بل نجاسة حادثة .

وبالحلّ : أنّ موضوع الأُصول هو الشكّ في التكليف ، وهو متحقّق في كلّ طرف من أطراف العلم الإجماليّ .

والنتيجة: لا مانع من جعل الحكم الظاهري في بعض الأطراف بحسب مقام الثبوت .

المقام الثالث

يقع البحث في مقام الإثبات حول مدى شمول أدلّة الحكم الظاهريّ (لجميع) أطراف العلم الإجماليّ وعدمه .

والحكم الظاهريّ أمّا أنّه يستفاد من الأمارات فيستحيل جعل الحجّيّة لها في جميع الأطراف ، سواء كان مؤدّى الأمارات حكماً إلزاميّاً والمعلوم بالإجمال غير إلزاميّ ، أو بالعكس ، وذلك لما ذكرناه أنّ ملاك التعارض في الأمارات هو التكاذب في مقام الجعل ، ولا شكّ بوجود التناقض أو التضادّ بين مؤدّى الأمارات ، والحكم المعلوم بالإجمال ، والعلم بكذب أحدهما واقعاً .

أو أنّ المانع من جريان الأمارات ما ذكره المحقّق النائينيّ ﷺ: «أنّ الأمارة حجّة في مثبتاتها، فيلزم من جريانها في جميع الأطراف التعبّد بالمتضادّين كما وضّحناه، ولا يمكن جعل المتضادّين.

وأمّا أنّ الحكم الظاهريّ يستفاد من الأصول.

فذهب الشيخ الأنصاريّ ﷺ لعدم شمول الأصول في جميع الأطراف لأنّه يلزم منها التناقض بين صدر أدلّتها وذيلها؛ لأنّ دليلها مثل «**كُلُّ شَيْءٍ هُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتّىٰ تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرامٌ**»[1]، فالصدر يدلّ على جريان الأصل في كلّ طرف بحده؛ لأنّه مشكوك، والذيل يدلّ على عدم الجريان مع العلم بالحكم، وإطلاق العلم يشمل العلم التفصيليّ والإجماليّ، وكذلك الحال في دليل الاستصحاب، فإنّ صدرها يشمل كلّ طرف؛ لأنّه مشكوك، والذيل أنّ اليقين اللّاحق ينفي اليقين السابق ويمنع من جريان الاستصحاب يشمل اليقين التفصيليّ والإجماليّ.

وأمّا كلمة «**بِعَيْنِهِ**» المذكورة في بعض الروايات: «**حَتّىٰ تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرامٌ بِعَيْنِهِ**» فذكر الشيخ أنّ المراد من قوله: «**بِعَيْنِهِ**» تأكيد للعلم لا تمييز للمعلوم، بمعنى أنّه لو كان ذلك علم حقيقة وواقعاً لا أنّه وهم وليس له وجود واقعيّ، فيشمل العلم الإجماليّ؛ لأنّه علم حقيقيّ، بالإضافة إلى أنّ العقل الحاكم في مجال الإطاعة والعصيان يحكم بالإطاعة مع العلم، وأمّا التمييز في متعلّق العلم فغير معتبر في نظره، فالشيخ ينفي ظهور «**بِعَيْنِهِ**» في العلم التفصيليّ، وعلى تقدير ظهوره فلا حجّيّة له عقلاً؛ لأنّه يصطدم بهذه القاعدة العقليّة، وأنّه مع العلم بالحكم تجب الإطاعة عقلاً ولو كان علماً إجماليّاً.

وأُشكل عليه:

١ ـ أنّه في بعض روايات الأُصول ذكر الصدر الشامل للأطراف، ولم يذكر

---

(١) الكافي: ٥: ٣١٣.

الذيل «حَتّىٰ تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرامٌ»، فيتمسّك بتلك الروايات التي لم يذكر فيها الذيل لشمولها لأطراف العلم الإجماليّ.

ولكن ربّما يشكل عليه: أنّ مقتضى القاعدة حمل الروايات المطلقة على المقيّدة، وتقييدها بها.

ولكن ربّما يقال: إنّ المطلق والمقيّد من قبيل المثبتين، وفي مثله لا يقولون بحمل المطلق على المقيّد والتقييد.

ولكنّ الظاهر أنّ الفهم العرفيّ يفهم التقييد من أمثال هذه الروايات، وإنّما لم تقيّد العمومات أو الروايات المطلقة اعتماداً على المقيّد، بالإضافة إلى أنّ نفس ما ذكر في الروايات من الشكّ، وأنّه موضوع لجريان الأصل، يقتضي ارتفاع حكمه مع العلم، مثل: «لا يعلمون»، أي: لو علم فلا رفع، وبحسب نظر العرف فالعلم أعمّ من التفصيليّ والإجماليّ، كما ذكره الشيخ.

وذكر المنتقى[1]: «أنّه في بعض الروايات المشتملة على الذيل أنّه ذكر كحكم مستقلّ، يكون نسبته للصدر ولغيره على حدّ سواء، فيتحقّق التهافت بين مدلوله ومدلول النصوص فيسقط الجميع عن الاعتبار[2].

ولكن الإشكال على الشيخ بلفظة «بِعَيْنِهِ»، فإنّ العلم أو اليقين في الذيل، أو في مرحلة البقاء في الاستصحاب، نفس اليقين بالحدوث، وأنّ اليقين الثاني هو الذي يرفع اليقين الأوّل وقائماً مقامه، والأوّل تفصيليّ قام على الحرام أو الواجب الشخصيّ، فالثاني مثله، أو أنّه ظاهر في كونه رافعاً للشكّ أو تعلّق بعين ما تعلّق به الشكّ، وهذا كلّه يفيد العلم التفصيليّ، فاليقين الأوّل تعلّق بخصوص نجاسة الإناء الشرقيّ في باب الاستصحاب، ولو كان العلم الثاني علماً إجماليّاً، فلم يتعلّق

---

(١) منتقى الأصول: ٥: ٦٧.

(٢) انظر منتقى الأصول: ٥: ٦٢.

بخصوصه، وإنّما تعلّق بالجامع، فليس يقين الذيل رافعاً ليقين الصدر.

ويشهد لهذا الفهم: أنّه في بعض الروايات ذكرت «بِعَيْنِهِ» وهي ظاهرة في التفصيليّ، وما ذكره الشيخ من تفسير فهو تكلّف بعيد عن الظهور والفهم العرفيّ.

ولو دار الأمر بين النقيصة والزيادة في ورود لفظة «بِعَيْنِهِ» فالأصل عدم الزيادة، وتقدّم ما يشتمل على الزيادة.

المقام الرابع

ويقع البحث في مقام الإثبات حول مدى شمول أدلّة الأُصول (لبعض) أطراف العلم الإجماليّ وعدمه.

أمّا البراءة العقليّة لا تجري وذلك لعدم موضوعها، وهو عدم البيان، والمفروض أنّ العلم الإجماليّ بيان.

وأمّا الأُصول الشرعيّة، فإنّ موضوعها وإن كان متحقّقاً في الأطراف؛ لأنّ كلّ طرف مشكوك بحدّه، ولكن يوجد علم إجماليّ بالتكليف الإلزاميّ في أحدهما، ولا يجري فيه الأصل، فجريان الأصل في بعض الأطراف معيّناً ترجيح بلا مرجّح، وجريانه في البعض غير المعيّن غير صحيح؛ لأنّه في غالب موارد العلم الإجماليّ نقطع بطهارة أو إباحة أحدهما، كالعلم بخمريّة أحدهما، ففي الغالب العلم بعدم خمريّة الآخر، فلا شكّ فيه ليجري الأصل الذي موضوعه الشكّ، وعلى تقدير احتمال وجود التكليف الإلزاميّ في كلام الطرفين، ولو في موارد نادرة؛ إذ ربّما كان كلا الإناءين خمراً، وفي كلا الموردين، سواء قطعنا بعدم خمريّة أحدهما أو احتملناها، فلا يجري الأصل في الأطراف، ولا بدّ من الاحتياط في جميعها وذلك من باب المقدّمة العلميّة، واحتمال انطباق المعلوم بالإجمال عليه، وهذا الاحتمال موضوع لحكم العقل بوجوب الاجتناب، ولا يرفع بطهارة أو إباحة

أحدهما غير المعيّن تعبّداً؛ لأنّ كلّ طرف يحتمل انطباق المعلوم بالإجمال عليه، فلا بدّ في دفع هذا الاحتمال من الاجتناب عن الجميع بحكم العقل من باب المقدّمة العلميّة، فهنا حتّى لو قطع بأنّ أحدهما مباح فهذا لا يمنع من وجوب الاجتناب عن الجميع فضلاً عن احتماله.

وقد تمسّك لعدم جريان الأصل في (أحدهما) أنّ مفاد أدلّة الأُصول وموضوعه هو (كلّ مشكوك بخصوصه) لا (أحدها) أي (هذا أو ذاك)؛ لأنّه من الفرد المردّد، ولا وجود له خارجاً، ليكون موضوعاً لأدلّة الأحكام الأوّليّة أو الثانويّة أو الظاهريّة.

وأمّا القول بالتخيير في ارتكاب أحد الأطراف فيلتزم بجريان الأصل في كلّ منهما على تقدير عدم ارتكاب الآخر، ونتيجته الاكتفاء بالموافقة الاحتماليّة والتخيير.

ولا بدّ من ذكر أقسام التخيير:

القسم الأوّل: التخيير الشرعيّ، الذي دلّ عليه دليل خاصّ من الشرع، وهو على قسمين:

التخيير في المسألة الفقهيّة، وهو التخيير في العمل، ويشمل المجتهد والعامّيّ، كالتخيير بين خصال الكفّارة.

والتخيير في المسألة الأُصوليّة، كالتخيير بين الخبرين المتعارضين مع عدم المرجّح، فله أن يأخذ بأحدهما ويفتي على طبقه.

ومثل هذا التخيير لا يجري في مبحثنا؛ لعدم الدليل على التخيير، بل الدليل على عدمه؛ لأنّ كلاً من طرفي العلم الإجماليّ مشمول لدليل الأُصول بصورة مستقلّة لتوفّر موضوعها.

القسم الثاني: التخيير العقليّ في موارد التزاحم، بأن تكون قدرة واحدة لا يمكن صرفها إلّا في تكليف واحد، فالعقل يحكم بالتخيير بصرف القدرة في هذا التكليف إذا لم تصرفها في الآخر مع التساوي في الأهمّيّة.

وهذا التخيير أيضاً لا يجري في مبحثنا ؛ لأنّ المفروض عدم وجود قدرة واحدة ، بل إنّ المكلّف قادر على الامتثال القطعيّ في أطراف العلم الإجماليّ بالاجتناب عن جميع الأطراف .

القسم الثالث: التخيير العقليّ الثابت بضميمة الدليل الشرعيّ ، حيث يقتصر في الخروج عن ظواهر الخطابات الشرعيّة بالقدر المتيقّن ، وهو التخيير ، كما لو ورد عامّ له إطلاق أحواليّ : « أكرم كلّ عالم » الظاهر في وجوب إكرام كلّ فرد معيّناً ، من غير تقييد بإكرام غيره أو عدمه ، ثمّ ورد دليل مجمل على خروج زيد وعمرو ، ودار الأمر في خروجهما عن العموم مطلقاً بأن لا يجب إكرامهما ، أو أنّهما خرجا مقيّداً ، فلا يجب إكرام أحدهما مقيّداً بإكرام الآخر ، ومقتضى القاعدة رفع اليد عن دليل العامّ بقدر ما قامت الحجّة يقيناً على خروجه ، وبعد خروجه مقيّداً لا مطلقاً .

وفي موردنا بأنّ أدلّة الأصول مطلقاً تشمل كلّ طرف من أطراف العلم الإجماليّ لأنّه مشكوك وموضوع للأصل ، وقد علمنا من الخارج استحالة الإطلاق لاستلزامه الترخيص في جميع الأطراف ، وهو يستلزم مخالفة التكليف الواصل قطعاً ، فيدور الأمر أمّا أن نقول دليل الأصل لا يشمل كلّ طرف ، فنرفع الترخيص عن كلّ طرف ، أو نرفع اليد عن إطلاقه ، فنقيّد إطلاقه وجريانه بترك إجراء الآخر ، فالنتيجة التخيير في تطبيق الترخيص على أيّ طرف منها .

وبعبارة أُخرى : أنّ لدليل الأصل إطلاق أفراديّ ، وإطلاق أحواليّ ، أمّا الإطلاق الافراديّ فيشمل كلّ طرف من أطراف العلم الإجماليّ ؛ لأنّ كلّ طرف مشكوك فهو موضوع لدليل الأصل ، أمّا الإطلاق الأحواليّ يشمل أطرافه ؛ لأنّ معناه أنّ الأصل يجري في هذا الطرف مطلقاً ، سواء جرى في الطرف الآخر أو لا ، وجريانه في كليهما مطلقاً يلزم منه المخالفة القطعيّة .

إذن فلا بدّ أن نقيّد الإطلاق الأحواليّ لدليل الأصل في كلّ منهما بترك إجراء

الآخر، فيتّجه وجود الإطلاق الأفراديّ وتقييد الإطلاق الأحواليّ لدليل الأصل في أطراف العلم الإجماليّ هو التخيير.

وذكر المحقّق العراقيّ ﷺ: «أنّ الإطلاق الأحواليّ لأدلّة الأصول لكلّ منهما إلى حال فعل الآخر يلزم منه الترخيص في المخالفة القطعيّة للتكليف المعلوم بالإجمال، وهو غير ممكن، وخاصّة من الحكيم، فيسقط الإطلاق الأحواليّ في كلّ منهما ويتقيّد بترك الآخر وهو التخيير مع بقاء الإطلاق الأفراديّ في كليهما، أي: لا مانع من شمول الأصل لكلّ منهما لتحقّق موضوعه».

وأشكل المحقّق النائينيّ ﷺ على هذا الرأي على مبناه بأنّ النسبة بين الإطلاق والتقييد نسبة عدم الملكة (الإطلاق) والتقييد (الملكة)، فاستحالة الإطلاق للزوم المخالفة القطعيّة يقتضي استحالة التقييد.

وأجاب السيّد الخوئيّ ﷺ:

أوّلاً: أنّ التقابل بينهما تقابل التضادّ الذي لا ثالث لهما، فإذا انتفى أحدهما تعيّن الآخر ضروريّاً، أو وجب الآخر، وعلى تقدير كون التقابل من باب الملكة وعدمها، فامتناع أحدهما لا يستلزم امتناع الآخر، بل ربّما كان تحقّق الآخر ضروريّاً، فاستحالة الجهل أو الفقر الوجوديّ بالنسبة لله يستلزم وجوب العلم والغنى الوجوديّ له.

ثمّ أشكل السيّد الخوئيّ ﷺ على هذا الرأي: أنّ لزوم رفع اليد عن إطلاق الحكم لا عن أصله، إنّما يتمّ لو أمكن التقييد، وفي موردنا لا يمكن التقييد؛ لأنّ المفروض وصول الحكم الواقعيّ للمكلّف من خلال العلم الإجماليّ، فالترخيص في تركه ولو مقيّداً بترك الآخر، فلو علم المكلّف بوجود الخمر خارجاً وحرمته، فكيف يعقل الترخيص في شربه ولو مشروطاً بترك الآخر الذي هو مباح في الواقع.

وبعبارة أُخرى: أنّه يعتبر في جعل الحكم الظاهريّ احتمال مطابقته للواقع، والمفروض أنّه يوجد في الواقع حرمة وإباحة مطلقتان، لا إباحة مقيّدة، فالإباحة المقيّدة نعلم بعدم موافقتها للواقع.

وبعبارة أُخرى: الحكم الظاهريّ إنّما يصحّ جعله في مورد لو كان (محتمل المطابقة للواقع)، فلو علمنا أنّ الواقع أمّا الكراهة أو الإباحة، فلا يمكن أن يكون الحكم الظاهريّ الحرمة، فإذا جعلت كانت حكماً واقعيّاً، والإباحة المشروطة غير معقولة فيما نحن فيه؛ إذ لا نحتمل وجود الإباحة المشروطة في أحد الطرفين؛ لأنّنا نعلم أنّ في أحدهما إباحة مطلقة، وفي الآخر حرمة مطلقة، فلا نحتمل مطابقة الحكم الظاهريّ للواقعي في موردنا؛ لأنّ الحلّيّة المقيّدة ليست هي الحكم الواقعيّ.

إذن فإنّما يمكن جعل الحكم الظاهريّ كالبراءة في مورد الشبهة البدويّة مع احتمال موافقتها للواقع، بأن يحتمل كون الواقع هو الإباحة ـ مثلاً ـ وأمّا مع العلم بمخالفة الحكم الظاهريّ للواقع، فلا يمكن، وفي موردنا أحد الطرفين نعلم أنّه حرام مطلقاً والآخر مباح مطلقاً، فالإباحة المقيّدة نقطع بمخالفتها للواقع الموجود في الطرفين، ويعتبر في الحكم الظاهريّ عدم العلم بمخالفته للواقع.

وذكر الشيخ الوحيد في درسه: «أنّ الإشكال على التخيير أنّه لا يمكن جعل الحكم الظاهريّ كالتخيير مع العلم بمخالفته للواقع، بل انّه لا بدّ أن يكون مع (الشكّ) في المخالفة واحتمال الموافقة؛ لأنّه موضوع ورتبة الحكم الظاهريّ وجعل إباحتين كلّ منهما مقيّدة بترك الآخر، وهو معنى التخيير، نقطع بمخالفة إحداهما للواقع؛ لأنّنا نعلم أنّ إحداهما ليس إباحة مقيّدة، فلا يمكن جعل الإباحة المقيّدة، وهذا هو مراد السيّد الخوئيّ من (عبارة أُخرى).

وأشكل الشيخ التبريزيّ: «بأنّ مفاد أدلّة الأُصول اعتبار جريان الأُصول بصورة مطلقة». وهذا مراد السيّد الخوئيّ ﷺ في عبارته الأُولى.

ويلاحظ على السيّد الخوئيّ ﷺ:

١ ـ أنّ مبناه إذا لم تلزم مخالفة عمليّة قطعيّة من الترخيص، أو الحكم الظاهريّ أو جريان الأُصول المنافية في أطراف العلم الإجماليّ، فلا مانع منها، ومع جريان أصل الإباحة المقيّدة، كما هو مقتضى التخيير لا تلزم المخالفة القطعيّة؛ إذ لا يرخّص في كليهما مطلقاً، بل بأحدهما، فيلزم أن لا يكون من جريان الأُصول حسب مبناه.

٢ ـ أنّ مبناه في الحكم الظاهريّ عدم مخالفته ومضادّته للحكم الواقعيّ، لا في نفس الحكم؛ لأنّه اعتبار، ولا في المبدأ والموضوع؛ لأنّ الملاك في الحكم الظاهريّ في المصلحة في الجعل، وأمّا في الواقعيّ فإنّ المصلحة والمفسدة في المتعلّق لا في الموضوع؛ لأنّ موضوع الواقعيّ هو ذات الفعل، وأمّا في الظاهريّ فالفعل مع الشكّ في حكمه، كما لا تضادّ في المنتهى؛ لأنّ الترخيص المقيّد بترك الآخر لا تلزم فيه المخالفة القطعيّة العلميّة.

وعلى ضوء ذلك ذهب بعضهم (الزبدة) والقمّي في «آرائنا» لجواز المخالفة الاحتماليّة، أي: جواز جريان الأُصول في بعض الأطراف.

بل لو قلنا إنّ حكمه هو التخيير ظاهراً، كما لو قلنا في الأمارة أنّه مطالب بالعمل بها فعلاً لا بالواقع، فلا تحيّر في مقام الامتثال؛ لأنّه مطالب بالفعل الظاهريّ لا بالواقعيّ، إلّا إذا قلنا إنّه في مورد العلم الإجماليّ مطالب بالواقع أيضاً، فيوجد تحيّر في المنتهى وإحساس بالتعارض بينهما، إلّا أن يأتي دليل خاصّ على صحّة جريان الأصل في بعض الأطراف، ولا تكفي مطلقات الأُصول كرادع عن العمل بالعلم الإجماليّ.

بل يمكن القول بإمكان جعل حكم ظاهريّ على خلاف الحكم الواقعيّ، إذا اقتضت المصالح ذلك، كما في موارد الأمارات والشبهات البدويّة، بل إنّ التعبّد

اعتبار، والاعتبار دائماً خلاف الحقيقة.

ولكن يمكن القول بأنّ جعل حكم ظاهريّ على خلاف الواقعيّ إنّما يصحّ مع عدم العلم بالواقع؛ لأنّ موضوعه الشكّ وعدم العلم بالواقع، وأمّا مع العلم به تفصيلا إو إجمالاً فيقبح عند العقلاء ذلك، ولا يتحقّق موضوع الحكم الظاهريّ.

لذلك إنّما يمكن جعل أصل البراءة في الشبهة البدويّة لاحتمال كون حكمها الواقعيّ هو البراءة، وأمّا مع العلم بأنّ الحكم الواقعيّ هو الحرمة أو الوجوب ولو إجمالاً فكيف يمكن جعل البراءة أو الإباحة ظاهراً؟

تنبيهات أصالة الاحتياط

التنبيه الأوّل :

عدم القدرة على بعض الأطراف

العلم الإجماليّ إنّما يكون منجّزاً إذا كان المكلّف قادراً على جميع أطرافه ، أمّا مع عدم القدرة على بعض الأطراف فلا يكون منجّزاً ، وتجري أصالة البراءة في الطرف الآخر لا الاحتياط ، كما لو علم إجمالاً بنجاسة أحد الإنائين ، وأحدهما مقدور له والآخر غير مقدور له في استعماله ، وقد ذكرنا هذه المسألة بالتفصيل خلال الشرطين ؛ وذلك لأنّ القدرة من شروط تنجّز التكليف ، فإذا لم يكن الفعل مقدوراً فلا يتوجّه له التكليف ولا يتنجّز .

ويشترط في تأثير العلم الإجماليّ أن يكون توجّه التكليف لجميع الأطراف صحيحاً ، بأن يكون التكليف المعلوم بالإجمال مؤثّراً على جميع تقادير انطباقه على الأطراف المحتملة ، أمّا لو كان الأثر على بعض التقادير دون بعض ، أو في بعض المصاديق دون بعض آخر ، فلا يكون العلم الإجماليّ منجّزاً ومؤثّراً .

إضافة لما ذكرنا : أنّ الشرط في تنجيز العلم الإجماليّ جريان الأُصول في أطرافه وتعارضها وتساقطها ، ومع عدم القدرة فلا تجري الأُصول في الأطراف غير المقدورة ، كما ذكرناه بالتفصيل .

خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء

يعتبر في تنجيز العلم الإجماليّ ووجوب امتثال الحكم المعلوم بالإجمال برعاية الاحتياط في جميع أطرافه، أن لا يكون بعض الأطراف خارجاً عن محلّ الابتلاء، وأمّا مع خروجه فلا يجب الاحتياط فيما بقي من الأطراف في محلّ الابتلاء.

كما لو علم إجمالاً بنجاسة أحد الإنائين مع عدم الابتلاء بأحدهما، كما لو كان في بلد بعيد لا يبتلى به الإنسان عادةً، فيعلم إجمالاً أمّا بنجاسة الإناء الذي في بيته وتحت يده، أو ذلك الإناء في البلد البعيد، فهنا تجري أصالة البراءة أو الطهارة في الإناء الذي يبتلى به عادةً؛ وذلك لعدم توفّر الشرطين اللّذين ذكرناهما لتنجيز العلم الإجماليّ وتأثيره في وجوب الاحتياط، فإنّ الشرط في تنجيزه أن يكون توجّه التكليف لجميع الأطراف صحيحاً، ومع خروج البعض عن محلّ الابتلاء فلا يكون النهي عنه صحيحاً؛ لأنّه بنفسه متروك عرفاً ولا يصحّ توجيه التكليف لفعل أو لشيء لا يبتلى به الإنسان عادةً.

والسرّ في ذلك: أنّ التكليف إنّما يصدر بداعي جعل الداعي في المكلّف على الفعل أو الترك، فإذا كان يوجد داعٍ مسبق على الترك، فلا يتوجّه التكليف في هذا المورد؛ لأنّه تحصيل حاصل، وفي مورد الخروج عن الابتلاء يوجد في الإنسان داعٍ مسبق على الترك بالنسبة لذلك الطرف، فلا مجال لتوجيه التكليف إليه.

ولكن يجب التأكيد على أنّ العلم الإجماليّ إنّما لا يكون منجّزاً ومؤثّراً، فيما لو كان خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء أو عن القدرة قبل حدوث العلم الإجماليّ أو مقارناً لحدوثه، بأن خرج بعض الأطراف عن القدرة أو محلّ الابتلاء، وبعد ذلك حدث له علم إجماليّ، أمّا هذا الإناء الذي هو محلّ ابتلاءه نجس أو الإناء الذي خرج عن محلّ ابتلائه.

وأمّا إذا كان الخروج عن محلّ الابتلاء بعد حدوث العلم الإجماليّ، فلا يؤثّر في إسقاط العلم الإجماليّ عن تأثيره في التنجيز، بل تجب رعاية الاحتياط بموافقة الواقع في الباقي من الأطراف في محلّ الابتلاء، وإلّا لزم جواز ارتكاب بعض الأطراف للعلم الإجماليّ فيما لو أتلف الطرف الآخر كما لو علم بخمريّة أحد الإنائين أو نجاسته، فلو كان الخروج عن محلّ الابتلاء موجباً لسقوط العلم عن أثره حتّى لو كان بعد حدوث العلم للزم منه جواز ارتكاب أحد الإنائين، فيما لو أراق الإناء الآخر بعد العلم الإجماليّ.

وهذا غير صحيح؛ لأنّه بالعلم الإجماليّ اشتغلت ذمّته بالتكليف وإلى الأبد، وليس عدم فقد المكلّف له من شروط التكليف به شرعاً، فالشكّ بعد فقدانه شكّ في الخروج عمّا اشتغلت به الذمّة يقيناً، فيكون مورداً للاشتغال.

التنبيه الأوّل: ويبحث فيه حول كون الأصل في الطرفين من سنخ واحد مع اختصاص أحدهما بأصل طوليّ، وعدمه، وهو على أقسام ثلاثة:

القسم الأوّل: إذا كان الأصل في كلا طرفي العلم الإجماليّ من سنخ واحد، مع اختصاص أحدهما بأصل طوليّ يختلف في السنخ عن الأصل في الطرفين أو في الطرف الآخر، كما لو علم إجمالاً بوقوع نجاسة أمّا في الماء أو في الثوب، فالأصل في كلّ منهما أصالة الطهارة، بينما يختصّ الماء بأصل الحلّيّة، فهل يحلّ شربه أو لا؟ وهو أصل طوليّ مترتّب على طهارة الماء، وأمّا في الثوب فلا معنى لأصل الحلّيّة؛ إذ يحلّ لبس الثوب حتّى لو علمنا بنجاسته تفصيلاً.

ذهب المحقّق النائينيّ ﷺ إلى تعارض أصالة الطهارة في طرف الثوب مع أصالة الطهارة والحلّيّة في طرف الماء كليهما، ويتساقط الجميع، فالتزم بعد جواز شرب الماء كما لا يجوز التوضّؤ به ولا الصلاة في الثوب؛ لأنّ مناط التعارض عنده بين الأُصول هو تحقّق المخالفة القطعيّة من جريانها، ولا شكّ بتحقّقها، سواء كانت الأُصول عرضيّة أو طوليّة، وسواء كان المجعول أصلاً واحداً ـ كالطهارة ـ أو متعدّداً

بأن كان مؤدّى أحدهما الطهارة والآخر الحلّيّة، لكن بنحو لو أجرينا الأصلين لزم المخالفة القطعيّة.

وأشكل السيّد الخوئيّ ﷺ: ذكرنا أنّ الملاك في منجّزيّة العلم الإجماليّ تعارض الأُصول في أطرافها وتساقطها، فإذا كانت الأُصول من سنخ واحد فجريانها في الجميع تلزم المخالفة القطعيّة، ولأحدها ترجيح بلا مرجّح، وأمّا الأصل الطوليّ المختصّ، فلا مانع من شمول دليله للطرف المختصّ به لعدم شموله للطرف الآخر.

فدليل أصل الحلّيّة مختصّ بأحد الطرفين ولا يشمل الآخر ليؤدّي جريانه فيهما المخالفة القطعيّة.

وأشكل المحقّق العراقيّ ﷺ على المحقّق النائينيّ ﷺ بعد تعارض الأصلين وتساقطهما تبقى أصاله الحلّ بلا معارض، فتجري؛ لما ذكرناه أكثر من مرّة أنّ عدم جريان الأصل في أطراف العلم الإجماليّ هو جريانها في الجميع وتعارضها وتساقطها، فيكون العلم الإجماليّ منجّزاً بلا مانع، وأمّا لو جرى الأصل في طرف دون أن يعارض بغيره فيمنع من منجّزيّة العلم الإجماليّ.

وأشكل على المحقّق العراقيّ ﷺ:

١ ـ أنّ هذا يصحّ فيما لو لم يكن الأصل الطوليّ مسبّباً عن الأصل الأوّل، بأن يكون الأوّل حاكماً، والثاني محكوماً لازماً للحاكم؛ لأنّه بسقوط السبب والحاكم يلازمه سقوط المحكوم والمسبّب.

٢ ـ وأشكل عليه بما سنذكره: أنّ أصالة الطهارة والحلّيّة في الطرف (أ) موجودان في ظرف واحد، وتتعارض معهما أصالة الطهارة في الطرف (ب)، وأمّا لو قلنا عدم وجودهما في ظرف واحد، ولكن أصل الطهارة في (ب) تتعارض مع أصالة الطهارة في (أ)، وكذلك مع أصل الحلّيّة؛ لأنّ الحقّ جريان العلم الإجماليّ في التدريجيّات، بل حتّى لو سقطت أصالة الطهارة في (ب) لمعارضتها مع أصالة

الطهارة في (أ) وسقطت فإنّها تحيى من جديد بعد سقوطها لتتعارض مع أصل الحلّيّة.

القسم الثاني: الأصل في الطرفين من سنخ واحد، وهو على صورتين:

الأُولى: ليس في الطرفين أصل طوليّ، كما لو علمنا بنجاسة أحد الثوبين، فإنّ أصل الطهارة جاز في كليهما، وليس لهما أصل الحلّ؛ لأنّه ـ كما ذكرنا ـ يحلّ لبس الثوب المتنجّس، فيتعارض أصلا الطهارة ويتساقطان.

الثانية: أن يكون في كلا الطرفين أصل طوليّ من سنخ واحد، كما لو علم إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين، فيوجد أصلا الطهارة في كليهما، وفي طولهما يوجد أصل الحلّيّة؛ لأنّه يحرم شرب الماء المتنجّس، فأصالة الحلّ لا تختصّ بأحد الطرفين، فيتعارض الأصلان اي أصالتا الطهارة في الطرفين ويتساقطان، وبعد ذلك تصل النوبة لجريان أصالة الحلّيّة ويتعارضان ويتساقطان؛ لأنّ ملاك المعارضة موجود في كلا الطرفين وهو المخالفة القطعيّة من جريانهما؛ لأنّنا نعلم بنجاسة أحدهما وحرمة شربه.

القسم الثالث: وهو على صورتين:

الأُولى: أن يكون الأصل العرضيّ في أحدهما مخالفاً في السنخ للأصل في الآخر، ولا يختصّ أحدهما بأصل طوليّ، كما لو علم إجمالاً أمّا الثوب غصب فلا يحلّ لبسه، أو الثوب الآخر نجس، ففي أحدهما يجري أصل الحلّيّة، ففي الثوب الثاني تجري أصالة الطهارة، وفي الثوب الأوّل تجري أصالة الحلّيّة، فلا إشكال في تعارض الأصلين وتساقطهما، وتنجّز العلم الإجماليّ؛ لأنّ جريان كلا الأصلين يوجب المخالفة القطعيّة، وترجيح أحد الطرفين بلا مرجّح.

الثانية: أن يختصّ أحد الطرفين بأصل طوليّ، وهو على قسمين:

الأوّل: أن يكون الأصلان العرضيان متغايرين سنخاً، ولكن في أحدهما أصل

طوليّ من سنخ الأصل في آخر، كما لو علمنا إجمالاً أمّا بنجاسة أحد المائين أو غصبيّة الآخر، ففي أحد الطرفين وهو ما شككنا بنجاسته تجري أصالة الطهارة، وفي الآخر المشكوك الغصبيّة تجري أصالة الحلّ، ولكن في الماء المشكوك النجاسة أصل طوليّ هو أصل حلّيّة شربه المترتّب على أصل الطهارة، فتتعارض أصالة الحلّيّة في طرف مع أصل الطهارة وحده، أو هي وأصالة الحلّ كليهما؛ لأنّ وجود الحرام في أحد الطرفين مانع من جريان أصل الحلّيّة في كليهما؛ لأنّ الترخيص فيهما وجريانهما من المخالفة القطعيّة، فكما أنّ أصل الطهارة المترتّب عليها جواز الشرب إذا انضمّ إليها أصل الحلّ في الطرف الآخر، يلزم الترخيص في المعصية، كذلك أصل الحلّ إذا انضمّ إليه أصل الحلّ في الطرف الآخر، فإجراء أصل الحلّ في كليهما ترخيص في المعصية وفي أحدهما بلا مرجّح، سواء كان الترخيص بلسان الحكم بالطهارة التي يترتّب عليها الحلّيّة أو بلسان الحكم بالحلّيّة من أوّل الأمر.

فإذا أجرينا أصالة الطهارة في الطرف (أ) وأصالة الحلّ في الطرف الآخر، تلزم المخالفة القطعيّة، وكذلك إذا أجرينا أصالة الحلّ في الطرف (أ) وأصالة الحلّ في الطرف الآخر، لزمت المخالفة القطعيّة للمعلوم بالإجمال.

ربّما يقال: بما أنّه توجد طوليّة بين الأصلين أصالة الطهارة والحلّ في طرف (أ)، فإنّ أصالة الطهاة في الطرف (أ) تتعارض مع أصالة الحلّ في الآخر ويتساقطان، ويبقى أصل الحلّيّة في الطرف (أ) بلا معارض، أو أنّ أصالة الحلّ تولد بعد سقوط أصالة الطهارة التي سقطت بالمعارضة مع أصالة الحلّ، أي: سقوط الأصل السببيّ للمعارضة يبقى المسبّبي بلا معارض.

وذهب إلى هذا الإشكال المحقّق العراقيّ ﷺ.

ويمكن تقريبه بوجه آخر: أنّ أصالة الطهارة في طرف تتعارض مع أصالة الحلّيّة

في الآخر، وتبقى أصالة الحلّيّة ـ الأصل الطوليّ ـ بلا معارض. هذا لو قلنا إنّ الأصلين في ظرفين، أو أنّه تتعارض أصالة الحلّ في طرف مع أصالة الحلّيّة الطوليّة في الآخر؛ لأنّهما في عرض واحد، ويتساقطان، وتبقى أصالة الطهارة في الطرف الآخر بلا معارض، إذا قلنا إنّ أصالة الحلّ وإن كانت في طول أصالة الطهارة، ولكنّها في ظرفها، فيمكن أن تتعارض أصالة الحلّ في طرف مع أصالة الحلّ في الآخر؛ لأنّهما في ظرف واحد.

لذلك يمكن القول بالتفصيل: أمّا أن نقول: إنّ الأصلين الطوليّين موجودان في ظرف واحد، فإنّهما وإن كان أحدهما في طول الآخر، ولكنّهما موجودان في ظرف واحد، فتتعارض أصالة الحلّ في الطرف الآخر معهما مع أصل الطهارة والحلّ في هذا الطرف.

وأمّا لو قلنا وجودهما في ظرفين، فإنّ أصالة الطهارة (السبب أو الحاكم) إذا وجد في ظرف فلا توجد أصالة الحلّ في ذلك الظرف، فهنا يتعارض أصل الحلّ في طرف مع أصل الطهارة في الآخر ويتساقطان، ولكنّ هذا الطريق حتّى بعد سقوط أصل الحلّ بسبب المعارضة مع أصل الطهارة في الآخر، هو في نفسه مشكوك الحلّيّة والحرمة، فتنبعث فيه من جديد أصالة الحلّ، وتتعارض مع أصالة الحلّ في الآخر، ويتساقطان.

ولكن ربّما يقال: إنّ الأصالة في ذلك الطرف سقطت وماتت، كيف تولد من جديد؟ فيبقى أصل الحلّ الطوليّ في الآخر بلا معارض، كما ذكرنا في القسم الأوّل، والمفروض أنّه لا تلزم مخالفة قطعيّة من إجراء أصل الحلّ في طرف واحد بل احتماليّة.

إلّا أن يقال: سقوط أصل الطهارة السبب في (أ) يسقط أصل الحلّ الطوليّ أيضاً؛ لأنّه لازم لأصل الطهارة، فإنّ اللوازم تابعة للملزوم في الحدوث والسقوط، إلّا أن

تنكر هذه التبعيّة ونقول بالتبعيّة في الحدوث دون السقوط، كما ذكروا نظيره في تبعيّة الدلالة الالتزاميّة للمطابقيّة.

الصورة الثانية: الأصل الطوليّ في أحدهما مخالفاً في المؤدّى للأصل العرضيّ الجاري في الآخر، فيرجع إليه بعد تساقط الأُصول العرضيّة، سواء كانت الأُصول العرضيّة متماثلة أو متخالفة.

أمّا إذا كانت الأُصول العرضيّة متماثلة، كما لو علم إجمالاً بزيادة ركوع أمّا في صلاة المغرب ونقصانه في صلاة العشاء، بعد الفراغ منهما، فإنّ الأصلين العرضيّين في كلا الطرفين هما قاعدة الفراغ، وهما متماثلان، وبعد تساقطهما يرجع إلى أصل طوليّ مخالف لهما وهو استصحاب عدم الإتيان بالركوع المشكوك في صلاة العشاء، فيحكم ببطلانها، واستصحاب عدم الإتيان بالركوع الزائد في المغرب، فيحكم بصحّتها، ولا تلزم المخالفة القطعيّة.

وأمّا إذا كان الأصلان العرضيان متخالفين، كما لو علم إجمالاً بنقصان ركعة في صلاة المغرب وعدم الإتيان بصلاة العصر، فإنّ الأصل الجاري في المغرب هي قاعدة الفراغ، وفي صلاة العصر هي قاعدة الحيلولة، وهما مختلفان سنخاً، ويسقطان للمعارضة، ويرجع إلى استصحاب عدم الإتيان بالركعة المشكوكة في المغرب، فيحكم ببطلانها ووجوب إعادتها، وإلى أصالة البراءة عن وجوب قضاء العصر؛ لما ذكر في محلّه: أنّ موضوع القضاء هو (الفوت) وهو لا يثبت بأصالة عدم الإتيان؛ لأنّه لازم عقليّ لعدم الإتيان، فالأصل مثبت، وبذلك تجري أصالة البراءة عن وجوب القضاء، وأصالة عدم الإتيان بركعة في المغرب، فيجب الإتيان بها، فلا يأتي بالعصر ويأتي بالمغرب.

ولكن لو قلنا: إنّ الفوت أمر عدميّ، فيجري استصحاب عدم الإتيان بالعصر ويثبت وجوب القضاء، وكذلك في المغرب نستصحب عدم الإتيان بركعة، فيجب

الإتيان بالعصر والمغرب.

وعمدة الكلام في القسم الأوّل والثالث والآراء فيهما ثلاثة:

١ ـ رأي الشيخ العراقيّ ﷺ: جريان الأصل الطوليّ مطلقاً؛ لأنّه بعد تعارض الأصلين العرضيّين وتساقطهما يبقى الأصل الطوليّ بلا معارض.

٢ ـ عدم جريان الأصل الطوليّ حتّى على مسلك الاقتضاء لتعارض الجميع وتساقطهما.

٣ ـ التفصيل. ذهب إليه السيّد الخوئيّ ﷺ: إذا كان الأصل الطوليّ في طرف مغايراً في المؤدّى للأصل في الطرف الآخر، فيجري الأصل الطوليّ، كما لو علمنا إجمالاً أمّا الثوب نجس أو الماء، فيجري أصل الحلّ في الماء، وأمّا لو لم يكن مغايراً فلا يجري، كما لو علمنا إجمالاً أمّا الماء نجس أو الثوب غصب.

التنبيه الثاني:

هل توجد ملازمة بين وجوب الموافقة القطعيّة وحرمة المخالفة القطعيّة؟

بعد أن عرفنا أنّ منجّزيّة العلم الإجماليّ تابعة لجريان الأُصول في أطرافه وتعارضها وتساقطها، فإذا جرت في جميع الأطراف حرمت المخالفة ووجبت الموافقة.

وأمّا إذا جرت في بعض دون بعض حرمت المخالفة ولا تجب الموافقة.

فلو علم إجمالاً بحرمة أحد المانعين كانت أصالة الإباحة معارضة بمثلها في الآخر، فتجب الموافقة القطعيّة بالاجتناب عنهما، كما تحرم المخالفة القطعيّة بارتكابهما معاً.

وربّما وجبت الموافقة القطعيّة، ولا تحرم المخالفة لعدم القدرة عليها، كما لو علم بحرمة الجلوس في إحدى الغرفتين في ساعة معيّنة، فيسقط الأصلان للمعارضة، فتجب الموافقة القطعيّة؛ إذ يمكنه ذلك بترك الجلوس فيهما، ولا تحرم المخالفة القطعيّة أي الجلوس فيهما معاً في تلك الساعة المعيّنة لعدم القدرة عليه، فالعلم الإجماليّ منجّز لوجوب الموافقة دون حرمة المخالفة.

إذن فذهب السيّد الخوئيّ ﷺ إلى التفكيك بين الموافقة والمخالفة.

وذهب المحقّق النائينيّ ﷺ أنّه مع عدم حرمة المخالفة القطعيّة لأجل عدم القدرة عليها، كما في مثال الجلوس، فلا تجب الموافقة القطعيّة ـ أي: ترك كلا الجلوسين ـ بل يجري الأصل في بعض الأطراف دون الآخر، ونتيجته كفاية الموافقة والمخالفة الاحتماليّة.

ويمكن الإشكال على السيّد الخوئيّ ﷺ: أنّ التعارض بين الأصول في أطراف العلم الإجماليّ إنّما يكون لأجل أنّه يلزم من جريانها الترخيص في المعصية والمخالفة القطعيّة، كما هو مبنى السيّد الخوئيّ ﷺ، فإذا لم يلزم منه ذلك لعدم القدرة على المعصية أو المخالفة القطعيّة ـ كما في مثال الجلوس ـ فلا مبرّر لتعارض الأصول في الأطراف، فتجري في بعضها دون الآخر بلا مانع، كما في موارد الشبهة غير المحصورة، أو الضدّين اللذين لا ثالث لهما، فلا تجب الموافقة القطعيّة ولا تحرم المخالفة القطعيّة.

ويظهر عدم الملازمة بين الموافقة والمخالفة القطعيّة في موارد الانحلال الحكميّ، كما لو كان الأصل في أحدهما مثبتاً وفي الآخر نافياً، فيجريان ولا معارضة بينهما، كما في المثال في التنبيه السابق لمن علم إجمالاً بزيادة ركوع أو نقصان، وكما لو قامت أمارة أو استصحاب على نجاسة أحد الإناءين فتحرم المخالفة القطعيّة بشرب كلا الإناءين ولا تجب الموافقة القطعيّة بترك كليهما؛ لأنّه يجري الأصل في الآخر بلا مانع.

التنبيه الثالث :

إذا تردّد الواجب بين أمرين أو أُمور، ثمّ أتى المكلّف ببعض المحتملات، فانكشف له الإتيان بالواقع بهذا البعض.

فإذا كان الواجب توصّلياً، فلا إشكال في سقوط الواجب وتحقّق الامتثال؛ لأنّ المعتبر في التوصّليّ الإتيان بذات الواقع بأيّة صورة، وإن كانت بدون قصد أو بدون قصد القربة، كما في غسل الثوب، والمفروض أنّه أتى به في موردنا، كما لو تردّد الماء الطاهر بين ماءين، فغسل بأحدهما وتبيّن أنّه الواقع.

وأمّا اذا كان الواجب تعبّدياً، فقد فصّل الشيخ: أنّ المكلّف إذا كان عازماً من أوّل الأمر على الموافقة القطعيّة بالإتيان بجميع المحتملات سقط الواجب، وأمّا إذا كان من الأوّل عازماً على الإتيان ببعض المحتملات، فلا يحكم بالصحّة والسقوط؛ وذلك لأنّه على مبناه يعتبر في صحّة العبادة وسقوط أمرها الجزم في النيّة، فإن أمكن الجزم تفصيلاً وإلّا فإجمالاً، والجزم الإجماليّ إنّما يتحقّق بالجزم على الإتيان بجميع المحتملات لا ببعضها، كما لو تردّدت القبلة بين أربع جهات فصلّى لبعضها وثبتت أنّها القبلة الحقيقيّة.

ويلاحظ عليه: لا يعتبر في صحّة العبادة إلّا إضافة العمل لله بأيّ نحو من أنحاء الإضافة، وهي تتحقّق مع قصد رجاء إصابة الواقع أو الاحتمال، ولا يعتبر فيها الجزم، ولو شككنا في اعتبار الجزم أو قصد الوجه والتمييز، ممّا لا يوجد دليل على اعتبارها، فالمرجع إطلاق أدلّة المأمور به، فإن لم يمكن التمسّك بالإطلاق فالأصل البراءة عن وجوبه، فالإتيان بالعمل مع احتمال الأمر ورجحانه كان في الصحّة وسقوط الأمر.

التنبيه الرابع :

خروج بعض الأفراد عن محلّ الابتلاء

في هذا التنبيه وما بعده من تنبيهات يريد التأكيد على نقطة ، وهي : إنّما ينجّز العلم الإجماليّ بالتكليف في أطرافه فيما إذا جرت الأُصول النافية فيها وتعارضت وتساقطت .

وأمّا لو جريت في بعضها دون البعض الآخر ، لأي سبب كان ، فلا يكون العلم الإجماليّ منجّزاً ، وعدم جريان الأُصول في بعض الأطراف له أسباب عديدة :

الأوّل : كما إذا كان بعض الأطراف خارجاً عن محلّ الابتلاء ، أو مضطرّاً إليه ، فلا يجري فيه الأصل ، لعدم ترتّب الأثر العمليّ عليه ، ويعتبر في جريانه ترتّب أثر عمليّ عليه .

الثاني : وكذلك فيما لو لم يجر الأصل في طرف لتنجّز التكليف به بأصل سابق ، كما لو كان الأصل في بعض الأطراف مثبتاً للتكليف ، فإنّه يجري الأصل النافي في الآخر بلا معارض ، كما لو علمنا بوقوع نجاسة في أحد الإنائين ، وكان أحدهما المعيّن متيقّن النجاسة سابقاً ، أمّا وجداناً أو تعبّداً لقيام أمارة أو أصل محرز ، فكان مجرى الاستصحاب النجاسة في هذا الطرف ، فيحرز فيه التكليف ، ولا يجري فيه الأصل النافي ، فيجري الأصل النافي في الطرف الآخر بلا معارض .

الثالث : وكذلك لو كان بعض الأطراف طرفاً لعلم إجماليّ سابق تنجّز فيه التكليف وسقط الأصل النافي فيه بسبب ذلك العلم الأوّل ، ولا يجري فيه الأصل النافي لسقوط الأصل النافي فيه بواسطة العلم الإجماليّ الأوّل ، وإحراز التكليف فيه ، فيجري الأصل النافي في الآخر بلا معارض .

وربّما يشكل على الفرع الأخير ما سنذكره في محلّه : أنّ الأصل بعد سقوطه

في الطرف المشترك بين العلمين الإجماليّين يمكن أن يحيى مرّة أُخرى، ويمكن أن يجتمع منجّزان وعلمان إجماليّان على طرف واحد، وخاصّة لو كان العلم الإجماليّ الثاني متعلّقاً بغير ما تعلّق به العلم الإجماليّ الأوّل؛ لأنّ الأوّل تعلّق ـ مثلاً ـ بقطرة بول بين إناء (أ) وإناء (ب)، والعلم الإجماليّ الثاني تعلّق بقطرة دم بين إناء (ب) وإناء (ج) فكلا العلمين يؤثّران، ويجري الأصل في (ب) بقاءاً وإن لم يجر فيه حدوثاً لسقوطه.

إلّا أن يقال: إنّ وجوب الاجتناب في (ب) ثابت على كلّ حال، ومعه فلا يجري الأصل؛ لأنّ موضوعه الشكّ، ولا شكّ مع العلم، سواء كان وجوب الاجتناب عن بول أو دم.

لذلك يلاحظ أنّه في أغلب هذه التنبيهات يبحث عن عدم جريان الأصل في بعض الأطراف ليجري الأصل في الآخر بلا معارض.

وهذه الأسباب المانعة من جريان الأصل إذا وجدت قبل العلم الإجماليّ أو مقارنة له، فتمنع من انعقاد ومنجّزيّة العلم الإجماليّ ومن جريان الأصل في بعض الأطراف.

وأمّا لو وجدت بعد انعقاده ومنجّزيّته وسقوط الأُصول في أطرافه، ثمّ طرأ أحدهما، فهل يوجب ذلك سقوطه عن التأثير بقاءاً أو لا؟

ذهب السيّد الخوئيّ ﷺ: الأظهر هو السقوط؛ لأنّ العلم الإجماليّ لا يزيد عن العلم التفصيليّ ولا على سائر الحجج والأمارات في تنجّز التكليف، كما لو تبدّل العلم التفصيليّ بالشكّ الساري الذي يزيل العلم التفصيليّ أو الإجماليّ من الأوّل، فهنا فإنّ أحدهما قام علم تفصيليّ أو إجماليّ على نجاسته ـ مثلاً ـ وأمّا الطرف الآخر فهو مشكوك، أو زالت البيّنة بقاءاً لشبهة موضوعيّة، كما لو شكّ في عدالة البيّنة القائمة على نجاسه شيء ـ مثلاً ـ أو لشبهة حكميّة، كما لو شكّ

في حجّيّة البيّنة في مورد أُقيمت عليه، سقط الحكم عن التنجّز في جميع هذه الموارد لعدم منجّز له بقاءاً.

وفي الدراسات: «وكذا الحال في العلم الإجماليّ، فلو علم إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين، ثمّ علم تفصيلاً إنّ أحدهما المعيّن كان نجساً من أوّل الأمر، فالشكّ في نجاسة الإناء الآخر ليس شكّاً في انطباق المعلوم بالإجمال عليه، بل هو شكّ حادث متعلّق بحدوث نجاسة أُخرى فيه غير ما هو المعلوم تفصيلاً، ولا مانع من شمول أدلّة الأُصول لذلك؛ لأنّ المفروض أنّ الأُصول المعارضة إنّما كان موضوعها الشكّ في انطباق المعلوم بالإجمال على محتملاته، وقد زال ذلك بزوال العلم الإجماليّ، وحدث شكّ آخر غير مقرون بالعلم الإجماليّ فالأُصول المتساقطة قد ارتفع موضوعها، والموضوع الحادث لم يكن الأصل ساقطاً فيه»[1].

وأُشكل على السيّد الخوئيّ ﷺ: أنّ المفروض أنّه ليس من تبدّل العلم الإجماليّ بالتفصيليّ؛ لأنّه سنذكر أنّ العلم الإجماليّ السابق باقٍ على حاله وقد جرت الأُصول وتساقطت وماتت فيه، فلا يمكن أن يحيى الأصل في أطرافها أو في أحدها بعد تساقطها، بمعنى أنّ العلم الإجماليّ السابق لم يتبدّل من أوّل الأمر، وإنّما هو باقٍ في حدوثه، وإنّما تبدّل بقاءاً، وفي حالة حدوثه تنجّز وسقطت الأُصول وماتت.

إلّا أن تنكر قاعدة عدم حياة الأصل بعد موته، وأنّه ربّما وجد شكّ وموضوع جديد بقاءاً، ليحيى فيه الأصل مرّة أُخرى، وخاصّة مع تعدّد الموضوع في أدلّة الأُصول، وأنّه في كلّ آن موضوع جديد للأصل، فما دام يوجد شكّ فيمكن إجراء الأصل.

نعم، لو رجع الشكّ في التكليف إلى مقام الامتثال بعد العلم بثبوت التكليف

---

(١) دراسات في علم الأُصول: ٣: ٣٦٩.

تفصيلاً، أو قامت حجّة عليه، كما لو علم بوجوب صلاة الظهر ـ مثلاً ـ ثمّ شكّ فيه لاحتمال الإتيان بها، كان التنجيز باقياً بحاله، فلا بدّ من الإتيان بها لتحصيل الفراغ اليقينيّ، وكذلك الأمر في العلم الإجماليّ، كما لو علم إجمالاً بوجوب القصر أو التمام، وأتى بأحدهما، فالعلم بالتكليف وإن زال في مرحلة الامتثال مع الإتيان بوحده، تبدّل إلى احتمال الامتثال، ولكنّ العلم الإجماليّ في وجوب أحدهما حدوثاً باقٍ، فلا بدّ من الإتيان بالأُخرى لتحصيل الفراغ اليقينيّ.

فالعلم بحدوث تكليف مردّد بين القصر والتمام موجود فعلاً، ولم تقم حجّة شرعيّة تفصيليّة على أنّ الواجب شرعاً هو التمام لا القصر، فلا زال العلم الإجماليّ وأنّ الواجب شرعاً ه القصر أو التمام ـ مثلاً ـ بعد التمام ليس شكّاً في حدوث تكليف غير المعلوم بالإجمال، بل شكّ في انطباق المعلوم بالإجمال عليه، ونظير ذلك ما إذا علم بنجاسة أحد الإناءين ثمّ وقعت نجاسة في أحدهما المعيّن، فإنّ العلم الإجماليّ وإن زال بقاءاً، إلّا أنّ الشكّ في نجاسة الإناء الآخر شكّ في انطباق المعلوم بالإجمال عليه لا شكّ في حدوث أمر جديد.

إذن فهذا الشكّ هو نفس الشكّ السابق على امتثال أحد الطرفين، وهو احتمال انطباق المعلوم بالإجمال عليه، وقد جرت فيه الأُصول وتعارضت وتساقطت فلا يبقى أصل ليجري فيه، وليس شكّاً في حدوث تكليف جديد، فالعلم الإجماليّ بالقصر أو التمام باقٍ حتّى بعد الإتيان بأحدهما ولا يزول.

ربّما يقال: إنّه بعد الإتيان بإحدى الصلاتين تكون الصلاة الباقية مشكوكة، والأصل فيها غير معارض بالأصل في الأُخرى لعدم ترتّب الأثر على جريان الأصل فيها، وقد ذكرنا أنّ منجّزيّة العلم الإجماليّ متوقّفة على جريان الأُصول في الأطراف وتساقطها، أمّا إذا جرى في أحدهما دون الآخر، فهو يمنع من منجّزيّته.

فإنّه يقال: إنّ الشكّ في الصلاة الباقية نفس الشكّ السابق وليس حادثاً، وقد فرضنا جريان الأصل فيه وسقوطه، فكيف يعود؟

إن قلت: إنّ المحذور من جريان الأُصول في الأطراف هو المخالفة القطعيّة فيقتصر فيه على مورده وهو تعارض الأصلين، وأمّا إذا لم يجر الأصل في بعضها ولو بقاءاً، فلا مانع من جريانه في الآخر.

فإنّ دليل الأصل لا يمكن الأخذ بإطلاقه حتّى لما قبل الإتيان بأحدهما لمعارضته بالأصل في الآخر، وأمّا بعد الإتيان بأحدهما فيؤخذ بأصل الدليل لتحقّق موضوعه وهو المشكوك، ولا يأتي الترخيص في المعصية والمخالفة القطعيّة.

قلت: ما ذكرناه في محلّه من منجّزيّة العلم الإجماليّ في التدريجيّات، حيث إنّ الطرفين للعلم الإجماليّ لو كانا في زمانين، فلا يمكن إجراء الأُصول فيهما من الأوّل؛ إذ لا يمكن جريانها في أطراف العلم الإجماليّ، سواء كانت عرضيّة أو طوليّة؛ لأنّ المانع ـ وهو الترخيص في المعصية ـ حاصل على كلا التقديرين.

فدليل الأصل لا يشمل الطرفين في زمان واحد، وكذلك لا يشمله في زمانين، للزوم الترخيص في المعصية لو شمل كليهما، ولو اختصّ بأحدهما فهو بلا مرجّح.

ويمكن تقريب هذا الإشكال وردّه بتقريب آخر:

أنّ دليل الأصل له عموم أفراديّ، ففي كلّ مرحلة يشكّ فيه يجري فيه الأصل، والأصل السابق الساقط كان لأجل الشكّ السابق قبل الإتيان، وأمّا بعده فهو موضوع جديد للأصل؛ لأنّ موضوعات الأُصول انحلاليّة متعدّدة.

والجواب: أنّه في موردنا لا يكون شكّاً جديداً بالتكليف في الطرف الباقي، وإنّما هو نفس الشكّ السابق باقياً على حاله، والعلم الإجماليّ باقٍ، وإنّما الشكّ ليس في أصل التكليف وإنّما شكّ في السقوط والامتثال بعد العلم إجمالاً بالتكليف، وهو مجرى الاحتياط.

إلّا أن يقال: بأنّه بالعلم الإجماليّ المسلّم بالتكليف في هذا الطرف، وبعد ذلك يشكّ في زواله فيستصحب التكليف فيه.

ولكنّ الظاهر أنّه لا يوجد علم بالتكليف في هذا الطرف وإنّما علم إجماليّ بالتكليف الكلّيّ وهو مجرى الاشتغال.

إلّا أن نقول: بأنّ الأصل يتعدّد بتعدّد الموضوع، وبعد الإتيان بأحدهما فلديه شكّ في التكليف يكون موضوعاً للأصل غير المعارض، وأمّا قبله كان شكّاً وموضوعاً للأصل وقد سقط للمعارضة.

هذا كلّه لو كان العلم الإجماليّ السابق باقياً، والشكّ في التكليف لم ينحلّ، وإنّما الشكّ في الانطباق.

أمّا لو انحلّ العلم الإجماليّ السابق وتبدّل للعلم التفصيليّ بحرمة أحد الإناءين من أوّل الأمر، فإذا فرض الشكّ في نجاسة الآخر فهو شكّ حادث ولا مانع من شمول الأصل له، ولا فرق في زوال العلم الإجماليّ وانحلاله بالوجدان، أو بالتعبّد كما لو قامت الأمارة على حرمة أحد المائعين بخصوصه من أوّل الأمر، أو بالأصل التنزيليّ كالاستصحاب، بل حتّى بالأصل غير التنزيليّ، كما لو علمنا بنجاسة أحد الإناءين الأبيض أو الآخر، ثمّ علمنا بعد ذلك بنجاسة الأبيض أو إناء آخر كالأخضر من أوّل الأمر، فالعلم الإجماليّ الأوّل ينحلّ بالعلم الإجماليّ الثاني، فلا يبقى إلّا الشكّ في حدوث نجاسة جديدة في الأحمر غير ما هو المتيقّن بين الأبيض والأخضر، فيكون المرجع في الأحمر لأصالة الطهارة بلا معارض.

يمكن أن يقال: إنّه في هذا التنبيه قد اختلط الأمر، فهل المراد من العلم التفصيليّ اللّاحق تعلّق بنفس ما تعلّق به العلم الإجماليّ السابق، فتعلّق الإجماليّ بقطرة بول في أحد الإناءين، والتفصيليّ قام على أنّ قطرة البول في إناء (أ) فينحلّ العلم الإجماليّ السابق، وأمّا لو تعلّق التفصيليّ بغير ما تعلّق به الإجماليّ، كما لو تعلّق التفصيليّ بقطرة دم في المثال، فلا ينحلّ العلم الإجماليّ.

إلّا أن يقال: إنّ العلم التفصيليّ اللّاحق إن تعلّق بوجوب الاجتناب عن إناء (أ) بأي سبب كان من أوّل الأمر، ومن أوّل حدوث العلم الإجماليّ، سواء من البول

أو من الدم، سواء طابق العلم الإجماليّ أو لم يطابقه، فسوف يدلّ على العلم بوجوب الاجتناب عن (أ) تفصيلاً، ومعه فلا يؤثّر الإجماليّ، ولا يجري الأصل فيه للعلم بالتكليف الإلزاميّ ومع العلم لا يجري الأصل، ويتبدّل للعلم التفصيليّ في طرف والشكّ البدويّ في الآخر، فأحدهما لا يجري الأصل فيه للعلم بوجوب الاجتناب عنه، وأمّا الآخر فيجري الأصل فيه لأنّه مشكوك.

ولعلّ هذا هو مراد السيّد الخوئيّ ﷺ في الصورة الأولى[1].

وأمّا مراد المستشكل في الهامش عدم تعلّق العلم التفصيليّ اللّاحق بوجوب الاجتناب بطرف (أ) من أوّل الأمر، ولم يتبدّل العلم الإجماليّ الأوّل من أوّل الأمر، بل هو باقٍ على حاله.

ولعلّ الفرق بين الصورتين: أنّه في الأولى علم إجمالاً بنجاسة أحدهما يوم الجمعة، وفي السبت علم تفصيلاً بنجاسة (أ) فزال العلم الإجماليّ بقاءاً، فذهب السيّد الخوئيّ ﷺ إلى عدم تأثير العلم الإجماليّ وجريان الأصل في (ب) لأنّه مشكوك بلا طرف لأنّ (أ) خرج عن التردّد.

ولذلك أشكل عليه في الهامش بعد سقوط الأصلين في البداية، لا موجب لجريان الأصل في (ب).

وأمّا الصورة الثانية ففي السبت علم أنّ (أ) كان نجساً يوم الخميس أو الجمعة بحيث منع عن انعقاد العلم الإجماليّ من الأوّل، فلا يكون منجّزاً.

ولكن لعلّ مراد السيّد الخوئيّ ﷺ من كلتا الصورتين هي الصورة الثانية، أو أنّه في الصورة الأولى يمنع من جريان الأصل بقاءاً وإن سقط الأصل حدوثاً، وبذلك يظهر فرقهما عن حالة الامتثال، فإنّه في الصورتين ينكشف أصل التكليف في أحدهما ويزول العلم الإجماليّ بالتكليف، وأمّا في حالة الامتثال فإنّه لم تقم

---

(١) مصباح الأصول: ٣٦٥.

حجّة شرعيّة على أنّ الواجب شرعاً هو التمام لينهدم العلم الإجماليّ.

التنبيه الخامس :

تنجيز العلم الإجماليّ في التدريجيّات

المراد من التدريجيّات بأن تكون أطراف العلم الإجماليّ تدريجيّة الوجود، فلا يتحقّق الطرف الثاني إلّا بعد انعدام الطرف الأوّل زماناً، فليست أطرافه مجتمعة الوجود في زمان واحد.

كما لو فرضنا امرأة يسيل منها الدم لمدّة شهر باستمرار، وتعلم أنّ مدّة حيضها ثلاثة أيّام في الشهر الواحد ـ مثلاً ـ وقد ضاعت عليها أيّام العادة أنّها أوّل الشهر أو وسطه أو آخره؛ لأنّها تعلم إجمالاً أمّا أنّها حائض فعلا إو ستكون حائضاً في منتصف الشهر أو آخره، لذلك تعلم إجمالاً بحرمة المكث في المسجد ـ مثلاً ـ في ثلاثة أيّام من أوّل الشهر أو منتصفه أو آخره، والمفروض أنّ الثلاثة أيّام الثانية لا توجد إلّا بعد انعدام الثلاثة الأولى، وكذلك الثالثة لا توجد إلّا بعد انعدام الثانية، لذلك كانت من العلم الإجماليّ في التدريجيّات.

وهل يكون العلم الإجماليّ منجّزاً في التدريجيّات أو لا؟

ذهب البعض إلى تنجّزه، ولزوم الاحتياط على المرأة، وحرمة المكث عليها في المسجد جميع الأيّام؛ وذلك لأنّها تعلم إجمالاً بالتكليف في هذه الأزمنة الثلاثة، فالأزمنة الثلاثة أطراف للعلم الإجماليّ، وكلّ علم إجماليّ يوجب الاحتياط في أطرافه، وهذا الرأي هو الحقّ.

بينما ذهب بعض آخر إلى جريان البراءة عن الحرمة في جميع الأطراف؛ وذلك لأنّ المكلّف في الواقعة الأولى يشكّ في التكليف وتوجّه الإلزام إليه، فيأخذ بالبراءة، وكذلك يشكّ في الواقعة الثانية، وهكذا فتجري البراءة، وفي مثالنا

فلا يحرم عليها المكث في المسجد في الأزمنة الثلاثة.

إلّا أنّ البعض ذهب إلى الاحتياط في ثلاثة أيّام من آخر الشهر بما تتيقّن معه من حصول العادة، حتّى لا يلزم فيها المخالفة القطعيّة في جميع الأزمنة، وأطراف العلم الإجماليّ؛ لأنّ المخالفة القطعيّة في أطرافه محرّمة قطعاً، وإن كان كلام في وجوب الموافقة القطعيّة.

انّ تدريجيّة أطراف العلم الإجماليّ على ثلاثة أقسام:

الأوّل: أن تستند التدريجيّة لاختيار المكلّف، كما لو علم إجمالاً بغصبيّة أحد الثوبين، وكان يمكنه لبسهما معاً، ولكن باختياره اختار التدريج في لبسها، فتدريجيّة الأطراف مستند لاختيار المكلّف؛ لأنّه كان يمكنه ارتكاب الأطراف دفعة واحدة، ولكنّه اختار اللبس التدريجيّ، فالتكليف فعليّ في كليهما، والعلم تعلّق بتكليف فعليّ مع تمكّن المكلّف من الموافقة القطعيّة والمخالفة القطعيّة، والعلم بالتكليف الفعليّ في الأطراف يوجب منجّزيّة العلم الإجماليّ.

الثاني: أن تكون التدريجيّة مستندة لعدم تمكّن المكلّف من الجمع بين الأطراف في زمان واحد، وإن تمكّن من الإتيان بكلّ طرف في زمان فهو مخيّر في ارتكاب أي منهما أوّلاً، كالضدّين لهما ثالث، لا يمكن ارتكابهما معاً، ولكنّه مخيّر فيما يرتكبه أوّلاً، ولا إشكال في منجّزيّة العلم الإجماليّ للعلم بالتكليف الفعليّ وسقوط الأصول في الأطراف للمعارضة.

الثالث: التدريجيّة لأجل تقيّد بعض الأطراف بزمان أو زمان متأخّر، فبعض الأطراف يتعيّن تقدّمها وبعضها يتعيّن تأخيرها بدون اختيار من المكلّف، وفي هذا القسم لا بدّ من التفصيل بين صورتين:

الأُولى: أن يكون التكليف أو الوجوب فعليّاً ومطلقاً، ولكن ظرف وزمان الواجب استقباليّ على نحو الواجب المعلّق، كما إذا علم بتعلّق النذر بقراءة سورة

خاصّة في هذا اليوم أو في الغد، فبناءً على كون الوجوب الحاصل بالنذر فعليّ من الواجب المعلّق وإن كان الواجب متأخّراً زماناً، فنعلم بتكليف فعليّ له طرفان متقدّم ومتأخّر، والعلم بالتكليف الفعليّ موجب للتنجيز.

وهناك كلام حول إمكان الواجب المعلّق، فربّما يقال بعدم إمكانه، وأنّ الوجوب فعليّ والواجب استقباليّ، وأنّه لو علّق الواجب على قيد فلا محالة يتقيّد الوجوب به؛ إذ لا تتصوّر الإرادة أو الكراهة المطلقة مع تقيّد الواجب بطرف متأخّر، فالواجب المعلّق لا يمكن أن يكون وجوبه مطلقاً أو فعليّاً، بل هو دائماً من الواجب المشروط بحيث يكون وجوبه مشروط بشرط متأخّر.

ولكن يمكن القول بأنّ الواجب المشروط بشرط متأخّر هو نفسه الواجب المعلّق، حيث يتقدّم الوجوب على الواجب؛ لأنّ الشرط متأخّر. نعم، بالنسبة للملاك يمكن القول بإطلاقه، وأنّه حسن على كلّ حال وإن لم يمكن الأمر والخطاب به إلّا في وقت متأخّر.

الثانية: ما لا يتعلّق العلم بتكليف فعليّ على كلّ تقدير في الطرفين، بل بفعليّ في طرف وبتكليف متأخّر في طرف آخر، ففعليّته متأخّرة لا حاليّة، كما إذا تردّد الواجب بين كونه مطلقاً أو مشروطاً بشرط يحصل لاحقاً.

ومثّل هو بالمستحاضة دائمة الدم التي تعلم بابتلائها بالحيض في الشهر، فعلى القول بعدم منجّزيّة العلم الإجماليّ في التدريجيّات، فيمكنها إجراء أصل عدم الحيض أو البراءة عن محرّمات الحيض، كاللبث في المساجد وأمثالها في الأيّام الأُولى من الشهر والأخيرة؛ لأنّ الحرمة بالنسبة للأيّام الأخيرة ليست فعليّة، وأمّا على القول بمنجّزيّته فلا تجري الأُصول النافية في الأطراف الطوليّة، كالعرضيّة؛ لأنّه يلزم من جريانها المخالفة القطعيّة وجداناً، أي: لو قلنا بأنّها خلال الشهر كلّه لا تجتنب المكث وأمثالها، فنقطع وجداناً بارتكاب الحرام.

وفي هذه الصورة ذهب صاحب الكفاية ﷺ إلى جواز الرجوع إلى الأصل في

كلّ من الطرفين ، حيث لا يوجد تكليف في أحد الطرفين ، ومنجّزيّة العلم الإجماليّ والمنع من جريان الأُصول أو تساقطها متوقّف على كونه فعليّاً في كلا الطرفين ، وفي موردنا يتردّد التكليف بين كونه فعليّاً أو غير فعليّ بل مشروط بشرط غير حاصل ، فلا نعلم بالتكليف الفعليّ في كلّ طرف . وعلى كلّ تقدير ، فلا مانع من الرجوع للأصل في الطرف الحالي المبتلى به ، كما يرجع للأصل أيضاً في الطرف المستقبليّ غير المبتلى به حالاً .

بينما ذهب المحقّق النائينيّ والعراقيّ والأصفهانيّ والسيّد الخوئيّ ﷺ إلى عدم جواز الرجوع للأصل في الطرفين ، أمّا لو تمّ الملاك فيهما فعلاً فلقبح الترخيص في تفويت المكلّف أو الشارع للملاك الفعليّ ومن جريان الأصل يلزم ترخيصه في ترك الملاك .

وأمّا ما عدم تماميّته ، فلما سبق في بحث مقدّمة الواجب من استقلال العقل بقبح تفويت الملاك في ظرفه بتعجيز النفس قبل مجيء وقته كاستقلاله بقبح تعجيز النفس عن امتثال التكليف الفعليّ .

ويمكن أن يوجّه هذا الرأي : أن يلزم من الترخيص في جميع الأطراف الترخيص في المعصية أمّا في الحال أو في المستقبل ، ولا شكّ بأنّ الحائض لو ارتكبت كلّ محرّمات الحيض خلال الشهر كلّه فسوف تعلم وجداناً بارتكاب المحرّم ، وبالمخالفة القطعيّة ؛ لأنّ القائل بعدم منجّزيّة العلم الإجماليّ في مثال الحائض أنّها يمكنها إجراء أصالة البراءة عن حرمة الارتكاب أوّل الشهر ووسطه وآخره ، وفي كلّ مرحلة تجري الأصل بلا معارض لعدم جريان الأصل في الطرف الآخر لعدم فعليّة الحكم فيه .

وأمّا الشيخ الأنصاريّ ﷺ ففصّل بين تماميّة الملاك وفعليّته قبل الوقت ، وإن لم يوجد حكم فعليّ قبل شرطه ووقته لإنكاره الواجب المعلّق ، ولأنّه في الحقيقة هو الواجب المشروط ، ولكنّ المقتضي والملاك فعليّ وتامّ ، والعلم بالملاك التامّ

الفعليّ بمنزلة العلم بالتكليف، لذلك يجب عليه حفظ قدرته عليه قبل الوقت، وفي مثل هذا يكون العلم الإجماليّ منجّزاً ولا تجري الأُصول في أطرافه، والترخيص في تفويت الملاك الملزم فعلاً بمنزلة الترخيص في مخالفة التكليف الفعليّ، وذهب إلى عدم منجّزيّة العلم الإجماليّ وجواز جريان الأُصول في الأطراف مع عدم فعليّة الملاك وتماميّته قبل وقت الواجب.

ففي مثال النذر فالفعل المنذور مشتمل على الملاك التامّ قبل وقت العمل بالنذر، فالمقتضي تامّ وإنّما المانع موجود، فاستحالة الأمر لأجل وجود المانع لا لعدم وجود المقتضي ـ أي: الملاك ـ بينما في مثال الاستحاضة فعدم الأمر لعدم الملاك والتقصّي لو علمت المرأة بأنّها تحيض ثلاثة أيّام مردّدة بين جميع أيّام الشهر، فالعلم بالحيض دخيل في التكليف الفعليّ وبملاكه، ومع عدم العلم فلا حرمة ولا مفسدة ولا ملاك قبل الأيّام الثلاثة الأخيرة من الشهر، التي تيقّن بها بحصول حيض.

وتوضيح هذا الرأي: أنّ الملاك قد يكون مطلقاً لا يشترط فيه القدرة على الواجب في وقته، فهو موجود حتّى قبل الوقت، ويجب حفظ القدرة للوقت كما ذكر في المقدّمات المفوّتة، وأُخرى لا يكون كذلك.

وبعبارة أُخرى: تارة القدرة في الوقت شرط في أصل الملاك، كالشتاء دخيل في أصل ملاك ومصلحة، وحسن لبس الثوب الشتويّ.

وأُخرى القدرة في الوقت شرط في استيفاء الملاك لا في أصله، فالثوب الصيفيّ في الصيف له ملاك، سواء قدر المكلّف على شرائه أو لبسه أو لم يقدر، فإن كان الملاك مطلقاً وليس للقدرة في الوقت شرط في أصله، فيجب حفظ القدرة لوقته، ولذلك في محرّمات الحائض يجب عليها الاجتناب عن أطراف العلم الإجماليّ كمقدّمة لإحراز الاجتناب آخر الشهر لأهمّيّة الاجتناب وملاكه، ففصّل الشيخ بين القسمين، ففي الملاك المطلق ذهب إلى عدم جريان الأُصول في الأطراف،

ولمنجّزيّة العلم الإجماليّ ، وفي الملاك المشروط ذهب إلى جريانها وعدم منجّزيّته .

وربّما يلاحظ على رأيه: أنّ المطلوب من المكلّف إطاعة أوامر المولى ونواهيه لا ملاكاته بالإضافة إلى عدم العلم بالملاكات ، وأنّ القدرة في الوقت دخيلة في استيفاء الملاك أو في أصله ؛ لعدم إحاطتنا بعالم الملاكات ليقال إنّه لو علمنا بمطلوبيّة الملاك في وقته وإن لم يكن قادراً عليه في وقته ، فيجب عليه حفظ القدرة لوقته ، ولا يجوز تفويته مسبقاً ؛ لأنّ القدرة دخيلة في الاستيفاء لا في أصل الملاك ، وأمّا لو علمنا دخلها في أصل الملاك فلا يجب حفظ القدرة ، أو لا يمنع من تفويتها قبل الوقت .

إلّا أن يقال : كما ذكر المحقّق النائينيّ والسيّد الخوئيّ ﷺ لا يجوز ترخيص الشارع بتفويت الملاك في وقته أو تفويت الحكم الذي يكون فعليّاً في وقته ، وإن كان الوقت دخيلاً في أصل الحكم أو الملاك الفعليّ الآن ، أو الحكم أو الملاك الفعليّ في وقته ، ولا فرق في عدم جواز ترخيص الشارع في المعصية بين الطرفين والحكمين العرضيّين أو الطوليّين ، وإن لم يجب حفظ القدرة للوقت لأجل تحصيل ملاكه ؛ لأنّ الوقت دخيل في أصل الملاك لا في استيفائه ، ولكن مع ذلك لا يجوز للشارع أن يرخّص في تركه في وقته مع حصول القدرة عليه .

وعلى كلّ حال ، فلا فرق بين الأطراف العرضيّة والطوليّة ، سواء كان الحكم أو الملاك في المتأخّر فعليّاً أو ليس بفعليّ ، فإنّ الترخيص في جميع الأطراف وجريان الأصل النافي فيها يلزم المخالفة العمليّة والترخيص في المعصية .

التنبيه السادس :

الشبهة غير المحصورة

والكلام يقع في مقامين : في موضوعها ، وفي حكمها .

المقام الأوّل: في موضوعها، أي: تعريف الشبهة المحصورة.

وذكرت آراء لها:

الرأي الأوّل: أنّ غير المحصورة ما يعسر عدّ أطرافها، والمحصورة ما لا يعسر عدّها.

وأُشكل عليه:

١ ـ انّ عسر العدّ أمر نسبيّ لا ضابطة محدّدة له، ويختلف باختلاف الأشخاص، وزمان العدّ، فالألف يعسر عدّه في ساعة، ولا يعسر في يومه، فكيف يكون معياراً للشبهة غير المحصورة؟

٢ ـ هناك أمثلة عند العرف، تكون فيها بعض الموارد ممّا يعسر عدّه، من الشبهة المحصورة في الحكم، وممّا لا يعسر عدّه من غير المحصورة، فمثلاً: العرف يرى بأنّ اشتباه شاة مغصوبة أو موطوئة في ألف شاة من غير المحصورة، حيث يمكن العدّ فيها، مع ذلك يحكم بعدم وجوب الاجتناب، وفي مثال اشتباه حبّة حنطة مغصوبة في آلاف من حبّات الحنطة لا يعتبرها من غير المحصورة، ويجب الاجتناب عنها مع عسر العدّ فيها، وأنّه أكثر عسراً بمراتب من العدّ في مثال الشاة.

الرأي الثاني: ما ذهب إليه الشيخ الأنصاريّ ﷺ، واختاره الشيخ الحائريّ، وصاحب المنتقى في الزبدة[1]، والسيّد القمّيّ في آرائنا، والشيخ السبحانيّ في المحصول، مع إضافات نذكرها: أنّ الشبهة غير المحصورة ما كان احتمال التكليف في كلّ طرف من أطراف العلم الإجماليّ موهوماً، لكثرة الأطراف، بحيث يكون المنشأ للوهم هو (كثرة الأطراف وتفرّقها) لا من سبب آخر، بالإضافة إلى أنّ الوهم الى حدّ يوجب (الاطمئنان) بالعدم في كلّ طرف، واطمئنان حجّة عرفاً. يضاف

---

(١) زبدة الأُصول: ٣: ٣٥٥.

لذلك الوجدان العرفيّ والشواهد العرفيّة، فلو سمع الأب اغتيال رجل في مدينة كبيرة فيها ابنه، فلا يعتدّ بوهمه باغتيال ابنه لأنّه احتمال يلحقه العقلاء والعرف بالعدم.

ولكن ربّما يشكل عليه:

١ ـ أنّه مع وجود العلم إجمالاً بوجود الحرام في الأطراف، وإمكان ارتكاب الجميع، فيعلم بارتكابه للحرام ومخالفته القطعيّة، ومجرّد كون الاحتمال موهوماً أو غيره لا يختلف الحال.

٢ ـ ما ذكره المحقّق النائينيّ ﷺ: أنّ الإحالة للوهم إحالة لأمر مجهول؛ لأنّ للوهم مراتب كثيرة فأيّة مرتبة تكون ميزاناً لكون الشبهة غير محصورة.

٣ ـ ما ذكره الشيخ العراقيّ ﷺ: أنّ مجرّد موهوميّة احتمال التكليف لا يمنع من منجّزيّة العلم الإجماليّ بالتكليف، لذلك يتنجّز التكليف في طرفي الشبهة المحصورة، حتّى لو كان احتماله في أحدهما ظنّيّاً وفي الآخر موهوماً، ووجهه: أنّ مجرّد احتمال التكليف في أطراف العلم الإجماليّ مساوق لاحتمال العقاب، واحتمال العقاب هو الملاك في تنجّز التكليف ما لم يحصل المؤمّن.

ويلاحظ على الإشكال الثاني والثالث: أنّ المراد من الوهم هي المرتبة الضعيفة جدّاً منه التي يلحقها العقلاء بالعدم بحيث يحصل عند العقلاء (الاطمئنان) بالعدم، وأنّ هذا الوهم ناشئ من خصوص كثرة الأطراف لا من عامل آخر فلا ينقض عليه لما ذكره الشيخ العراقيّ ﷺ بالمحصورة، والاطمئنان حجّة عقلائيّة، فيوجد مؤمّن من العقاب وهو الاطمئنان، وهو مرتبة معيّنة.

إلّا أن يقال بما ذكرناه في الإشكال الأوّل: أنّه مع العلم بمخالفة الاطمئنان للواقع، فلا يكون حجّة، وهنا مع ارتكاب الجميع يعلم بالمخالفة القطعيّة، فلا يكون حجّة، وقد ذكر في محلّه في الفرق بين القطع والاطمئنان: أنّ القطع لا يمكن المنع

من العمل به لأنّه حجّة عقليّة ، بينما الاطمئنان يمكن ذلك لأنّه حجّة عقلائيّة ، لذلك في الشهادة إنّما يعمل بقطع الشاهد ولا يكفي اطمئنانه .

الرأي الثالث: أنّ الشبهة غير المحصورة ما يعسر موافقتها القطعيّة ، فاستدلّ بدليل العسر والحرج من الموافقة القطعيّة وهو المانع ، لا مجرّد الحصر .

أُشكل عليه:

١ ـ أنّ كلامنا في كون عدم الحصر من العدّ بنفسه مانع من المنجّزيّة ، لا لأجل سبب آخر كالعسر والحرج ، واختلال النظام ، أو الضرر في الموافقة القطعيّة ؛ وذلك لأنّ هذه الأُمور هي بنفسها مانعة من الموافقة القطعيّة حتّى لو حصلت في المحصورة فلا تكون ميزاناً لغير المحصورة .

ولكن يلاحظ عليه: أنّ عسر الموافقة في غير المحصورة إنّما ينشأ من خصوص (كثرة الأطراف) لا من عامل آخر ، ومثل هذه الميزة تختصّ بها الشبهة غير المحصورة ، ولا تشمل المحصورة .

٢ ـ أنّ العسر والحرج ـ كما ذكر في محلّه ـ هو شخصيّ إنّما يمنع الارتكاب إلى الحدّ الذي يوجب الحرج ، ولا يمنع من ذلك المقدار الخارج عن حدود الحرج ، فيأتي بالأطراف إلى حدّ يشعر معه بحصول الحرج فيُكفّ عن الموافقة ، فلا يمنع من منجّزيّة العلم الإجماليّ على الإطلاق كما يدّعيه القائل بعد منجّزيّة العلم الإجماليّ في الشبهة غير المحصورة .

ولكن ربّما يلاحظ عليه : أنّ القائل بهذا الرأي ربّما يقول بعدم وجوب الموافقة القطعيّة ، أي : ارتكاب الجميع ، ولكنّه يقول بحرمة المخالفة القطعيّة ، أي : ترك الجميع ، فيكون العلم الإجماليّ غير منجّز ومؤثّر لوجود الموافقة القطعيّة ، ومنجّز لحرمة المخالفة القطعيّة .

الرأي الرابع: الرجوع في تعريف الشبهة غير المحصورة للصدق العرفيّ ،

فما صدق عليه أنّه غير محصور عرفاً ترتّب عليه حكمه، ويختلف ذلك باختلاف الموارد، كما ذكرناه في مثال حبّة الحنطة، فاعتبر لها حكم المحصورة، ومثال الشاة المغصوبة فاعتبر لها حكم غير المحصورة.

وأُشكل عليه:

١ ـ أنّ لفظ (غير المحصورة) لم ترد في النصوص ليبحث عن معناها عند العرف، وإنّما هي من المصطلحات المستحدثة.

ويلاحظ عليه: أنّه وإن لم ترد اللفظة بنفسها في النصوص ولكن توجد فكرتها وحكمها، ولا أقلّ من وجودها عند العقلاء والعرف والمتشرّعة في معناها وموضوعها وحكمها، ولعلّ السيرة عليها مستمرّة لزمان المعصومين، كالكثير من مسائل العلم الإجماليّ بل علم الأُصول كذلك، وهذا يكفي مبرّراً في البحث عن الموضوع والحكم.

٢ ـ أنّ العرف ليس لديهم ضابطة معيّنة لتميّز المحصور من غير المحصور؛ لأنّه ليس من المعاني المتأصّلة، بل هو من الأُمور النسبيّة والإضافيّة، يختلف باختلاف الأشخاص والأزمان والأشياء، وغيرها.

ولكن يلاحظ عليه: أنّه لو رجع الأمر للعرف، فالعرف بفهمه العرفيّ يمكن أن يميّز بين المحصورة وغير المحصورة، كما ذكرنا في مثال الحنطة المغصوبة والشاة المغصوبة، حيث حكم بالمحصورة في الأُولى وبغير المحصورة في الثانية.

الرأي الخامس: ما ذهب إليه المحقّق النائينيّ ﷺ: أنّ الميزان في غير المحصورة عدم تمكّن المكلّف عادة من المخالفة القطعيّة، وذلك بارتكاب جميع الأطراف، وإن كان قادراً على ارتكاب كلّ واحد فيها بصورة مستقلّة، ولأجل ذلك تختصّ الشبهة غير المحصورة في الشبهات التحريميّة؛ لأنّه في الشبهات الوجوبيّة يتمكّن المكلّف من المخالفة القطعيّة، وذلك لأنّه يتمكّن من ترك جميع الأطراف،

وإن كانت أطرافها كثيرة جدّاً، لذلك يكون العلم الإجماليّ منجّزاً بالنسبة لحرمة المخالفة القطعيّة لتمكّنه منها في الشبهات الوجوبيّة، ولكن لا يتمكّن من الموافقة القطعيّة، وذلك بالإتيان بجميع الأطراف لأنّها كثيرة، فكيف يأتي بها جميعاً فهو مضطرّ لترك بعض أطرافها، فالاضطرار لترك البعض مانع من منجّزيّة العلم الإجماليّ بالنسبة لوجوب الموافقة القطعيّة، والاضطرار غير عدم الحظر.

ولعلّ مثاله الشبهة الوجوبيّة ما لو كان هناك ثوب طاهر في ألف ثوب نجس، ووجب عليه الصلاة، فيتمكّن من المخالفة القطعيّة بترك لبس الجميع، ولا يتمكّن من الموافقة القطعيّة بلبس الجميع، والإتيان بألف صلاة للظهر والعصر والمغرب والعشاء، وهكذا.

وأُشكل عليه:

١ ـ إنّ عدم التمكّن من ارتكاب جميع الأطراف لا يختصّ بغير المحصورة، بل يشمل المحصورة في بعض مواردها، كالمثال الذي ذكرناه في تنبيه سابق، وأنّه علم إجمالاً بحرمة الجلوس في إحدى الغرفتين في زمان معيّن، فإنّ المكلّف لا يتمكّن من المخالفة القطعيّة بالجلوس فيهما معاً في ذلك الزمان المعيّن، وكذلك لو تردّد الحرام بين الضدّين في زمان معيّن.

ولكن ربّما يلاحظ عليه: أنّ عدم التمكّن في غير المحصورة إنّما هو لأجل كثرة الأطراف فحسب، فلا يرد النقض ببعض أمثلة الشبهة المحصورة، فإنّ عدم التمكّن من المخالفة القطعيّة فيها إنّما نشأ من عامل آخر لا من كثرة الأطراف.

٢ ـ لا توجد ضابطة معيّنة لعدم القدرة على المخالفة القطعيّة، بل هي تختلف باختلاف الأشخاص وطول الزمان وقصره، وغيرها فلا يكون ضابطاً معيّناً للشبهة غير المحصورة.

٣ ـ إن أُريد من عدم التمكّن من المخالفة القطعيّة عدم التمكّن دفعة، فهذا

حاصل في كثير من الشبهات المحصورة، وإن أُريد منه عدم التمكّن التدريجيّ، فإنّه ممكن في الكثير من الشبهات غير المحصورة، يمكن ارتكابها خلال سنة أو أكثر.

ويمكن أن يقال: إنّ المراد في الشبهات غير المحصورة هو عدم التمكّن تدريجاً وحسب العادة، ولا أقلّ من المتعارف في مواردها خروج بعض الأفراد عن محلّ الابتلاء.

والظاهر أنّه لا فرق بين المحصورة وغير المحصورة، فإنّ العلم الإجماليّ يكون منجّزاً لوجوب الموافقة وحرمة المخالفة القطعيّة، ولكن قد يتمكّن من إحداهما دون الأُخرى، فيكون العلم منجّزاً بالنسبة لما تمكّن منه دون الأُخرى، ولا فرق في ذلك بين كثرة الأطراف وقلّتها.

نعم، قد تكون كثرة الأطراف ملازمة لبعض العناوين التي تمنع من منجّزيّة العلم الإجماليّ كالاضطرار والعسر والحرج والخروج عن محلّ الابتلاء وغيره، إلّا أنّ العبرة بتلك العناوين لا بمجرّد كثرة الأطراف.

وهذا الرأي الذي ذهب إليه السيّد الخوئيّ ﷺ هو الصحيح؛ لأنّه لا شكّ أنّ من يرتكب جميع أطراف الشبهة غير المحصورة سيقع في الحرام أو المعصية والمخالفة القطعيّة، وهي تكفي في منجّزيّة العلم الإجماليّ، ووجود احتمال العقاب في كلّ طرف، وعدم إمكان إجراء الأُصول، فلا فرق بينهما في جريان الأُصول في الأطراف وتساقطها وحصول المخالفة القطعيّة من ارتكاب الجميع.

نعم، لو وجدت بعض الموانع الأُخرى من منجّزيّته، كالاضطرار أو الخروج من محلّ الابتلاء، وهو كثير في باب غير المحصورة، أو عدم القدرة على الموافقة أو المخالفة أو العسر والحرج، وغيرها من الموانع التي تلازم عادة كثرة الأطراف، ولكن كلامنا في أنّ نفس كثرة الأطراف وعدم المحصورة سبب في عدم المنجّزيّة، لا لأجل عناوين وموانع أُخرى، وإلّا لو لم توجد فنفس الملاك في المنجّزيّة

في المحصورة يأتي في غير المحصورة وهو احتمال العقاب والعلم بالمخالفة القطعيّة من ارتكاب الجميع أو مخالفتها.

المقام الثاني: في حكم الشبهة غير المحصورة

وقد استدلّ على عدم وجوب الاجتناب في الشبهة غير المحصورة بأدلّة:

الدليل الأوّل: ما ذكره الشيخ من عدم اعتناء العقلاء باحتمال التكليف لأنّه موهوم.

وقد أُشكل عليه بما ذكره.

ولكن أجبنا عن الإشكال: أنّه مع الاطمئنان بالعدم فهو حجّة.

الدليل الثاني: ما ذكره المحقّق النائينيّ ﷺ: أنّ وجوب الموافقة القطعيّة متفرّع عن حرمة المخالفة القطعيّة، فإذا لم تحرم الثانية لم تجب الأُولى.

وقد أُشكل عليه.

الدليل الثالث: دعوى الإجماع على عدم وجوبه.

وأُشكل عليه:

١ ـ أنّها مسألة مستحدثة لم يتعرّض لها القدماء، فكيف يدّعى الإجماع المعتمد على إمضاء المعصوم؟ وما هو المعتبر هو إجماع القدماء على المبنى الصحيح في الإجماع الحجّة.

٢ ـ أنّه على فرض تحقّقه فهو مدركيّ أو محتمل المدركيّة وليس تعبّديّاً محضاً كاشفاً عن رأي المعصوم، الذي هو الحجّة، حيث نعلم استنادهم في هذا الحكم للأدلّة السابقة.

ولكن ذكرنا في محلّه: أنّ المهمّ في حجّيّة الإجماع إحراز اتّصاله بزمان المعصوم ليكتسب حجّيّته من إمضائه أو عدم ردعه؛ لأنّه بمسمع ومنظر منه، ولا تضرّ مدركيّته بالإضافة إلى ما ذكرناه من سيرتهم وارتكازهم على هذا الحكم.

الدليل الرابع: أنّ لزوم الاجتناب عن أطراف الشبهة غير المحصورة مستلزم للحرج وهو منفي في الشريعة.

وقد ذكرنا تبعيض الاحتياط لمّا يصل إلى حدّ الحرج؛ لأنّ الحرج شخصيّ كما هو الأمر في الضرر، وإذا كان شخصيّاً فيختلف باختلاف الأشخاص والأشياء والأزمان.

فإن قلت: إنّ الحرج ينفي التكليف الحرجيّ، والتكليف في نفسه غير حرجيّ؛ اذ لو كان يعلم بالتكليف أو متعلّقه لم يكن حرجيّاً.

وإنّما الحرجيّة في (إحراز) امتثاله، والموافقة القطعيّة له، مع عدم العلم به وهو حكم عقليّ لا ينفيه قاعده نفي الحرج.

قلت: إنّه مع العلم به تفصيلاً يصدق أنّ امتثال التكليف أو متعلّقه في هذا الحال حرجيّ، وأدلّة الحرج ناظر إلى مقام الامتثال للتكليف.

الدليل الخامس: رواية الحسن، عن أحمد بن أبي عبدالله البرقيّ، عن أبيه، عن محمّد بن سنان، عن أبي الجارود، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن، فقلت له: أخبرني مَن رأى أنّه يجعل فيه الميتة، فقال عليه السلام: **أَ مِنْ أَجْلِ مَكَانٍ وَاحِدٍ يُجْعَلُ فِيهِ الْمَيْتَةُ حُرِّمَ فِي جَمِيعِ الْأَرَضِينَ**»[1].

وهي ظاهرة في عدم منجّزيّة العلم الإجماليّ في مورد الشبهة غير المحصورة، أي حرام واحد في الأرض.

وأُشكل عليها:

١ ـ ضعيفة السند بمحمّد بن سنان، بل وأبي الجارود.

---

(١) المحاسن: ٢: ٤٩٥. وسائل الشيعة: ٢٥: ١١٩، الباب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ٥.

ولكنّ الظاهر اعتبارهما، كما ذهب إليه مجموعة من العلماء الأعلام.

٢ ـ أنّ موردها خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء؛ لأنّ بعض أجزاء الأرض لا يبتلي بها المكلّفون عادة، فعدم المنجّزيّة لأجل الخروج عن محلّ الابتلاء لا لأجل مجرّد عدم الحظر، وهذا الجواب هو الصحيح.

بقي في مبحث الشبهة المحصورة بحثان:

الأوّل: لو بنينا على عدم منجّزيّة العلم الإجماليّ في مورد غير المحصورة، فهل يفرض العلم كعدمه، فيسقط العلم الإجماليّ عن التأثير فحسب، وأمّا حكم الشكّ في كلّ طرف فهو باقٍ على حاله، يجري فيه الأصل المناسب له كالاستصحاب والاشتغال أو البراءة، كلّ حسب موضوع الأصل المناسب له.

أو نقول: إنّ سقوط العلم الإجماليّ يلازم سقوط حكم الشكّ في كلّ واحد من الأطراف، وكأنّه لا يوجد شكّ؟

فلو علمنا إجمالاً بوجود مائع مضاف مردّد بين ألف إناء ـ مثلاً ـ فعلى الاحتمال الأوّل لا يصحّ الوضوء بإناء واحد؛ لما ذكر في محلّه: أنّ إطلاق الماء شرط لصحّة الوضوء، والشرط لا بدّ من إحرازه، ومع الشكّ لا يحرز، وعلى الاحتمال الثاني فلا يكون مشكوك، ويكون بحكم المقطوع إطلاقه.

ولعلّه تظهر الثمرة في الدماء والأعراض والأموال، من الأمور المهمّة، حيث يعتنى بالشكّ فيها، فعلى الاحتمال الأوّل لا بدّ من الاعتناء بها، وعلى الثاني لا يعتنى بها.

والظاهر أنّه يختلف الأمر باختلاف الآراء.

فعلى رأي الشيخ وأنّ الشكّ والاحتمال الضعيف في كلّ طرف من أطراف غير المحصورة، ممّا لا يعتدّ به العقلاء ويلحقه بالعدم، فليس موضوعاً لقاعدة الاشتغال الذي يعتدّ به العقلاء، والشكّ في الوضوء لا يعتنى بكون الماء مضافاً لأنّه موهوم،

فيصحّ الوضوء به لانتفاء الشكّ بالمائع المضاف.

وعلى رأي المحقّق النائينيّ ﷺ وأنّ الملاك في عدم التنجيز عدم حرمة المخالفة القطعيّة لعدم القدرة عليها ويتفرّع عليه عدم وجوب الموافقة القطعيّة، فالعلم بالتكليف المردّد بين أطراف غير محصورة كعدمه، وأمّا الشكّ في كلّ طرف باقٍ على حاله، لذلك لا يجوز الوضوء بالماء لكونه مشكوك الإطلاق.

الثاني: شبهة الكثير بالكثير، فإنّ الأطراف وإن كانت كثيرة، ولكن تكون درجة الاحتمال في كلّ طرف قويّة، كما لو كانت الشبهة المحصورة مثل واحد في العشرة، أو عشرة في المائة، فعلى رأي الشيخ فإنّ الاحتمال ليس ضعيفاً وموهوماً لا يعتني به العقلاء، فيكون العلم الإجماليّ منجّزاً.

وأمّا على مسلك المحقّق النائينيّ ﷺ، فإنّه حيث لا تمكن المخالفة القطعيّة لأنّها لا تتحقّق إلّا بارتكاب الجميع، وهو متعذّر أو متعسّر عادة، فلا تجب الموافقة القطعيّة أيضاً لتفرّعها عليها، فلا يكون العلم الإجماليّ منجّزاً.

التنبيه السابع:

انحلال العلم الإجماليّ بالاضطرار

والكلام يقع في مقامين:

المقام الأوّل: إذا كان الاضطرار لأحدهما المعيّن، كما لو علم إجمالاً بنجاسة أمّا الماء أو الحليب، مع الاضطرار لشرب الماء.

المقام الثاني: إذا كان الاضطرار لأحدهما غير المعيّن، كما لو علم إجمالاً بنجاسة أحد المائين مع الاضطرار لشرب أحدهما لا على التعيين.

المقام الأوّل

وله ثلاث صور:

الصورة الأُولى: أن يكون الاضطرار حادثاً بعد التكليف، وبعد العلم به، كما لو علم بنجاسة أحد المائعين، ثمّ اضطرّ لشرب الماء منهما، أو علم أنّ أحد المائعين خمر، ثمّ اضطرّ لشرب أحدهما المعيّن.

الصورة الثانية: أن يكون الاضطرار حادثاً بعد التكليف، وقبل العلم به، كما لو كان أحد الماءين نجساً في الواقع، ولكن لم يكن عالماً به، ثمّ اضطرّ لشرب أحدهما، ثمّ علم أنّ أحدهما كان نجساً قبل الاضطرار.

الصورة الثالثة: أن يكون الاضطرار حادثاً قبل التكليف وقبل العلم به، كما لو اضطرّ لاستعمال أحد مقطوعي الطهارة أو الحلّيّة، ثمّ حدثت نجاسة أحدهما أو حرمته والعلم بها.

ونتحدّث عن هذه الصور:

الصورة الأُولى: اختلفت الآراء فيها.

اختار الشيخ والمحقّق النائينيّ ﷺ عدم انحلال العلم الإجماليّ؛ لأنّ أقصى ما يقتضيه الاضطرار هو الترخيص فيما اضطرّ إليه معيّناً، ورفع التكليف عنه لو كان متعلّقاً به، وأمّا في الطرف الآخر فلا رافع له؛ إذ لا اضطرار له، والضرورات تتقدّر بقدرها، أي: أنّ التكليف قد تنجّز بالعلم الإجماليّ، واشتغلت به الذمّة، وحين يطرأ الاضطرار فلا يزيل أثر العلم الإجماليّ السابق، بل يبقى التكليف في الذمّة، وهي تقتضي وجوب الاحتياط فيه، فالعلم الإجماليّ السابق أثّر أثره في التنجيز في جميع الأطراف، ولا يرفع الاضطرار إلّا أثره في طرفه فحسب.

وذهب صاحب الكفاية ﷺ في متن الكفاية إلى انحلال العلم الإجماليّ وعدم

التنجيز، وأنّه لا يبقى العلم الإجماليّ بقاءاً بعد الاضطرار لأحد الطرفين، وكان يوجد حدوثاً علم إجماليّ يتردّد بين الطرفين، ولكنّ هذا العلم الإجماليّ لا ينجّز الحكم في الزمان الثاني بوجوده الحدوثيّ، وإنّما ينجّزه بوجوده البقائيّ والمفروض عدم وجوده بقاءاً، فهو كالشكّ الساري الذي يسري للعلم التفصيليّ حيث يُسقط منجّزيّة العلم التفصيليّ بعد تعرّضه للشكّ الساري.

وبعبارة أُخرى: إنّ التكليف من أوّل الأمر كان مقيّداً ومحدّداً واقعاً بعدم طروّ الاضطرار لاحقاً، فالاضطرار بعده يرفع التكليف بقاءاً، وبذلك لا تكون الذمّة مشتغلة بهذا التكليف لو كان في هذا الطرف، ليلزم الاحتياط وفقه، فإذا لم يكن تكليف فلا احتياط، ففي زمان الاضطرار لا يعلم بوجود التكليف على كلّ تقدير، حتّى يكون الطرف الباقي غير المضطرّ إليه طرفاً لتكليف معلوم منجّز.

وأشكل الكفاية على نفسه بالنقض بالفقدان، كما لو علم إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين ثمّ فقد أحدهما، كما لو أُريق أحدهما، فقالوا بوجوب الاحتياط في الباقي، فما فرقه عن الاضطرار لأحدهما؟ وصاحب الكفاية وإن خصّ النقض بالفقدان، ولكن يشمل النقض صورة خروج أحدهما عن محلّ الابتلاء.

وأجاب: أنّه فرق بين الاضطرار والفقدان، فإنّه في الاضطرار دلّ الدليل على ارتفاع الحكم واقعاً مع بقاء الموضوع؛ لأنّ الاضطرار من حدود التكليف، وذلك لمزاحمة ملاكه الواقعيّ، أي: مصلحته ومفسدته الواقعيّة بمصلحة وبملاك أهمّ، كما لو توقّف حفظ النفس المحترمة من الهلاك على شرب النجس، وهو معنى الاضطرار، فالمزاحمة في عالم المقتضيات والملاكات، لذلك يرتفع الحكم في الاضطرار واقعاً، بينما في الفقدان فيرتفع الحكم لعدم بقاء الموضوع فارتفاعه عقليّ لا شرعيّ، فالملاك تامّ، وإنّما لأجل إراقة الماء فيوجد مانع من فعليّته لأجل عدم قدرة المكلّف، فلا يبقى الحكم عقلاً مع عدم بقاء موضوعه، ففرّق بينهما، ففي الاضطرار لا يوجد ملاك للتكليف ومقتضيه، وفي الفقدان يوجد

مانع وهو عدم قدرة المكلّف، وليس الفقدان من حدود التكليف الذي يتعرّض لعالم الملاكات، فالملاك تامّ، وإنّما يوجد مانع وهو عدم القدرة، فهنا مع الاضطرار لأحدهما المعيّن، واحتمال أنّه هو النجس واقعاً ـ مثلاً ـ فلا تبقى نجاسته واقعاً، وأمّا بالنسبة للطرف الآخر فهو مشكوك وليس طرفاً لعلم إجماليّ.

وأُشكل على الكفاية:

١ ـ إنّ الفقدان كالاضطرار من حدود التكليف؛ لأنّ فعليّة التكليف تدور مدار وجود الموضوع، وتنتفي بانتفائه، ففي كليهما ـ الاضطرار والفقدان ـ لا يكون الحكم فعليّاً، ولكن في أحدهما لعدم وجود الملاك وفي الآخر لعدم وجود الموضوع، فكلاهما يحدّدان فعليّة الحكم.

وبتقريب آخر: في الفقدان والاضطرار لا يبقى حكم فعليّ في أحد الطرفين، وفي كليهما يزول الموضوع ويفقد، ولكن في الفقدان يراق الماء ويزول أصل الموضوع، بينما في الاضطرار يزول شرط الموضوع وهو القدرة والاختيار لأخذ القدرة في الموضوع، ففي كليهما يزول الموضوع ويفقد في أحدهما أصل الموضوع، وفي الآخر شرطه، فما الفرق بينهما في التأثير في عدم المنجّزيّة.

إلّا أن يقال: إنّ الفرق أنّ الاضطرار موجب لرفع التكليف واقعاً مع بقاء الموضوع؛ لأنّه يزاحم عالم الملاكات، بينما الفقدان ليس كذلك، كما وضّحناه.

٢ ـ لا ينتفي العلم الإجماليّ من الأوّل بحدوث الاضطرار لاحقاً، ولا يزول التكليف من الأوّل بالاضطرار اللّاحق، كما هو الأمر في الشكّ الساري الذي يزيل العلم التفصيليّ من الأوّل، فيبقى العلم الإجماليّ الأوّل لا ينهدم، ولكن يتردّد طرفاه بين الطرف المضطرّ إليه فهو محدود إلى حصول الاضطرار، وبين الطرف الآخر المطلق غير المحدّد بالاضطرار، فهو باقٍ، فيكون التكليف المعلوم بالإجمال مردّداً بين المحدود والمطلق، فيكون منجّزاً، وتتعارض الأُصول في طرفيه لما ذكرناه: أنّ منجّزيّته تدور مدار جريان الأصول وتساقطها.

ولعلّه لذلك ذكر السيّد الصدر ﷺ: «أنّ منجّزيّة العلم الإجماليّ في المورد متوقّفة على منجّزيّة العلم الإجماليّ في التدريجيّات»[1].

إذن فالعلم الإجماليّ لا ينتفي بحدوث الاضطرار لاحقاً، كما ينتفي العلم التفصيليّ بالشكّ الساري، بل هو باقٍ بحاله، ولكن يتردّد طرفاه بين قصير وطويل، كما لو علم بحرمة الجلوس في مكان خاصّ إلى الزوال، أو في محلّ آخر إلى الغروب، فلا يمكن القول بارتفاع التنجيز بالزوال، فالاضطرار لاحقاً ليس كالشكّ الساري، ففرق بينهما، فالشكّ الساري يزيل العلم من أساسه دون الاضطرار.

ولعلّ هذا الوجه اختاره صاحب الكفاية ﷺ في الهامش، واختاره السيّد الخوئيّ ﷺ.

ولكن أُشكل عليه: أنّ منجّزيّة العلم الإجماليّ متقوّمة بتعارض الأُصول في الأطراف، والمفروض عدم تعارضها بقاءاً؛ لعدم جريان الأصل في الطرف المضطرّ إليه، ويبقى الأصل جارياً في الآخر بلا معارض، وما ذكر أنّ الأصل قد تعارض مسبقاً قبل الاضطرار مع الآخر حدوثاً وتساقطا، وبعد ذلك لا يولد مرّة أُخرى، فهو كلام شعريّ، وسنذكر وأشرنا إليه سابقاً: أنّ أدلّة الأُصول متعدّدة ومستمرّة.

الصورة الثالثة: فلا يكون العلم الإجماليّ منجّزاً في الطرفين وذلك لأنّه يحتمل وقوع النجاسة في الطرف المضطرّ إليه، فلا يحصل للإنسان علم بالتكليف؛ لأنّ ما اضطرّ إليه لا يحدث فيه تكليف على تقدير وقوع النجاسة فيه لأجل الاضطرار، وأمّا الطرف الآخر فهو مشكوك؛ إذ لا علم بوقوع النجاسة فيه، ويجري فيه الأصل بلا معارض.

الصورة الثانية: أن يكون الاضطرار بعد التكليف وقبل العلم به، ففي الخميس وقعت نجاسة في أحد الإناءين، وفي الجمعة اضطرّ لأحدهما، وفي السبت علم

---

(١) بحوث في علم الأصول: ٥: ٢٧٠.

إجمالاً بوقوع النجاسة في أحدهما يوم الخميس، فقد اتّفقت كلمات المحقّقين على عدم منجّزيّة العلم الإجماليّ في هذه الصورة؛ وذلك لأنّ المنجّزيّة إنّما هي من آثار العلم الإجماليّ لا من آثار التكليف الواقعيّ، والملاك في المنجّزيّة ـ كما ذكرنا ـ هو تعارض الأُصول، ولا تجري هنا لأنّه قبل العلم الإجماليّ لا موضوع لجريان الأصل في الطرفين؛ لأنّه أمّا يقطع بعدم التكليف في هذا الطرف، أو أنّه يشكّ فيه؛ لأنّ المفروض أنّه لم يحصل بعد العلم الإجماليّ، ليعارض بالأصل في الآخر، بل أمّا لا يجري الأصل فيه قبل العلم الإجماليّ لقطعه به، وأمّا يجري فيه وحده لأنّه مشكوك، وأمّا بعد العلم الإجماليّ فإنّ ما اضطرّ إليه لا يجري فيه الأصل للقطع بحلّيّته وبجوازه، لأجل الاضطرار، ويبقى الطرف الآخر مشكوكاً ويجري فيه الأصل بلا معارض.

وهنا شبهة: مع كون الاضطرار متأخّر عن التكليف، فإنّه بمقتضى الاستصحاب أو الاشتغال بقاء ذلك التكليف فإنّه يعلم بوجود التكليف وحدوثه قبل الاضطرار ويشكّ في بقائه وإن لم يعلم به في وقته، فهذا من قبيل القسم الثاني من استصحاب الكلّيّ، كالحدث بعد الوضوء، أو البقّ والفيل، يدور أمره بين الفرد القصير ـ الحدث الأصغر ـ أو الطويل ـ الحدث الأكبر ـ فيستصحب كلّيّ الحدث، وإن لم يثبت به التكليف الطويل، ولكن حيث يثبت بالاستصحاب توجّه تكليف للمكلّف، فلا بدّ من الخروج عن عهدته يقيناً، ولا يكون إلّا بالعمل الطويل، وهنا كذلك علم بتوجّه تكليف قبل الاضطرار ولا يعلم أنّه الطويل في الطرف غير المضطرّ إليه، أو القصير وهو الطرف المضطرّ إليه الذي ينتهي بالاضطرار، فلا بدّ من اجتناب الطرف الآخر.

إذن فبعد العلم بثبوت التكليف قبل الاضطرار والشكّ في سقوطه، فيحكم العقل بوجوب الاجتناب في الطرف الآخر في المحرّمات، وبالإتيان به في الواجبات تحصيلاً للفراغ اليقينيّ.

وأجاب عن الشبهة: ذكر في استصحاب الكلّيّ إنّما يجري لو لم يجر الأصل في الطرف الطويل بلا معارض، فإنّه حاكم على استصحاب الكلّيّ، وهنا لا يجري الأصل في الطرف المضطرّ إليه، ويجري أصل عدم حدوث التكليف في الطرف الآخر الطويل، ولا يقاس بمثل الحدث، فإنّ استصحاب عدم الحدث الأكبر معارض باستصحاب عدم الحدث الأصغر فيتساقطان، ويجري استصحاب الكلّيّ بلا مانع، وأمّا هنا فتجري أصالة عدم حدوث التكليف في الطرف الطويل؛ لأنّ التكليف مشكوك الحدوث من الأوّل، وهو حاكم على استصحاب الكلّيّ.

وبعبارة أُخرى: لا علم بالتكليف ليستصحب؛ لأنّ الطرف المضطرّ إليه لا يكون متعلّق التكليف قطعاً، والطرف الآخر وإن أمكن توجّه التكليف إليه، ولكن لا علم فيه، فلا مانع من جريان الأصل فيه، فالطرف المضطرّ إليه لو كان مورداً للتكليف فقد ارتفع قطعاً بالاضطرار فلا يجري فيه الأصل، والطرف الآخر مشكوك فيجري فيه الأصل بلا معارض.

ففي موردنا يجري الأصل في الطرف غير المضطرّ إليه، ولا يجري في الطرف المضطرّ إليه، وأمّا في مثال الحدث فيجري الأصل في الطرفين.

وأُشكل عليه ـ على السيّد الخوئيّ ﷺ ـ:

١ ـ لا إشكال في وجود التكليف قبل الاضطرار، وإن لم يكن منجّزاً لعدم العلم به.

٢ ـ لو صحّ هذا التقريب فيأتي نظيره فيما لو كان الاضطرار متأخّراً عن العلم؛ لأنّه لا يعلم ببقاء التكليف بقاءاً، فلا مانع من جريان الأصل في الطرف غير المضطرّ إليه.

٣ ـ أشكل السيّد الصدر ﷺ أنّ استصحاب الكلّيّ بنفسه لا يجري لا لأجل وجود أصل حاكم عليه؛ لأنّ الكلّيّ الجامع إنّما يقبل التنجيز لو دار أمره بين مقدورين قابلين

للتنجيز، وأمّا لو دار أمره بين مقدور يقبل التنجيز وغير مقدور، فلا يقبل التنجيز والاستصحاب ـ كما في موردنا ـ لأنّ الطرف المضطرّ إليه غير مقدور.

المقام الثاني

بأن يكون الاضطرار لأحد الأطراف لا بعينه.

ذهب صاحب الكفاية ﷺ لعدم منجّزيّة العلم الإجماليّ؛ لأنّ الترخيص في بعض الأطراف لأجل الاضطرار لا يجتمع مع وجود التكليف الفعليّ على كلّ تقدير، فإنّ الطرف الآخر الذي لم يختاره ليس فيه إلّا احتمال التكليف وينتفي بالأصل، فإنّه لا يمكن الحكم بحرمة كلّ طرف على كلّ تقدير، أي: سواء كان الحرام في هذا الطرف أو ذاك؛ لأنّه لو كان الحرام في الطرف الذي اختاره، فلا يكون حراماً واقعاً لأجل الاضطرار، الذي يوجب الترخيص به ويحتمل انطباق المعلوم بالإجمال عليه، وأمّا الطرف الآخر فهو مشكوك فيجري فيه الأصل بلا معارض.

وذهب الشيخ للتنجيز مطلقاً حتّى في صورة تقدّم الاضطرار على حدوث التكليف وعلى العلم به، وتبعه المحقّق النائينيّ والسيّد الخوئيّ ﷺ.

وخلاصه رأيهم: أنّ ما توجّه له الاضطرار هو (الجامع) وما تعلّقت به الحرمة هو خصوص هذا الفرد أو ذاك، وربّما اختلف تقريب السيّد الخوئيّ ﷺ عن المحقّق النائينيّ ﷺ.

وأمّا تقريب السيّد الخوئيّ ﷺ: إنّ الاضطرار تعلّق (بالجامع) لا (بالفرد) بينما الحرمة متعلّقة (بالفرد) حسب أدلّتها، لذلك بما أنّ الفرد المحرّم لم يتعلّق الاضطرار به بخصوصه فلا ترتفع حرمته بالاضطرار، فلا يصير حلالاً باختياره لهذا الفرد، بل يبقى على حرمته واقعاً، وإن رخّص ظاهراً بارتكابه فهو معذور في ارتكابه، لا أنّه ترتفع حرمته، فإذا لم ترتفع حرمته واقعاً فيمكن جريان الأصل فيه مع

معارضته بالأصل في الآخر، حيث يوجد تكليف واصل.

والخلاصة: مع الاضطرار للجامع لا للفرد، ومركز الحرمة هو الفرد، فاضطراره للجامع لا يرفع حرمة الفرد؛ لأنّ الاضطرار لشيء لا يرفع الحرمة عن شيء آخر.

وبعبارة أُخرى: الاضطرار تعلّق بالجامع، بينما مركز الحرمة هو الفرد، والرافع للحكم هو الاضطرار لم يتعلّق بمركز الحكم وهو الفرد، بل بغيره وهو الجامع، وإنّما يعذر في ارتكاب الفرد للاضطرار، لا أنّه يرتفع الحكم واقعاً منه، وهذا هو معنى (التوسّط في التنجيز)، أي: لا يزول التكليف واقعاً وفعلاً عن الفرد المضطرّ إليه، بل يرتفع العقاب والتنجّز فحسب، فحينئذٍ لا يجب الاجتناب عن الفردين لأجل العلم الإجماليّ، كما أنّه لا يرتفع وجوب الاجتناب عنهما، كما في الشبهه البدويّة، فهو وسط بين العلم الإجماليّ والشبهة البدويّة. وهذا نظير تردّد الأمر بين الأقلّ والأكثر، حيث يجب الأقلّ ولا يجب الأكثر، أي: يكتفى بالموافقة الاحتماليّة.

فالسيّد الخوئيّ ﷺ يرى أنّ التكليف الواقعيّ فعليّ وموجود في الطرف المضطرّ إليه؛ إذ لم يتعلّق الاضطرار بشخصه لترتفع فعليّته وينتفي موضوعه، وإنّما تعلّق بالجامع، ولكن لا يعاقب على مخالفته، أي: الحكم غير المنجّز، أي: الحكم فعليّ منجّز في الطرف الباقي، وفعليّ غير منجّز في الطرف المضطرّ إليه، وهذا هو التوسّط في التنجيز.

واختار هذا الرأي في أنّ الاضطرار للجامع لا يوجب الحلّيّة واقعاً؛ لأنّ الاضطرار لم يتعلّق بالحرام الواقعيّ وهو خصوص هذا الفرد لا الجامع، وإنّما هنا ترخيص ظاهريّ ومعذوريّة. اختار هذا الرأي الموافق لرأي السيّد الخوئيّ ﷺ، وصاحب المنتقى، والسيّد الصدر ﷺ كما يلاحظ في تقريراته، حيث بحث الموضوع بنفس الاستدلال وطريقة المنتقى، حيث قسّم البحث لمقام الثبوت والإثبات، وأنّ مقام الثبوت يمكن أن يكون الاضطرار للجامع رافعاً لحرمة الفرد أو لا يوجبه،

ولكن في مقام الإثبات فالدليل الدالّ على الاضطرار لا يرفع إلّا إذا تعلّق بنفس الحرام، واختار أيضاً رأي السيّد الخوئيّ ﷺ وأنّ الحكم الواقعيّ لا يرتفع بالاضطرار للجامع أو لأحد الطرفين تخييراً.

وعلى كلّ حال، فإنّ السيّد الروحانيّ والسيّد الصدر كليهما يتوصّلان لرأي السيّد الخوئيّ ﷺ ولكن بأُسلوب وباستدلال معقّد صعب بينما استدلال السيّد الخوئيّ ﷺ واضح ميسّر.

وأمّا تقريب المحقّق النائينيّ ﷺ: أنّ الاضطرار تعلّق بالجامع لا بالفرد، ولكن قبل اختيار أحد الفردين وبعد الاضطرار، تنجّز العلم الإجماليّ ووجوب الاجتناب عن الطرفين وتساقطت الأُصول فيهما، ولكن بعد اختيار أحدهما ترتفع فعليّة التكليف الواقعيّ فيه لا تنجّزاً؛ لأنّه مصداق المضطرّ إليه، ولأنّه لا يوجد موضوعه وهو الاختيار، ولكن يبقى التكليف في الآخر فعليّاً يجب اجتنابه لأجل تأثير العلم الإجماليّ السابق، فهو (توسّط في الفعليّة) لا يجب الاجتناب عن الطرفين، بل عن أحدهما، ولا يرتفع التكليف الواقعيّ فعلاً عن كليهما، بل عن أحدهما، وبذلك يختلف عن الاضطرار للمعيّن حيث تعلّق الاضطرار من الأوّل وقبل الاختيار بنفس مركز الحرمة.

وبعبارة أُخرى: إنّ ما يختاره المكلّف دفعاً للاضطرار ترتفع حرمته واقعاً إن كان هو الحرام واقعاً، وأمّا الحرام في غيره فهو باقٍ؛ لأنّ العلم الإجماليّ قبل تحقّق الاضطرار بفرد واختياره أوجب وجوب الاجتناب عن كلا الطرفين وسقوط الأُصول فيها.

وهذا فرقه عن الاضطرار للمعيّن؛ لأنّ الحرمة ترتفع عنه واقعاً بالاضطرار، ولأنّ الاضطرار توجّه لفرد معيّن خاصّة والطرف الآخر مشكوك فيه، وأمّا في الاضطرار لغير المعيّن فلم يتعلّق الاضطرار بنفس متعلّق التكليف، فقبل اختياره لأحدهما كان التكليف منجّزاً في كليهما للعلم الإجماليّ وسقطت الأُصول بسببه

عنها، ولكن بعد أن يختار أحدهما فبما أنّه يصير مضطرّاً إليه فيرتفع تكليفه واقعاً إن كان ثابتاً له، والآخر باقٍ على وجوب الاجتناب.

وخلاصة كلام المحقّق النائينيّ ﷺ: أنّ الاضطرار لم يتعلّق بالحرام نفسه، وإنّما جاز ارتكابه دفعاً للاضطرار، وأمّا الطرف الآخر فيلزم اجتنابه للعلم الإجماليّ السابق الذي ترفع اليد عن تأثيره بمقدار الضرورة، وهو ما أسماه بالتوسّط في التنجيز.

وبعبارة ثالثة: يظهر من المحقّق النائينيّ ﷺ أنّه وإن كان اضطراره للجامع لا للفرد، فنفس الاضطرار لا يوجب رفع الحرمة؛ لأنّ الاضطرار لم يتعلّق بمتعلّق الحرمة، وهو الفرد بل بالجامع، ولا موجب لرفع الحرمة عن شيء بتعلّق الاضطرار بشيء آخر، ولكن بعد اختياره لأحد الطرفين لرفع اضطراره، فترتفع حرمته واقعاً، وأمّا الحرمة في الطرف الآخر فهي باقية، وإنّما لا يجري فيه الأصل لأنّه قبل الاختيار كان له علم إجماليّ أوجب وجوب الاجتناب عن الطرفين، وتساقطت الأُصول لذلك.

والفعليّة عند المحقّق النائينيّ ﷺ بمعنى وجود الموضوع خارجاً في مقابل الإنشاء، وهو جعل الحكم على نحو القضيّة الحقيقيّة، ولذلك مع الاضطرار للطرف لا يبقى الحكم فعليّاً؛ إذ ينتفي بعض قيود الموضوع وهو الاختياريّة، فلا يوجد الموضوع في الطرف المضطرّ إليه، فالتكليف الواقعيّ فعليّ في الطرف الباقي، وغير فعليّ في الطرف المضطرّ إليه، وهذا هو التوسّط في الفعليّة.

وأُشكل على المحقّق النائينيّ ﷺ:

١ ـ أنّ الاضطرار للجامع لا للفرد، ومركز الحرمة الفرد لا الجامع، والفرد لم يضطرّ إليه لترتفع حرمته، وبمجرّد اختياره للفرد لا يبدّل الاضطرار من الجامع للفرد.

٢ ـ إنّما تجعل الحرمة لأجل أن تردع المكلّف عن اختيار الفعل، فكيف ترتفع

الحرمة بالاختيار، ويلزم منه لغويّة جعل الحرمة، فإذا قلنا بارتفاع الحرمة بالاختيار فهذا يعني ارتفاعها من الأوّل، ولازمه الشكّ في الآخر وجريان الأصل فيه بلا مانع، أي: ما ترتفع حرمته بالاختيار فهذا يعني أنّه لم يكن محرّماً من الأوّل، ومعه فلا يوجد علم إجماليّ بالحرمة المتوقّفة على إمكان حرمته في كلا الطرفين، أي: ترتفع حرمته من الأوّل، فإذا ارتفعت فالعلم الإجماليّ يكون أحد طرفيه التكليف فيه غير فعليّ من الأوّل قبل الاختيار، والطرف الآخر التكليف فيه فعليّ ولكنّه مشكوك الحدوث، فلا يكون العلم منجّزاً، وبما أنّه لا يمكن أن نقول بارتفاع الحرمة باختيار الفرد؛ لأنّ الحرمة هي تردع عن الاختيار، فكيف ترتفع بالاختيار.

إذن فإذا قلنا بارتفاعها فلا بدّ أن نقول بارتفاعها من أوّل الأمر، وهذا يعني جواز إجراء الأصل في الطرف الآخر بلا معارض، فكيف قال المحقّق النائينيّ ﷺ: لا يجري؟

٣ ـ أنّ ما اختاره لا يصير حلالاً بالاضطرار؛ لأنّ الاضطرار تعلّق بالجامع لا بالفرد، فالترخيص ظاهريّ لا واقعيّ.

٤ ـ أنّ مجرّد الارتكاب لا يجعل من محرّم حلالاً، فيقال الفعل إذا لم يرتكب فهو محرّم، وإذا ارتكب صار محلّلاً، ولا يمكن صدور ذلك من حكيم.

٥ ـ إذا ارتفعت حرمة أحدهما بعد اختياره واقعاً، فيكون الطرف الآخر مشكوكاً يجري فيه الأصل بلا مانع.

٦ ـ ثمّ إنّ ما ذكره المحقّق النائينيّ ﷺ من سقوط الأصول في الأطراف وتنجّز العلم الإجماليّ السابق على الاختيار ليس صحيحاً؛ لأنّه يمكن إحياء الأصل بعد ذلك لتحقّق موضوعه، وهو الشكّ في الطرف الباقي؛ لما ذكرناه أنّ أدلّة الأصول مستمرّة ومتعدّدة بعدد أفراد موضوعها.

ويمكن أن يشكل على المحقّق النائينيّ والسيّد الخوئيّ ﷺ: أنّ العرف يفهم

اتّحاد واندكاك ومرآتية الجامع للفرد، ولا يرى تفكيكاً واثنينيّة ومغايرة بينهما، فالاضطرار للجامع هو بنفسه الاضطرار للفرد، فإذا تحقّق الاضطرار للفرد فيمكن القول بارتفاع التكليف واقعاً عن الفرد حتّى قبل اختياره، فالفرد هو الذي يرفع الاضطرار لا الجامع؛ لأنّ الاضطرار للجامع مع اضطرار للفرد بحسب نظر العرف، (ولم أجد من تعرّض لهذا الإشكال ولست أدري)، ولعلّ ما ذكرناه هو مراد المحقّق النائينيّ ﷺ فلا موجب للإشكال عليه.

التنبيه الثامن:

اعتبار مقدوريّة الأطراف في تنجيز العلم الإجماليّ

يعتبر في منجّزيّة العلم الإجماليّ: القدرة على جميع الأطراف، فلو لم تكن له قدرة على طرف سقط التكليف فيه، وأمّا التكليف في الآخر فهو مشكوك، وتجري فيه البراءة.

وأضاف الشيخ شرطاً آخر لمنجّزيّة العلم الإجماليّ: أن تكون جميع الأطراف محلّ الابتلاء، فلو كان بعضها خارجاً عن محلّ الابتلاء، وإن كان مقدوراً في نفسه، سقط التكليف فيه؛ لاستهجان ولغويّة النهي عنه، مع عدم كونه في معرض الابتلاء، ولا يصدر من المولى الحكيم؛ لأنّه يعتبر في حسن التكليف التأثير في إرادة المكلّف، بحيث تتعلّق بفعليّة إرادة المكلّف عادة؛ لأنّه يعتبر في التكليف التحريميّ إحداث المانع في المكلّف عن فعله، فلو كان خارجاً عن معرض الابتلاء للمكلّف، وعدم الداعي لفعله، كان تركه مستند لعدم المقتضي، فإحداث المقتضي له لغو، فإنّه لو لم توجد نار، وفي الخشبة رطوبة، فإنّ عدم الإحراق يسند لعدم النار لا لوجود الرطوبة، ويستهجن عرفاً إسناده لوجود المانع بل لعدم المقتضي، فلو علم إجمالاً بنجاسة إنائه أو إناء الملك ـ مثلاً ـ فإنّ إناء الملك خارج عن

محلّ الابتلاء، ولو كان مقدوراً في ذاته، بأن يرتبط ببعض غلمان الملك لتحصيله، ولكن لا داعي لتحمّل المشقّة وتهيئة المقدّمات والأسباب للتصرّف في إناء الملك، لذلك لا مانع من الرجوع للأصل في الإناء الآخر.

وفي المنتقى[1] أكّد على الاستهجان العرفيّ في توجيه الخطاب للخارج عن محلّ الابتلاء عادة، كما لو كان الإناء في بلد بعيد، فلو كان التكليف به ممّا هو مستهجن عرفاً خرج عن محلّ الابتلاء، لا ما خرج فعلاً، ولكن لم يستهجن عرفاً، كبيت الجار ممّا يمكن الابتلاء به، فلو كان مستهجناً عرفاً خرج عن محلّ الابتلاء، وجرى الأصل في الطرف الآخر بلا معارض.

والسيّد الصدر ﷺ أيضاً ذهب لذلك، وأنّ أدلّة الأصول منصرفة عن الطرف الخارج عن محلّ الابتلاء، فيجري الأصل في الطرف الآخر بلا معارض.

وكذلك الكفاية ذهب لعدم شمول التكليف للخارج عن محلّ الابتلاء.

وأمّا المحقّق النائينيّ ﷺ ذهب إلى أنّ التكليف والأمر يشمل الخارج عن محلّ الابتلاء للقدرة عليه عقلاً، ووجود المصلحة والملاك فيه، أو كما يعبّر عنه بإمكان الداعويّة.

والسيّد الخوئيّ ﷺ أيضاً ذهب لشمول التكليف للخارج عن محلّ الابتلاء لكفاية القدرة على الفعل والترك، وإمكان إسناد الفعل لأمر المولى وتكليفه وإمكان داعويّته للمكلّف ليحصل له الكمال النفسيّ ويكفي ذلك في الخروج عن اللغويّة، بأن يستند في الفعل والترك لأمر المولى ونهيه وتحصيل القربة والكمال.

ففي رأيه ليس الغرض من التكليف خصوص تحريك العبد للفعل ليقال بتحصيل الحاصل في موردنا، بل يوجد غرض آخر وهو كون عمله بداعي أمر المولى لتكمل

---

(١) منتقى الأصول: ٥: ١٢٩.

نفسه، كما ذكر في قصد القربة أنّه يكفي الداعي الإلهيّ وإن انضمّ له داعٍ آخر كالرياء أو التبريد.

وتقبّل كلامه السيّد الصدر ﷺ.

وناقشه المنتقى: أنّ الفعل أو الترك لعامل آخر قهريّ، ومع تركه أو فعله قهراً كيف يمكن إسناده للمولى، ليحصل به تكميل النفس، وبذلك يفترق عن مثل أكل العذرة ونكاح الأمّهات، حيث إنّها تحت قدرته وابتلائه.

وكذلك أشكل على المحقّق النائينيّ والأصفهانيّ والخوئيّ ﷺ وأمثالهم، من ذهابهم لكفاية القدرة عقلاً، وأنّ المهمّ وجود الاستهجان عرفاً، وهذا لا يمكن التخلّص منه حيث يوجد استهجان عرفيّ قهراً من توجيه المكلّف للخارج عن محلّ الابتلاء، حتّى لو كان الفعل مقدوراً أو فيه ملاك في ذاته.

إلّا أن يقال: كما يظهر من المحقّق النائينيّ ﷺ أنّه يمكن إيجاد الفعل ولو بتوفير مقدّماته البعيدة عقلاً، وإن خرج عن التمكّن عادة، ومعه فلا يكون الخطاب مستهجناً مع وجود المصلحة اللزوميّة والقدرة عليه عقلاً، وأمكن تحصيله ولو بمقدّمات بعيدة شاقّة وتكفي القدرة العقليّة في إمكان التكليف، ولا يتوقّف على القدرة العادية.

والمحقّق العراقيّ ﷺ أيضاً ذهب لعدم الشمول؛ إذ المستهجن عند العرف شمول الخطاب لما هو خارج عن محلّ ابتلائه وقدرته، كما لو قال للمستضعف لا تظلم الناس في حكومتك، وهذا ما أكّد عليه المنتقى وأنّ الفعل وإن كان مقدوراً في ذاته، ولكن هذا لا يمنع من الاستهجان العرفيّ، كما أشار إليه السيّد الخوئيّ ﷺ.

من ذهب لاعتبار الابتلاء في المنجّزيّة ذهب إلى أنّ روح التكليف بداعي جعل الداعي أو الزاجر في المكلّف، فإذا كان يوجد زاجر وترك مسبق من المكلّف فلا داعي لجعل التكليف شرعاً، فلا تكليف شرعاً واقعاً للطرف الآخر الخارج

عن محلّ الابتلاء ؛ لأنّه متروك قهراً ، وأمّا الطرف الآخر فهو مشكوك الحدوث .

ويظهر من المحقّق الأصفهانيّ ﷺ يكفي في صحّة التكليف (إمكان الداعويّة) وإن لم توجد داعويّة فعليّة لمانع ، فالفعل إذا أمكن الدعوة إليه عقلاً للقدرة عليه ذاتاً ولوجود الملاك فيه كفى في حقيقة التكليف ، أي : لو كان محلاً للابتلاء لتوجّه التكليف له .

ولعلّ هذا هو رأي المحقّق النائينيّ ﷺ .

وأُشكل عليه: هذا لا يدفع الاستهجان العرفيّ ، لو كان منفوراً طبعاً ، كالقذارات ، أو كان خارجاً عن محلّ الابتلاء ، وكلامنا مع وجود الاستهجان العرفيّ .

والمحقّق النائينيّ ﷺ : تكفي القدرة عقلاً ووجود الملاك وإمكان إيجاد الفعل ولو بمقدّمات بعيدة ، كما لو أمكنه الوصول لإناء الملك ولو بمقدّمات شاقّة بعيدة ، يكفي ذلك في صحّة الخطاب والتكليف .

السيّد الخوئيّ ﷺ : لا يكفي ذلك ؛ إذ تبقى لغويّة الخطاب والتكليف واستهجانه ، وإنّما يخرج عن اللغويّة والاستهجان مع وجود (فائدة) وهي موجودة هنا ، وهي (فائدة تكميل النفس) ، فيمكن أن يسند فعله أو تركه للمولى وإن كان فعله أو تركه خارجاً عن محلّ الابتلاء .

المنتقى : أجاب أنّ هذه الفائدة لا ترفع الاستهجان العرفيّ ؛ لأنّ الإسناد للمولى إن كان (لازماً) كانت كلّ الواجبات تعبّديّة ، وإن لم يكن (لازماً) في التوصّليّ ، فلا حاجة للإسناد بل مع وجود العامل القهريّ فلا يتأتّى الإسناد حتّى في التعبّديّ .

وذكر السيّد الصدر ﷺ تفصيلاً : أنّ الدخول في محلّ الابتلاء أمّا أن نقول بدخوله في الملاك وهو غير داخل ، وليس كالقدرة حيث يمكن دخلها في الملاك ، أو أنّه داخل في الخطاب ، وهو غير داخل .

ولكن يمكن القول في دخول الابتلاء في الخطاب ، بحيث يستهجن خطابه ،

ويكون لغواً، أو تحصيل حاصل.

ولكن ذكر السيّد الصدر ﷺ: أنّ الملاك في نفسه تامّ بالنسبة للابتلاء، ولا قصور فيه، وإنّما القصور في المكلّف وهو استهجان الخطاب.

ولكن نقول: ما الفرق بين عدم القدرة وتنفّر الطبع أو الخروج عن محلّ الابتلاء، فإنّ كلّ ذلك يستهجن الخطاب عرفاً فيها.

وموضوع البحث في المسألة: يمكن أن يشمل ما يخرج عن القدرة عقلاً، وما خرج عن محلّ الابتلاء، وكذلك يمكن أن يشمل بملاكه ما يتركه أو يفعله الإنسان قهراً، كحركة يد المرتعش والمريض، أمّا يتنفّر منه الإنسان بطبعه كالعذرة ونكاح الأمّهات، وأمثالها، ممّا يوجد فيها الداعي أو الزاجر مسبقاً، وإن كان فرق بينهما. إنّ هذه الأمور هي تحت ابتلائه، بينما الخارج عن محلّ الابتلاء فهو خارج عنه، بمعنى أنّه لو أراد فلا يقدر على الفعل عادة، بينما هذه الأمور لو أراد فإنّه قادر على الفعل عادة.

وفرّق المحقّق النائينيّ ﷺ بين الواجبات (الأفعال) والمحرّمات (التروك) أنّ الفعل مقدور في نفسه يستند لإرادة واختيار، فيصحّ تعلّق التكليف به، وأمّا الترك فهو أمر عدميّ لا يحتاج لعلّة.

ويشكل عليه: أنّ (حدوث) الترك وإن لم يكن باختيار المكلّف، ولكن (إبقاء الترك) باختياره، فيمكن تعلّق التكليف بلحاظ بقائه.

وأمّا في الفرق بين التعبّديّات والتوصّليّات:

السيّد الخوئيّ ﷺ: إنّ الغرض من الأمر أو النهي شرعاً ليس مجرّد الفعل أو الترك خارجاً، أو جعل الداعي في مورد عدم وجود الداعي، بل إنّه لو لم يكن داعٍ لكان أمر المولى داعياً، أمّا لو وجد داعٍ فهو تأكيد على الداعي، ليحصل التقرّب وتكميل النفس، وفي كليهما يحصل الاستناد للمولى.

وأُشكل عليه في المنتقى: الغرض الملزم في التوصّليّات هو ما في الفعل من مصلحة، وهو متحقّق حتّى لو لم يكن أمر، وأمّا قصد الأمر، فإن كان لازماً في كلّ مأمور به، كانت جميع الواجبات تعبّديّة، وأمّا لو لم يكن لازماً فلا يلزم، بل لا يتّفق مع وجود العامل النفسيّ القهريّ.

بل يمكن أن يقال: إنّه حتّى في التعبّديّ لو كان هناك دافع نفسيّ قهريّ، فلا يتأتّى التحرّك لأجل قصد الأمر ولا يتحقّق في نفسه، سواء كان تعبّديّاً أو توصّليّاً.

إلّا أن نقول بإمكان الداعويّة، بمعنى أنّه لو لم يكن داعٍ للفعل لكان قصد الأمر داعياً، وحتّى لو كان داعٍ نفسي للفعل، ومع ذلك يمكن أن يترك معه قصد الأمر وجداناً، فيمكنه أن يجعل التكليف داعياً للفعل أو الترك ويحصل بذلك الغرض من التكليف وهو القرب والكمال.

والظاهر أنّ السيّد الصدر ﷺ ذهب إلى هذه الفكرة في الأحكام الإرشاديّة والعقليّة، أنّه يمكن تصوّر الأمر المولويّ فيه، وإن كانت توجد داعويّة عقليّة مسبقة، ولكن للأمر الإلهيّ الشرعيّ تأثيره المؤكّد في زيادة الداعويّة.

ثمّ إنّه حتّى مع وجود الدواعي الأُخرى ـ كداعي التنظيف في الوضوء ـ لا يضرّ بداعي الأمر، وكذلك في موردنا أنّه مع وجود الداعي النفسيّ للفعل أو الترك فيمكن القول بصحّة العمل وإسناده للداعي المولويّ، وهو أقسام:

١ ـ أن يكون التكليف وقصد القربة أو الأمر داعياً مستقلّاً، وحتّى لو لم يوجد داعٍ نفسيّ للفعل أو الترك فسوف يتحرّك للعمل اتّباعاً للتكليف، فيصحّ العمل وإن وجد الداعي النفسيّ فعلاً، ولكنّه تابع.

٢ ـ لو لم يكن قصد الداعي النفسيّ لم يتحرّك للعمل حتّى مع وجود قصد القربة، فيبطل العمل، وإن وجد قصد القربة أو الأمر فعلاً، ولكنّه تابع.

٣ ـ أن يكون قصد الأمر والضميمة النفسيّة كلّ منهما جزء العلّة، فلو كان قصد

الأمر وحده أو القصد الآخر وحده لم يتحرّك للعمل، فيبطل العمل للشرك.

٤ ـ أنّه لو وجد قصد الأمر وحده تحرّك أو القصد الآخر تحرّك، فكلّ منهما له سببيّة مستقلّة، وإن كان فعلاً يوجد كلا القصدين، والأقوى فيه الحكم بالصحّة.

وفي هذا الموضوع ثلاث مسائل:

المسألة الأُولى: هل تقيّد خطابات التكاليف بعدم الخروج عن محلّ الابتلاء كما تقيّد بالقدرة العقليّة، وإذا شككنا فما هي القاعدة أو الأصل؟

ذهب صاحب الكفاية لعدم إمكان التمسّك بإطلاق الخطاب بالنسبة إليها، وذهب الشيخ لجواز التمسّك بها.

المسألة الثانية: على تقدير تقيّدها به، يشكّ في (مفهوم) الخروج عن محلّ الابتلاء بين الأقلّ والأكثر، كما لو علمنا إجمالاً أمّا خارج الشيء نجس أو باطنه، ثمّ شككنا أنّ الباطن خارج عن محلّ الابتلاء مفهوماً أو لا؟ فيشكّ في مفهوم عدم الابتلاء عرفاً، هل يشمل الباطن أو لا؟

المسألة الثالثة: الشبهة مصداقيّة لمفهوم عدم الابتلاء، فنعلم أمّا إناء زيد نجس أم إناء عمر، ولا أعلم أنّ إناء عمر عندي أو عند صديقي أو في بلد بعيد؟

والظاهر اختلاط هذه الأقسام على البعض، فمثلاً: ساووا بين المسألة الأُولى والثانية، مع أنّهما مسألتان، والسيّد الخوئيّ ﷺ جعل الدليل عليها واحداً، مع أنّ الشيخ ربّما كان ناظراً للثانية ـ أي: الشبهة المفهوميّة ـ بينما صاحب الكفاية ﷺ ناظر للأُولى والثانية بدليل واحد، وسنفصّل بين هذه المسائل وأدلّتها، وما ذكرنا هو الأقسام بصورة مختصرة.

ذهب الشيخ إلى التمسّك بإطلاق الخطاب، فإنّه المرجع ما لم يثبت التقييد، ومقتضى هذا الإطلاق العلم بالتكليف الفعليّ، ومع العلم فلا شكّ، فلا يجري الأصل في أطرافه، فمثلاً: «لا تشرب الخمر» مطلق خرج منه ما تيقّنا بتقييده،

أو علمنا بخروجه عن محلّ الابتلاء مفهوماً إذا تردّد مفهومه بين الأقلّ والأكثر، وفي الزائد على الأقلّ وهو المتيقّن، يكون الشكّ في أصل التقييد فيرجع فيه للأصل.

فإذا شككنا في الإطلاق في مورد الشكّ فيعلم بالتكليف الفعليّ ويتنجّز العلم الإجماليّ؛ إذ لا يرتفع التكليف منه، وأمّا في الطرف الآخر فهو مشكوك الحدوث، بل لو كان التكليف فيه فهو فعليّ غير مرتفع بمقتضى شمول إطلاق التكليف لمورد الشكّ، فيكون التكليف فعلياً، سواء في هذا الطرف أو ذاك.

وذهب صاحب الكفاية ﷺ إلى عدم جريان الإطلاق؛ لأنّه مع الشكّ في الإطلاق في مقام الثبوت لا يجري الإطلاق في مقام الإثبات، وإنّما يرجع إليه مع إحراز إمكان وصحّة الإطلاق في مقام الثبوت؛ لأنّ موضوع الإطلاق إثباتاً إمكانه ثبوتاً، ومع الشكّ فهو غير محرز.

وربّما يقال: إنّه لو كان كذلك لم يكن التمسّك بالإطلاق إثباتاً في كلّ مورد؛ لأنّه في كلّ مورد نشكّ في الإطلاق ثبوتاً مع الشكّ في التقييد.

والجواب: أنّ القيود المتصوّرة على قسمين:

١ ـ القيود التي ليس لها تأثير في صحّة الخطاب وإمكانه ـكالعدالة في قوله: «أكرم العلماء» ـ فلو شككنا في اعتبار العدالة إثباتاً، فيمكن التمسّك بالإطلاق إثباتاً لإحراز إمكان وصحّة الإطلاق في مقام الثبوت بالنسبة للعدالة؛ لأنّ العدالة لا تأثير لها في صحّة الخطاب والتكليف وإمكانه ثبوتاً.

٢ ـ القيود التي لها تأثيرها إمّا جزماً أو شكّاً في صحّة التكليف والخطاب وإمكانه، كالقدرة والابتلاء، وأمثالها، فإذا شككنا فيها إثباتاً فهنا لم يحرز إمكان وصحّة إطلاق الخطاب والتكليف بالنسبة لها ثبوتاً (لاحتمال دخلها) لنتمسّك بالإطلاق إثباتاً، وليس الضرر والعسر والحرج من القيود التي يتوقّف عليها صحّة الخطاب، فيصحّ الخطاب بالنسبة إليهما، ولكنّ القدرة والابتلاء ممّا يتوقّف عليهما

صحّة الخطاب.

وأشكل السيّد الخوئيّ ﷺ على صاحب الكفاية: أنّ بناء العقلاء قائم على حجّيّة الظواهر ما لم تقم قرينة عقليّة أو نقليّة على خلافها، ومجرّد احتمال الاستحالة ليست قرينة، فمن ترك العمل بظاهر خطاب المولى لاحتمال استحالة التكليف لا يعذر عند العقلاء، كما لو أمر المولى بالعمل بخبر العادل، فمجرّد احتمال استحالة حجّيّته لأجل أنّه يلزم منه تحليل الحرام أو تحريم الحلال، لا يكون عذراً في مخالفة أمر المولى، وكذلك احتمال دخل القدرة العادية، أي: الدخول في محلّ الابتلاء، لا يسقط خطاب المولى عن الحجّيّة.

وأُشكل عليه: ما ذكرناه في توضيح رأي صاحب الكفاية من الفرق بين القيود، فإنّه في مثل العدالة لا شكّ في الإطلاق وظهور الخطاب، وأمّا في مثل الشكّ في القدرة، فيرجع للشكّ في أصل الظهور ولاستهجان الخطاب.

هذا لو شكّ في اعتبار الخروج عن محلّ الابتلاء أساساً.

وأمّا في مورد الشبهة المفهوميّة، فذهب الشيخ لصحّة التمسّك بإطلاق خطاب التكليف؛ لما ذكر في محلّه: أنّه لو تردّد مفهوم المخصّص بين الأقلّ والأكثر رجع في مورد الشكّ للعموم، واقتصر في التخصيص على الأقلّ المتيقّن.

وأُشكل عليه في المنتقى: إنّما يؤخذ بالقدر المتيقّن في التخصيص، وفي الأكثر يرجع للعامّ، فيما لو كان المخصّص منفصلاً لفظيّاً، وأمّا لو كان لبّيّاً، فيكون كالمخصّص اللفظيّ المتّصل ويضيق عنوان العامّ ويمنع من الظهور، كما اعترف به السيّد الخوئيّ ﷺ في الشبهة المصداقيّة، ولا يمكن التمسّك به للمشكوك، وفي موردنا المخصّص لبّيّ؛ لأنّ امتناع التكليف في مورد الخروج عن محلّ الابتلاء من الواضحات لدى العرف، التي يمكن للمتكلّم أن يعتمد عليها، فيكون من القرائن الحاليّة المتّصلة وبمنزلة المخصّص اللفظيّ المتّصل، فلا يرد ما ذكره المحقّق

النائينيّ والعراقيّ ﷺ: أنّ الخروج عن محلّ الابتلاء من الأحكام النظريّة التي تحتاج لنظر وتأمّل، فتكون بمنزلة المخصّص اللفظيّ المنفصل، كما ذكر في محلّه، من التفصيل بين المخصّصات اللبّيّة الواضحة والضروريّة، فتكون بحكم المخصّص اللفظيّ المتّصل، والمخصّصات اللبّيّة النظريّة التي تحتاج لنظر وتأمّل، فتكون بحكم المخصّص اللفظيّ المنفصل؛ وذلك لأنّ اعتبار الابتلاء من الواضحات العرفيّة.

وفي المنتقى[1]: ذهب للتمسّك بإطلاق الخطاب في الشبهة المفهوميّة؛ لأنّ عدم صحّة التكليف لأجل الاستهجان العرفيّ الناشئ من عدم ثبوت الفائدة فيه، واحتمال ترتّب الفائدة يرفع الاستهجان العرفيّ ويصحّح التكليف، فيختصّ عدم الإطلاق في صورة (العلم) بعدم الفائدة، ومع الشكّ في الخروج عن محلّ الابتلاء يشكّ في ترتّب الفائدة للتكليف، ولا يعلم بعدمها وهو كافٍ في صحّة التكليف.

وأمّا في مورد الشبهة المصداقيّة، كما لو علمنا بتخصيص الخطابات بالخروج عن محلّ الابتلاء وعرفنا مفهومه، وشككنا في فرد خارجيّ أنّه خارج عن محلّ الابتلاء أو لا مصداقاً، كالمثال السابق، فلا يمكن التمسّك بالعامّ في المورد المشكوك، كما ذكرنا في محلّه من عدم التمسّك بالعامّ بالشبهة المصداقيّة، وخاصّة مع كون المخصّص لبّيّاً فهو بحكم المتّصل من انعقاد الظهور من الأوّل، بل حتّى لو كان منفصلاً فإنّه تضييق موضوع حجّيّة العامّ، أوا لعامّ الحجّة، وإن لم يضيّق موضوع ظهوره، ومعه فلا يمكن التمسّك بالعامّ في المصداق المشكوك، ولكن لا تجري البراءة أيضاً في المشكوك؛ لأنّها إنّما تجري فيما لو أمكن أو أُحرز إمكان الوضع ليمكن الرفع، وأمّا مع عدم إحرازه ـ كما في موردنا ـ فلا يمكن الرفع، فتجري البراءة في الطرف الآخر بلا معارض.

---

(١) منتقى الأصول: ٥: ١٣٢.

ربّما يقال: إنّ الابتلاء قدرة عادية كالقدرة العقليّة، والشكّ في القدرة موجب للاحتياط، كما ذكر في محلّه، وأنّه في كلّ مورد يكون الشكّ في التكليف بسبب الشكّ في القدرة، فالأصل الاحتياط، ويجب الفحص أنّه قادر أو لا، ولا يرجع للأصل النافي، فيجب الفحص ليحرز العجز، ومع عدم إحرازه فلا بدّ من الاحتياط.

والجواب: تارة القدرة شرط في استيفاء الملاك، أي: أنّه يعلم بوجود الملاك وعدم اختصاصه بصورة القدرة على الفعل، وإنّما القدرة دخيلة في استيفاء الملاك لا في أصله، وأُخرى القدرة شرط في (أصل الملاك) وأنّ الملاك منحصر بصورة القدرة أو لا يعلم بوجود أصل الملاك لعدم علمه بوجود التكليف في هذا الطرف.

ففي القسم الأوّل: لو شكّ في التكليف فيجب الاحتياط أو يجب الفحص حتّى لا يستند فوت الملاك المعلوم للمكلّف، ولا يجري الأصل مع العلم بالملاك، وأمّا في القسم الثاني فيجري أصل العدم؛ لأنّه مع الشكّ في التكليف يشكّ في أصل الملاك والتكليف، فلا يعلم استناد فوت الملاك للعبد.

التنبيه التاسع:

يشترط في تنجيز العلم الإجماليّ أن يكون للأصل أثر عمليّ

ذكرنا: العلم الإجماليّ إنّما يكون منجّزاً في أطرافه لو جرت الأُصول فيها وتعارضت وتساقطت، والأصل إنّما يجري لو كان له أثر عمليّ، فلو لم يكن له أثر في طرف لم يجر، وجرى في الطرف الآخر بلا معارض، كما لو علم إجمالاً بنجاسة أحد إناءين، ثمّ علم غصبيّة أحدهما على التعيين، فأصل الطهارة في الطرف المغصوب لا أثر له، لحرمة شربه، سواء علم بطهارته أو نجاسته. هذا ما ذكره المحقّق النائينيّ ﷺ.

وأشكل عليه المحقّق العراقيّ ﷺ: أنّه لو كان التكليفان من سنخين، كما في المثال، فحرمة شرب النجس من سنخ وحرمة شرب المغصوب من سنخ آخر، بحيث يعاقب عقابين لو اجتمعا في واحد، ويمكن أن تجتمع نواهي متعدّدة في شيء واحد من جهات عديدة، ويترتّب على كلّ واحدة منها آثارها، فيجري الأصل بلحاظ كلّ أثر، كما لو شرب الخمر وهو ملك الذمّيّ بدون إذنه، فيعاقب عقابين، وارتكب حرامين، فيحدّ حدّ شارب الخمر، ويضمن القيمة للذمّيّ، وكذلك لو وطء الأجنبيّة في حال حيضها، وفي موردنا يمكن إجراء الأصل ـ كأصل النجاسة ـ في الإناء المغصوب باعتبار الشكّ في نجاسته، ويترتّب على الأصل أثره من نفي الحرمة، ولا يجري الأصل باعتبار الجهة الأُخرى. نعم، لو كان لكلا الحرامين أثر واحد، كالفردين من طبيعة واحدة، تمّ ما ذكره لو كان الحرامان من سنخ واحد.

والسيّد الصدر ﷺ يرى بأنّ أدلّة الأُصول منصرفة عن الشمول لمثل هذا الطرف الذي له حرمة أُخرى، فيجري الأصل في الطرف الآخر بلا معارض[1].

ويلاحظ عليه: أنّ الانصراف تابع للظهور العرفيّ في المنصرف إليه، لا للتأمّل والتحليل العقليّ أو للمزاج والذوق الشخصيّ، فلا بدّ من إحراز الظهور عرفاً، وهو غير معلوم.

فكرة: الأُصول إنّما تجري لو ترتّب أثر عمليّ فعليّ على جريانها، وإذا لم يكن لها أثر عمليّ فلا تجري، لذلك فاستصحاب بقاء جبل فلان لا يجري لعدم أثر عمليّ مترتّب عليه، وأصالة الطهارة إذا لم يترتّب عليها أثرها العمليّ فلا تجريّ، بل انّ كلّ أمر تعبّديّ لا يكون حجّة تعبّديّة من الشارع إلّا إذا كان مرتبطاً (بفعل المكلّف) بأن يترتّب عليه أثر عمليّ في فعل المكلّف، لذلك لا يكون

(١) دروس في علم الأُصول: ٦١.

خبر الثقة حجّة تعبّداً إلّا إذا تعلّق بفعل المكلّف، أمّا لو لم يتعلّق بفعله، فلا معنى للتعبّد بحجّيّته، كما لو أُخبر عن وجود جبل فلان، لذلك لا معنى لحجّيّة خبر الثقة تعبّداً في القضايا التاريخيّة أو العقائديّة، إلّا إذا ربطناها بفعل من أفعال المكلّف ارتباطاً مّا، كما قلنا بأنّه يترتّب على خبر الثقة في هذه القضايا (جواز الإخبار أو الاعتقاد بها أو وجوبه)، فإنّ الإخبار أو الاعتقاد من أفعال المكلّفين. نعم، الخبر الموثوق به حجّة عقلائيّة في هذه القضايا لا من باب التعبّد، بل لأنّ الوثوق والاطمئنان حجّة عقلائيّة؛ لأنّ معنى الحجّيّة الشرعيّة التعبّديّة أنّ هناك فعلاً تعلّق به حكم شرعيّ، وهذا الحكم قد لا يكون مطابقاً للواقع، فيعذره الشارع، وهو المولى الحقيقيّ، وأمّا لو لم يكن فعل ولا حكم شرعيّ متعلّق به، فلا معنى للحجّيّة تعبّداً؛ إذ لا يريد أن يعذر المكلّف لو أخطأ، بل يستهدف من خلاله إثبات واقع خارجيّ.

التنبيه العاشر:

حول الأُصول الطوليّة

حتّى الآن كنا نبحث حول الأصلين العرضيّين، أمّا لو كانا طوليّين، بأن يكون أحدهما في طول الآخر، كما إذا كان أحد الحكمين مترتّباً على الآخر، كالتيمّم المترتّب على عدم الماء، وعلمنا إجمالاً بنجاسة الماء أو التراب، مع انحصار الطهور بهما، ولو جرت أصالة الطهارة في الماء لا يصل الأمر إلى جريانها في التراب؛ إذ لا أثر لها، لعدم جواز التميّم مع وجود الماء الطاهر، فعدم جواز التميّم مستند لعدم موضوع التيمّم لا إلى نجاسة التراب.

ذهب المحقّق النائينيّ ﷺ إلى جريان أصالة الطهارة في الماء بلا معارض، فلا يتنجّز العلم الإجماليّ، ولا يجب عليه الاحتياط والجمع بين الوضوء والتيمّم،

بل يأتي بعمل واحد هو الوضوء ـ في المثال ـ والاكتفاء به ، ولا يكون العلم الإجماليّ منجّزاً ليجب التيمّم أيضاً جمعاً واحتياطاً ؛ لأنّ منجّزيّته متوقّفة على كونه سبباً للعلم بالتكليف الفعليّ على كلّ تقدير ، وهذا غير ثابت هنا ؛ لأنّه على تقدير كون النجس في التراب واقعاً فلا يترتّب عليه أثر ؛ لأنّ عدم جواز التيمّم حينئذٍ لأجل التمكّن من الوضوء بالماء الطاهر ؛ لأنّ المفروض أنّ الماء طاهر لا لأجل نجاسة التراب ، وإن كانت واقعة في الماء ، فيجوز التيمّم بالتراب .

وبعبارة أُخرى : النجاسة المعلومة إجمالاً لم تؤثّر في عدم جواز التيمّم على كلّ تقدير ، أمّا على تقدير كون النجس هو الماء فواضح ؛ إذ التراب طاهر فيجوز التيمّم ، وأمّا على تقدير كون النجس هو التراب ، فإنّ عدم جواز التيمّم حينئذٍ مستند لوجود الماء الطاهر لا لنجاسة التراب ، لذلك تجري أصالة الطهارة في الماء بلا معارض ، وبها يرتفع موضوع جواز التيمّم وهو عدم التمكّن من الماء .

وأشكل السيّد الخوئيّ ﷺ على المحقّق النائينيّ : ما ذكره صحيح لو لم يكن للتراب أثر آخر كالسجود عليه ، كما لو كان التراب في مكان مرتفع لا يمكن السجود عليه ، أو كان مملوكاً للغير ، ولم يأذن به ، وأمّا إذا كان للتراب أثر آخر غير التيمّم كالسجود عليه ، فتتعارض أصالة الطهارة في الماء مع أصالة الطهارة في التراب ، بحسب الأثر الآخر ، ويتساقطان ، وبعده يجب الجمع بين الوضوء والتيمّم احتياطاً .

وأُشكل على هذا الجمع : أنّه يلزم احتمال النجاسة في بدنه بملاقاة الماء النجس .

وأُجيب : أنّ الملاقي مع بعض أطراف الشبهة المحصورة لا يقتضي الانفعال ، بل مقتضى الاستصحاب بقاء طهارة الملاقي ، غايته تقديم التيمّم على الوضوء ؛ لأنّه في صورة العكس يعلم بفساد التيمّم : أمّا لكون الماء نجساً ، أو لأنّ التراب نجس ، ولا يجوز التيمّم .

ولم يذكر السيّد الخوئيّ ﷺ أنّه يصلّي صلاتين: مرّة للتيمّم ومرّة للوضوء، أو صلاة واحدة، ولعلّ الأحوط صلاتان؛ لأنّ الصلاة الواحدة حتّى مع تأخّر التيمّم ربّما تنتفي أو يحتمل فيها البطلان.

هذا كلّه لو لم يكن للمعلوم بالإجمال أثر تكليفيّ، بل أثر وضعيّ، وهو عدم صحّة الوضوء أو التيمّم، أمّا لو ترتّب عليه حكم تكليفيّ أيضاً بالإضافة للوضعيّ، كما لو علم إجمالاً بغصبيّة الماء أو التراب، فكما يترتّب على المعلوم بالإجمال أثر وضعيّ وهو عدم صحّة الوضوء أو التيمّم يترتّب أثر تكليفيّ وهو حرمة التصرّف والاستعمال، فيدور الأمر بين المحذورين بين الوجوب والحرمة في كلّ منهما، ففي الوضوء ـ مثلاً ـ يدور الأمر بين وجوب استعماله لأجل الوضوء والصلاة، ولأنّه ليس مال الغير، وبين حرمة التصرّف فيه لأنّه مغصوب، وبما أنّ الموافقة القطعيّة يلزم منها المخالفة القطعيّة، لذلك ينتقل للمخالفة أو الموافقة الاحتماليّة؛ لما ذكرناه أنّ الموافقة القطعيّة لو ترتّبت عليها مخالفة قطعيّة، فالعقل يحكم بتقديم الاحتماليّة، وهي الاكتفاء بأحدهما ـ التيمّم أو الوضوء ـ ولا ترجيح للوضوء على التيمّم؛ لأنّه مع وجود أثر آخر للتراب غير التيمّم فيجري فيه الأصل، وليس طوليّاً مع الأصل في الماء، فيتعارضان ويتساقطان، وليس المقام من باب التزاحم؛ لأنّ مورده مع وجود الملاكين في الطرفين بخلاف المقام، فإنّ مورد التزاحم مع وجود ملاكين وتكليفين، وإنّما العجز في القدرة، وفي المورد الملاك في أحدهما.

وأمّا الصورة الثالثة: لو علم إجمالاً بنجاسة الماء أو غصبيّة التراب، فيجري الكلام السابق من الموافقة الاحتماليّة، ولكن يقدّم الوضوء ففي التراب يوجد احتمال الحرمة الوضعيّة وهو بطلان التيمّم، وكذلك توجد حرمة تكليفيّة، وهي حرمة الغصب، وأمّا الوضوء ففيه احتمال الحرمة الوضعيّة والوجوب، فيدور الأمر بين الوجوب والحرمة، وذكروا أنّ عليه الوضوء؛ إذ لا يمكنه الموافقة القطعيّة بأن يتوضّأ بالماء ويتيمّم بالتراب معاً؛ لأنّه يقطع بالمخالفة فينتقل للموافقة الاحتماليّة،

وهنا لو تيمّم فيحتمل مخالفة تكليفين: الأمر الصلاتيّ وحرمة الغصب، وأمّا لو توضّأ فيحتمل مخالفة تكليف واحد، وهو الأمر الصلاتيّ، ويقدّم ما خالف تكليفاً واحداً على تكليفين، لذلك يقدّم الوضوء.

التنبيه الحادي عشر:

حكم ملاقي أطراف الشبهة المحصورة

إذا لاقى ثوب أحد أطراف العلم الإجماليّ بالنجاسة، كما لو علم إجمالاً بنجاسة أحد الإنائين، ولاقى ثوب أحد الإنائين.

فذهب البعض إلى جريان أصالة الطهارة عن الثوب؛ لأنّه يشكّ هل أصبح الثوب نجساً بالملاقاة لأحد الأطراف أو لا؟

وقد ذكرت أدلّة عديدة لنجاسته ناقشها العلماء، وذهبوا لطهارة الملاقي، وهذا الموضوع من البحوث الدقيقة، نحيل القارئ للموسّعات، مع الملاحظ أنّ هذه المسألة مختصّة بباب الطهارة، وليست مشتركة في الأبواب الفقهيّة.

إنّ صور الملاقاة ثلاثة، كما ذكرها صاحب الكفاية ﷺ:

الصورة الأُولى: أن يحصل العلم الإجماليّ بالنجس بين الملاقي والطرف، أي: طرف العلم الإجماليّ، ثمّ حصلت ملاقاة مع الملاقى، فالملاقاة حدثت بعد العلم الإجماليّ، فهنا يحصل لنا علم إجمالاً أمّا الملاقي نجس أو الطرف الآخر، والمفروض أنّ الطرف الآخر قد تنجّز بالعلم الإجماليّ الأوّل، فلا يتنجّز ثانياً بالعلم الثاني، فيخرج عن الطرفيّة للعلم الإجماليّ الثاني، فيبقى الملاقي وحده، فيجري فيه الأصل.

وفهم هذه الفكرة يتوقّف على هذه القاعدة (أنّ المتنجّز لا يتنجّز ثانياً)، فلو كان العلم الإجماليّ قد نجّز التكليف في طرف، فلا يصلح علم آخر لينجّز ذلك التكليف

في ذلك الطرف، فإنّه مع تنجيز العلم الأوّل يخرج عن طرفيّته للعلم الثاني؛ لأنّ العلم الثاني لا ينجّز ولا يؤثّر فيه ما دام قد أثّر فيه العلم الأوّل، فإذا خرج عن العلم الثاني فيكون للعلم الثاني طرف واحد، فتجري فيه أصالة الطهارة أو الإباحة بلا مانع؛ لأنّ المانع من جريان الأصل فيه هو تعارض طرف واحد، فتجري فيه أصالة الطهارة أو الإباحة بلا مانع؛ لأنّ المانع من جريان الأصل فيه هو تعارض أصله مع الأصل في الطرف الآخر، والمفروض عدم وجود الطرف الآخر، أي: عدم كونه طرفاً للعلم الإجماليّ الثاني، فيمكن إجراء الأصل في الطرف الوحيد بلا معارض.

ونمثّل له بالمثال التالي: إناء أحمر «الملاقى» وإناء أصفر «الطرف» واليد «الملاقي»، فهنا علم إجماليّ أوّل بين الإناء الأحمر والأصفر، ثمّ لاقت اليد الإناء الأحمر، فنشأ علم إجماليّ ثانٍ بين اليد والإناء الأصفر، فتارةً الملاقي (أ) مع (ب) طرفان للعلم الإجماليّ، ثمّ إنّ (ج) الملاقى يلاقي (ألف) فيحصل علم إجماليّ ثاني بين (ب) و (ج)، ولكن بما أنّ (ب) قد تنجّز فيه التكليف سابقاً بواسطة العلم الإجماليّ السابق، فلا يبقى موضع لتأثير العلم الإجماليّ الثاني، فيبقى (ج) بلا طرف.

وأُشكل عليه[1]:

١ ـ أنّ الملاقي يصبح طرفاً للعلم الإجماليّ بسبب الملاقاة، وهو ممّا لا يمكن إنكاره وجداناً؛ وذلك لأنّ ملاقاة الشيء مع أحد أطراف العلم الإجماليّ ولو كانت بعد العلم الإجماليّ، توجب انقلاب العلم الإجماليّ بأحد الشيئين ـ مثلاً ـ إلى العلم الإجماليّ بأحد أشياء ثلاثة: أمّا بنجاسة هذا وملاقيه، أو بنجاسة الشيء الآخر، ولذلك فإذا اجتنب عن الملاقى وطرفه وإن كان قد اجتنب عن النجس والمعلوم

(١) عناية الأصول: ٤: ١٨٨.

بالإجمال أوّلاً يقيناً، ولكن لم يجتنب عن النجس المعلوم بالإجمال ثانياً، فيجب الاجتناب عنه رعاية للعلم الإجماليّ الثاني الحادث، والمفروض أنّه ليس الدليل على وجوب الاحتياط في أطراف العلم الإجماليّ معارضة الأُصول فقط، ليقال بسقوط الأصل في الملاقى مع الأصل في طرفه، ويبقى الأصل في الملاقى سالماً عن المعارض، فلا يجب الاجتناب عنه، وذلك لوجود أدلّة أُخرى على وجوب الاجتناب.

منها: كون العلم الإجماليّ علّة تامّة للتنجيز.

ومنها: كون التمسّك بدليل الأصل في كلّ طرف من أطراف العلم الإجماليّ تمسّكاً بالدليل في الشبهة المصداقيّة، وبذلك يجب الاجتناب عن الملاقي ـ بالكسر ـ بعد أن صار طرفاً للعلم الإجماليّ بسبب الملاقاة.

٢ ـ أن يكون هناك علم إجمالي بين (ب) و (ج)، وبعد ذلك نعلم بحصول الملاقاة سابقاً بين (أ) و (ج)، ويحصل علم إجماليّ بين (أ) و (ب)، فهنا بما أنّ (ب) قد تنجّز بالعلم الإجماليّ السابق، فيبقى (ألف) الملاقى بلا طرف للعلم الإجماليّ الثاني، فيجري فيه الأصل بلا معارض.

ولكنّ الإشكال عليه ما ذكرناه في الصورة الأُولى.

٣ ـ أن تحصل الملاقاة، ثمّ يتحقّق علم إجماليّ بين الثلاثة (أ) و (ب) و (ج) في آنٍ واحد، دون أن يكون مسبوقاً بعلم إجماليّ سابق، فيؤثّر هنا العلم الإجماليّ في تنجيزه في الثلاثة.

وهنا أُمور:

الأمر الأوّل: الشيء لو لاقى جميع أطراف العلم الإجماليّ للنجاسة، فلا شكّ بتنجّسه.

الأمر الثاني: ذكرنا أنّ منجّزيّة العلم الإجماليّ متوقّفة على تساقط الأُصول،

والتساقط إنّما يكون مع العلم بالتكليف الفعليّ، سواء تعلّق العلم بالتكليف الفعليّ ابتداءاً ـ كما في الشبهات الحكميّة، كما لو علم إجمالاً بوجوب الجمعة أو الظهر ـ أو تعلّق بالموضوع التامّ للحكم ـ كما في الشبهات الموضوعيّة، كما لو علم بخمريّة أحد المائعين ـ وأمّا إذا تعلّق بالموضوع الناقص ـ أي: جزء الموضوع ـ فيمكن إجراء الأصل في عدم تحقّق الموضوع التامّ، كما لو علم إجمالاً بأنّ أحد الجسدين ميّت الإنسان والآخر جسد حيوان مذكّى مأكول اللحم، فإنّ هذا العلم وإن اقتضى وجوب الاجتناب عن أكل لحم كلّ من الجسدين، ولكن لو مسّ جسد أحدهما فلا يوجب الغسل؛ لأنّ المعلوم بالإجمال وهو بدن ميّت الإنسان جزء الموضوع لوجوب الغسل، وإنّما تمام الموضوع (مسّ بدن ميّت الإنسان) وهو مشكوك التحقّق والأصل عدمه.

توضيحه: إذا كان المعلوم بالإجمال تمام الموضوع للحكم الشرعيّ، فيترتّب ذلك الحكم، كما إذا علم بخمريّة أحد المائعين، فلا يجوز بيعهما ولا بيع أحدهما، ولا الوضوء بواحد منهما؛ لعدم إحراز المنفعة المحلّلة الغالبة عند البيع، ولا إطلاق الماء في الوضوء.

وأمّا لو كان المعلوم بالإجمال جزء الموضوع للحكم الشرعيّ، فلا يترتّب الحكم عليه، كما إذا شرب أحد المائعين المذكورين، فلا يحدّ حدّ شرب الخمر؛ لأنّه مترتّب على شرب الخمر، وأمّا شرب مردّد بين الخمر والماء فلا يكفي ذلك في ترتّب الحدّ؛ لأنّ ما علم به إجمالاً هو خمريّة أحد المائعين، وأمّا شربه فهو متأخّر لم يعلم به إجمالاً مسبقاً.

وكذا إذا علم إجمالاً أنّ أحد الجسدين ميّت إنسان والآخر جسد حيوان مذكّى مأكول اللحم، فلا يجوز بيعهما ولا واحد منهما؛ لعدم ترتّب منفعة محلّلة مع العلم الإجماليّ، ويترتّب عليه حرمة الأكل؛ لأنّ موضوعه تامّ، ولو مسّ واحداً منهما فلا يجب عليه غسل المسّ؛ لأنّ ما أحرزه هو مسّ أحد الجسدين ولا يعلم

أنّه جسد إنسان ميّت ليحرز موضوعه، فإنّ موضوعه مردّد بين ما يجب في مسّه الغسل وعدمه، والأثر مترتّب على مسّ ميّت الإنسان وهو غير محرز، فما علم به إجمالاً هو جسد ميّت، وأمّا المسّ فهو متأخّر ولم يعلم به إجمالاً، ولا يعلم بأنّه مسّ جسد الإنسان، بل ربّما جسد حيوان.

إذن فتارة المعلوم بالإجمال نفسه تمام الموضوع للحكم، أي: ما علم به إجمالاً هو نفسه تمام الموضوع للحكم، كما لو علم بغصبيّة إحدى الشجرتين، فترتّب على كلّ واحد منهما أحكام المغصوب، فما علم به إجمالاً ـ وهو الشجرة ـ موضوع تامّ لحرمة غصب الشجرة نفسها وضمانها، وأُخرى المعلوم بالإجمال جزء الموضوع للأثر، فلا يترتّب على ارتكاب أحد المشتبهين لعدم العلم بتحقّق موضوعه التامّ، أي: ما علم به إجمالاً هو جزء الموضوع وهو جسد الميّت، وأمّا المسّ فهو أمر مستقبل لم يتعلّق به العلم.

وبعبارة أُخرى: جسد الميّت المعلوم بالإجمال موضوعه تامّ لحرمة الأكل، ولكنّه جزء الموضوع (لغسل المسّ)؛ لأنّ موضوعه (مسّ جسد إنسان ميّت)، والعلم تعلّق بالجزء ولم يتعلّق بالمسّ؛ لأنّ المسّ أمر متأخّر.

وبالنسبة للشجرة المغصوبة، فالأحكام المترتّبة على ثمرة الشجرة المغصوبة ونماءها، فلا تترتّب؛ لأنّه لا يعلم أنّ هذه ثمرة للشجرة المغصوبة؛ لأنّ الموضوع لهذه الآثار هو مركّب من (النماء) و(المغصوب) أي الشجرة المغصوبة وما علم به إجمالاً هو أحد الجزئين، أي: المعلوم بالإجمال نفسه هو (المغصوب أي الشجرة) وأمّا النماء فليس هو المعلوم بالإجمال؛ لأنّ الثمرة غير موجودة زمان العلم الإجماليّ، وإنّما مستقبليّة، فما علم به إجمالاً هو جزء الموضوع.

ومن الآثار ضمان التصرّف بثمرة المغصوب، فتجري أصالة الإباحة والبراءة وعدم الضمان بالنسبة لهذه الآثار؛ إذ لا يعلم أنّ هذه ثمرة الشجرة المغصوبة.

ولكن المحقّق النائينيّ ﷺ في المثال المذكور أفاد بترتّب الضمان على التصرّف

بالثمرة ؛ وذلك لأنّ ضمان الثمرة ليس من آثار غصب ثمرة الشجرة فحسب ، بل هي من آثار (غصب نفس الشجرة) الذي هو المعلوم بالإجمال ، فإنّ وضع اليد على العين المغصوبة يوجب ضمانها وضمان منافعها للأبد ؛ لأنّ أخذ المنافع يتمّ بأخذ العين ، لذلك جاز للمالك أن يرجع للغاصب الأوّل في المنافع الحادثة لاحقاً في أيدي الغاصبين اللّاحقين ، ولم تقع بيد الأوّل ، ومع ذلك يضمنها ويحقّ للمالك الرجوع فيها ، فالعلم بغصبيّة إحدى الشجرتين كما يوجب ضمانها يوجب ضمان منافعها المتجدّدة ، وكذا في الحكم التكليفيّ ، فإنّ النهي عن العين نفسها يقتضي النهي عن منافعها ، لا بمعنى فعليّة وجوب الاجتناب عن الثمرة قبل وجودها ؛ لامتناع فعليّة الحكم قبل وجود موضوعه ، بل لتماميّة ملاك حرمة التصرّف في الثمرة من حين غصب العين الموجب لضمانها وضمان منافعها الموجودة وغير الموجودة .

وأشكل السيّد الخوئيّ ﷺ : أنّه لا يتمّ ما ذكره في الحكم الوضعيّ ، أي : ضمان منافع العين المغصوبة ؛ إذ لا يحرز كون الثمرة منها ؛ إذ ربّما كانت من ثمرة المملوكة ، فيجري استصحاب عدم كونها من منافع المغصوبة ، ولا يعارض باستصحاب عدم كونها من منافع المملوكة ؛ إذ لا مانع من جريان الاستصحاب بين المتعارضين إذا لم تلزم مخالفة عمليّة ، والمفروض أنّه يعمل بأحد الاستصحابين ؛ لأنّه لم يتصرّف بثمرة الشجرتين بل في أحدهما ، فلا تلزم المعصية القطعيّة .

وكذلك لا يتمّ كلامه في الحكم التكليفيّ ؛ إذ لا يعلم بالحرمة لعدم العلم بالتصرّف في مال الغير ، فأدلّة البراءة تشمله ؛ لأنّها شاملة للأموال وغيرها .

وأمّا ما يظهر من الشيخ من عدم شمول أدلّة البراءة للأموال تمسّكاً بقوله : «لا يحلّ مال إلّا من حيث أحلّه الله »[1] ، فلا بدّ من إحراز الحلّيّة لجواز التصرّف ،

---

(١) « وَالَّذِي قُسِمَ لَهُ بِالسَّعْيِ فَيَنْبَغِي أَنْ يَلْتَمِسَهُ مِنْ وُجُوهِهِ ، وَهُوَ مَا أَحَلَّهُ اللهُ لَهُ دُونَ »

أو أنّ الخبر يدلّ على أنّ كلّ مال لا بدّ في حلّيّته من سبب يوجب الحلّيّة، ومهما شكّ في تحقّق السبب يحكم بعدمه، أي: يستصحب عدم تحقّق السبب.

ولكنّ هذا الخبر غير صالح لتخصيص روايات وأدلّة البراءة.

أوّلاً: الرواية ضعيفة لأنّها مرسلة.

وثانياً: أنّ أدلّة البراءة وشمولها للمورد سبب شرعيّ لتحقّق موضوعها، وهو الشكّ في الحرمة، فالحكم بالحلّيّة ناشئ من إحراز موضوعه، وهو الشكّ، ولا مجال معه لاستصحاب عدم تحقّق السبب.

وثالثاً: أنّ منشأ الشكّ في الحرمة احتمال كون النماء ملك الغير، والاستصحاب يقتضي عدمه، بناءً على جريان استصحاب العدم الأزليّ، وبهذا الاستصحاب يحرز كونه ممّا أحلّه الله، ولا يعارض باستصحاب عدم دخول النماء في ملكه؛ لأنّه لا يثبت بذلك كونه ملكاً للغير الذي هو الموضوع لحرمة التصرّف إلّا بالأصل المثبت، وأمّا جواز التصرّف فلا يتوقّف على كونه ملكاً له، بل يكفيه عدم كونه ملكاً للغير، فلا يكون الأصل بالنسبة لجواز التصرّف مثبتاً.

وذهب المحقّق النائينيّ ﷺ لعدم جريان استصحاب العدم الأزليّ؛ لأنّه من الأصل المثبت، أي: استصحاب العدم المحموليّ لإثبات العدم النعتيّ، بينما يذهب السيّد الخوئيّ ﷺ لجريانه.

وموضوع الضمان في المسألة وضع اليد على مال الغير، وهو غير محرز، فيرجع فيه إلى أصالة البراءة ويحكم بعدم الضمان.

ربّما يقال: استصحاب بقاء الشجرة على ملك مالكها يعارض بالآخر؛ إذ يعلم ببطلان أحد الأصلين وبمخالفته للواقع، للقطع بأنّ الشجرة لأحدهما لا لكليهما.

﴿ غَيْرِه» وسائل الشيعة: ١٧: ٤٦، الباب ١٢ من أبواب مقدّمات التجارة، الحديث ٩.

والجواب: ذكرنا لا مانع من جريان الأصلين وإن علم بمخالفة أحدهما للواقع إذا لم تلزم مخالفة عمليّة، فيجري كلاهما، ويحكم بحرمة التصرّف في كلتا الشجرتين وبضمان المنافع المتجدّدة، والمفروض أنّ كلا الأصلين يدعوان للضمان وللاجتناب لا للارتكاب، فلا يلزم منهما مخالفة قطعيّة، بل يلزم الاجتناب عنهما، فإنّ استصحاب عدم دخوله في ملكه في الطرفين لا يترتّب عليهما إلّا حرمة التصرّف تكليفاً، والضمان وضعاً، ولا يقتضي جريانهما الترخيص في المعصية أو ارتكاب الحرام، بل يترتّب عليهما اجتناب الحرام والابتعاد عن المعصية.

هذا كلّه في التصرّفات غير المتوقّفة على الملك، كالأكل والشرب واللبس، وأمّا التصرّفات المتوقّعة على الملك ـ كالبيع ـ فلا شكّ بعدم جوازها؛ لأنّ الاستصحاب المذكور لا يثبت كونه ملكاً إلّا بالأصل المثبت.

إذن بعض التصرّفات لا تتوقّف على ملكيّة التصرّف، بل على مجرّد عدم كونه ملكاً للغير، وهذا يحرز بالاستصحاب، وبعضها متوقّفة على أن يكون ملكه، وهذا لا يحرز بالاستصحاب إلّا بالأصل المثبت.

ونعود إلى موضوع الملاقاة، وفيه مسائل ثلاث:

المسألة الأُولى: إذا كانت الملاقاة والعلم بها بعد العلم الإجماليّ.

ومثاله: لو علمنا إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين، ثمّ لاقى ثوبٌ أحد الإناءين، فكان علم إجماليّ أوّل بين الإناءين، وبعد الملاقاة تولّد علم إجماليّ ثاني بين الثوب والطرف الآخر غير الملاقى، فهل هذا العلم الثاني يكون منّجزاً وسبباً لتساقط الأصول؟

وخلاصة الآراء فيه:

ربّما يقال بعدم منجّزيّته قاعدتين: إحداهما (المتنجّز لا يتنجّز ثانياً)، فالإناء الآخر تنجّز بالعلم الأوّل فلا يتنجّز بالثاني. والثانية: أنّ الأصل في الإناء الآخر سقط

بسبب التعارض في العلم الأوّل ، فلا يولد مرّة أُخرى ليتعارض مع الأصل في الثوب ليسقط .

وسنناقش كلتا القاعدتين .

ويبتني الرأي في هذه المسألة على السرّ والوجه في نجاسة الملاقي ، فإنّه لا شكّ في نجاسة ملاقي النجس ، ولكن وقع الكلام في (وجه نجاسته) ، هل إنّه بنحو السراية الحقيقيّة ، بأن تكون الملاقاة سبباً في اتّساع دائرة نجاسة الملاقى ، كاتّساعها في صورة اتّصال الماء النجس وامتزاجه بغيره ، أو تقسيم الماء النجس في أوانٍ متعدّدة ، فالاجتناب عن الملاقي من شئون الاجتناب عن نفس النجس وليس الحكم بوجوب اجتنابه حكماً جديداً ، بل هو عين الحكم الأوّل وإنّما اتّسعت دائرة متعلّقه .

أو أنّ الوجه في نجاسة الملاقي أنّ نجاسته فرد آخر من النجاسة في قبال نجاسة الملاقى ، وكلّ منهما موضوع مستقلّ ، وإن كان الثاني (الملاقي) مسبّباً عن الأوّل ، ولكنّه فرد آخر وموضوع مستقلّ للحكم بالنجاسة شرعاً وتعبّداً .

فلو قلنا بأنّه على نحو السراية الحقيقيّة ، فلا يحتاج وجوب الاجتناب عن الملاقي لعلم إجماليّ ثاني بين الملاقي والطرف الآخر ، بل يكفي وجوب الاجتناب عن الملاقى المحرز بالعلم الإجماليّ الأوّل لوجوب الاجتناب عن الملاقي من باب المقدّمة العلميّة لإحراز وجوب الاجتناب عن الملاقى .

وأمّا لو قلنا إنّه نجاسة أُخرى ، فيكون من الشكّ في التكليف والأصل عدمه ؛ لأنّه على القول بأنّ النجاسة ليست على نحو السراية الحقيقيّة بل إنّها موضوع مستقلّ وفرد آخر ، وإن نشأ من الأوّل ، ولكنّه فرد آخر فيشكّ في حدوثه وحدوث تكليفه ، فيشكّ في وجوب الاجتناب عنه لشبهة بدويّة لأنّه ليس متعلّقاً للعلم .

نعم ، لو كانت نجاسته من شئون نجاسة الأوّل ، أي : على نحو السراية ، فيلزم

الاجتناب عنه من باب المقدّمة العلميّة ؛ لأنّ النجاسة الأولى محرزة ، والشكّ في الفراغ .

وبعبارة أُخرى : أنّه لو لم يكن على نحو السراية ، فالعلم الإجماليّ له طرفان ، الملاقى والطرف الآخر ، وأمّا الملاقي فليس هو من المعلوم بالإجمال ، وإنّما هو تكليف جديد مشكوك ؛ اذ لا يعلم أنّ الملاقى هو النجس وربّما النجس عدله ، وربّما الثوب لاقى الطاهر لا النجس .

وبتقريب آخر : أنّه بعد الملاقاة وإن حصل علم إجماليّ ثاني بين الملاقي والطرف الآخر ، ولكنّه غير مؤثّر لتنجّز الطرف الآخر بالعلم الإجماليّ الأوّل ، فلا يؤثّر فيه العلم الإجماليّ الثاني ؛ لأنّ المتنجّز لا يتنجّز ثانياً ، ويبقى الطرف الآخر بلا معارض فيجري فيه الأصل .

وبعبارة أُخرى : أنّ موضوع (وجوب الاجتناب عن الملاقى) مركّب من جزئين (نجاسة الملاقى و وجوب الاجتناب عنه وملاقاة الملاقي له) والمعلوم إجمالاً هو نجاسة الملاقى ، أو وجوب الاجتناب عنه إجمالاً ، وأمّا الملاقاة فهي ليست هي المعلومة إجمالاً . إذن فالعلم الإجماليّ الأوّل أحرز جزء الموضوع للملاقى لإتمامه .

وكما ذكرنا في مقدّمة التنبيه ، وأنّه لو علم إجمالاً بجزء الموضوع وأمّا الجزء الآخر فليس هو معلوم إجمالاً ، بل هو حاصل لاحقاً ، فالعلم الإجماليّ لا يوجب سقوط الأصل عن هذا الأمر الحادث الذي لم يتعلّق به العلم ، فهذا الجزء مشكوك ، فيجري فيه الأصل بلا معارض .

وربّما يقال بوجوب الاجتناب عن الملاقي أيضاً ، ويستدلّ له بوجهين :

الوجه الأوّل : أنّ نجاسة الملاقي على نحو السراية الحقيقيّة ، وذكرنا وجهه .

واستدلّ على أنّه على نحو السراية بالرواية ، حيث جعل الاجتناب عن الدهن

هو من باب الاجتناب عن الميتة نفسها.

فقد جعل ترك الاجتناب عن الطعام الملاقي للميتة استخفاف بتحريم الميتة، فلو لم تكن نجاسة الملاقى من شئون الميتة الملاقى، لم يكن وجه للاستخفاف بحرمة الميتة بترك الاجتناب عن الطعام الملاقي للميتة. إذن فيستفاد من الحديث توسعة الملاقاة لنجاسة الملاقى وكأنّه قسّم قسمين.

وبعبارة أُخرى: علّل الاجتناب عن السمن والزيت بأنّ الله حرّم الميتة من كلّ شيء، فإذا لم يكن الاجتناب عن الملاقي من شئون الاجتناب عن الملاقى لم يكن وجه لهذا التعليل، أي: إذا لم يكن الاجتناب عن الدهن من شئون الاجتناب عن الميتة لم يكن وجه لهذا التعبير بالاجتناب عن الميتة من وجه الاجتناب عن الدهن.

وأُشكل على الاستدلال بالخبر:

أوّلاً: أنّه ضعيف بعمرو بن شمر، فقد ضعّفه النجاشي، ولم يوثّقه أحد من القدماء وإن حاول بعضهم ـ كوالد المجلسيّ والوحيد البهبهانيّ ـ إثبات وثاقته.

ثانياً: أنّ الرواية في مقام بيان دفع هذا الاستغراب وأنّ الفأرة مع صغر حجمها كيف تنجّس السمن الكثير وتوجب حرمته، وأمّا كيفيّة التنجّس فغير ناظرة إليه، بالإضافة إلى أنّه يمكن أنّه يحتمل تفسّخ وانحلال أجزاء الفأرة والميتة في الدهن، فكان أكل الدهن ملازماً لأكل الميتة.

وأشكل صاحب المنتقى على السراية الحقيقيّة أنّها تبتني على كون النجاسة من الأُمور الحقيقيّة الواقعيّة التي كشف عنها الشارع، وهو غير صحيح، فإنّ النجاسة من الأحكام الاعتباريّة الوضعيّة، ولا معنى للسراية إذا لم تكن من الأُمور الحقيقيّة.

ولكنّ الظاهر أنّ العرف يفرّق في مثل امتزاج الماء النجس بغيره أو تقسيمه، وبين مجرّد ملاقاة الثوب مع الرطوبة.

الوجه الثاني: أنّه بسبب الملاقاة يتولّد علم إجماليّ ثاني جديد غير السابق،

بين الثوب والإناء الثاني، وأمّا العلم الإجماليّ الأوّل السابق فكان بين الإناءين، وهذا العلم الثاني ينجّز وجوب الاجتناب عن الطرفين؛ إذ يحدث بالملاقاة علم إجماليّ جديد بين الملاقي والطرف، وهو يقتضي وجوب الاجتناب عن كليهما، وهو الثوب والإناء الآخر، كما ينجّز في العلم الإجماليّ الأوّل بين الإناءين.

وأُشكل عليه: هناك قاعدة (المتنجّز لا يتنجّز ثانياً) والطرف الآخر تنجّز بالعلم الإجماليّ الأوّل، فلا يتنجّز بالعلم الإجماليّ الثاني، بمعنى أنّه لأجل تنجّز العلم الإجماليّ الأوّل علم فيه وجوب الاجتناب، ومع العلم بالتكليف فلا شكّ فلا يجري فيه الأصل، فيجري الأصل في الطرف الآخر بلا معارض، أو نقول: الأصل في الطرف قد تعارض مع الأصل في الملاقى، وسقط، فلا أصل فيه ليتعارض مع الأصل في الملاقي.

والشيخ الأنصاريّ ﷺ قد أجاب عن هذا الوجه الثاني: أنّ الملاقى سبب للملاقي، فإذا جرى الأصل في السبب فلا يجري في المسبّب، ولكن حين سقط الأصل في السبب الملاقى للمعارضة، فيجري في المسبّب الملاقي بلا معارض.

أو بعبارة أُخرى: الأصل في الملاقي مسبّبي، وفي الملاقى سببيّ، ومع سقوط الأصل المسبّبيّ للمعارضة يجري الأصل السببيّ بلا معارض.

والشبهة الحيدريّة تُمثّل إشكالاً على جواب الشيخ: وأنّه كما توجد أصالة الطهارة في الملاقى والطرف الآخر، كذلك توجد أصالة الحلّ فيهما، وهي مسبّبة عن أصالة الطهارة، وبعد الملاقاة تتعارض أصالة الطهارة في المسبّب الملاقي، مع أصالة الحلّ في الطرف الآخر؛ لأنّهما كلاهما في رتبة واحدة؛ لأنّهما مسبّبان عن أصالة الطهارة في الرتبة الأولى، فيكون العلم الإجماليّ الثاني منجّزاً كالأوّل.

وبعبارة أُخرى: كما أنّ أصالة الطهارة في الملاقي مسبّبة وفي طول الأصل في الملاقى، كذلك أصالة الحلّ في الملاقى والطرف الآخر مسبّبة وفي طول أصالة

الطهارة فيهما ـ في الملاقى والطرف الآخر ـ فإذا سقطت أصالة الطهارة في الطرفين ـ الملاقى والطرف الآخر ـ للتعارض فتجري أصالة الطهارة في الملاقى، وتتعارض مع أصالة الحلّ في الطرف الآخر؛ لأنّهما مسبّبان وفي رتبة واحدة، ويتساقطان، ولكنّ أصالة الحلّ في الملاقي تبقى بلا معارض، وتجري؛ لأنّه لا يوجد أصل يعارضها.

وأجاب المنتقى[1] على الوجه الثاني: انّا نعلم إجمالاً بثبوت التكليف أمّا في الملاقى أو طرفه، ونشكّ في تكليف زائد في الملاقي ونجري فيه البراءة، ولا يمكن العكس، أي: نعلم إجمالاً بتكليف الملاقي أو الطرف ونشكّ في الملاقى؛ لأنّ تكليف الملاقي مترتّب على تكليف الملاقى.

وأجاب السيّد الخوئيّ ﷺ عن الشبهة الحيدريّة: أنّ الأصل لا يجري في الطرف الآخر للعلم بالتكليف فيه لأجل تنجّز التكليف بالعلم السابق، ومع العلم فلا شكّ، فلا أصل؛ لأنّ موضوعه الشكّ ومع العلم فلا شكّ، فيجري الأصل في الملاقي بلا معارض.

والظاهر من كلام السيّد الخوئيّ ﷺ في ردّه على الشبهة الحيدريّة هو التفصيل بين أن يختصّ الملاقيّ بأصل طوليّ فلا يكون العلم الإجماليّ الثاني منجّزاً، وبين أن يكون مختصّاً بأصل طوليّ فيكون منجّزاً.

وذكر السيّد القمّيّ في آرائنا في توضيحه: أنّنا ذكرنا أنّ السبب في منجّزيّة العلم الإجماليّ تعارض الأُصول، فلو تحقّق التعارض كان العلم منجّزاً، كما لو علم المكلّف بنجاسة أحد المائين، ثمّ لاقى شيء مع أحد المائين، فلا يكون العلم الإجماليّ الثاني منجّزاً؛ وذلك لأنّ أصالة الطهارة الجارية في كلّ واحد من المائين تتعارض مع أصالة الطهارة في الآخر، وكذلك أصالة الحلّيّة والإباحة في كلّ منهما

---

(١) منتقى الأُصول: ٥: ١٦٨.

تتعارض مع الآخر، وبعد التساقط يصل الأمر لأصالة الطهارة في الملاقي بلا معارض، فلا يكون العلم الثاني منجّزاً، وأمّا لو فرض علم المكلّف إجمالاً أمّا بنجاسة ثوبه أو إناء مائه، ثمّ لاقى شيء مع ثوبه، فتقع المعارضة بين أصالة الطهارة في الثوب مع أصالة الطهارة في الماء، وبعد التساقط يقع التعارض بين أصالة الطهارة في الملاقي مع الثوب وأصالة الحلّيّة في الماء، وبعد التعارض والتساقط يكون العلم الإجماليّ الثاني منجّزاً كالعلم الإجماليّ الأوّل لوحدة الملاك، وهو تعارض الأُصول في الأطراف وتساقطها.

ولكنّ الظاهر من السيّد الخوئيّ ﷺ في الصورة الأولى إنّما جرى الأصل في الملاقي للقاعدتين المذكورتين، لا لأجل تعارض أصل الإباحة في الطرفين، فتنبّه.

وحقيقة الأمر في هذه المسألة: أنّ هنا رأيين في عدم منجّزيّة العلم الإجماليّ الثاني.

الأوّل: ما ذهب إليه المحقّق النائينيّ ﷺ: أنّ الأصل في طرف الإناء الآخر سقط، فلا يعود ثانياً.

الثاني: ما ذهب إليه المحقّق العراقيّ: أنّ الإناء الثاني قد تنجّز بالعلم الإجماليّ الأوّل، فلا يتنجّز ثانياً بالعلم الثاني.

وعلى كلّ تقدير، فيجري الأصل في الثوب بلا معارض، وذهب إلى هذا الرأي المحقّق الأصفهانيّ ﷺ أيضاً.

وأُشكل على كليهما: أنّ المنجّزيّة متجدّدة، ففي كلّ آن يتنجّز بالعلم، ففي الآنات الأُولى كان يتنجّز بالعلم الأوّل، وبعده يتنجّز بالعلم الثاني، وكذا بالعلم الأوّل لأنّه يبقى تأثيره، وتنجّزه بالدقيقة الأُولى غير باقٍ، وإنّما يحتاج المنجّز في الثانية، أمّا بواسطة كلا العلمين أو أحدهما، فكلّ آن موضوع مستقلّ للتنجّز، وكذلك بالنسبة لجريان الأصل، ففي كلّ آن هو موضوع مستقلّ ومتجدّد للأصل،

ولا معنى لسقوط الأصل حدوثاً وموته، ولا يعود ثانياً بل هو يتجدّد ويوجد بقاءاً، ويتعارض مع الآخر.

وبعبارة أُخرى: مع تجدّد تنجّز العلم الإجماليّ الموجب لتعارض الأُصول، فإنّ الأُصول تجري وتتعارض في جميع الآنات.

فقد ذهب المحقّقون: أنّه يشترط في منجّزيّة العلم الإجماليّ أن (يحدث) التكليف في الطرفين، أمّا إذا كان التكليف (حادثاً) في بعض الأطراف بسبب علم إجماليّ سابق فلا يكون العلم الإجماليّ الثاني منجّزاً ويبقى مؤثّراً في طرف واحد، وشرط منجّزيّة العلم الإجماليّ هو جريان الأُصول في الأطراف وتساقطها، وأمّا لو لم تجر في طرف، فتجري في الآخر بلا معارض، وهنا الأصل في طرف الملاقي قد سقط بسبب معارضته مع أصل الملاقى، فيجري في الملاقي بلا معارض.

ولكن يشكل عليه: فمن يعتمد على هاتين القاعدتين ـ الأُولى: المتنجّز لا يتنجّز ثانياً، والثانية: الأصل إذا سقط لا يولد ثانياً ـ بما ذكرناه أنّه يمكن أن يشترك علمان في المنجّزيّة لطرف، وأنّ كلّ زمان يحتاج لمنجّز وأصل، فإنّما يصحّ هذا الرأي مع الالتزام بهاتين القاعدتين، أمّا مع مناقشتهما فيتغيّر صورة المسألة.

المسألة الثانية: إذا حصل العلم الإجماليّ بعد الملاقاة والعلم بها، بأن يحصل العلم الإجماليّ بنجاسة الملاقى أو شيء آخر بعد الملاقاة والعلم بها.

وفي هذه المسألة أقوال:

القول الأوّل: عن الكفاية، وهو لزوم الاجتناب عن الملاقي أيضاً، كالملاقى والطرف الآخر.

القول الثاني: ما اختاره الشيخ والمحقّق النائينيّ ﷺ: وهو عدم لزوم الاحتياط مطلقاً.

القول الثالث: للسيّد الخوئيّ ﷺ من التفصيل بين ما لو كان زمان المعلوم بالإجمال مقارناً لزمان الملاقاة، وبين ما إذا كان سابقاً عليه، فيجب الاجتناب في الأوّل دون الثاني.

واستدلّ المحقّق النائينيّ ﷺ: أنّ الأصل الجاري في الملاقى مقدّم رتبة على الأصل الجاري في الملاقي؛ لأنّ الشكّ في نجاسة الملاقي ناشئ من الشكّ في نجاسة الملاقى، وفي الرتبة المتقدّمة يتعارض الأصل في الملاقى مع الأصل في الطرف الآخر ويتساقطان، وبعده يجري الأصل في الملاقي بلا معارض؛ لأنّ الأصل في الطرف الآخر سقط في رتبة متقدّمة.

واستدلّ السيّد الخوئيّ ﷺ للتفصيل:

أمّا في الصورة الأولى، وهي ما إذا كان زمان المعلوم بالإجمال متّحداً مع زمان الملاقاة، كما لو كان ثوب في إناء، ثمّ علم لاحقاً بوقوع نجاسة في ذلك الإناء الذي فيه الثوب، أو في إناء آخر، فالعلم الإجماليّ منجّز لوجوب الاجتناب عن الملاقي؛ وذلك لأنّ الأصل في الملاقي وإن كان متأخّراً عن الأصل في الملاقى رتبة، ولكنّه ليس متأخّراً عن الأصل الجاري في الطرف الآخر، بل هو في رتبته، ولا وجه لتوهّم التأخير إلّا القول بأنّ المتأخّر عن شيء رتبة فهو متأخّر أيضاً عمّا هو في رتبته، ولكنّ هذا غير صحيح، فإنّ وجود العلّة متّحدة رتبة مع عدمها، ووجود المعلول متأخّر عن وجود العلّة، ولكن وجود المعلول ليس متأخّراً عن عدم علّته.

لذلك يقع التعارض بين الأصل في الملاقى مع الأصل في الطرف الآخر، والعلم الإجماليّ كما تعلّق بنجاسة أحد الإناءين تعلّق بنجاسة الثوب، أو الإناء الآخر، فيسقط الأصل في الثوب أيضاً.

وأمّا الصورة الثانية: فيما إذا كان المعلوم متقدّماً، كما لو لاقى الثوب أحد الإناءين يوم الجمعة، ثمّ علم يوم السبت بنجاسة أحد الإناءين يوم الخميس، فيتعارض

الأصلان في الإناءين ويتساقطان، ويتنجّز فيه التكليف بالعلم المتأخّر، وأمّا بالنسبة للثوب فيشكّ في حدوث نجاسة أُخرى فيه، فيشمله دليل الأصل.

هذا ما ذكره في الدورة الأُولى، وأُشكل عليه في الدورة الثانية، وأنّ المعيار بزمان العلم والكاشف لا بزمان المعلوم والمنكشف، فهو الموجب لتنجّز العلم، وسقوط الأُصول في الأطراف، فالمعيار كلّه في يوم حصول العلم، وهو يوم السبت في المثال، وفي هذا اليوم يعلم إجمالاً أمّا الإناء الملاقى أو الثوب الملاقي نجس، أو الإناء الآخر، ففي زمان حدوث العلم يتعارض الأصل الجاري في الملاقى مع الأصل في الطرف الآخر، وكذلك يتعارض مع الأصل الجاري في الملاقي، فيتساقط الجميع، ويكون العلم الإجماليّ منجّزاً في الجميع، وتتعارض الأُصول الثلاثة بتمامها.

وبعبارة أُخرى: أنّ تقدّم المعلوم إنّما يؤثّر لو كان الأثر من آثار المعلوم بوجوده الواقعيّ فيتنجّز بالعلم ـ كالطهارة والنجاسة ـ فذات النجس يجب تركيب آثاره عليه من زمان وجوده، لا من زمان العلم به، وأمّا لو كان الأثر مترتّباً على (العلم) بالشيء كالتنجّز والإطاعة والعصيان فلا أثر لسبق المعلوم، وفي موردنا سقوط الأُصول من آثار العلم فلا بدّ من ملاحظة العلم وآثاره لا المعلوم.

والمنتقى اختار رأي الشيخ من جريانه في الملاقي بلا معارض؛ إذ لا يهمّنا التعبير بالطوليّة والعرضيّة، بل المهمّ واقع الحال، وأنّه لا مجال للأصل في المسبّب مع جريانه في السبب ولا تصل النوبة للأصل في الملاقي إلّا بعد سقوط الأصل في الملاقى، والأصل في الملاقى إنّما يسقط مع معارضته بالأصل في الطرف الآخر، فيسقط كلا الأصلين: أصل الملاقى وأصل الطرف الآخر، فتكون الأُصول في الملاقي عند وصول النوبة إليه سليماً عن المعارض.

إذن فإنّه وإن كان الاختلاف الرتبيّ مختصّاً في الموجودات الحقيقيّة، ولكن ممّا لا يقبل الإنكار اختلاف الرتبة بين الأصل الجاري في الموضوع مع الأصل الجاري

في الحكم، كما بيّناه أعلاه، وهذا ما أشكله المنتقى على السيّد الخوئيّ ﷺ، كما هو رأي الشيخ.

هذا كلّه لو قلنا بأنّ المانع من جريان الأُصول هو التعارض كما هو رأي الشيخ، أمّا على رأي الكفاية، وأنّ العلم الإجماليّ بنفسه مانع من جريان الأُصول مع قطع النظر عن المعارضة، فالصحيح هو تساقط الأُصول في الملاقي والطرف الآخر.

وتوضيح الإشكال على السيّد الخوئيّ ﷺ: لا شكّ بأنّه مع وجود الأصل في الملاقى لا يوجد ولا يجري الأصل في الملاقي، وفي هذه الحالة يتعارض أصل الملاقى مع أصل الطرف الآخر ويتساقطان، فلا يوجد معارض لأصل الملاقي ليتعارض معه، ولا معنى لأن يتعارض أصل الملاقى وأصل الملاقي، فبناءً على تماميّة قاعدة المتنجّز لا يتنجّز ثانياً، وقاعدة أنّ الأصل مع سقوطه وموته لا يحيى ثانية، فهنا لا يوجد أصل في الطرف الآخر ليتعارض مع أصل الملاقي.

نعم، مع مناقشة هاتين القاعدتين وإنكارهما ـ كما ذكرنا ـ وأنّه يمكن اشتراك منجّزين في شيء واحد، وأنّ الأصل وموضوعه ينحلّ ويتعدّد، ويحيى مرّة أُخرى مع وجود موضوعه وهو الشكّ، وما سقط كان أصل في زمانه، ولكن في زمان آخر يوجد شكّ فيولد أصل، فيوجد أصل في الطرف الآخر في الزمان اللّاحق؛ لأنّه شيء مشكوك، فإن وجد فيتعارض مع أصل الملاقي ويتعارضان ويتنجّز العلم الإجماليّ الثاني في الملاقي وطرفه، ولا مانع من اشتراك منجّزين في شيء واحد.

المسألة الثالثة: إذا كان العلم الإجماليّ بعد الملاقاة وقبل العلم بها، كما لو لاقى ثوب أحد الإناءين خارجاً، ثمّ علمنا إجمالاً بنجاسة أحدهما، ثمّ علمنا بالملاقاة.

ذكر صاحب الكفاية ﷺ موردين:

المورد الأوّل: لو علم إجمالاً بنجاسة (ب) و (ج) أي الثوب الملاقي والطرف الآخر، وبعد ذلك علم بحصول الملاقاة سابقاً بين الملاقى (أ) والملاقي (ج)

وحصل علم إجماليّ بنجاسة (أ) الملاقى و (ب) الطرف الآخر، فهنا (ب) و (ج) قد تنجّز بالعلم الإجماليّ السابق، وأمّا (أ) الملاقى فهو يبقى بلا طرف للعلم الإجماليّ الثاني، فيجري فيه الأصل بلا معارض.

وقد ذكر أنّ المتنجّز لا يتنجّز ثانياً، فالعلم الإجماليّ الأوّل أثّر أثره في تنجّز التكليف في الملاقي وسقوط الأصل فيه، وبعد ذلك يبقى الملاقى وحده بلا طرف؛ لأنّ طرفه قد تنجّز التكليف به بالعلم الأوّل وسقوط أصله.

المورد الثاني: وكذلك لو علم بالملاقاة بين (أ) و (ج) ثمّ وجد العلم الإجماليّ بين (أ) و (ب) ولكن حين حدوث هذا العلم الإجماليّ كان الملاقى (أ) خارجاً عن محلّ الابتلاء، وصار مبتلى به بعده، فيجب الاجتناب عن (ب) و (ج) دون (أ) الملاقى، وذلك لتنجّز العلم الإجماليّ بوجوده بينهما، وأمّا (أ) الملاقى فهو لم يكن طرفاً للعلم الإجماليّ؛ لأنّه كان خارجاً عن محلّ الابتلاء، وحين يعود فيبقى وحده في الميدان وبلا معارض، فيجري الأصل فيه، بلا أصل معارض.

وأشكل المحقّق النائينيّ والسيّد الخوئيّ ﷺ على رأي الكفاية في المورد الأوّل: بأنّ تنجيز العلم الإجماليّ بقاءاً يدور مدار بقاء العلم، فلو انعدم أو تبدّل فلا يبقى التنجيز، فالعلم الإجماليّ الحادث ثانياً يوجب انحلال العلم الأوّل حيث تبدّل العلم الإجماليّ الأوّل لعلم إجماليّ ثاني، فإنّ الشكّ في نجاسة (الملاقي) قبل العلم الثاني، كان شكّاً في انطباق المعلوم بالإجمال عليه؛ لتوهّم أنّ المعلوم بالإجمال كان يدور بين الملاقي والطرف الآخر، وأمّا الملاقى فهو ليس طرفاً، أو كان خارجاً عن محلّ الابتلاء فلا يجري فيه الأصل، ولكن بعد العلم الإجماليّ الثاني يكون الشكّ في الملاقي في حدوث نجاسة أُخرى غير المعلوم بالإجمال، حدثت بسبب الملاقاة، فلا مانع من الرجوع للأصل فيه، فالمعيار هو الإجماليّ الثاني، وحدث علم إجماليّ جديد ومعلوم جديد بين الملاقى والطرف، أو بعد عودته لمحلّ الابتلاء من العلم الإجماليّ بين الملاقى العائد والطرف الآخر.

ويزول العلم الإجماليّ الأوّل المتوهّم، والعبرة بهذا العلم الإجماليّ الثاني وهو الذي يؤخذ به، فالملاك نفي المعلوم والمنكشف، لا في العلم والكاشف، فإذا كان المعلوم بالعلم المتأخّر أسبق زماناً من المعلوم بالعلم المتقدّم، أي: النجاسة بين الملاقى والطرف أسبق زماناً من النجاسة بين الملاقي والطرف، فيكون العلم المتأخّر موجباً لانحلال العلم المتقدّم؛ لأنّ العلم المتأخّر المتعلّق بمعلوم سابق زماناً يستلزم تنجيز معلومه السابق فيكون العلم الثاني متعلّقاً بما هو منجّز، فلا يصلح لتنجيز أطرافه.

وهذا نظير ما لو علمنا إجمالاً بنجاسة إناءين صغيرين أو إناء كبير، ثمّ تبدّل العلم المذكور، بأن علمنا بأنّ النجس أمّا الإناءان الصغيران أو إناء آخر صغير، فلا إشكال في عدم وجوب الاجتناب عن الكبير، بل اللازم الاجتناب عن الأواني الصغار ويلغى أثر العلم الأوّل ويؤخذ بالثاني.

وأُشكل عليهما: ما عرفته أنّ الملاك في التنجيز بالكاشف والعلم لا في المعلوم والمنكشف، فالعلم الإجماليّ الأوّل ترتّب عليه التنجيز وسقط الأصل عن طرفيه، وكذلك لا يشمل الخارج عن محلّ الابتلاء، وذلك لسقوط الأصل عن الطرف الآخر بالمعارضة بالعلم الأوّل بينه وبين الملاقي، فيجري الأصل في الملاقى، وفي العائد للابتلاء، ولا وجه لمقايسة المورد بمثال الإناء الكبير والصغيرين، فإنّه في مثال الآنية تغيّر العلم الإجماليّ لعلم آخر، ولا يبقى الأوّل، ولا إشكال في عدم ترتّب الأثر على العلم الإجماليّ الزائل والمفروض منجّزيّة العلم الإجماليّ الجديد، ومقتضاه وجوب الاجتناب عن الأوّل في الصغار فقط، دون الإناء الكبير لظهور الخطأ فيه.

وأمّا في موردنا، فالعلم الإجماليّ الحادث باقٍ على حاله ولم يتغيّر، وإنّما توسّعت بعض أطرافه، فإنّ الملاقي أيضاً من أطراف العلم الإجماليّ وليس أجنبيّاً عنه.

إلّا أن يقال: بأنّه تبدّل نوع المعلوم بالإجمال، ففي العلم الأوّل كانت النجاسة الأصليّة، وفي الثاني الملاقاتيّة.

ولكن يقال: عدم تأثير هذا الاختلاف مع كونه عمّا تحتمل نجاسته، وليس الاحتمال خطائاً، ولأجل ذلك لا مانع من جريان الأُصول في الأطراف.

إذن فقد أُشكل على المحقّق النائينيّ ﷺ: أنّ الملاك في المنجّزيّة على (العلم) في تقدّمه وتأخّره، لا تأخّر (المعلوم) أو تقدّمه، والعلم المتأخّر لا يكون منجّزاً لأنّه يتعلّق بما هو منجّز مسبقاً، ولا يقبل التنجّز مسبقاً، غير تامّ؛ لأنّ المعلوم إذا كان في ظرفه غير منجّز في حقّ المكلّف، ثمّ بعد حين تعلّق به العلم، فلا يصلح هذا العلم لتنجيزه في طرفه السابق؛ لأنّ الشيء لا ينقلب عمّا وقع عليه، والعلم إنّما يكون منجّزاً من حين حدوثه.

إذن فالإشكال الصحيح عليه هو ما ذكرناه بأنّ ما ذكره أنّ المتنجّز، لا يتنجّز ثانياً غير تامّ؛ لإمكان اشتراك منجّزين في التنجيز لطرف واحد.

وأشكل المنتقى على السيّد الخوئيّ ﷺ: أنّ معارضة الأُصول في أطراف العلم الإجماليّ إنّما تتمّ لو استلزمت المخالفة القطعيّة والترخيص في المعصية، وأمّا لو لم يلزم ذلك فتجري الأُصول بلا مانع، والمخالفة القطعيّة إنّما تتمّ بالنسبة للتكليف الإلزاميّ، وهنا لا معارضة بين أصل الطهارة في الموجود، أي: الطرف الآخر مع أصالة الطهارة في المفقود أي الملاقى؛ لأنّه لا تلزم منه مخالفة تكليف إلزاميّ، أي: الملاقى والطرف الآخر.

والظاهر أنّ الإشكال الصحيح على السيّد الخوئيّ ﷺ ما ذكرناه من الإشكال على القاعدتين (المتنجّز لا يتنجّز ثانياً) (وأنّ الأصل يتعدّد بتعدّد الموضوع) وهو الشكّ، فيحتاج للتنجيز والأصل بصورة مستمرّة.

مَصَادِرُ الكِتَابِ

١ ـ **أجود التقريرات** (تقرير أبو القاسم الخوئيّ) النائينيّ ، محمّد حسين : مطبعة العرفان ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأولى / ١٣٥٢ش .

٢ ـ **الاحتجاج على أهل اللجاج** الطبرسيّ ، أبو منصور أحمد بن عليّ : تحقيق : إبراهيم البهادريّ ومحمّد هادي به ، دار أُسوة ـ قم المقدّسة ، الطبعة السادسة / ١٤٢٥هـ.

٣ ـ **الإحكام في أُصول الأحكام** ابن حزم ، عليّ بن أحمد : تحقيق : الشيخ أحمد محمّد شاكر ، قدّم له : الأستاذ الدكتور إحسان عبّاس ، دار الآفاق الجديدة ـ بيروت .

٤ ـ **الاختصاص** المفيد ، محمّد بن محمّد : تحقيق وتصحيح : عليّ أكبر الغفّاري ومحمود محرّميّ زرنديّ ، المؤتمر العالميّ لألفيّة الشيخ المفيد ، الطبعة الأولى / ١٤١٣هـ.

٥ ـ **إرشاد العقول إلى مباحث الأُصول** (تقرير : محمّد حسين العامليّ) السبحانيّ ، جعفر : مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأولى / ١٤٢٤هـ.

٦ ـ **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأُصول** الشوكانيّ ، محمّد بن عليّ : تحقيق : الشيخ أحمد عزو عناية ، قدّم له : الشيخ خليل الميس والدكتور وليّ الدين صالح فرفور ، دار الكتاب العربيّ ـ دمشق ، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ / ١٩٩٩م .

٧ ـ **إشكاليّات القراءة وآليات التأويل** نصر حامد أبو زيد .

٨ ـ **اصطلاحات الأُصول ومعظم أبحاثها** المشكينيّ ، عليّ : الهادي ـ قم المقدّسة ، الطبعة السادسة / ١٣٧٤ش .

٩ ـ **الأُصول العامّة للفقه المقارن** الحكيم ، محمّد تقي بن محمّد سعيد : المجمع العالميّ لأهل البيت عليهم السلام ، الطبعة الثانية / ١٤١٨هـ.

١٠ ـ **أُصول الفقه** المظفّر، محمّد رضا: مؤسّسة إسماعيليان ـ قم المقدّسة، الطبعة الخامسة / ١٣٧٥هـ.

١١ ـ **أُصول علم الرجال بين النظريّة والتطبيق** الداوريّ، مسلم: مؤسّسة الرافد ـ قم المقدّسة، الطبعة الأُولى / ١٤٣٤هـ.

١٢ ـ **أُصول الفقه المقارن فيما لا نصّ فيه** السبحانيّ، جعفر: مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، الطبعة الأُولى / ١٣٨٣هـ.

١٣ ـ **إعلام الورى بأعلام الهدى** الطبرسيّ، الفضل بن الحسن: إسلاميّة ـ طهران، الطبعة الثالثة / ١٣٩٠هـ.

١٤ ـ **أمالي الصدوق** الصدوق، محمّد بن عليّ: كتابچي ـ طهران، الطبعة السادسة / ١٣٧٦ش.

١٥ ـ **الأمالي** الطوسيّ، محمّد بن الحسن: تحقيق وتصحيح: مؤسّسة البعثة ـ قم المقدّسة، دار الثقافة، الطبعة الأُولى / ١٤١٤هـ.

١٦ ـ **الأمالي** المفيد، محمّد بن محمّد: تحقيق وتصحيح: حسين استاد ولي و عليّ أكبر الغفّاريّ: مؤتمر الشيخ المفيد ـ قم المقدّسة، الطبعة الأُولى / ١٤١٣هـ.

١٧ ـ **أنوار الأُصول** (تقرير: أحمد قدسيّ) مكارم الشيرازيّ، ناصر: مدرسة الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام ـ قم المقدّسة، الطبعة الثانية / ١٤٢٨هـ.

١٨ ـ **بحار الأنوار** المجلسيّ، محمّد باقر بن محمّدتقيّ: دار إحياء التراث العربيّ ـ بيروت، الطبعة الثانية / ١٤٠٣هـ.

١٩ ـ **بحر الفوائد في شرح الفرائد**: الآشتيانيّ، الميرزا محمّد حسن: تحقيق: السيّد محمد حسن الموسويّ، منشورات ذوي القربى، الطبعة الأُولى / ١٤٣٠هـ.

٢٠ ـ **بحوث في علم الأُصول** (تقرير محمود الهاشميّ الشاهروديّ): الصدر، محمّد باقر: مؤسّسة دائرة المعارف للفقه الإسلاميّ طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام، الطبعة الثالثة / ١٤١٧هـ.

٢١ ـ **البداية والنهاية** ابن كثير، إسماعيل بن عمر: تحقيق: عبدالله بن عبدالمحسن التركيّ،

دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان ، الطبعة الأُولى ١٤١٨هـ / ١٩٩٧م .

٢٢ ـ **البدر الزاهر في صلاة الجمعة** (تقرير حسين عليّ منتظريّ نجفآباديّ) : البروجرديّ ، حسين ، دفتر حضرت آية الله ، الطبعة الثالثة / ١٤١٦هـ.

٢٣ ـ **بصائر الدرجات في فضائل آل محمّد (صلّى الله عليهم)** الصفّار ، محمّد بن الحسن : تحقيق وتصحيح : كوچه‌باغى و محسن بن عبّاس عليّ ، مكتبة آية الله المرعشيّ النجفيّ ـ قم المقدّسة ، الطبعة الثانية / ١٤٠٤هـ.

٢٤ ـ **تاريخ بغداد** البغداديّ ، أحمد بن عليّ : تحقيق : الدكتور بشّار عوّاد معروف ، دار الغرب الإسلاميّ ـ بيروت ، الطبعة الأُولى ١٤٢٢هـ / ٢٠٠٢م .

٢٥ ـ **تاريخ الخلفاء** السيوطيّ ، عبدالرحمن بن أبي بكر : تحقيق : حمدي الدمرداش ، مكتبة نزار مصطفى الباز ، الطبعة الأُولى ١٤٢٥هـ / ٢٠٠٤م .

٢٦ ـ **تاريخ الطبريّ** الطبريّ ، محمّد بن جرير : دار التراث ـ بيروت ، الطبعة الثانية / ١٣٨٧هـ.

٢٧ ـ **تذكرة الحفّاظ** الذهبيّ ، محمّد بن أحمد : دار الكتب العلميّة ـ بيروت ، الطبعة الأُولى ١٤١٩هـ / ١٩٩٨م .

٢٨ ـ **تفسير البرهان** البحرانيّ ، هاشم بن سليمان : مؤسّسة البعثة قسم الدراسات الإسلاميّة ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٥هـ.

٢٩ ـ **تفسير البحر المحيط** الغرناطيّ الأندلسيّ ، أبو حيّان محمّد بن يوسف : دار الفكر ـ بيروت ، الطبعة الأُولى ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م (١٠ مجلّدات + مجلّد الفهارس) .

٣٠ ـ **تفسير العيّاشيّ** العيّاشيّ ، محمّد بن مسعود ، تحقيق وتصحيح : السيّد هاشم رسوليّ محلّاتيّ ، المطبعة العلميّة ـ طهران ، الطبعة الأُولى / ١٣٨٠هـ.

٣١ ـ **التنقيح في شرح العروة الوثقى** : (تقريراً لبحث السيّد الخوئيّ) : ميرزا عليّ الغرويّ : دار الهادي ـ قم المقدّسة ، الطبعة الثالثة / ١٤١٠هـ.

٣٢ ـ **التوحيد** الصدوق ، محمّد بن عليّ : تحقيق وتصحيح : هاشم الحسينيّ ، جامعة

المدرّسين ، الطبعة الأولى / ١٣٩٨هـ.

٣٣ـ **تهذيب الأحكام** الطوسيّ ، محمّد بن الحسن : تحقيق وتصحيح : حسن الموسويّ الخرسان ، دار الكتب الإسلاميّة ـ طهران ، الطبعة الرابعة / ١٤٠٧هـ.

٣٤ـ **ثواب الأعمال وعقاب الأعمال** الصدوق ، محمّد بن عليّ ، دار الشريف الرضيّ ـ قم المقدّسة ، الطبعة الثانية / ١٤٠٦هـ.

٣٥ـ **جامع البيان عن تأويل آي القرآن** (تفسير الطبريّ) الطبريّ ، أبو جعفر محمّد بن جرير : تحقيق : الدكتور عبدالله بن عبدالمحسن التركي ، بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات العربيّة والإسلاميّة بدار هجر ـ القاهرة ، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ / ٢٠٠١م ، (٢٤ مجلّداً + مجلّد الفهارس).

٣٦ـ **جامع بيان العلم وفضله** ابن عبدالبرّ ، يوسف بن عبدالله ، تحقيق : أبو الأشبال الزهيريّ ، دار ابن الجوزيّ ـ السعوديّة ، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ / ١٩٩٤م.

٣٧ـ **حاشية كتاب المكاسب** الأصفهانيّ ، محمّد حسين : تحقيق وتصحيح : عبّاس محمّد آل سباع القطيفيّ ، أنوار الهدى ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأولى /١٤١٨هـ.

٣٨ـ **خصائص الأئمّة عليهم السلام (خصائص أمير المؤمنين عليه السلام)** الشريف الرضيّ ، محمّد بن الحسين : تحقيق وتصحيح : محمّد هادي أميني ، آستان قدس رضوي ـ مشهد المقدّسة ، الطبعة الأولى / ١٤٠٦هـ.

٣٩ـ **الخصال** الصدوق ، محمّد بن عليّ : مؤسّسة النشر الإسلاميّ ـ قم المقدّسة / ١٤٠٣هـ.

٤٠ـ **دراسات في علم الأُصول** (تقرير عليّ الهاشميّ الشاهروديّ) : مؤسّسة دائرة المعارف طبق مذهب أهل البيت عليهم السلام ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٩هـ.

٤١ـ **درر الفوائد في الحاشية على الفرائد** الشيخ المحقّق الآخوند ، تحقيق : السيّد مهدي شمس الدين ، وزارة الثقافة والإرشاد ـ طهران ، الطبعة الأُولى / ١٤١٠هـ.

٤٢ـ **الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور** (تفسير السيوطيّ) السيوطيّ ، جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر : تصحيح وتخريج الأحاديث : الشيخ نجدت نجيب ، دار إحياء التراث

العربي ـ بيروت ، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ / ٢٠٠١م (٨ مجلّدات) .

٤٣ـ **دروس في العقيدة الإسلاميّة** مصباح اليزديّ ، محمّد تقيّ .

٤٤ـ **دروس في علم الأُصول** الصدر ، محمّد باقر : مؤسّسة النشر الإسلاميّ ـ قم المقدّسة ، الطبعة الخامسة / ١٤١٨هـ.

٤٥ـ **ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر** ابن خلدون ، عبدالرحمن بن محمّد : تحقيق : خليل شحاذة ، دار الفكر ـ بيروت ، الطبعة الثانية ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م .

٤٦ـ **الذريعة إلى تصانيف الشيعة** آقا بزرك الطهرانيّ : دار الأضواء ـ بيروت ، الثالثة / ١٤٠٣هـ.

٤٧ـ **ذمّ الكلام وأهله** الأنصاريّ الهرويّ (٤٨١هـ) : مكتبة العلوم والحكم ـ المدينة المنوّرة ، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ / ١٩٩٨م .

٤٨ـ **رجال الكشيّ (اختيار معرفة الرجال)** الطوسيّ ، محمّد بن الحسن : تصحيح وتعليق : الميرداماد الاستراباديّ ، تحقيق : السيّد مهدي الرجائي ، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث / ١٤٠٤هـ.

٤٩ـ **رسائل أُصوليّة** السبحانيّ ، جعفر : مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٣٨٣هـ.

٥٠ـ **رسالة لا ضرر** (تقريرات المحقّق النائينيّ) .

٥١ـ **رؤية نقديّة لنصر حامد أبو زيد** .

٥٢ـ **زبدة الأُصول** الروحانيّ ، محمّد صادق : مدرسة الإمام الصادق عليه السلام ، الطبعة الأُولى / ١٤١٢هـ.

٥٣ـ **سفينة البحار** القمّيّ ، عبّاس : أُسوة ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأُولى / ١٤١٤هـ.

٥٤ـ **سنن الدارميّ** الدارميّ ، عبدالله بن عبدالرحمن : تحقيق : حسين سليم الدارانيّ ، دار المغني ـ الرياض ، الطبعة الأُولى / ١٤٢١هـ.

٥٥ـ **السنن الكبرى** البيهقيّ، أبو بكر أحمد بن الحسين: مكتبة دار الفكر ـ بيروت ١٤١٦هـ / ١٩٩٦م.

٥٦ـ **شرح نهج البلاغة** ابن أبي الحديد، هبة الله: تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربيّة عيسى البابيّ الحلبيّ وشركاؤه.

٥٧ـ **صحيح البخاري** البخاريّ، محمّد بن إسماعيل: وزارة الأوقاف ـ القاهرة لجنة إحياء كتب السنّة، الطبعة الثانية / ١٤١٠هـ.

٥٨ـ **صحيح مسلم** النيشابوريّ، مسلم بن الحجّاج: تصحيح: محمّد فؤاد عبدالباقي، دار الحديث ـ القاهرة، الطبعة الأولى / ١٤١٢هـ.

٥٩ـ **صحيفة الإمام الرضا** عليه السلام الإمام عليّ بن موسى الرضا: تحقيق وتصحيح: محمّد مهدي نجف، المؤتمر العالميّ للإمام الرضا عليه السلام ـ مشهد المقدّسة، الطبعة الأولى / ١٤٠٦هـ.

٦٠ـ **صراط النجاة** الخوئيّ، أبو القاسم: مكتب نشر المنتخب ـ قم المقدّسة، الطبعة الأولى / ١٤١٦هـ.

٦١ـ **الطبقات الكبرى** ابن سعد، محمّد بن سعد: تحقيق: محمّد عبدالقادر عطا، دار الكتب العلميّة ـ بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ / ١٩٩٠م.

٦٢ـ **العروة الوثقى مع التعليقات** اليزديّ، محمّد كاظم: انتشارات مدرسة الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام ـ قم المقدّسة، الطبعة الأولى / ١٤٢٨هـ.

٦٣ـ **علل الشرائع** الصدوق، محمّد بن عليّ: مكتبة الداوريّ ـ قم المقدّسة، الطبعة الأولى ١٣٨٥ش / ١٩٦٦م.

٦٤ـ **عناية الأُصول في شرح كفاية الأُصول** الفيروزآباديّ، مرتضى: منشورات الفيروزآبادي ـ قم المقدّسة، الطبعة السابعة / ١٣٨٥هـ.

٦٥ـ **عوالي اللآلي العزيزيّة في الأحاديث الدينيّة** ابن أبي جمهور، محمّد بن زين الدين: تحقيق وتصحيح: مجتبى العراقيّ، دار سيّد الشهداء عليه السلام ـ قم المقدّسة، الطبعة الأولى / ١٤٠٥هـ.

٦٦ـ **غنية النزوع** : ابن زهرة الحلبيّ ، حمزة بن عليّ : مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٧هـ.

٦٧ـ **كتاب الغيبة** : الطوسيّ ، محمّد بن الحسن : مؤسّسة المعارف الإسلاميّة ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأولى / ١٤١١هـ.

٦٨ـ **الفتاوى الواضحة وفقاً لمذهب أهل البيت** عليهم السلام الصدر ، محمّدباقر ، دار التعارف للمطبوعات ـ بيروت ، الطبعة الثامنة /١٤٠٣هـ.

٦٩ـ **فرائد الأُصول** الأنصاريّ ، مرتضى بن محمّد أمين : مجمع الفكر الإسلاميّ ـ قم المقدّسة ، الطبعة التاسعة / ١٤٢٨هـ.

٧٠ـ **الفصول المهمّة في أُصول الأئمّة (تكملة الوسائل)** الحرّ العامليّ : تحقيق وتصحيح : محمّد بن محمّد الحسين القائينيّ ، مؤسّسة المعارف الإسلاميّة ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ / ١٣٧٦ش.

٧١ـ **فقه العقود** آية الله الحائريّ ، كاظم : مجمع الفكر الإسلاميّ ـ قم المقدّسة.

٧٢ـ **فقه الرضا** عليه السلام (المنسوب للإمام عليّ بن موسى الرضا عليه السلام) : الصدوق ، عليّ بن الحسين ، تحقيق : مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ، المؤتمر العالميّ للإمام الرضا عليه السلام ـ مشهد المقدّسة ، الطبعة الأولى / ١٤٠٦هـ.

٧٣ـ **الفكر الإسلاميّ المعاصر برؤية محمّد أركون** .

٧٤ـ **فلسفة الدين** جان هاروود هيك (٢٠١٢م) : معهد المعارف الحكميّة / ٢٠١٠هـ.

٧٥ـ **فوائد الأُصول** (تقرير : الشيخ محمّد عليّ الكاظميّ) : النائينيّ ، مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين / ١٤٠٤هـ.

٧٦ـ **قاموس الرجال** التستريّ ، محمّدتقيّ : مؤسّسة النشر الإسلاميّ ـ قم المقدّسة ، الطبعة الثانية / ١٤١٠هـ.

٧٧ـ **قرب الإسناد:** الحميريّ ، عبدالله بن جعفر : مؤسّسة آل البيت عليهم السلام ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٣هـ.

٧٨ـ **الكافي**: الكلينيّ، محمّد بن يعقوب: تحقيق وتصحيح: عليّ أكبر الغفّاريّ ومحمّد آخونديّ: دار الكتب الإسلاميّة ـ طهران، الطبعة الرابعة / ١٤٠٧هـ.

٧٩ـ **الكافي في الفقه** أبو الصلاح الحلبيّ، تقي الدين بن نجم الدين: تحقيق: رضا أُستاديّ، نشر مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليّ عليه السلام ـ أصفهان / ١٤٠٣هـ.

٨٠ـ **كتاب الصلاة** (تقريرات المحقّق النائينيّ) الآمليّ، محمّدتقيّ: طهران / ١٣٧١ش.

٨١ـ **كتاب الصلاة** (تقرير محمّد علي الكاظميّ): النائينيّ، محمّد حسين: مؤسّسة النشر الإسلاميّ ـ قم المقدّسة، الطبعة الأُولى / ١٤١١هـ.

٨٢ـ **كشف القناع عن وجوه حجّيّة الإجماع** التستريّ، أسد الله: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام ـ قم المقدّسة (أُفست).

٨٣ـ **كمال الدين وتمام النعمة** الصدوق، محمّد بن عليّ: تحقيق وتصحيح: عليّ أكبر الغفّاريّ، إسلاميّة ـ طهران، الطبعة الثانية / ١٣٩٥هـ.

٨٤ـ **كنز العمّال في سنن الأقوال والأفعال** المتّقي الهنديّ: عليّ بن حسام الدين، تحقيق: بكري حيّاني وصفوة السقّا، مؤسّسة الرسالة، الطبعة الخامسة ١٤٠١هـ / ١٩٨١م.

٨٥ـ **مباحث الأُصول** (تقرير أبحاث السيّد الشهيد الصدر): مكتب الإعلام الإسلاميّ: آية الله الحائريّ، كاظم.

٨٦ـ **معرفت دينى**: مؤسّسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى قدس سره ـ قم المقدّسة / ١٣٨٠ش.

٨٧ـ **مجلّة التوحيد**: فصليّة ـ إسلاميّة ـ فكريّة، مؤسّسة الفكر الإسلاميّ.

٨٨ـ **مجلّة دانشكده حقوق و علوم سياسي**.

٨٩ـ **مجلّة صوت الإسلام**.

٩٠ـ **المحاسن** البرقيّ، أحمد بن محمّد بن خالد: تحقيق وتصحيح: جلال الدين محدّث، دار الكتب الإسلاميّة ـ قم المقدّسة، الطبعة الثانية / ١٣٧١هـ.

٩١ـ **المحصول في علم الأُصول** (تقرير محمود الجلاليّ المازندرانيّ): السبحانيّ،

جعفر: مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام ـ قم المقدّسة، الطبعة الأُولى / ١٤١٤هـ.

٩٢ـ **مدارك الأحكام في شرح عبادات شرائع الإسلام** العامليّ، محمّد بن عليّ: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام ـ بيروت، الطبعة الأُولى / ١٤١١هـ.

٩٣ـ **مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل** النوريّ، الحسين بن محمّدتقيّ: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام ـ قم المقدّسة، الطبعة الأُولى / ١٤٠٨هـ.

٩٤ـ **المسترشد في إمامة عليّ بن أبي طالب** عليه السلام الطبريّ، محمّد بن جرير بن رستم: تحقيق وتصحيح: أحمد المحموديّ، كوشانپور، الطبعة الأُولى / ١٤١٥هـ.

٩٥ـ **المستصفى** الغزاليّ، محمّد بن محمّد: تحقيق: محمّد عبدالسلام عبدالشافي، دار الكتب العلميّة ـ بيروت، الطبعة الأُولى ١٤١٣هـ / ١٩٩٣م.

٩٦ـ **المستند في شرح العروة الوثقى**: السيّد أبو القاسم الخوئيّ (١٤١١هـ): مدرسة دار العلم ـ قم المقدّسة / ١٣٦٥ش.

٩٧ـ **مسند الإمام أحمد بن حنبل** ابن حنبل، أحمد بن محمّد: تحقيق: مجموعة من المحقّقين، إشراف: عبدالله بن عبدالمحسن التركيّ، مؤسّسة الرسالة ـ بيروت، الطبعة الأُولى / ١٤١٦هـ.

٩٨ـ **مصباح الأُصول** (تقرير محمّد سرور واعظ الحسينيّ البهسوديّ) الخوئيّ، أبو القاسم: مؤسّسة إحياء آثار الإمام الخوئيّ ـ قم المقدّسة، الطبعة الأُولى / ١٤٢٢هـ.

٩٩ـ **معجم أُصول الفقه** حسين، خالد رمضان: مطبعة المدنيّ ـ القاهرة، الطبعة الأُولى / ١٤١٨هـ.

١٠٠ـ **المعجم الأُصوليّ** صنقور، محمّد: منشورات الطيّار ـ قم المقدّسة، الطبعة الثانية / ١٤٢٨هـ.

١٠١ـ **معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرجال** الخوئيّ، أبو القاسم: الثقافة الإسلاميّة ـ قم المقدّسة، الطبعة الخامسة ١٤١٣هـ / ١٩٩٢م.

١٠٢ـ **معجم المصطلحات الأُصوليّة**: الحسينيّ، محمّد: مؤسّسة العارف للمطبوعات ـ

بيروت ، الطبعة الأُولى / ١٤١٥هـ.

١٠٣ ـ **معجم مصطلح الأُصول** : هلال ، هيثم : دار الجليل ـ بيروت ، الطبعة الأُولى / ١٤٢٤هـ.

١٠٤ ـ **منتقى الأُصول** (تقرير بحوث السيّد محمّدحسين الروحانيّ) الحكيم ، عبدالصاحب : الهادي ـ قم المقدّسة ، الطبعة الثانية / ١٤١٦هـ

١٠٥ ـ **منتهى الدراية في توضيح الكفاية** الجزائريّ ، محمّدجعفر : مؤسّسة دار الكتاب ـ قم المقدّسة ، الطبعة الرابعة / ١٤١٥هـ.

١٠٦ ـ **من لا يحضره الفقيه** الصدوق ، محمّد بن عليّ : تحقيق وتصحيح : عليّ أكبر الغفّاريّ ، مؤسّسة النشر الإسلاميّ ـ قم المقدّسة ، الطبعة الثانية / ١٤١٣هـ.

١٠٧ ـ **منهاج الأُصول** العراقيّ ، ضياء الدين : تقرير : محمّد إبراهيم الكرباسيّ ، دار البلاغة ـ بيروت ، الطبعة الأُولى / ١٤١١هـ.

١٠٨ ـ **الموافقات في أُصول الفقه** المالكيّ ، إبراهيم بن موسى : تحقيق : عبدالله دراز ، دار المعرفة ـ بيروت .

١٠٩ ـ **الموجز في أُصول الفقه** السبحانيّ ، جعفر : مؤسّسة الإمام الصادق ٧ ـ قم المقدّسة ، الطبعة الرابعة عشر / ١٣٨٧هـ.

١١٠ ـ **موسوعة الإمام السيّد عبدالحسين شرف الدين** شرف الدين ، عبدالحسين ، تحقيق : منذر الحكيم ، دار المؤرّخ العربيّ ـ بيروت ، الطبعة الثانية / ١٤٣١هـ.

١١١ ـ **المهذّب** ابن البرّاج الطرابلسيّ : مؤسّسة النشر الإسلاميّ ـ قم المقدّسة / ١٤٠٦هـ.

١١٢ ـ **مهذّب الأحكام في بيان الحلال والحرام** السبزواريّ ، عبدالأعلى : مؤسّسة المنار ـ قم المقدّسة ، الطبعة الرابعة / ١٤١٣هـ.

١١٣ ـ **المهذّب في علم أُصول الفقه المقارن** النملة ، عبدالكريم بن عليّ : مكتبة الرشد ـ الرياض ، الطبعة الأُولى ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م .

١١٤ ـ **نتائج الأفكار في الأُصول** (تقرير محمّد جعفر الجزائريّ) : الشاهروديّ ، محمود :

آل مرتضى ، الطبعة الأولى / ١٣٨٥هـ.

١١٥ ـ **النوادر** الأشعريّ ، أحمد بن محمّد بن عيسى : مدرسة الإمام المهديّ عجل الله فرجه الشريف ـ قم المقدّسة ، الطبعة الأولى / ١٤٠٨هـ.

١١٦ ـ **نهاية الأفكار** (تقرير بحث المحقّق العراقيّ) آية الله البروجرديّ ، محمّد تقيّ : مؤسّسة النشر الإسلاميّ ـ قم المقدّسة / ١٤٠٥هـ.

١١٧ ـ **وسائل الشيعة** الحرّ العامليّ ، محمّد بن الحسن : تحقيق ونشر : مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم المقدّسة ، الطبعة الثانية / ١٤١٤هـ.

١١٨ **هرمنوتيك مدرن** ترجمة : بابك أحمدي .

مُحتويات الكتاب

الانصراف ..... ٥ ـ ٣١

أقسام أقوال المعصومين عليهم السلام ١٧

العرف ٢١

تطبيقات العرف للمفاهيم ٢٤

الأصل في الشكّ في الحكم ٢٧

المفاهيم المستنبطة ٢٨

الموضوعيّة والطريقيّة في المفاهيم ٢٩

المجمل والمبيّن ..... ٣٢ ـ ٣٥

القطع والظنّ ..... ٣٦ ـ ٧١

حقيقة العلم وجهاته ٣٧

جعل الحجّيّة للقطع ونفيها ٣٨

أخذ القطع بالحكم في موضوع الحكم ٤٠

هل يمكن أخذ الظنّ في موضوع الحكم؟ ٤١

قطع القطّاع ٤٤

التجرّي ٤٨

أقسام القطع ٥٩

معلومات عن القطع الموضوعيّ ٦١

قيام الأمارات والأصول مقام القطع ٦٤
قيام الأمارة مقام القطع ٦٥
عدم قيام الأمارة مقام القطع الموضوعيّ ٦٦
الموافقة الالتزاميّة ٦٩
الشكّ في الحجّيّة ٧٠
العلم التفصيليّ والإجماليّ ..... ٧٢ ـ ٨٣
المقام الأوّل: منجّزيّة العلم الإجماليّ لثبوت التكاليف ٧٢
المقام الثاني: في كفاية الامتثال الإجماليّ ٧٤
مبحث الظنّ ..... ٨٤ ـ ١٠٤
الأمر الأوّل: الحجّيّة في الأمارات جعليّة ٨٤
الأمر الثاني: إمكان جعل الحجّيّة للظنّ ٨٤
أقسام الظنّ ٨٩
توضيح الطرق والأمارات غير العلميّة، ٩٤
ورفع الشبهات عنها ٩٤
الأصل عند الشكّ في الحجّيّة عدم الحجّيّة ١٠٢
مصادر الفتوى عند المذاهب الإسلاميّة الأُخرى ١٠٥ ـ ١٣٩
مصادر الفتوى ١٠٥
الأصل الأوّليّ في الظنّ ١٠٧
عوامل الاعتماد على الأدلّة الظنّيّة ١١١
حثّ الرسول ﷺ على كتابة الحديث ١١١
المنع من التدوين ١١٣
نتائج المنع من تدوين الحديث ١١٦

آثار الاعتماد على الأدلّة الظنّيّة ١٢٤
الآراء في فهم النصّ ١٤٦
مناقشة هذه الآراء في فهم النصّ ١٢٨
التعدّديّة الدينيّة ١٣١
نقد التعدّديّة الدينيّة ١٣٣
آراء جديدة في تجديد الفكر الإسلاميّ ١٣٤
ملاحظات على هذه الآراء ١٣٦
حجّيّة الظواهر ..... ١٤٠ ـ ١٥٧
معنى حجّيّة الظهور ومورده ١٤٠
الدليل على حجّيّة الظهور ١٤١
شموليّة حجّيّة الظواهر ١٤١
حجّيّة ظواهر الكتاب ١٤٤
اختلاف القراءات ١٥٠
قول اللغويّ ١٥١
حجّيّة الإجماع ..... ١٥٨ ـ ١٦٥
أقسام الإجماع ١٥٨
الوجه في حجّيّة الإجماع المحصّل ١٥٩
الإجماع المدركيّ والتعبّديّ ١٦٢
دور الإجماع في الاستنباط ١٦٣
الإجماع المركّب ١٦٤
حجّيّة الشهرة ..... ١٦٦ ـ ١٧٤
أقسام الشهرة ١٦٦

حجّيّة الخبر الواحد ..... ١٧٥ ـ ٢٠٦

خبر الواحد ١٧٥

الأدلّة على حجّيّة الخبر الواحد ١٧٦

الأوّل : الإجماع ١٧٦

الثاني : السيرة ١٧٨

الثالث : الكتاب العزيز ١٧٩

الرابع : الروايات ١٩٥

آراء في السيرة ١٩٨

الخامس : العقل ٢٠٠

حجّيّة الخبر الواحد العدل أو الثقة في الموضوعات الخارجيّة ٢٠٥

أدلّة على الأحكام ..... ٢٠٧ ـ ٢٦٣

فعل المعصوم ٢١١

تقرير المعصوم ٢١٤

السيرة ٢١٦

المدلول الالتزاميّ والتضمّنيّ ٢٢١

حكم العقل ٢٢٣

مدى إدراك العقل للملاكات الواقعيّة ٢٢٣

مدى إدراك العقل لحسن الأفعال وقبحها ٢٢٤

الرجوع للعقل في الأحكام الكلّيّة اليقينيّة ٢٢٧

خلاصة الكلام في الأحكام العقليّة ٢٣٤

نظرة عامّة في الأدلّة الشرعيّة ٢٤٣

نظرة في بعض الأدلّة التي يعتمدها أهل السنّة ٢٤٥

القياس ٢٤٥
تعريف القياس ٢٤٦
أركان القياس ٢٤٧
أقسام القياس ٢٤٧
الاستحسان ٢٥٠
المصالح المرسلة ٢٥٢
سدّ الذرائع ٢٥٤
مذهب الصحابيّ ٢٥٦
نظرة في دراسة المسائل العقائديّة ..... ٢٦٤ ـ ٢٨٠
القسم الأوّل: أُصول الدين ٢٦٦
ضرورة تحصيل اليقين ٢٦٦
أدلّة وجوب تحصيل اليقين ٢٦٧
ضرورة الاعتقاد بها ٢٦٧
عدم كفاية التقليد بها ٢٦٨
مقدار المعرفة والفحص ٢٦٩
أقسام الأُصول من حيث طرق معرفتها ٢٧٠
توفير وسائل اليقين ٢٧٠
هل يجوز التقليد فيها؟ ٢٧١
القسم الثاني: سائر المسائل العقائديّة ٢٧٣
هل يجب تحصيل اليقين بها ٢٧٣
جواز التسليم للأدلّة النقليّة فيها ٢٧٣
مقدار الاعتقاد بها ٢٧٤

اختلاف العلماء في هذا القسم ٢٧٥

الأُصول العمليّة.. تعريفها وتقسيمها ..... ٢٨١ ـ ٢٩١

مقدّمة ٢٨١

هل الأُصول العمليّة مسائل أُصوليّة أو فقهيّة ؟ ٢٨١

الأُصول على قسمين ٢٨٣

الشبهة الحكميّة والموضوعيّة ٢٨٥

موضوع البراءة والاحتياط ٢٨٧

أقسام الشبهة الحكميّة باعتبار الأحكام الخمسة ٢٨٩

أدلّة البراءة ..... ٢٩٢ ـ ٣٠٧

الكتاب ٢٩٢

السنّة ٢٩٤

الإجماع على البراءة في الشبهة التحريميّة ٣٠١

دليل العقل على البراءة ٣٠١

حول حديث الرفع ، ورفع الجزئيّة والمانعيّة ٣٠٤

أدلّة الاحتياط في الشبهة الحكميّة ..... ٣٠٨ ـ ٣٩٦

الدليل الأوّل ٣٠٨

الدليل الثاني ٣٠٩

شمول حديث الرفع للأحكام الوضعيّة ٣١١

تنجّز الاحتمال ٣١٤

حسن الاحتياط ٣١٩

التنبيه الأوّل: جريان البراءة في الشبهة التحريميّة الموضوعيّة ٣٢١

التنبيه الثاني: تأثير الاحتمال والمحتمل في الأُصول العمليّة ٣٢٤

التنبيه الثالث: الاحتياط في العبادات ٣٣٠
التنبيه الرابع: الأصل الموضوعيّ ٣٣٣
التنبيه الخامس: التسامح في أدلّة السنن ٣٣٤
الرأي الأوّل ٣٣٥
الرأي الثاني ٣٣٦
الرأي الثالث ٣٣٦
التنبيه السادس: وجوب الفحص في العمل بالبراءة ٣٤١
أوّلاً: البراءة العقليّة ٣٤١
ثانياً: البراءة الشرعيّة ٣٤١
الرأي الأوّل: رأي المحقّق النائينيّ ﷺ ٣٤٢
الرأي الثاني: ما ذكره المحقّق النائينيّ ﷺ ٣٤٣
دوران الأمر بين المحذورين ٣٥١
الأمر الأوّل ٣٥١
الأمر الثاني ٣٥١
المقام الأوّل: دوران الأمر بين المحذورين في التوصّليّات... ..... ٣٥٣
المقام الثاني ٣٦٠
المقام الثالث: دوران الأمر بين المحذورين مع تعدّد الواقعة ٣٦٣
القسم الأوّل ٣٦٣
القسم الثاني ٣٦٣
التخيير بين المحذورين بدويّ أو استمراريّ؟ ٣٦٤
دوران الأمر بين المتباينين ٣٧٠
الأصل في موارد دوران الأمر بين المتباينين ٣٧١

الشرط الأوّل ٣٧٤
الرأي الأوّل: رأي الشيخ الأنصاريّ ﷺ ٣٧٥
الرأي الثاني ٣٧٥
الشرط الثاني ٣٧٨
أوائل بحث الاشتغال ٣٧٩
المقام الأوّل ٣٧٩
المقام الثاني ٣٨٣
المقام الثالث ٣٨٧
المقام الرابع ٣٩٠
تنبيهات أصالة الاحتياط ..... ٣٩٧ ـ ٤٧٧
التنبيه الأوّل: عدم القدرة على بعض الأطراف ٣٩٧
خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء ٣٩٨
التنبيه الثاني: هل توجد ملازمة بين وجوب الموافقة القطعيّة... ..... ٤٠٥
التنبيه الثالث ٤٠٧
التنبيه الرابع: خروج بعض الأفراد عن محلّ الابتلاء ٤٠٨
التنبيه الخامس: تنجيز العلم الإجماليّ في التدريجيّات ٤١٥
التنبيه السادس: الشبهة غير المحصورة ٤٢٠
المقام الأوّل: في موضوعها ٤٢١
المقام الثاني: في حكم الشبهة غير المحصورة ٤٢٧
التنبيه السابع: انحلال العلم الإجماليّ بالاضطرار ٤٣٠
المقام الأوّل ٤٣١
المقام الثاني ٤٣٧

التنبيه الثامن: اعتبار مقدوريّة الأطراف في تنجيز العلم الإجماليّ ٤٤٢
التنبيه التاسع: يشترط في تنجيز العلم الإجماليّ أن يكون للأصل... .. ٤٥٢
التنبيه العاشر: حول الأُصول الطوليّة ٤٥٤
التنبيه الحادي عشر: حكم ملاقي أطراف الشبهة المحصورة ٤٥٧

مصادر الكتاب
٤٧٩ ـ ٤٨٩

مُحتويات الكتاب
٤٩١ ـ ٤٩٩