

المبسوط في أصول الفقه/ج ٣- مصححه

1

...

... المبسوط في أصول الفقه / ج ٣

٣

2

3

الجزء الثالث

4

السبحاني التبريزي، جعفر، ١٣٤٧ ق -

المبسوط في أصول الفقه / تأليف جعفر السبحاني. - [ویراست ٢ .] - قم: مؤسسة الإمام
الصادق(عليه السلام)، ١٣٨٩ .

٤ ج. 3 (VOL. 1 - 544 - 357 - 964 - 978 ISBN)

(ISBN 978 - 964 - 357 - 313 - 3 (4 VOL. SET

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیما .

کتابنامه بر صورت زیر نویس.

چاپ دوم؛ ١٣٩٣ .

١. اصول فقه شیعه -- قرن ١٤ الف. موسسه امام صادق (عليه السلام). ب. عنوان.

٢م ٢س/ ١٥٩/٨ BP ٣١٢ / ٢٩٧

١٣٩٣

اسم الكتاب: ... المبسوط في أصول الفقه

الجزء: ... الثالث

المؤلف: ... الفقيه المحقق جعفر السبحاني

الطبعة: ... الثانية - منقحة ومزودة

تاريخ الطبع: ... ١٤٣٥ هـ . ق

المطبعة: ... مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام)

الناشر: ... مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام)

القطع: ... وزير ي

عدد الصفحات: ... ٦٥٦ صفحة

التنضيد والإخراج الفني: ... مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام) - السيد محسن البطاط

حقوق الطبع محفوظة للمؤسسة

تسلسل الطبعة الأولى: ٤٢٠

تسلسل النشر: ٨٣٩

مركز التوزيع

قم المقدسة / ساحة الشهداء

مكتبة التوحيد؟ ٧٧٤٥٤٥٧؛ ٠٩١٢١٥١٩٢٧١

<http://www.imamsadiq.org>

5

6

7

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف خلقه وبريِّته وخاتم رسله وأنبيائه أبي القاسم محمد، وعلى آله الطيبين الطاهرين الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً.

أما بعد: فهذا هو الجزء الثالث - ويليه الجزء الرابع بإذن الله تبارك وتعالى - من كتابنا الموسوم بـ «المبسوط في أصول الفقه» ونطرح فيهما الحجج العقلية والشرعية.

والمعروف بين الإمامية أنّ الأدلّة منحصرة في أربعة: الكتاب العزيز، السنّة المطهّرة، إجماع الفقهاء، والعقل. وكان اللازم على الأصوليين خصوصاً على الشيخ الأنصاري - رائد علم الأصول في القرن الثالث عشر - أن يخصّ مقصداً بكلّ دليل، أو يفتح لكلّ، فصلاً حتّى يكون القارئ على بصيرة تامّة بالنسبة إلى الأدلّة الأربعة.

ولكنّه (قدس سره) - وتبعه المتأخرون - لم يفتح لكلّ منها باباً خاصاً، بل أدخل حجّية العقل في مبحث القطع بالحكم الشرعي، كما أدخل البحث في حجّية الكتاب العزيز في فصل «حجّية الظواهر مطلقاً» كتاباً كانت أو سنّة، كما أدرج البحث عن حجّية الإجماع المحصّل الذي عبّرنا عنه بإجماع الفقهاء في البحث عن الإجماع المنقول، وأقم البحث عن حجّية السنّة في البحث عن حجّية الخبر الواحد؛ وهذا النوع من البحث يورث التشويش في ذهن القارئ.

8

وبما أنّ الدارج في الحوزات العلمية هو النظام السابق لم يكن لنا بدّ عن اتّباعه والسير على منهجه، ومع ذلك لم يفتنا تخصيص فصل لكلّ من الأدلّة الأربعة، وبذلك صارت محاضراتنا مزيجاً ممّا أشرنا وما عليه مشاهير الأصوليين.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ كتابنا هذا يشتمل على مقاصد، وقد فرغنا من المقاصد الخمسة ضمن الجزأين الأوّل والثاني، وحن البحث في المقصد السادس الذي خصّه المحقّق الخراساني لبيان الحجج الشرعية وجعل البحث عن أحكام القطع كتمهيد للبحث عنها، غير أنّنا نخصّ المقصد السادس لبيان أحكام القطع، وحجّية العقل حفظاً لمكانة العقل في الاستنباط، ونخصّ المقصد السابع لبيان الحجج الشرعية. والثامن لبيان الأصول العملية، والتاسع لتعارض الأدلّة الشرعية، وبذلك يتجاوز عدد المقاصد من الثمانية إلى التسعة وخصّصنا الخاتمة لبيان الاجتهاد والتقليد فتدبّر.

9

المقصد السادس

في أحكام القطع وأقسامه، وحجّية العقل

في مجالات خاصّة

...

ونخصّ هذا المقصد ببيان أمرين:

الأوّل: في أحكام القطع سواء أتعلّق بالموضوع أم بالحكم.

الثاني: حجّية العقل في مجالات خاصّة.

الأمر الأوّل:

في القطع وأحكامه وأقسامه

وقبل الشروع في بيان أحكام القطع سواء أتعلّق بالموضوع أم بالحكم، نأتي بمقدّمات تمهيدية لها تأثير في دراسة أحكام القطع، وقد ذكرها الشيخ وغيره في ديباجة كتبهم.

الأولى: تقسيم حالات المجتهد عند الالتفات إلى الحكم

قسّم الشيخ الأعظم حالات المجتهد عند الالتفات إلى الحكم الشرعي إلى أقسام ثلاثة، اشتهرت بالتقسيم الثلاثي.

التقسيم الثلاثي في كلام الشيخ

قال: اعلم أنّ المكلف إذا التفت إلى حكم شرعي، فإنّما أن يحصل له القطع، أو الظن، أو الشك؛ فإن حصل له الشك فالمرجع هي القواعد الشرعية الثابتة للشاك في مقام العمل، وتسمّى بالأصول العملية.

وقد وقع التقسيم محلاً للنقاش:

منها: أنّ الحالات الثلاث من خصائص المجتهد دون المكلف.

ومنها: أنّه أطلق الحكم ولم يقيده بالفعل مع أنّ الأحكام المترتبة على الحالات الثلاث إنّما تترتب إذا تعلّق القطع وما يليه، بالفعل دون الإنشائي؛ أعني: ما تمّ تشريعه ولم يبيّن أو بيّن ولم يصل إلى يد الأمة. ومثل هذا لا يكون موضوعاً لحكم من الأحكام.

ومنها: وجود التداخل في الأقسام، لأنّ الظن إن قام الدليل على حجّيته فيدخل تحت القطع أي القطع بالحكم الظاهري، وإن لم يدلّ دليل على حجّيته يكون نظير الشك في عدم الحجّية. فلا يكون الظن قسماً مستقلاً للقطع والشك.

ومن حاول أن يحتفظ بالتقسيم الثلاثي كان عليه أن يقرّر حالات المجتهد بالنحو التالي:

إنّ المستنبط إذا التفت إلى حكم شرعي فعلي إمّا أن يحصل له القطع بالحكم الواقعي، أو لا. فعلى الثاني إمّا أن يقوم عنده طريق معتبر، (١) أو لا. فالمرجع على الأول هو القطع، وعلى الثاني هو الطريق المعتبر، وعلى الثالث، هو الأصول العملية.

التقسيم الثنائي في كلام المحقّق الخراساني

عدل المحقّق الخراساني بسبب بعض ما مرّ من المناقشات إلى التقسيم الثنائي فقال:

١ . قيل طريق معتبر دون أن يقال: دليل معتبر لأنّ يشمل الأصول العملية لأنها ليست طرقاً معتبرة وإن كانت أدلة معتبرة.

13

إنّ البالغ إذا وضع عليه القلم إذا التفت إلى حكم فعلي واقعي أو ظاهري متعلّق به أو بمقلّديه، فإنّما أن يحصل له القطع به، أو لا.

وعلى الثاني لا بد من انتهائه إلى ما استقلّ به العقل من اتّباع الظن لو حصل له، وقد تمّت مقدّمات الانسداد على تقدير الحكومة، وإلّا فالرجوع إلى الأصول العقلية من البراءة والاشتغال والتخيير. (١)

وبما أنّه عمّم متعلّق القطع إلى حكم واقعي وظاهري، فقد أدخل فيه الأمور التالية:

١ . القطع الوجداني بالحكم.

٢ . القطع بالحكم بقيام الأمانة.

٣ . القطع بالحكم الظاهري عن طريق الأصول العملية الشرعية، كالبراءة والتخيير الشرعيين والاستصحاب.

فدخل الجميع تحت قوله: «يحصل له القطع به» كما دخل في قوله: «أو لا» المعذرات العقلية التي ليس في موردها حكم شرعي مجعول. أعني:

ألف: الظن الانسدادي إذا قلنا بحكومة العقل (لا لكشفه عن جعل الشارع الظن حجة إذ عندئذ يدخل في القطع بالحكم الشرعي) بلزوم الإطاعة الظنية وتقديمها على الإطاعة الشكّية والوهمية من دون أن يكون المظنون حكماً شرعياً مجعولاً.

وأما على القول بالكشف، وأنّ العقل يكشف عن أنّ الشارع جعل الظن عند الانسداد حجة شرعية فيكون المظنون حكماً شرعياً ظاهرياً داخلياً في القسم الأول: القطع بالحكم الظاهري، والفرق بين الحكومة والكشف نفس

١ . كفاية الأصول: ٢ / ٣.

14

الفرق بين الحلية العقلية، والحلية الشرعية، فهي على الوجه الأول ترخيص عقلي ليس بشرعي بخلافها على الوجه الثاني فإنّها حكم شرعي.

ب: الأصول العملية العقلية من البراءة والاشتغال والتخيير فإنّ مبنى الأول قبح العقاب بلا بيان، والثاني لزوم الخروج عن عهدة التكليف على وجه القطع، والثالث لزوم الخروج عن عهدة التكليف بالمقدار الممكن. والجميع معذرات دون أن يكون فيها حكم شرعي مجعول.

وحصيلة الكلام: أنّ المحقّق الخراساني أقحم القطع بالحكم الشرعي والحجج الشرعية كالأمارات والأصول الشرعية تحت الشق الأول، كما أدخل الحجج العقلية كالظن الانسدادي على القول بالحكومة والأصول العقلية في الشق الثاني.

ولا يخفى أنّ التقسيم الثلاثي أولى من التقسيم الثنائي:

أولاً: أنّه تقسيم طبيعي في كلّ موضوع يقع في مجال الفكر من غير اختصاص بالحكم الشرعي. وثانياً: أنّه كديباجة للمباحث الثلاثة، التي كتب الشيخ فيها ثلاث رسائل حيث ألف رسالة في القطع، وثانية في الظن، وثالثة في الشك، وبذلك اشتهر كتابه بـ «الرسائل».

وثالثاً: أنّ المحقّق الخراساني أدخل الأمارات والأصول الشرعية تحت القسم الأول مع أنّ القول به فرع وجود حكم شرعي في مجال الأمارات والأصول الشرعية، بمعنى أنّه إذا أخبر العادل بوجود شيء أو قام الاستصحاب على استمرار الجوب، فللشارع هنا حكم شرعي مجعول على وفق مضمون الأمانة والأصول، سواء وافقت الواقع أم خالفت؛ لكن هذا أمر

15

غير ثابت بل ثبت خلافه.

إذ ليس للشارع دورٌ فيها إلا إمضاء ما بيد العقلاء. بمعنى أنّه إن أصاب يكون منجزاً (دون أن يكون في مورد الأمانة جعل حكم شيء مماثل)، وإن أخطأ يكون معذراً دون أن يكون فيه حكم شرعي ظاهري على خلاف الواقع.

نعم يستثنى من ذلك الإباحة الشرعية التي دلّت على جعل الحلية عند الشك نظير قوله: كلّ شيء حلال حتّى تُعلم أنّه حرام. فإنّ المتبادر من دليلها، جعل حلية ظاهرية.

وبذلك تعلم أفضلية التقسيم الثلاثي على الثنائي بشرط إجراء الإصلاحات على النحو الذي عرفت.

المقدمة الثانية: انحصار الأصول العملية بالأربعة استقرائي

اعلم أنّ الأصول العملية بين ما يخصّ باب كأصالة الطهارة والحلية، وبين ما يجري في عامّة الأبواب، وهي أربعة حسب الاستقراء أعني: البراءة والاشتغال والتخيير والاستصحاب، إذ لم يجد الفقيه أصلاً عاماً غير هذه الأربعة.

نعم إذا قطعنا النظر عن الاستصحاب يمكن أن يكون الحصر فيما عداه عقلياً أيضاً، لأنّه إمّا لا يراعى فيه التكليف المحتمل فهو البراءة، أو يراعى بوجه وهو التخيير، أو يراعى بكلّ وجه وهو الاحتياط.

16

المقدمة الثالثة: حصر مجاري الأصول في أربعة حصر عقلي

قد عرفت أنّ حصر الأصول العملية في الأربعة استقرائي لكن حصر مجاريها في الأربعة حصر عقلي دائر بين النفي والإثبات، وقد اختلفت كلمات الشيخ في بيان المجاري فقرّرها في متن الفرائد على وجه، وفي هامشها على وجه آخر، وقد وقعا مجالاً للنقض والإبرام، ولعلّه لذلك عدل عنهما في أوّل رسالة البراءة والاشتغال إلى بيان ثالث، ونحن نأتي به، لخلوّه عن الإشكال فقال: إنّ حكم الشك إمّا أن يكون ملحوظاً فيه اليقين السابق عليه، أو لا يكون كذلك، سواء لم يكن يقين سابق عليه، أو كان ولم يلحظ؛ فالأوّل مورد الاستصحاب، والثاني إمّا أن يكون الاحتياط فيه ممكناً، أو لا؛ والثاني مورد التخيير، والأوّل إمّا أن يدلّ دليل عقلي أو نقلي على ثبوت العقاب بمخالفة الواقع المجهول أو لا؛ والأوّل مورد الاحتياط، والثاني مورد البراءة. (١)

فقد بيّن مجرى كلّ من الأصول الأربعة بالنحو التالي:

١. مجرى الاستصحاب: وهو ما كانت الحالة السابقة ملحوظة.
٢. مجرى التخيير: وهو ما لا تكون الحالة السابقة ملحوظة إمّا لعدم حجّيتها، وكان الاحتياط غير ممكن، سواء أكان الشك من سنخ الشك في التكليف، كما إذا تردّد حكم شيء معيّن في وقت محدّد بين الوجوب والحرمة، أم كان من قبيل الشك في المكّلف به، كما لو علم بوجوب البيوتة إمّا في هذا البلد أو في بلد آخر، فأصالة التخيير تجري في كلا الموردين بملاك عدم إمكان الاحتياط.
٣. مجرى البراءة بعد إمكان الاحتياط، وهو ما إذا لم ينهض دليل على

١. الفرائد: ٢ / ١٤ طبعة تحقيق تراث الشيخ الأنصاري. وكلّ ما نقلنا منها، فالمرجع هذه الطبعة.

17

- العقاب، بل على عدمه من العقل: كقبح العقاب بلا بيان، أو الشرع كحديث الرفع.
٤. مجرى الاشتغال بعد إمكان الاحتياط، وهو ما إذا نهض دليل على العقاب لو خالف الواقع.
- أمّا حال التقريرين الموجودين في متن الفرائد وهامشها وما فيهما من الإشكال من حيث تداخل مجاري الأصول بعضها في بعض فراجع في ذلك الصدد إلى التقريرين: إرشاد العقول أو المحصول في الأصول.
- إذا عرفت هذه المقدمات الثلاث فلندخل في صلب الموضوع أي القطع بالموضوع أو الحكم، وذلك ضمن البحث في جهات سبع بإذن الله سبحانه.

18

الجهة الأولى

في أحكام القطع

إنّ للقطع بمعنى اليقين الجازم والعلم الحاسم، أحكاماً ذكرها الأصوليون في كتبهم نشير إليها:

١. وجوب متابعة القطع

قال الشيخ الأعظم: لا إشكال في وجوب متابعة القطع والعمل على وفقه ما دام موجوداً لأنّه بنفسه طريق إلى الواقع.

وقال المحقّق الخراساني: لا شبهة في وجوب العمل على وفق القطع عقلاً ولزوم الحركة على طبقه جزماً.

يلاحظ عليه: أنه إن أراد بمتابعة القطع هو متابعة نفس القطع - أعني: الصورة العلمية الحاصلة عند النفس - فهي مغفول عنها وغير ملحوظة، فكيف تجب متابعتها. وإن أراد من القطع، المقطوع كالوجوب والحرمة فهو، وإن كان غير مغفول عنه لكن الموضوع لوجوب الطاعة هو ذات الأحكام بما هي هي لا الوجوب المقطوع أو الحرمة المتيقنة، نعم لا يمكن امتثال الحكم الواقعي إلا إذا تعلّق به العلم أو قامت الحجّة عليه، فالعلم به من شرائط تنجز الطاعة وليس قيماً لوجوبها مضافاً إلى عدم اختصاص الحكم بالقطع بل يعم الأمارات والحجج.
فالأولى أن يقال: تجب متابعة الأحكام المنجزة بالقطع أو بالحجّة الشرعية.

19

٢. هل الطريقية للقطع أمر ذاتي؟!

المعروف أنّ طريقية القطع أمرٌ ذاتي له وليس بجعل جاعل فهي غنية عن الجعل. توضيحه: أنّ الجعل ينقسم إلى جعل بسيط وهو إيجاد الشيء كالجسم، وإلى تألّفي كجعل شيء شيئاً مثل جعل الجسم أبيض. ثم إنّ الجعل التألّفي ينقسم إلى حقيقي كجعل الجسم أبيض، وإلى مجازي كجعل الأربعة زوجاً، والملاك في وصف الجعل بالحقيقي هو ما إذا كان إيجاد الموضوع غير كاف في جعل المحمول كما في جعل الجسم أبيض حيث لا يكفي إيجاده في كونه أبيض بخلاف الجعل المجازي فهو عبارة عن كون إيجاد الموضوع كافياً في جعل المحمول من دون حاجة إلى جعلين كجعل الأربعة زوجاً. فإنّ جعل الأربعة وإيجادها بنفسها يعني عن جعل الزوجية ثانياً. ومع ذلك تصحّ نسبة الجعل إلى اللازم أيضاً مسامحة.

إذا عرفت ذلك فنقول في تقرير نظرية المشهور: إنّها لا تخلو عن أحد احتمالين:
١. الطريقية من ذاتيات القطع بمعنى أنّها نفس القطع كالحیوان الناطق الذي هو نفس الإنسان، فالطريقية بهذا المعنى بحاجة إلى الجعل البسيط شأن كلّ ممكن محتاج إلى علّة فيحصل العلم واليقين في لوح النفس بعد إمعان النظر.
٢. الطريقية من لوازم وجود القطع فالجعل التألّفي الحقيقي بين الملزوم واللازم غير ممكن، لأنّ مناط الجعل هو الفقر والحاجة وهو منتف، لأنّ جعل الملزوم لا ينفك عن جعل لازمه.

20

نعم لا بأس بالجعل التألّفي المجازي كجعل الأربعة زوجاً بمعنى أنّ الجعل يتعلّق حقيقة بالأربعة، ومجازاً بالزوجية. فتحصل أنّ الطريقية إذا كانت نفس القطع فهي بحاجة إلى الجعل البسيط. وإذا كانت من لوازمه فلا يعقل فيها الجعل التألّفي الحقيقي، نعم لا بأس به مجازاً.

يلاحظ عليه: بأنه ليست الطريقية من ذاتيات القطع أي جنساً له أو فصلاً أو نوعاً، كما هو المحتمل الأول ولا من لوازمه الذاتية التي لا تنفك، وإلا لزم كون كل قطع مطابقاً للواقع وكاشفاً عنه. والقول بأن المراد، هو الطريقية عند القاطع فهو كما ترى، لأن الأمر الذاتي لا يكون أمراً نسبياً لشخص دون شخص.

ثم إنَّ غناء القطع عن جعل الطريقية (على فرض القول بها) ليس ما ذكره من كونها من ذاتيات القطع أو لوازمه، بل الوجه هو: أن المراد من الجعل هنا هو الجعل الاعتباري الذي هو فعل النفس، والجعل الاعتباري يتعلّق بالأمر الاعتبارية كالجزيئية والشرطية والملكية والمملوكية، وأما الطريقية أي إراءة القطع وجه الواقع وكشف الستر عن الحقيقة فهو أمر تكويني غير خاضع للجعل والاعتبار، فتلخّص من ذلك أن الطريقية لا تقبل الجعل لا لما ذكره من كونها من ذاتيات القطع أو لوازمه، بل لأجل كونها فوق الجعل والاعتبار.

ومن ذلك يعلم أن ما هو المشهور بين تلامذة المحقّق النائيني من أن المجعول في مورد الأمارات هو الطريقية لا محصل له، كما أن ما عليه سيدنا الحجة الكوهكمري من أن دور الشارع في الأمارات هو تتميم الكشف ليس بتام فهو لاء خلطوا بين التكوين والاعتبار، وبين الطريقية والحجّية، فالأولى لا تقبل الجعل، بخلاف الثانية.

٣. هل حجّية القطع أمر ذاتي له؟!؟

هذا كلّه حول الطريقية وأما الحجية فربّما يقال: إنَّ الحجّية أمر ذاتي للقطع غير قابل للجعل بأن يجعل الشارع مثلاً القطع حجّةً.

أقول: تطلق الحجّية ويراد منها أحد المعاني الثلاثة:

١. الحجّة العقلانية أو اللغوية.

٢. الحجّة المنطقية.

٣. الحجّة الأصولية.

أما الحجّة العقلانية - وإن شئت قلت - : الحجّة اللغوية فهي عبارة عمّا يحتجّ به المولى على العبد وبالعكس. وبعبارة أخرى: ما يكون قاطعاً للعدر إذا أصاب الواقع، ومعدراً إذا أخطأ.

إنَّ الحجّية بهذا المعنى من المستقلّات العقلية حيث يستقل العقل عند قطع المكلف بحكم، بمنجزيته عند الإصابة ومعدريته عند المخالفة، وهذا من أحكام العقل إذا لاحظ حال العبد وهو قاطع، نظير استقلال العقل بحسن العدل وقبح الظلم إذا لاحظ العدل والظلم بنفسهما فيحكم بحسن الأول وقبح الثاني.

والحاصل: أنّ الحجّية بهذا المعنى ممّا يستقل به العقل عند دراسة حال العبد، فإذا وجده قاطعاً بأمر المولى ونهيه يحكم على قطعه بالمنجزية إذا وافق الواقع، والمعذرية إذا خالفه؛ وليس هذا الحكم عزيزاً في أحكام العقل فإنّه أيضاً يستقل بحسن فعل وقبح فعل آخر إذا لاحظ الفعلين بأنفسهما متجرّدين عن كلّ شيء سواهما، وهذا كالعدل والظلم فالأول محكوم بالحسن لكونه موافقاً للفترة والوجدان، كما أنّ الثاني محكوم بالقبح لمنافرتة معهما.

هذا ما عندنا، وأمّا المحقّق الخراساني ومن تبعه فقد جعلوا الحجّية

22

بمعنى العقلائية من لوازم وجود القطع نظير الإحراق بالنسبة إلى النار، والزوجية بالنسبة إلى الأربعة.

وقالوا: إنّ الجعل التآلفي الحقيقي غير ممكن بين الشيء ولازمه، وذلك لأنّ جعل الملزوم وإيجاده (كالنار والأربعة) كاف في وجود اللازم (الإحراق والزوجية) ومعه يستغني اللازم عن الجعل المستقل.

يلاحظ عليه: بأنّ فيه خلطاً بين حكم العقل ولازم القطع، فإنّ الحجّية ممّا يستقل بها العقل والقطع موضوع لحكم العقل، لا أنّ الحجّية من لوازمه، وأوضح شاهد على ذلك أنّ الإنسان ربّما يلتفت إلى العلم والقطع ولكنّه يغفل عن الحجّية، وما هذا إلّا لكونها من أحكام العقل لا من لوازم القطع.

فإن قلت: ما الفرق بين الإمكان الذي هو من لوازم ذات الممكن وبين الحجّية، إذ لقائل أن يقول: ليس الإمكان من لوازم ذات الممكن، بل من الأحكام العقلية الثابتة له عند ملاحظته بنفسه. حيث يرى ذاته بالنسبة إلى الوجود والعدم سواء.

قلت: فرق بينهما، إذ ليس للممكن المتصوّر حيثية سوى الفقر والتدليّ وليس شيئاً عرض له الفقر، وإلّا يلزم أن يكون غنيّاً بالذات لكن عرضه الفقر وهو أمر محال، فيصحّ أن يعد من لوازم الممكن (1)، وهذا بخلاف القطع، فإنّ حقيقته كشف الستر عن الواقع، لا الحجّية لاختصاصها بدائرة المولوية والعبودية، لا في كلّ مورد.

ثم إنّه ربّما يستدلّ على امتناع جعل الحجّية له باستلزامه التسلسل، لأنّ

١ . بل لو فسّر الإمكان بسلب الضرورتين يقع في مرتبة الذات كما هو المحقّق في محلّه. لاحظ: الأسفار بحث الإمكان.

الجاعل إما أن يكون القطع أو الظن أو الشك، والأخيران أنزل من أن يكونا مبدأً لحجية القطع فينحصر بالقطع، فينقل الكلام إليه فعندئذ إما يتسلسل أو يتوقف في مورد، تكون الحجية له هنا أمراً ذاتياً.

يلاحظ عليه: - مضافاً إلى أنه تبعيد للمسافة - أن غناؤه عن جعل الحجية لا يلازم كونها من ذاتياته، لاحتمال أن يكون ذلك من أحكام العقل عند ملاحظة القطع في مجال المولوية والعبودية، وهذا الاحتمال يكفي في إبطال الاستدلال مع أنك عرفت أنه ليس احتمالاً، بل أمراً قطعياً.

وأما الحجّة المنطقية: فهي عبارة عما إذا كان الحدّ الوسط في القياس المنطقي علّةً لثبوت الأكبر للأصغر أو معلولاً لثبوته له، والأوّل كالتغير الذي هو علّةٌ لإثبات الحدوث للعالم، والثاني كالحمي الذي هو معلولٌ لطروء الاختلال على المزاج، وصورة القياس في كلا الموردین واضحة.

إذا علمت ذلك: فاعلم أنّ القطع الطريقي الذي لا دور له في ترتّب الحكم على الموضوع إلّا الكشف عن الواقع لا يوصف بالحجّة بالمعنى المنطقي، مثلاً إذا حرّم الشارع الخمر بما هو هو وقال: الخمر حرام، فالموضوع للحرمة هو الخمر، سواء أقطع به أم لم يقطع، غير أنّه إذا قطع به يكون الحكم منجزاً، فعلى ذلك لا يصحّ ترتيب القياس كقولنا: هذا مقطوع الخمرية، وكلّ مقطوع الخمرية حرام، فهذا حرام. وذلك لما عرفت من أنّ الحرام هو الخمر نفسه قطع به، أو لا.

فتكون الكبرى حينئذ قضية كاذبة، إذ ليس مقطوع الخمرية حراماً، بل الخمر بما هو هو حرام.

24

نعم إذا كان القطع موضوعاً للحرمة - تمام الموضوع أو بعضه - يصحّ إطلاق الحجّة المنطقية عليه، إذ عندئذ يكون القطع واسطة لثبوت الأكبر على الأصغر، ويصحّ تأليف قياس منطقي منه فيقال: «هذا مقطوع الخمرية وكلّ مقطوع الخمرية حرام»، فهذا حرام، والكبرى عندئذ صادقة بخلاف ما إذا كان القطع طريقاً لا دخيلاً في الموضوع.

ومن هنا يعلم حكم الظن كالخبر الواحد وسائر الأمارات، فلو كان الظن طريقاً إلى الموضوع أو إلى الحكم فلا يقع وسطاً في القياس، وهذا كالمثال السابق، مثلاً إذا قيل: هذا مظنون الخمرية، وكلّ مظنون الخمرية حرام، لما عرفت من كذب الكبرى.

نعم لو أخذ الظن في موضوع الحكم، سواء أكان تمام الموضوع أو بعضه يصحّ إطلاق الحجّة المنطقية عليه، مثلاً لو رتب الشارع الحرمة على مظنون الضرر أو حرمة السفر على مظنون

الخطر يصح أن يقال: هذا مظنون الضرر، وكلّ مظنون الضرر يجب الاجتناب عنه، فهذا يجب الاجتناب عنه.

وبذلك يعلم وجود الخلط في كلام الشيخ في «الفرائد» حيث فرّق بين القطع والظن فقال لا يحتج بالقطع على ثبوت الأكبر للأصغر بخلاف الظن أو البيّنة أو فتوى المفتي فيصح أن يقال: هذا الفعل ما أفتى به المفتي أو قامت البيّنة على كونه محرماً فهو حرام (١).

يلاحظ عليه: بأنّ القطع والظن من باب واحد، والطريقي منهما لا يحتج، أي لا يقع كبرى للصغرى، فلا يقال: هذا مظنون الخمرية وكلّ مظنون الخمرية حرام، لأنّ الحرام ذات الخمر لا المظنون به وهكذا القطع؛ بخلاف الموضوعي منهما، فإنّه يقع كبرى للصغرى. ولعلّ منشأ الاشتباه هو الخلط بين الحجّة

١ . الفرائد: ١ / ٣٠ .

25

المنطقية والحجّة الأصولية، فإنّ التفكيك بين القطع والظن يصحّ على الثانية دون الأولى.

أما الحجّة الأصولية: فهي عبارة عمّا لا يحكم العقل بالاحتجاج بها، غير أنّ الشارع اكتفى في مقام الاحتجاج بها، وذلك لمصالح كامنة في اعتبار الظن، وعندئذ يصحّ جعل الحجّة بهذا المعنى لكلّ الأمارات والظنون حيث إنّ الشارع - طلباً لسهولة الأمر على الأمة - أضفى لها الحجّة، وبهذا يعلم أنّ القطع بما أنّه كاشف تام عند القاطع ويستقل العقل بصحّة الاحتجاج به يكون غنياً عن جعل الحجّة الأصولية له بخلاف الأمارات والظنون، فهي لأجل أنّ كشفها غير تام صالح لجعل الحجّة، إذ لولاه لما صحّ لأحد الطرفين الاحتجاج به.

٤. القطع والنهي عن العمل به

هل يجوز للشارع التصرف في القطع بأن يمنع عن العمل به في مورد دون مورد؟ فيه تفصيل، لأنّه لو كان الحكم مترتباً على واقع الشيء كالحرمة بالنسبة للخمر وقطع المكفّف بمثل هذا الموضوع فليس للشارع منعه عن العمل به، وذلك لاستلزامه التناقض في الجعل، فمن جانب رتب الحرمة على واقع الخمر، والمفروض أنّ المقطوع خمر في الواقع ومن جانب آخر يمنع عن العمل به، وهذا أشبه بالأمر بالمتناقضين.

نعم لو كان للقطع دور في ترتب الحكم بحيث لولا القطع لما ترتب الحكم على الموضوع ففي مثله يجوز للشارع التصرف في موضوع الحكم بأن يمنع عن بعض أفراد القطع دون البعض الآخر، كما هو الحال في القطع الحاصل من العلوم الغربية بالنسبة إلى أحكام الموضوعات حيث لا يعتدّ به،

وذلك لأنّ الموضوع قلّة وكثرة في يد الشارع فله أن يُطلق ويشمل كلّ القطع، وله أن يُحدّد ويخرج بعض الأقسام، كما هو الحال في القطع الحاصل بالحكم الشرعي من الرمل والجفر.

٥. مراتب الحكم وأحكام القطع

ذكر الأصوليون أنّ للحكم مراتب أربع:

١. مرتبة الاقتضاء كالمصالح والمفاسد وتسميتها بالحكم نوع من التوسّع والمجاز، وإلا فهما من مبادئه ومقدّماته.

في التجري ...

٢. مرتبة الإنشاء والتصويب قبل الإعلام للمكّفين. (١)

٣. مرتبة الفعلية، صدور البيان من المولى وجعله في مظان بيان التكليف.

٤. مرتبة التنجيز إذا وقف عليه المكّف، ووصل إليه .

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ ما ذكر من آثار القطع وأحكامه التي من أبرزها التنجيز عند الإصابة، والتعذير عند المخالفة، فهي من آثار الحكم الفعلي الذي أتمّ المولى الحجّة على العبد وبين ماهي وظيفته، غاية الأمر لا ينتجز إلا بالقطع أو بما جعله الشارع حجّةً.

ثم إنّ المحقّق الخراساني أشار في المقام إلى مشكلة الجمع بين الحكم الواقعي الفعلي والظاهري الفعلي مع أنّه طرحها عند البحث في حجّية الظنون والأمارات، ونحن نطرح المسألة في ذلك المحلّ فلا داعي إلى التكرار.

١ . هذا على القول المختار عندنا في تفسير إنشائية الحكم وفعليته خلافاً للقوم فإنهم فسروها بمن لم يجتمع عنده شرائط التكليف من العلم والقدرة وتقابلها الفعلية. فلاحظ.

وقبل الورود في صلب الموضوع نذكر أموراً:

١. التجري لغة واصطلاحاً

التجري في اللغة مطلق إظهار الجراءة، فإذا كان المتجرى عليه هو المولى فيتحقق التجري بالإقدام على خلاف ما قطع بوجوبه أو بحرمة بترك الأول وارتكاب الثاني من دون فرق بين كون قطعه مصيباً للواقع أو مخالفاً له، ولكن ليس هذا هو المقصود في المقام، بل ما هو المصطلح، أعني: الإقدام على خلاف ما قطع به في مجال إطاعة المولى شريطة أن يكون قطعه مخالفاً للواقع. كما إذا أذن بوجوب شيء أو حرمة، فترك الأول وارتكب الثاني فبان خلافهما، وعندئذ تسمى مخالفة القطع المصيب بالمعصية.

ومنه يظهر حال الانقياد فهو لغة: الإقدام على وفق ما قطع، سواء أكان في قطعه مصيباً أم لا، لكن المراد هنا هو القسم الخاص، أعني: ما إذا عمل على وفق قطعه لكن تبين خطئه. ومنه يعلم أنّ التجري والانقياد بالمعنى المصطلح لا يختصان بالقطع، بل يعمّان الحجج الشرعية من الأمارات والأصول، فلو خالف البيّنة أو الأصل العملي ثم ظهر عدم إصابتها للواقع يسمّى تجريباً، ومثله الانقياد فهو لا يختص بالقطع، بل يعمّ الحجج الشرعية أيضاً.

28

٢. هل المسألة فقهية أو أصولية أو كلامية؟

الظاهر أنّ المسألة فقهية ومصعب البحث فيها كون نفس التجري حراماً أو لا، فلو ثبتت الحرمة ربّما تصبح قاعدة فقهية يستدلّ بها في عامّة أبواب الفقه.

فإن قلت: إنّ القائل بالحرمة يستدلّ عليها بكون التجري أمراً قبيحاً، وهو ملازم للحرمة شرعاً فتكون المسألة كلامية.

قلت: إنّ الاستدلال على حرمة التجري عن طريق قبحه عند العقل يرجع إلى إقامة الدليل على الحكم الشرعي لا أن يكون البحث عن قبحه مطلوباً بالذات، كما أنّ البحث في ترتّب العقاب على التجري بحث عن نتيجة الحكم الشرعي.

وإن شئت قلت: إنّ في المقام أموراً ثلاثة:

١. ذات المسألة ونفسها وهي حرمة التجري وعدمها.

٢. ما هو الدليل على أحد الأمرين (قبحه عند العقل)؟

٣. ما هو أثر الحرمة على فرض الثبوت (العقاب)؟

نعم ذهب شيخ مشايخنا العلامة الحائري إلى إمكان عقد مسائل ثلاث في المقام:

في حكم نفس التجري ...

كلامية لأجل البحث عن العقوبة و عدمها.
أصولية لأجل البحث في قبحه و عدمه.
فقهية لأجل البحث في حكم التجري شرعاً (١).
يلاحظ عليه: بأنه خلط بين نفس المسألة و غايتها و دليلها، فلاحظ.

١. درر الفوائد: ٢ / ١١.

29

٣. أقسام التجري

قسّم الشيخ الأنصاري التجري إلى أقسام ستة نذكر منها ثلاثة:
أ. إذا نوى ارتكاب المحرّم من دون ارتكاب مقدّماته فضلاً عن ارتكاب ما يراه حراماً ثم ارتدع.
ب. إذا نوى و ارتكب بعض المقدّمات ثم ارتدع.
ج. إذا ارتكب ما يراه محرّماً ثم بان كونه مباحاً.
ومحلّ البحث هو القسم الثالث للاتّفاق على عدم حرمة القسمين الأوّلين.
إذا علمت ذلك فاعلم أنّه يقع الكلام في موضعين:

١. في حكم نفس التجري أي العنوان المنتزِع من مخالفة المكلف الحجّة العقلية أو الشرعية.
٢. في حكم المتجرى به، أعني: نفس العمل الخارجي، كشرب الماء الذي به يتحقّق التجري و يقوم به.

والفرق بين الباحثين واضح فإنّ مصبّ البحث في الأوّل في حكم نفس التجري (الارتكاب) القائم بشرب ما اعتقده خمرأً فهل هو حرام أو لا؟ ولكن مصبّه في الثاني هو حكم نفس الشرب في هذه الحالة مع قطع النظر عن تحقّق التجري به أو عدمه. وإليك الكلام فيهما واحداً تلو الآخر.

الموضع الأوّل: في حكم نفس التجري

إذا ارتكب المكلف ما يراه معصيةً أو قامت الحجّة على كونه كذلك ثم بان الخلاف فهل مخالفة ما يراه معصية حرام، أو لا؟ ففيه أقوال ثلاثة:

30

١. الحرمة و استحقاق العقاب، وهو خيرة المحقّق الخراساني.
٢. عدم الحرمة و بالتالي عدم استحقاق العقاب، وهو خيرة الشيخ الأنصاري، وإنّما يستحقّ اللوم و الذم.

٣. القول بهما إلا إذا اعتقد تحريم واجب غير مشروط بقصد القرية فأتى به فلا يبعد عدم استحقاق العقاب. ومرجعه إلى القول الأول غاية الأمر تتدارك الجهة القبيحة، بالجهة المحسنة الواقعية، وهو خيرة صاحب الفصول.

أدلة القائل بالحرمة

استدلّ القائل بالحرمة بوجوه غير ناجعة.

منها: الإجماع على الحرمة بشهادة أنّهم أفتوا بحرمة سلوك طريق مخطور وإن لم يكن مخطوراً واقعاً، كما أفتوا بوجوب الإتمام عليه وإن لم يكن في الواقع كذلك. يلاحظ عليه: أنّ المسألة ليست معنونة في أكثر الكتب الفقهية، فكيف يمكن ادّعاء الإجماع فيها، وعلى فرض ثبوته فلعلّ المجمعين اعتمدوا على الدليل العقلي الذي سيوافيك. وأمّا حرمة سلوك الطريق المخطور فلأجل أنّ الموضوع ليس هو المخطور الواقعي، بل الموضوع هو الخوف وهو موجود، ومعه لا يكون السلوك تجريباً بل معصية. ومنها: بناء العقلاء. ولكن الظاهر أنّ بناءهم على ذمّ الفاعل ولومه لاعقابه فيوصف بالقبح الفاعلي لا القبح الفعلي. فالمهم بين الأدلة هو الدليل العقلي، وقد قرّره الشيخ على وجه،

والمحقّق الخراساني على وجه آخر، وقرّره الآخرون بوجه ثالث، وإليك صور التقرير:

التقرير الأول: للشيخ الأنصاري

إذا فرضنا أنّ اثنين قصدا شرب الخمر، فصادف أحدهما الواقع دون الآخر، فإنّما أن نقول بصحة عقوبتهما معاً، أو عدم عقوبتهما، أو عقوبة المخطئ دون المصيب أو بالعكس؛ والأوّل هو المطلوب، والثاني والثالث خلاف المتفق عليه، وأمّا الرابع فيلزم أن يكون العقاب والثواب منوطين بأمر خارج عن الاختيار.

وقد أجاب عنه الشيخ قائلاً: بأننا نختار عقاب المصيب دون المخطئ، ولكن القبيح هو إناطة العقاب بأمر خارج عن الاختيار، وأمّا إناطة عدم العقاب بأمر خارج عن الاختيار فليس بقبيح. وحاصله: أنّ سبب العقاب هو المخالفة عن عمد، وهذا متحقّق في المصيب دون المخطئ ولو بلا اختيار.

التقرير الثاني: للمحقّق الخراساني

وحاصل هذا الدليل استنطاق الوجدان وتصديقه بصحة مؤاخذه المتجرّي على تجرّيه وهتك حرمة مولاه وخروجه عن رسم العبودية وكونه بصدد الطغيان والعزم على العصيان، كما يشهد الوجدان على صحة ثبوته على قيامه بما هو قضية عبوديته من العزم على موافقة القطع والبناء على إطاعته(١).

١ . كفاية الأصول: ١١ / ٢ .

32

يلاحظ عليه: أنّ المستدلّ خرج عمّا هو موضوع البحث ومحوره فإنّه منصب على من ارتكب ما رآه معصية لغلبة الهوى على العقل مع استيلاء الخوف على المرتكب من الله سبحانه فهل مثل هذا النوع من التجرّي حرامٌ أو لا؟

وأما ضمّ العناوين الأخرى إلى ذلك كالهتك والتمرد ورفع علم الطغيان فالجميع أجنبى عن محط البحث، إذ لا شك أنّه لو ارتكب ما رآه معصيةً بقصد التمرد والهتك والطغيان وإظهار الجراءة فهو يستحقّ العقاب.

وحصيلة الكلام: أنّ المؤمن ربّما يرتكب ما يراه معصيةً لأجل عدم السيطرة على هوى النفس مع الخوف من الله سبحانه في صميم وجوده، ولعلّ في دعاء الإمام السجاد (عليه السلام) في بعض مناجاته إشارة إلى هذا النوع من العمل، قال (عليه السلام): «إلهي لم أعصك حين عصيتك وأنا بربوبيتك جاحد، ولا بأمرك مستخف، ولا لعقوبتك متعرّض، ولا لوعيدك متهاون، لكن خطيئة عرضت وسوّلت لي نفسي، وغلبني هواي، وأعانني عليها شقوتي، وغرّني سترك المرخى عليّ».

التقرير الثالث: للمحقّق الإصفهاني

١. إنّ ملاك العقاب في المعصية يحتمل أن يكون أموراً أربعة:
١. ذات المخالفة لأمر المولى ونهيه.
٢. تفويت غرض المولى.
٣. ارتكاب مبعوض المولى.
٤. كونه هتكاً لحرمة المولى وجراءة عليه. وان شئت قلت: المخالفة

33

الاعتقادية، ولا تصلح الثلاثة الأولى ملاكاً للعقاب، لوجودها في الجاهل المعذور إذا ارتكب مبعوض المولى، فتعيّن الرابع.(١)

يلاحظ عليه: أنّ الملاك للعقاب في المعصية أمر خامس غير موجود لا في المخالفة عن جهل، ولا في التجري، وهو مخالفة أمر المولى واقعاً عن عمد بلا عذر، وهو مختصّ بالعصيان، وأمّا غيره فالجزء الأول أي المخالفة في التجري غير موجود، والمخالفة للواقع وإن كانت موجودة في الجاهل المعذور، لكن القيد الثاني (بلا عذر) منتف.

التقرير الرابع: للمحقّق النابيني

إنّ المناط في حكم العقل باستحقاق العقاب هو جهة البغض الفاعلي وحيثيّة صدور الفعل الذي يعلم بكونه مبغوضاً للمولى من دون دخل للواقع، فإنّ الإرادة الواقعية ممّا لا أثر لها عند العقل إلاّ بعد الوجود العلمي، وهذا المعنى مشترك بين العاصي والمتجري.

وإن شئت قلت: إنّ المناط عند العقل في استحقاق العقاب هو البغض الفاعلي الناشئ عن العلم بالمخالفة والمعصية، وهذا بعد ما كان العلم من باب الطاعة والمعصية موضوعاً عند العقل واضح. (٢)

يلاحظ عليه: بعد تسليم كون المناط هو البغض الفاعلي، أنّ الملاك هو البغض الفاعلي المتزامن مع القبح الفعلي، وهذا يختصّ بالمعصية. وأمّا التجري فالقبح الفاعلي فيه ليس متزامناً مع القبح الفعلي لفرض أنّه شرب الماء دون الخمر، فلا يصحّ قياس الثاني بالأول؟

١ . نهاية الدراية: ٢ / ٨ . ٢ . فرائد الأصول: ٢ / ١٣ .

نكتة مهمة

إنّ الاستدلال بالحسن والقبح على الحكم الشرعي إنّما يصحّ إذا وقع الحسن والقبح في سلسلة علل الأحكام، كحسن ردّ الأمانة، وقبح الخيانة، أو حسن الوفاء بالعهد وقبح نقضه، أو حسن تكريم المنعم وقبح الإساءة إليه، ففي هذه الموارد يكشف الحسن والقبح عن الحكم الشرعي.

وأمّا إذا وقع الحسن والقبح في سلسلة مداليل الأحكام فلا يكشف كلّ منهما عن الحكم الشرعي، وإلّا لزم عدم انتهاء جعل الحكم الشرعي إلى حدّ.

مثلاً إنّ العقل يستقلّ بحسن الطاعة وقبح المعصية لكن كلاً من عنواني الطاعة والمعصية يتوقّف على وجود أمر أو نهى قبلهما حتّى يقال طاعته حسنة وعصيانه قبيح، وهذا ما يقال: إنّ حسن الطاعة وقبح المعصية أمور في سلسلة معاليل الأحكام وآثارها، فلولا الحكم الشرعي المتقدّم لما صدق حسن طاعة الأمر ولا قبح مخالفته.

ولكن مثل هذا الحسن أو القبح لا يكشف عن حكم شرعي ثان، ولو كشف عن حكم شرعي آخر، صار هذا الحكم الشرعي موضوعاً لحكم العقل بحسن طاعته وقبح معصيته، ولو كشف هذا الحكم العقلي عن حكم شرعي ثالث يكون موضوعاً أيضاً لحكم العقل بحسن طاعته وقبح معصيته، ولو كشف هذا الحكم الفعلي أيضاً عن حكم شرعي رابع، لتسلسلت الأحكام الشرعية.

ولذلك ذهب المشهور إلى أنّ الأمر في (وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ) (١) أمر إرشادي لا مولوي. ولو كان مولوياً، لوجب إطاعته بأمر مولوي آخر، وهكذا.

وبهذا يظهر أنّ الحكم العقلي بقبح التجري وحسن الانقياد لا يكشف

١ . الانفال: ١ .

35

عن حكم شرعي متعلق بحرمة الأوّل ووجوب الثاني، ولو كشف لاستقلّ العقل عندئذ أيضاً بحسن طاعة الحكم المكشوف وقبح مخالفته، وعندئذ تتسلسل الأحكام الشرعية المكشوفة كما مرّ بيانه ولا تتوقّف عند حدّ.

تفصيل لصاحب الفصول

قد عرفت أنّ التجري بما هو مخالفة الحجة ليس بقبيح لكنّ صاحب الفصول ذهب إلى قبحه، إلّا أنّه إذا تحقّق التجري في ضمن واجب غير مشروط بالقربة فعندئذ تقع المزاحمة بين قبح التجري وحسن المتجريّ به، كما إذا عثر على إنسان قطع أنّه عدو المولى فلم يقتله فبان أنّه ابنه.

وأورد عليه المحقّق الخراساني أنّه لا وجه لهذه المزاحمة، لأنّ المفروض عدم علمه بأنّه ابن المولى ولا يكاد أن يؤثر شيئاً بدونه حيث لا يكون حينئذ بهذا الوجه اختياريّاً، والحسن والقبح من صفات الأفعال الاختيارية. (١)

وحاصله: أنّ الفعل إنّما يوصف بالحسن والقبح إذا التفت الفاعل إلى حسن الفعل وقبحه، ومن المعلوم أنّه ترك قتل الرجل بعنوان أنّه عدو المولى لا أنّه ابنه، فكيف يكون الأخير - غير الملتفت إليه - مورثاً للحسن ويكون مزاحماً لقبح التجري.

وبما ذكرنا اتّضح أنّه لا دليل على حرمة التجريّ بما هو هو إذا لم يقترن بعنوان التمرد والهتك ورفع علم الطغيان. نعم يذمّ الفاعل لكشفه عن سوء سريرته وضعف إيمانه.

١ . تعليقة المحقّق الخراساني على الفرائد: ١٦ .

36

الموضع الثاني: في حكم المتجرى به

قد عرفت حكم التجري الذي هو أمر منتزع من مخالفة المكأف الحجة العقلية والشرعية، بقي الكلام في بيان نفس العمل الذي به يتحقق التجري، ويقع الكلام فيه في قسمين:
الأول: في قبحه وعدمه.
في قبح الفعل المتجرى به ...
الثاني: في حرمة وعدمها.

القسم الأول: في قبح الفعل المتجرى به

ذهب المحقق الخراساني إلى عدم قبحه، وأنّ الفعل باق على ما هو عليه في الواقع من المحبوبة والمبغوضية، وقرره بوجوه ثلاثة:
١. أنّ القطع بالحسن أو القبح لا يكون من الوجوه والاعتبارات التي بها يصير الشيء حسناً وقبيحاً ولا ملاكاً للمحبوبة والمبغوضية، فقتل ابن المولى مبغوض وإن قتله بعنوان أنه عدوه، وقتل عدوه حسن وإن قتله بعنوان أنه ابنه.
٢. أنّ الفعل المتجرى به بما هو مقطوع الحرمة أو الوجوب لا يكون اختيارياً، فإنّ القاطع لا يقصده إلا بما قطع أنه عليه من عنوانه الواقعي الاستقلالي، لا بعنوانه الطارئ الأول، بل يكون غالباً بهذا العنوان ممّا لا يلتفت إليه.
٣. أنّ المتجرى قد لا يصدر عنه فعل اختياري أصلاً، فمن شرب الماء باعتقاد الخمرية لم يصدر منه ما قصده. وما صدر منه لم يقصده بل ولم يخطر بباله. (١)

١. تعليقة المحقق الخراساني على الفرائد: ١٣.

يلاحظ على الأول: أنّ العنوان المقيح في كلامهم ليس هو القطع بالقبح حتّى يقال: إنّه ليس من الوجوه التي بها يصير الشيء قبيحاً، بل العنوان المقيح هو الجرأة والتمرد والطغيان والظلم المنطبقة على الفعل.

ويلاحظ على الثاني: بأنّا لو افترضنا أنّ العنوان المقيح هو القطع لكنّه ليس بمغفول عنه أصلاً، بل مورد التفات إجمالاً.

ويلاحظ على الثالث: أنّ إنكار صدور فعل اختياري في المقام عجيب جداً، وذلك أنّه يكفي في صدور كون الجامع بين الخمر والماء - وهو شرب الماء - مورداً للالتفات. وإلاّ يلزم أن لا يبطل صوم المتجرّي إذا شرب الماء بنية أنّه خمر.

هذا ما يرجع إلى مناقشة دليل المحقّق الخراساني، وقد عرفت عدم تماميته، ولكنّ الحقّ معه نتيجة لا دليلاً، وذلك لأنّ العناوين المقوّحة في المقام لا تتجاوز عن خمسة، ثلاثة منها قائمة بالجنان كالجرأة والعزم على المعصية والطغيان، ومن المعلوم أنّه لا يسري قبجها إلى الفعل الخارجي، فإنّ الفعل كاشف عن هذه الحالات الروحية دون أن تنطبق على الفعل الخارجي.

واثنان منها - أعني: الظلم والهتك - وإن كانا قائمين بالفعل لكن موردهما هو المعصية فالظلم على المولى يتحقّق بنقض قانونه والمفروض عدمه، والهتك بمعنى خرق الستر فإنّه من خصائص المعصية.

إلى هنا تم الكلام في القسم الأول - أعني: قبج الفعل وعدمه - وإليك الكلام في القسم الثانية.

38

في حرمة الفعل المتجرّي به ...

القسم الثاني: في حرمة الفعل المتجرّي به

فهل الفعل المتجرّي به حرام شرعاً لا لاستكشاف حرمة من قبحه، لما عرفت من عدم قبحه، بل من طريق آخر، وربّما يقال بحرمة للوجهين التاليين:

١. حرمة بالعنوان الأوّلي

ربّما يدعى شمول الخطابات الأوّلية له، بادّعاء أنّ متعلّق الخطابات الأوّلية ليس هو شرب الخمر الواقعي، بل القدر الجامع بين مصادفة القطع للواقع، ومخالفته له، بأن يقال: إنّ الحرام تحريك العضلات نحو شرب ما أحرز أنّه خمر، فيكون المتجرّي عاصياً حقيقياً.

والدليل عليه: أنّ متعلّق التكليف يجب أن يكون مقدوراً، والمصادفة والمخالفة ليستا تحت الاختيار، حتى يتعلّق التكليف بالمصادف دون المخالف، فيجب أن يكون متعلّقه إرادة ما أحرز أنّه من مصاديق الموضوع، إذ هو الفعل الاختياري، فتكون نسبته إلى المطابق والمخالف على حدّ سواء. (١)

أقول: إنّ الأحكام الشرعية تتعلّق بموضوع ذي مصلحة والمفسدة، ومن المعلوم أنّ المفسدة قائمة بشرب الخمر لا مطلق الشرب حتّى تكون متعلّقة للحكم الشرعي، وأمّا قوله: إنّ المصادفة والمخالفة

خارجتان عن الاختيار، فمنظور فيه، فإنّ الإصابة داخلة تحت الاختيار، فمن شرب الخمر عن علم بلا أكره ولا اضطرار فقد شرب عن اختيار.
نعم الخطأ وعدم الإصابة خارج عن الاختيار، وقد مضى الكلام فيه فلاحظ.

١ . فوائد الأصول: ٣ / ٣٨ - ٣٩.

39

٢. حرمة بالعنوان الثانوي

ربّما يتصوّر حرمة بالعناوين الثانوية كالجرأة والطغيان والتمرد والظلم والهتك، وقد عرفت أنّ الثلاثة الأول من أحوال النفس ولا صلة لها بالفعل، وأمّا الآخران فيختصّان بالمعصية، أضف إلى ذلك: أنّ الهتك إنّما يتحقّق إذا تظاهر بالتجرّي لا ما عمله خفاءً.

تكملة

إنّ التجري بمعنى مخالفة الحجة وإن لم يكن قبيحاً ولا حراماً، لكن ممارسته وتكراره يكون كاشفاً عن زوال ملكة العدالة، فلا يُؤتمّ به ولا يُطلق عنده. وللمحقّق الخراساني تفصيل، ذكره في تعليقه على الفرائد (١).
ثم إنّ الشيخ الأنصاري أكمل البحث عن حكم التجري بدراسة بعض الآيات والروايات، وقد أشبعنا الكلام فيهما في التقريرين، (٢) فلاحظ.

١ . تعليقة المحقّق الخراساني على الفرائد: ١٧.

٢ . أي تقارير محاضراتنا الأصولية المطبوعة ضمن دورتين أصوليتين، وهما: المحصول في علم الأصول للسيد الجليلي، وإرشاد العقول إلى علم الأصول للشيخ محمد حسين الحاج العاملي، حفظهما الله تعالى.

40

...

الجهة الثالثة

في تقسيم القطع إلى طريقي وموضوعي

اشتهر تقسيم القطع من زمان الشيخ الأعظم (قدس سره) إلى أقسام خمسة:

١. القطع الطريقي المحض.
- القطع الموضوعي. وينقسم إلى قسمين:
٢. الموضوعي الطريقي.
٣. الموضوعي الوصفي.
- وكلّ منهما ينقسم إلى قسمين:
٤. إمّا أن يكون القطع جزء الموضوع.
٥. أو يكون القطع تمام الموضوع. فيصير الجميع خمسة. وإليك توضيح الأقسام وحالها من الأحكام ضمن أمور سبعة:

١. الفرق بين الطريقي والموضوعي

الحكم الشرعيّ تارة يترتّب على ذات الموضوع، سواء أكان معلوماً للمكّلف أم لم يكن، كقولنا: الخمر حرام، ويكون القطع عندئذ طريقاً إلى الموضوع وبالتالي طريقاً إلى الحكم الشرعي المتعلّق به، ويُسمّى هذا النوع من القطع، القطع الطريقي.

وأخرى يترتّب الحكم على الموضوع بما أنّه مقطوع ومعلوم بحيث يكون للقطع مدخلية في ترتّب الحكم كما هو الحال في الأمثلة التالية:

41

١. وجوب التمام على من يسلك طريقاً مخطوراً، فليس المخطور الواقعي هو الموضوع، بل المحرز بالقطع أو الظن.
 ٢. وجوب التيمّم لمن أحرز كون استعمال الماء مضرّاً، أحرز بالقطع أو بالظن.
 ٣. وجوب التعجيل بالصلاة لمن أحرز ضيق الوقت بكلا الطريقتين.
 ٤. صحّة الصلاة الثنائية فإنّها مترتّبة على إحراز الأوليين بالقطع أو الحجّة.
- فلو انكشف عدم الخطر في الطريق أو عدم كون الماء مضرّاً وكان القطع تمام الموضوع - لا جزء -، لما أضر بالصلاة أصلاً إذا صلاها تماماً، أو صلاها بالتيمّم، ولا يعدّ من كشف الخلاف بالنسبة إلى موضوع الحكم وإن صدق كشف الخلاف بالنسبة إلى متعلّق القطع، وكم فرق بين كشف الخلاف بالنسبة إلى موضوع الحكم وكشفه بالنسبة إلى متعلّق القطع.
- وبما ذكرنا من أنّ القطع الموضوعي عبارة عن القطع المأخوذ في الموضوع بما أنّ له مدخلية في ترتّب الحكم، يعلم أنّه ليس مطلقاً ما أخذ في لسان الدليل وإن لم يكن له مدخلية في ترتّب الحكم، من مقولة القطع الموضوعي. فعلى ذلك فليس التبيّن المأخوذ في الآية التالية من هذا القسم، قال سبحانه: (وَ كُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّى يَبَيِّنَ لَكُمْ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ) (١).

فإنّ التبيّن وإن جاء في لسان الدليل لكنّه طريق محض إلى معرفة الفجر، ولذلك يجب الإمساك إذا علم به وإن لم يتبيّن الفجر، كما إذا كان الهواء غيماً أو

١ . البقرة: ١٨٧ .

42

كان الإنسان محبوساً، وبذلك يعلم أنّ تعريف القطع الموضوعي بمجرد الأخذ في لسان الدليل تعريف ناقص.

في تقسيم القطع إلى طريقي وموضوعي ...

٢ . تقسيم الموضوعي إلى طريقي ووصفي

إذا كان القطع الموضوعي عبارة عن المأخوذ في الموضوع بما له مدخلية في ترتّب الحكم فتارة يؤخذ بما أنّه كاشف عن الموضوع وطريق إليه، وأخرى بما أنّه وصف نفساني قائم بالنفس فيسمّى الأول بالموضوعي الطريقي والثاني بالموضوعي الوصفي.

وإن شئت قلت: إنّ للعلم القائم بالنفس وصفين:

أ. الطريقية إلى الموضوع والكاشفة عنه.

ب. كونه صفة نفسانية من أوصاف النفس كالحسد والبخل والشجاعة والجبن.

فلو أخذ في الموضوع بما أنّه طريق، فهذا هو الموضوعي الطريقي؛ ولو أخذ فيه بما أنّه وصف قائم بالنفس، يسمّى بالقطع الموضوعي الوصفي.

وبالجملة ينظر المولى إلى القطع تارة بما أنّه طريق، وأخرى بما أنّه وصف، كما أنّ الإنسان ينظر إلى المرأة تارة بما أنّها تُري الخارج، وأخرى بما أنّها جسم صيفلي شفاف. فالموضوعي الطريقي أشبه بالأول، والموضوعي الوصفي أشبه بالثاني.

٣ . تقسيم الموضوعي إلى تمام الموضوع وجزئه

ثم إنّ القطع الموضوعي بالمعنى الذي عرفت تارة يكون تمام الموضوع للحكم من غير مدخلية للواقع، كسلوك الطريق المخطور وغيره حيث إنّ الأول

43

بنفسه موضوع للحرمة، أو وجوب التمام، وأخرى يكون القطع جزء الموضوع والجزء الآخر هو الواقع، وهذا كبطلان الصلاة في الثوب المقطوع بنجاسته، فلا تبطل الصلاة إلا إذا كان نجساً في

الواقع وتعلّق بها القطع، وإلا فلو كان نجساً في الواقع ولم تُعلم أو قُطِعَ بنجاسته وكان طاهراً في الواقع تكون الصلاة صحيحة إذا تمثّى منه قصد القرية.

ثم إنّ المحقّق النائيني أنكر كون القطع الطريقي تمام الموضوع، وتبعه تلميذه في مصباحه. وحاصل كلامهما: أنّ أخذه تمام الموضوع آية أنّه لا مدخلية للواقع في ترتّب الحكم، وأخذه بنحو الطريقية آية أنّ للواقع دخلاً فيه، والجمع بينهما جمع بين المتناقضين. (١)

يلاحظ عليه: أنّ الإشكال مبني على أنّ معنى القطع الطريقي عبارة عن مدخلية الواقع في ثبوت الحكم، ومع هذا الفرض لا يمكن أن يكون القطع الطريقي تمام الموضوع.

لكن المقصود منه هو أخذه في الموضوع بما أنّه كاشف ومرآة إلى الخارج في مقابل الوصف الآخر، سواء أكان للواقع مدخلية أم لم تكن، وعلى ذلك يصحّ أخذه في الموضوع تماماً.

وقد أحسن شيخ مشايخنا العلامة الحائري (قدس سره) فقد فسّره في درره على نحو ما ذكرناه، وقال: المقصود كونه ملحوظاً على أنّه طريق كسائر الطرق المعتبرة. وبعبارة أخرى: ملاحظة الجامع بين القطع وسائر الطرق المعتبرة. (٢)

ثم إنّ للقطع الموضوعي تقسيماً آخر ذكره المحقّق الخراساني في المقام، ونحن نذكره في الجهة الرابعة التي طرح فيها أقسام القطع الموضوعي حذراً من التكرار.

١ . لاحظ فوائد الأصول: ٢ / ١١، مصباح الأصول: ٢ / ٣٢. ٢ . درر الفوائد: ٢ / ٣٣١.

٤. قيام الإمارات مكان القطع الطريقي المحض

إذا كان الحكم مترتباً على نفس الشيء وواقعه دون أن يكون للقطع دورٌ في ثبوت الحكم، وإن كان له دور في تنجّزه، كما إذا قال الشارع: الخمر حرام. فعندئذ يثبت الموضوع. وبالتالي الحكم الشرعي بطريقتين:

١. القطع بالخميرية.

٢. قيام البيّنة على الخميرية.

ومثله الملكية فتارة تثبت بقطع الإنسان بها، وأخرى بقيام البيّنة على أنّ هذا الشيء له.

وبذلك يعلم أنّ القول بقيام الأمانة كالبيّنة مكان القطع لا يخلو من تسامح، فإنّ الطريقتين في عرض واحد، لا أنّ الثاني فرع الأول، وإن كان للقطع مقام شامخ في محلّه لكنّه غير مؤثر في المقام، إنّما الكلام في قيام الأمانة مقام القطع الموضوعي، وهذا ما سنطرحه تالياً.

٥. قيام الأمانة مقام القطع الموضوعي

قيام الأمانة مقام القطع الموضوعي ...

إذا رتب الشارع الحكم على الموضوع المقطوع فهل الأمانة بنفس دليل حجيتها تقوم مقام القطع
المأخوذ في الموضوع أو لا؟

ذهب الشيخ الأنصاري إلى التفصيل بين القطع الموضوعي الطريقي، والقطع الموضوعي
الوصفي فقال بقيام الأمانة بنفس دليلها مكان الأول دون الثاني. وأنكر المحقق الخراساني القيام
مطلقاً، وإليك دراسة دليل قول الشيخ.

وحاصل كلامه: وجود الجهة المشتركة بين الأمانة والقطع الموضوعي الطريقي، دون
الموضوعي الوصفي؛ وذلك لأن القطع في الأول وإن أخذ في

45

الموضوع، لكن بملاك كونه طريقاً إلى متعلّقه وكاشفاً عنه، ومن المعلوم أنّ هذه الجهة مشتركة
بينه وبين الأمانة، وهذا بخلاف الثاني فإنّه أخذه في الموضوع بملاك آخر، وهو كونه وصفاً من
أوصاف النفس كالبلخ والحسد، ومن الواضح أنّ هذه الجهة غير موجودة في الأمانة.

فإذا قال: الخمر المقطوع حرام، فإن أخذ القطع في الموضوع بما أنّه طريق إلى متعلّقه ومعنى
ذلك أنّه يكفي في ثبوته وجود طريق إليه، سواء أكان هو القطع أم البيّنة فدليلها بنفسها كاف في قيامها
مقام القطع. وأمّا إذا أخذ فيه بعنوان أنّه وصف من أوصاف النفس فلا تقوم مقامه، لعدم وجود الجهة
الجامعة بينهما.

ثم إنّ المحقق الخراساني ذهب إلى عدم صحّة القيام حتّى في المورد الذي قال به الشيخ، ويقع
الكلام في مقام الثبوت تارة والإثبات أخرى.

الأول: في إمكان تنزيل الأمانة منزلة القطع الموضوعي

ذهب المحقق الخراساني إلى امتناعه، واستدلّ على مختاره بما هذا حاصله:

إنّ للقطع في جميع الأقسام أثرين بارزين:

١. حجّيته وطريقيته إلى الواقع، وهذا في القطع الطريقي المحض.
٢. مدخليته في الموضوع وتأثيره في ثبوت الحكم كدخل القدرة والبلوغ، وهذا في القطع
الموضوعي بكلا قسميه.

فدليل حجّية الأمانة إنّما يتكفّل التنزيل الأول، أي تنزيل الطريق مكان القطع في ترتيب ما للقطع
بما هو حجّة، من الآثار لا بما هو دخيل في

الموضوع، إلا إذا كان هناك تنزيل ثان وهو غير موجود.

فإن قلت: إذا كان لدليل التنزيل إطلاق من كلتا الجهتين فلا مانع من القيام مكانه، كما إذا نزل الأمانة منزلة القطع في الطريقية والمدخلية في الموضوع.

قلت: إن دليل التنزيل مثل قوله: «العمري وابنه ثقتان، فما أدبني فعدني يؤديان» (١)، لا يكاد يفي إلا بأحد التنزيلين، وذلك لأنه لو كان تنزيل الطريق مكان القطع لأجل الحجية يكون النظر إلى القطع والأمانة نظراً آلياً، وإلى الواقع والمؤدى استقلالياً، ولو كان تنزيل الطريق مكان القطع لأجل المدخلية في الموضوع يكون النظر إلى الواقع والمؤدى نظراً آلياً، وإلى القطع والأمانة نظراً استقلالياً، ولا يصح الجمع بين اللحاظين المتضادين في تنزيل واحد.

نعم لو كان بين التنزيلين جهة جامعة، وكان التنزيل لأجلها، لتحقق التنزيلان بتنزيل واحد ولكن المفروض عدمها، فلا محيص إلا عن تنزيل واحد، إما لأجل كونه حجة، أو لأجل كونه دخيلاً في الموضوع.

ثم أورد على نفسه بأن لازم ذلك أن يكون دليل التنزيل مجملاً غير دال على واحد من التنزيلين. فأجاب بأن ظهوره في أنه بحسب اللحاظ الآلي مما لا ريب فيه، فتقوم مقام القطع الطريقي المحض، هذا لب مراده في الكفاية. (٢)

يلاحظ عليه: بأن ما ذكره مبني على أن المنزل هو نفس القاطع، ومن المعلوم أن نظر القاطع إلى قطعه طريقي محض وليس بموضوعي. ولا يمكن له الجمع بين لحاظ الحجية التي يكون النظر فيه إلى القطع آلياً وإلى المؤدى

١ . الوسائل: ١٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤.
٢ . كفاية الأصول: ٢ / ٢٣، بتلخيص وتصرف متأ.

استقلالياً، ولحاظ المدخلية التي يكون النظر فيه إلى القطع استقلالياً وإلى المؤدى آلياً.

ولكن المنزل هو الشارع، وهو ينظر إلى قطع القاطع بالنظر الاستقلالي في كلا التنزيلين حيث لا مانع من أن يلاحظ قطع القاطع من جهتين: الطريقية والمدخلية، نظير ملاحظة الإنسان المرأة بكلتا الجهتين، المرآتية، وكونها جسماً صيقلياً.

وحصيلة الكلام: أنّ نظر الشارع إلى قطع المكّاف في كلا اللحاظين استقلالي وليس ألياً، سواء أكان النظر إلى كونه حجّةً أم كونه دخيلاً في الموضوع، واللحاظان قابلان للجمع، فلو كان لدليل الحجّية إطلاق، فلا مانع من قيام الأمانة مكان القطع الموضوعي. نعم لا يمكن للقاطع النظر إلى القطع والمؤدّى معاً على وجه الاستقلال لغفلة القاطع عن قطعه.

المقام الثاني: في بيان مفاد دليل التنزيل

هذا كلّه في مقام الثبوت وإمكان القيام وإنّما الكلام في مقام الإثبات - أعني: الاستظهار من الدليل - فهل هو صالح لكلا التنزيّلين أو لا ؟

أقول: إنّ الاستظهار من الدليل فرع أن يكون للشارع دور تأسيسي في باب الأمارات حتّى يبحث في جهة التنزيل، وأنّه هو لأجل الحجّية أو المدخلية في الموضوع، لكن الحق أنّه ليس للشارع في باب الأمارات، جعل ولا تنزيل سوى إمضاء ما بيد العقلاء، وسيوافيك في محلّه أنّ عامّة ما استدلّ به على حجّية الخبر الواحد ناظر إلى بيان الصغرى، وأنّ فلاناً ثقة أو لا، دون الكبرى، وكأنّها كانت عندهم محرزة وثابتة. ولذلك ركّزوا على السؤال عن الصغرى والإجابة عنها، فما هو المشهور بين المتأخّرين من الآراء فيما هو المجعول في

48

مورد الأمانة ليس بشيء، إذ ليس في المقام جعل حتّى يبحث فيما هو المجعول فما يقال:

قيام الأصول العملية مقام القطع ...

١. المجعول: هو الطريقية والكاشفية.

٢. المجعول: هو تتميم الكشف.

٣. المجعول: هو جعل المؤدّى مكان الواقع.

٤. المجعول: هو جعل المنجزية عند الإصابة والمعذرية عند الخطأ.

كلّ ذلك تخرّص على الغيب على أنّك عرفت أنّ الأولين - أعني: الطريقية والكاشفية - من الأمور التكوينية التي لا تنالها يد الجعل.

وأما الثالث - أعني: جعل المؤدّى - فهو أشبه بالتصويب، نعم لا بأس بالرابع لو كان له دليل.

إذا عرفت ما ذكرنا فالذي يجب أن يقال: إنّ أخذ القطع الطريقي في الموضوع يتصوّر على وجهين:

١. أخذه في الموضوع بما أنّه أحد الكواشف.

٢. أخذه في الموضوع بما أنه كاشف تام.

فعلى الأوّل نعمل بالأمانة عند فقد القطع لا لأجل قيامها مقامه، بل لأجل أنّ الأمانة حينئذ أحد مصاديق الموضوع مصداقاً حقيقياً، وعلى الثاني لا يعمل بالأمانة، لأنّها ليست من مصاديق الموضوع.

ومن هنا يعلم حال ما أخذ في الموضوع بما أنّه وصف نفساني، ومن المعلوم أنّ الأمانة ليست وصفاً نفسانياً حتّى تكون من مصاديق الموضوع.

وحصيلة الكلام: أنّ البحث في قيام الأمانة مقام القطع أمرٌ لا طائل تحته، بل الأمانة والقطع في عرض واحد، فإذا أخذ القطع بما أنّه أحد الكواشف

49

فليس هناك أصل ولا فرع، وأمّا إذا أخذ بما أنّه كاشف تام أو وصف نفساني فليس بينهما أي صلة حتّى يبحث في القيام وعدمه.

٦. قيام الأصول العملية مقام القطع

قسّم المتأخرون من الأصوليين الأصل العملي إلى مُحْرَز، وغير مُحْرَز. والمقصود من الأوّل ما يكون المجعول فيه لزوم الأخذ بأحد طرفي الشك بناء على أنّه الواقع، وإلغاء الطرف الآخر. ومثّلوا لذلك بالقواعد التالية:

١. الاستصحاب.

٢. قاعدة التجاوز والفراغ في فعل النفس.

٣. أصالة الصحة في فعل الغير.

٤. عدم العبرة بشك الإمام مع حفظ المأموم وبالعكس.

والمراد من الثاني (غير المحرز) ما يكون المجعول فيه وظيفة الجاهل ما دام جاهلاً، ومثّلوا لذلك بأصل البراءة والاحتياط من الأصول العامّة وأصل الطهارة والحليّة من الأصول الخاصّة.

أمّا القسم الثاني فلا يقوم مقام القطع لعدم الجهة الجامعة بينهما، وذلك لأنّ القطع المأخوذ في الموضوع طريق إلى الواقع والأصل غير المحرز وظيفة الجاهل عندما انقطعت حيلته.

وببيان آخر: إنّ المراد من قيام الأصل مقام القطع ترتيب ما للقطع من الآثار والأحكام، على الأصل، ومن تلك الآثار تنجيز التكليف ولكن شأن الأصل غير المحرز، رفع التحير عن الجاهل في مقام العمل لا تنجيز الواقع.

فإن قلت: إنَّ شأن أصالة الاحتياط العقلي تنجيز التكليف الموجود في البين، فيجب أن يقوم مقام القطع.

قلت: أجاب عنه المحقق الخراساني بأنه يعتبر في التنزيل أمور ثلاثة:

قيام الأصول المحرزة مكان القطع ...

١. المنزّل.

٢. المنزّل عليه.

٣. جهة التنزيل.

ولكن الجهة الأولى نفس الثالثة لا غيرها، لأنَّ المنزّل عبارة عن حكم العقل بتنجز الواقع، وجهة التنزيل هو حكم العقل بتنجز الواقع إذا كان التكليف موجوداً.

نعم إنَّ الأمور الثلاثة، موجودة في الاحتياط الشرعي، فالمنزّل هو حكم الشارع بتنجز الواقع والمنزّل عليه هو القطع، وجهة التنزيل حكم العقل بتنجز الواقع، لكن الاحتياط في الشبهات البدويّة غير واجب وفي أطراف العلم الإجمالي واجب بحكم العقل، ومعه لا حاجة إلى حكم الشارع بوجوب الاحتياط، حتّى يتفرع عليه البحث عن قيام الاحتياط مكان القطع، وما ورد في الشرع في الإنائين المشتبهين من أنّه «يهريقهما ويتيمّم» (١) فهو إرشاد إلى حكم العقل.

هذا كلّه حول الأصول غير المحرزة، وأمّا المحرزة فيوافقك حكمها تالياً:

٧. قيام الأصول المحرزة مكان القطع

يقع الكلام تارة في امكان القيام ثبوتاً وأخرى في وجود الدليل عليه إثباتاً

١ . يلاحظ: الوسائل: ٢، الباب ٤ من أبواب التيمم، الحديث ٤.

أمّا الأول فقد اختار المحقق الخراساني اختار التفصيل بين القطع الطريقي المحض وبين القطع الموضوعي الطريقي، بالقيام في الأوّل وعدمه في الثاني.

أما الأول: فلأن الأثر مترتب على نفس الواقع، وإحرازه طرق منها الأصول المحرزة.

وأما الثاني: فقد أعاد فيه نفس الإشكال في قيام الأمانة مكان القطع الموضوعي الطريقي من استلزامه الجمع بين اللحاظ الآلي واللحاظ الاستقلالي، وحاصله في مورد الاستصحاب: أن تنزيل «الشك بعد اليقين» منزلة القطع إن كان بلحاظ الطريقية، يكون النظر إلى المتيقن والمشكوك في الموردين استقلالياً، وإلى القطع والاستصحاب (الشك بعد اليقين) آلياً، وأما إن كان التنزيل بلحاظ المدخلية في الموضوع يكون النظر إليهما استقلالياً وإلى المتيقن والمشكوك آلياً.

وقد عرفت عدم ورود الإشكال على وجه التفصيل فلا نعود إليه إلا إجمالاً، وحاصله: أن المنزل ليس هو المكلف القاطع والمستصحب حتى يلزمه الجمع بين اللحاظين، بل المنزل هو الشارع، وهو ينظر إلى كلا الأمرين (القطع والشك بعد اليقين) باللحاظ الاستقلالي فينزل الأصل منزلة القطع.

ثم إنه (قدس سره) ذكر بياناً في تعليقه على الفرائد صحح به تنزيل الاستصحاب - مثلاً - منزلة الواقع والقطع بتنزيل واحد لا بتنزيلين حتى يستلزم الجمع بين اللحاظين، ولكنه (قدس سره) رجع عنه في «الكفاية»، وقد أوضحنا ما ذكره في التعليقة وما أورد عليه في «الكفاية» في التقريرين. فمن أراد التفصيل فليرجع إليهما، إنما المهم هو استنتاج أدلة الأصول المحرزة، فهل يمكن استظهار قيامها مقام القطع أو لا؟

وجود الدليل على القيام إثباتاً

التصديق بقيام الأصول المحرزة مقام القطع الموضوعي، يتوقف على دراسة لسان الدليل. أما الاستصحاب فيمكن أن يقال: إن لسان دليله هو التعبد ببقاء اليقين، وإن الشاك بعد اليقين هو ذو يقين، فلا بأس بالقول بقيامه مكان القطع الموضوعي الطريقي، فإذا قال: الخمر المقطوع حرام، ثم قال: إذا أيقنت بخمرية شيء ثم شككت فيه فأنت ذو يقين وليس لك أن تنقض اليقين بالشك، فعندئذ يكون الدليل الثاني حاكماً على الدليل الأول، بمعنى جعل المصدق لموضوع الدليل الأول بأنه أعم، سواء أكان القطع وجدانياً أم تعبدياً.

ومع ذلك يحتمل أن يكون لسان الدليل هو التعبد بوجود المتيقن في السابق لا التعبد بوجود اليقين فلا يقوم مقام القطع الموضوعي الطريقي وإنما يقوم مقام القطع الطريقي المحض.

وأما قاعدة التجاوز فيمكن أن يقال: إن لسان دليها هو التعبد بوجود الشيء دون التعبد (باليقين) فلا تقوم القاعدة مكان القطع لعدم وجود الدليل على التنزيل بين مفاد القاعدة والقطع. ويشهد على ذلك رواية عثمان بن حماد قال: قلت لأبي عبدالله (عليه السلام): أشك وأنا ساجد فلا أدري ركعت أم لا؟

فقال (عليه السلام): «مضى». (١)

في أقسام القطع الموضوعي ...

ترى أنّ الإمام (عليه السلام) يركّز على وجود الركوع لا على اليقين به، فظهر بما ذكرنا الفرق بين الاستصحاب على الاحتمال الأوّل وقاعدة التجاوز؛ ومنه تعلم حالة أصالة الصلّة، أو عدم العبرة بشك المأموم عند حفظ الإمام وبالعكس.

١ . الوسائل: ٤، الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث ١.

الجهة الرابعة:

في أقسام القطع والظن الموضوعيين

قد عقد المحقّق الخراساني فصلاً لأقسام القطع والظن الموضوعيين، ولا أظن أن يترتّب على دراسة الأقسام أثر شرعي مهم، غير أنّ مخالفة منهج الأعظم ربّما لا تحمد عقباها، نذكر الأقسام وأحكامها على نحو موجز فيقع الكلام في مقامين:

١ . في أقسام القطع الموضوعي

إنّ القطع إمّا أن يتعلّق بالحكم أو يتعلّق بموضوع ذي حكم، وقد اقتصر المحقّق الخراساني بذكر القسم الأوّل فذكر أقساماً:

١ . أن يؤخذ القطع بالحكم (١) في موضوع نفس الحكم، كما إذا قال: إذا قطعت بوجوب الصلاة تجب الصلاة عليك بنفس هذا الوجوب المقطوع به.

٢ . أن يؤخذ القطع بالحكم في موضوع مثل ذلك الحكم، كما إذا قال: إذا قطعت بوجوب الصلاة تجب الصلاة عليك بوجوب آخر مثله.

٣ . أن يؤخذ القطع بالحكم في موضوع ضدّ ذلك الحكم، كما إذا قال: إذا قطعت بوجوب الصلاة تحرم عليك الصلاة.

٤ . أن يؤخذ القطع بالحكم في موضوع حكم آخر يخالفه لا يضادّه ولا يماثله، كما إذا قال: إذا قطعت بوجوب الصلاة يجب عليك التصدّق.

ثم إنّ المحقّق الخراساني حكم بامتناع الأقسام الثلاثة الأوّل دون الرابع.

١ . أريد بالحكم في عمّة الأقسام الحكم الفعلي المنجز، وليكن هذا في ذكرك.

أمّا الأوّل فوجه امتناعه استلزامه الدور، لأنّ القطع بالحكم فرع وجوده، والمفروض أنّ الحكم متفرّع على القطع بنفس الحكم.

يلاحظ عليه: بلزوم الدور في صورة واحدة وهي ما إذا كان القطع بالحكم جزء الموضوع والجزء الآخر وجود الحكم الواقعي، وحينئذ يتوقّف المحمول - أعني: الوجوب الواقعي - على الموضوع المركّب من القطع والحكم الواقعي، والمفروض توقّف الجزء الثاني من الموضوع على المحمول.

وأمّا إذا كان القطع بالوجوب تمام الموضوع، فالمحمول وإن كان متوقّفاً على الموضوع، لكن القطع غير متوقّف على وجود الحكم الواقعي، بل يتوقّف على الصورة الذهنية من الحكم، سواء أكانت مطابقةً للواقع أم لا، لافتراض أنّ القطع بما هو هو تمام الموضوع دون أن يكون للواقع دور.

وأمّا الثاني - أعني: إذا كان القطع بالحكم موضوعاً لحكم مماثل - فقد أحاله أيضاً لأجل اجتماع المتلین في شيء واحد وهو الصلاة، فتكون واجبة بوجوبين متماثلين.

يلاحظ عليه: بتعدّد موضوع الوجوب، فالوجوب في قوله: إذا قطعت بوجوب الصلاة تجب عليك بوجوب ثان متعلّق بنفس الصلاة، والوجوب الآخر متعلّق بالقطع بوجوب الصلاة.

والأولى أن يقال: إنّ هذين الجعلين أمر لغو إلا أن يحمل على التأكيد.

وأمّا الثالث فقد أحاله المحقّق الخراساني أيضاً لاستلزامه اجتماع الضدين. ويظهر ضعف ما قاله ممّا ذكرناه في القسم الثاني. والحق أن يقال - كما مرّ في القسم الثاني -: إنّ جعل الحكمين المتضادين على فرض إمكانه أمر

لغو لعدم إمكان امتثالهما.

وأمّا الرابع فهو في غاية الإمكان.

الاستثناء من عدم جواز الأخذ

لما كان متعلّق القطع فيما سبق، هو الحكم الفعلي المنجز وقال المحقّق الخراساني بامتناع الأقسام الثلاثة، استثنى منها ما إذا كان القطع بمرتبة من الحكم موضوعاً لمرتبة أخرى من نفس ذلك الحكم أو مثله أو ضده، كما إذا قال:

١. إذا قطعت بوجوب الصلاة إنشاءً، تجب الصلاة بنفس ذلك الوجوب فعلاً.

٢. إذا قطعت بوجوب الصلاة إنشَاءً، تجب بوجوب فعلي آخر.

٣. إذا قطعت بوجوب الصلاة إنشَاءً، تحرم عليك فعلاً.

وجه الاستثناء في الأوّل هو اختلاف الموقوف والموقوف عليه، فيه، لأنّ الحكم الفعلي الذي هو المحمول، موقوف على القطع بالحكم الإنشائي ولكن الحكم الإنشائي ليس موقوفاً على شيء. كما أنّ وجه الاستثناء في الأخيرين إنّ الوجوبين غير متماثلين أو متضادين، لأنّ أحدهما إنشائي والآخر فعلي.

إلى هنا تمّ البحث في أقسام القطع المأخوذ في الموضوع، فإليك البحث في أقسام الظنّ المأخوذ في الموضوع.

56

٢. في أقسام الظنّ المأخوذ في الموضوع

في أقسام الظنّ المأخوذ في الموضوع ...

ينقسم الظنّ المأخوذ في الموضوع كالقطع إلى أقسام أربعة، فتارة يؤخذ الظنّ بالحكم الفعلي في موضوع نفس ذلك الحكم، وأخرى في موضوع مثله، وثالثة في موضوع ضده، ورابعة في موضوع حكم آخر يخالفه لا يضاده ولا يماثله. والأمثلة بالقياس إلى ما ذكرنا في القطع واضحة، وقد مرّ أنّ المحقّق الخراساني أحال في مورد أخذ القطع، الأقسام الثلاثة الأولى وقال بإمكان الرابع. أمّا المقام فلا شك في امتناع الأوّل حسب نظره (قدس سره) وإمكان الرابع إنّما الكلام في القسمين المتوسطين فقد قال بامتناعهما في القطع دون المقام.

وحاصل ما فرّق بينهما هو انحفاظ مرتبة الحكم الظاهري في الظنّ - دون القطع - لأنّ المفروض أنّ الواقع عند الظان غير منكشف والمكفّف بعدّ جاهل بالحكم الواقعي. فلا مانع من اجتماع الوجوبين: أحدهما يتعلّق بالصلاة بما هي هي والآخر يتعلّق بها بما أنّها مظنونة الوجوب.

ثم أورد على نفسه بأنّ الظنّ باجتماع المثليين أو الضديين كالقطع بهما، فكما لا يمكن القطع باجتماع المثليين أو الضديين فهكذا الظنّ.

وأجاب عنه بأنّ الحكم الفعلي الذي يتعلّق الظنّ به على قسمين: قسم يسمّى بالفعلي الحتمي، أي ما ليس له حالة انتظرارية حيث تحقّق فيه المقتضي ووجدت الشرائط وهدمت الموانع.

وقسم آخر فعلي تعلّقي بأن بلغ مرتبة الفعلية ولكن لم يبلغ مرتبة الحتمية والتنجّز لفقدان شرطه وهو القطع، وإنّما يكون منجّزاً إذا تعلّق به القطع. ومع ذلك لا يجب على الحاكم دفع عذر المكفّف برفع جهله - لو أمكن - أو بجعل لزوم الاحتياط عليه فيما أمكن.

57

وعلى هذا فالفعلي من جميع الجهات - أي القسم الحتمي منه - إذا تعلّق به الظن، لا يصلح أن يقع موضوعاً لحكم مثله أو ضده لاستلزامه الظن باجتماعهما، وأمّا إذا تعلّق بحكم فعلي غير حتمي ولا منجز ففي مثله لا مانع من أن يقع الظن به موضوعاً لحكم ظاهري مثله أو ضده، لأنّ تضاد الأحكام إنّما هو في مرحلة الفعلية الحتمية لا في مرحلة الفعلية التعليقية، والمفروض أنّ الحكم الذي تعلّق به الظن فعلي غير منجز لاشتراط التنجّز بتعلّق القطع والمفروض عدم تعلّقه. والذي رتبّ عليه، سواء أكان مثله أو ضده، فعلي منجز ولا تعارض بين حكم غير منجز وحكم منجز.

وبذلك ظهر الفرق بين القطع والظن، إذ ليس للقطع إلّا قسم واحد ففي فرض تعلّق القطع بحكم من الأحكام يصير الحكم فعلياً حتمياً، ولا يصلح القطع به، لأن يكون موضوعاً لحكم آخر مثله أو ضده لاستلزامه القطع باجتماع المثليين أو الضدين، وهذا بخلاف الظن فإنّ له قسمين ففي القسم الثاني لا يلزم انقلاب التعليقي إلى الحتمي، فيبقى الحكم المتعلّق به الظن في حالة التعليق، ويتعلّق الحكم الثاني بالموضوع المظنون على وجه التعليق، ولا تماثل ولا تضاد بين هذين النوعين من الحكمين.

يلاحظ عليه: بأنّ ما ذكره من الوجهين لجواز الأخذ لا يصبّان على مصب واحد ولا يهدفان إلى معنى فارد.

أمّا الوجه الأوّل فقد اعتمد فيه على انحفاظ الحكم الظاهري في الظن دون القطع، فإنّ الظان بعده جاهل بالحكم دون القاطع.

وأمّا الوجه الثاني فقد اعتمد فيه على أنّ الحكم المتعلّق به الظن لو كان فعلياً حتمياً من جميع الجهات لا يمكن أخذ مثل هذا الظن في موضوع حكم ضده أو مثله. وأمّا لو كان متعلّقاً بحكم فعلي غير حتمي من بعض الجهات

58

بمعنى أنّه لو تعلّق به القطع لتنجّز وإلّا فلا ففي مثله يجوز أخذ الظن به في موضوع حكم مثله أو ضده. لكون الحكم المتعلّق به الظن فعلياً غير منجز حتى بعد تعلّق الظن.

فظهر أنّ البيان الأوّل غير البيان الثاني، فالأساس في البيان الأوّل هو انحفاظ مرتبة الحكم الظاهري، فصار ذلك مبرراً لجعل حكم آخر في مورده مثل الحكم المظنون أو ضده. ولكن الأساس في الثاني هو أنّ الحكم الذي تعلّق به الظن فعلي غير منجز، والحكم المترتب على الظن بالحكم غير الحتمي، منجز.

يلاحظ عليه: أنّ الظن المأخوذ في الموضوع إذا كان حجّة شرعية، يكون منجزاً للحكم الواقعي عند الإصابة، ومعه لا يجوز جعل حكم مماثل للواقع أو مضاد وكون الواقع غير مكشوف قطعاً لا

يبزر جعل حكمين عند الإصابة. نعم يصح ما ذكره إذا لم يكن الظن حجة. إلا إذا كان القطع شرطاً
لفعليته وهو فرض كالمعدوم.

لا يخفى أنّ أكثر ما ذكر في المقام من الصور تحليلات ذهنية، وليس في الفقه منها عين ولا أثر.

...

الجهة الخامسة

في وجوب الموافقة الالتزامية

الإسلام عقيدة وشريعة.

أمّا الأولى: فالمراد بها هو الأصول والمعارف التي جاء بها نبيّ الإسلام في القرآن والسنة حول
المبدأ والمعاد، فالاعتقاد بهما وبغيرهما من أفعاله سبحانه وأنبيائه ورسله وما عليه مصير الإنسان
بعد ارتحاله من الدنيا، كلّها معارف عليا يجب الاعتقاد والتسليم بها، فالمطلوب فيها هو الاعتقاد
والتسليم الذي يعبر عنه بالإيمان.

وأمّا الثانية: فهل فيها تكليفان:

أحدهما: الالتزام بأنه حكم الله قلباً وجناناً.

الثاني: تطبيق العمل عليه.

ولكلّ، امتثال وعصيان؟ فلو التزم قلباً ولكن خالف عملاً فقد عصى ويستحق العقوبة، كما أنّه لو
وافق عملاً، وخالف جناناً والتزاماً، فقد ترك الفريضة القلبية، فيؤخذ به.

أو أنّ هنا تكليفاً واحداً، وهو لزوم امتثال الأحكام الفرعية في مقام العمل وإن لم يلتزم بها قلباً
وجناناً؟ وجهان.

ذهب المحقّق الخراساني وسيدنا الأستاذ (قدس سره) إلى الثاني لكن كلّ بمعيار خاص.

أمّا الأوّل: فقد استدلّ على أنّ هنا تكليفاً واحداً بشهادة الوجدان الحاكم

في باب الإطاعة والعصيان بذلك. واستقلال العقل بعدم استحقاق العبد الممتثل لأمره إلا المثوبة
دون العقوبة، ولو لم يكن مسلماً وملتزماً به، نعم عدم الالتزام يوجب سقوط درجته. (١)

وأمّا سيدنا الأستاذ (قدس سره) فقد ذهب إلى وحدة التكليف لكن بملاك آخر، وهو أنّ التسليم
القلبي والانتقاد الجنائي والاعتقاد الجزمي لا يخضع للأمر والإيجاب، لأنّه خارج عن حيطة

الاختيار، وذلك لأن الأمور القلبية لا تحصل بالإرادة والاختيار، قبل حصول مقدماتها ومبادئها، ولو فرض حصولها، يمتنع تخلف الالتزام والانقياد القلبي عند حصول مبادئها، بل يمتنع الاعتقاد بأضدادها فتخلفها عن المبادئ ممتنع، كما أن حصولها بدونها أيضاً ممتنع.

فإن قلت: إذا كان الاعتقاد القلبي أمراً قهرياً عند حصول المقدمات والمبادئ التي تفرض الاعتقاد بالشيء، فلازم ذلك امتناع الجحد القلبي لمن استيقن بشيء، مع أنه سبحانه يحكي عن الكفار بأنهم جحدوا مع استيقانهم قلباً وجناناً، يقول سبحانه: **(قَلَمَّا جَاءَتْهُمْ آيَاتُنَا مُبْصِرَةً قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ * وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ)**(٢).

قلت: المراد من الجحد هو الجحد لساناً لا جناناً واعتقاداً.(٣)

وحاصل ما أفاد: أن الأمور القلبية لا تخضع للإيجاب والإلزام مالم تحصل لدى الإنسان مبادئ العلم والاعتقاد بها، ومع حصولها يكون الاعتقاد قهرياً واختيارياً غير خاضع للجوب. مثلاً من قام عنده الدليل الشرعي على وجوب الصلاة يحصل الاعتقاد به، ولا يمكن له عقد القلب على خلافه، كما

١ . كفاية الأصول: ١ / ٢٨ . ٢ . النمل: ١٣ - ١٤ . ٣ . تهذيب الأصول: ٢ / ١٥ .

أن من قام عنده البرهان الرياضي على مساواة زوايا المثلث بزوايتين قائمتين يمتنع عقد القلب عنده على عدم التساوي.

وعلى ضوء ما ذكره فالحكم الفرعي، إن ثبت بالدليل أنه حكم الشارع لا يمكن أن يتخلف القلب عن الالتزام به، وإن لم يثبت لا يمكن إلزامه بالالتزام القلبي به، ففي كلتا الحالتين يكون الالتزام وعدم الالتزام خارجين عن حدّ الاختيار. هذا هو كلامه. وعلى ما ذكره (قدس سره) فلا موضوع للبحث إذا العلم يلزم عقد القلب بالمعلوم ولا يمكن العقد على الخلاف.

يلاحظ عليه: بعدم الملازمة بين القطع والإيمان، أو العلم والتسليم، فربّ قاطع وعالم بشيء لا يخضع لما قطع وعلم، بشهادة أنّ الإنسان العادي (غير الغسّال) عالم وقاطع بأن الميت لا يضر، ومع ذلك يستوحش منه ويخاف من أن ينام في البيت الذي فيه الميت، ما هذا إلاّ لأنه عالم غير مؤمن بما علم، بخلاف الغسّال فإنه ربّما يعانقه بلا خوف ولا وجل، لأنّ علمه تبدّل إلى الإيمان بأنه غير مضر.

وللمحقّق الأصفهاني كلام في المقام ربّما يوضح ما ذكرنا، قال:

الإنسان كثيراً ما يعلم بأهلية المنصب من قبل من له النصب، لكنّه لا ينفاد له قلبه ولا يقَرّ به باطناً، وإن كان في مقام العمل يتحرّك بحركته خوفاً من سوطه وسطوته، وهكذا كان حال كثير من الكفار بالنسبة إلى نبيّنا، حيث إنهم كانوا عالمين بحقيقته كما نطق به القرآن، ومع ذلك لم يكونوا منقادين له قلباً ولا مقرّين باطناً، ولو كان ملاك الإيمان الحقيقي نفس العلم التصديقي لزم أن يكونوا له مؤمنين حقيقة. (١)

١ . نهاية الدراية: ٢/٢٦.

62

والذي يدلّ على أنّ بين العلم والتسليم مرحلة أو مراحل قوله سبحانه: **(فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا)**. (١) قيل: نزلت في الزبير ورجل من الأنصار خاصمه إلى النبي في شراج (٢) من الحرة كانا يسقيان بها النخل كلاهما، فقال النبي للزبير: **«إسق ثم أرسل إلى جارك»**، فغضب الأنصاري وقال: يا رسول الله لئن كان ابن عمّتك... (٣)

فإنّ خطاب الأنصاري للنبي **(صلى الله عليه وآله وسلم)** كشف عن عدم تسليمه لقضائه وإن لم يخالف عملاً، وبذلك يعلم أنّ المراد من الجحد هو الجحد القلبي وعدم التسليم لمقتضى البرهان، لا الجحد اللفظي، ففرعون وأتباعه أمام البيّنات التي أتى بها موسى **(عليه السلام)** كانوا:

١ . عالمين بنبوة موسى وهارون.

٢ . غير مسلمين قلباً، مستكبرين جناناً.

إذا عرفت أنّ العلم بالتكليف لا يلزم التسليم، بل للمكلف بعد العلم به، أن يخضع له قلباً ويلتزم بالحكم الشرعي وأن لا يلتزم، وعندئذ يقع الكلام في لزوم الموافقة الالتزامية في موارد:

١ . إذا كان مورد التسليم وعقد القلب ما جاء به النبي في مجالي العقيدة والشريعة على وجه الإجمال، فلا شك أنّه يجب الإيمان به والتسليم له، وإلاّ

١ . النساء: ٦٥.

٢ . مسيل الماء من الحرّة إلى السهل، و«الحرّة»: الأرض ذات الحجارة.

٣ . مجمع البيان: ٢/٦٩.

صار مثلهم، مثل الأعراب إذ «قالوا آمنا» فخطبوا بقوله سبحانه: (قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ) (١).

٢. إذا كان مورد التسليم القلبي بالحكم الشرعي القربيات والتعدييات التي لا تصح إلا بالإتيان بها لله سبحانه فلا بد من وجود التسليم والانقياد والالتزام بأنه حكم الله سبحانه، وإلا لا يتمشى قصد القرية.

٣. إذا كان مورد عقد القلب على حكم الشيء في التوصليات فلا دليل - وراء وجوب العمل - على الالتزام بأنه حكم الله، بشهادة أنه يكفي دفن الميت في الامتثال وإن لم يلتزم به بأنه حكم الله وإلا يلزم تعدد العقاب، عند العصيان؛ أحدهما لترك العمل، والآخر لترك عقد القلب على الحكم الشرعي في المورد، نعم يحرم الالتزام بخلافه.

ثمرات المسألة

قد عرفت أنّ المهم في المقام هو الصورة الثالثة، أعني: لزوم عقد القلب على حكم الشيء في التوصليات وراء العمل، فقد عرفت أنه غير واجب، إذ لو كان واجباً وراء العمل يلزم تعدد العقاب كما مرّ.

ثم لو افترضنا وجوب عقد القلب على الحكم الواقعي تظهر الثمرة في موردين:

١. عقد القلب في عامّة المسائل التوصلية بالحكم الواقعي، سواء أكانت الموافقة العملية ممكنة أم لا، فيكون البحث مسألة فقهية.

٢. امتناع إجراء الأصول في أطراف العلم الإجمالي، بحجة أنه يخالف

١. الحجرات: ١٤.

الالتزام بالحكم الواقعي.

أما المورد الأول: فله صور:

١. أن يعلم تفصيلاً بالحكم الواقعي الشرعي، كحرمة العصير العنبي قبل التثليث.

٢. أن يعلم إجمالاً بالحكم الواقعي مع إمكان الموافقة العملية، كما إذا علم بوجود أحد العاملين التوصليين كصرف المال في الجهاد أو المشاركة العملية فيه.

٣. أن يعلم إجمالاً بالحكم الواقعي مع عدم إمكان الموافقة العملية، كما إذا علم إجمالاً بوجوب شيء أو حرمة.

فلو قلنا بوجوب الموافقة الالتزامية، أي عقد القلب بالحكم الواقعي الشرعي، فهو أمر ممكن في الصور الثلاث الماضية، غاية الأمر أنه إذا علم تفصيلاً يلتزم به تفصيلاً كما في الصورة الأولى، وإن علم إجمالاً يلتزم به إجمالاً.

وربما يحتمل أن مقتضى وجوب الموافقة الالتزامية هو الالتزام بشخصه وعنوانه وهو في الموردين الأخيرين لا يحصل إلا بالأخذ بأحدهما بعينه مخيراً.

يلاحظ عليه: بما أورد عليه المحقق الخراساني بوجوه ثلاثة أفضلها أنه تشريع باطل، إذ كيف يلتزم بالحكم بشخصه وعنوانه بأن يلتزم بوجوب أحد العاملين مثلاً في الصورة الثانية أو بالوجوب دون الحرمة في الثالثة مع أنه لا يعلم أنه حكم الله الواقعي، بل يمكن أن يكون ضد الحكم الواقعي، ونعم ما قال المحقق الخراساني من أن محذور الالتزام بضد التكليف عقلاً ليس بأقل من محذور عدم الالتزام به.

65

وأما المورد الثاني: وهو إجراء الأصول العملية في أطراف العلم الإجمالي حيث يقع البحث في أن الالتزام بالحكم الواقعي هل يمنع عن جريان الأصول التي مفادها يخالف الحكم الواقعي أو لا؟ مثلاً إذا كان الإناءان نجسين ثم وقفنا على تطهير أحدهما، فهل يجوز استصحاب نجاسة كلا الإنائين أو لا؟

فمن قائل بعدم الجواز، إذ كيف يمكن الالتزام بالحكم الواقعي الذي هو طهارة أحد الإنائين ونجاسة الآخر مع الحكم بالنجاسة عليهما ظاهراً.

ومن قائل بالجواز كالشيخ الأنصاري حيث قال: إن الاعتقاد بالحكم الواقعي على ما هو عليه، لا يعارضه جريان الأصل في الظاهر، والحكم بإباحة الشيء المراد بين الوجوب والحرمة، وذلك لأن الحكم الظاهري في طول الحكم الواقعي، فالمرأة المراد بين محلو فتى الفعل والترك، محكومة بحكمها الواقعي، وفي الظاهر محكومة بالإباحة، والموضوع للحكم الواقعي هي المرأة بما هي هي، وللحكم الظاهري المرأة المشكوكة بالحكم، واختلاف المرتبة يصح جعل حكيمين مختلفين.

وبذلك تظهر صحة استصحاب النجاسة في كلا الإناءين، فكل واحد بما هو محكوم بحكمه الواقعي من النجاسة أو الطهارة، ومن حيث كونهما مستصحبى النجاسة محكومين بالنجاسة، فلا معارضة بين جريان الأصل ووجوب الموافقة الالتزامية بالحكم الواقعي.

وإن شئت قلت: إنّه لو فرض ثبوت الدليل عقلاً أو نقلاً على الكبرى التالية، أعني: يجب الالتزام بحكم الله الواقعي، لكن الأصول في كلّ مورد تحكم بانتفاء الحكم الواقعي؛ مثلاً أصالة عدم وجوب صلاة الظهر تخرج المورد عن

66

الكبرى الكلّية، ونظيره عدم أصالة وجوب الجمعة. (١)

ثم إنّ للمحقّق الخراساني مناقشات حول كلام الشيخ أوضحنها في محاضراتنا، ومن أراد التفصيل فليراجع. (٢)

إلا أنّ المهم هو فقدان الثمرة لبحثنا هذا، لعدم جريان الأصول العملية في أطراف العلم الإجمالي لوجوه أهمها الوجهان التاليان:

١. أنّه يشترط في جريان الأصول العملية ترتّب الأثر العملي عليه وهو غير موجود لاتّفاق العلماء على أنّ الاشتغال اليقيني يستلزم البراءة اليقينية فيجب الإتيان بكلا الصلاتين فأيّ فائدة لجريان أصل البراءة عن وجوب الظهر والجمعة.

٢. ما ذكره الشيخ في خاتمة الاستصحاب وهو أنّ القول بجريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي يستلزم وجود التناقض بين صدر الرواية: «لا تنقض اليقين بالشك» وذيلها أعني: لكن تنقضه بيقين آخر فالإناءان المشتبهان حسب الصدر محكومان بحكم واقعي، أعني: طهارة أحدهما ونجاسة الآخر، وحسب الذيل محكومان بحكم ظاهري وهو نجاسة كليهما. (٣)

١ . إلى هنا تمّ كلام الشيخ نصّاً وتوضيحاً. الفرائد: ١ / ٨٤ - ٨٥.

٢ . إرشاد العقول: ٣ / ٧٧.

٣ . الفرائد: ٣ / ٤١٠ - ٤٢٩.

67

الجهة السادسة

قطع القطّاع وظن الظنّان

حُكي عن الشيخ الأكبر كاشف الغطاء عدم الاعتناء بقطع القطّاع.

أقول: يطلق القطّاع ويراد به تارة: مَنْ يحصل له القطع كثيراً من الأسباب التي لو أُتيحت لغيره
لحصل لهم أيضاً، وأخرى: مَنْ يحصل له القطع من الأسباب التي لا يحصل منها اليقين لغالب
الناس، وكثرة القطع بالمعنى الأوّل آية الذكاء، وبالمعنى الثاني آية التدهور للجهاز العقلي.
وعلى ضوء ما ذكره الشيخ الأكبر فالوسواس في مورد النجاسات من قبيل القطّاع حيث يقطع
بالنجاسة بأسباب واهية والتي لا تكون مبدأً للقطع عند الغير، كما أنّه في مورد الخروج عن عهدة
التكاليف شكاك، إذ ربما يرتس في الماء لأجل الغسل الارتماسي ويشك في إحاطة الماء بدنه، أو
يكرر القراءة ولا يحصل له اليقين بالصحة، وعلى ما ذكرنا فمراده من القطّاع هو الوسواس لكنّه
قطّاع في مورد النجاسة وشكّك في مورد الامتثال والطاعة.
ثم إنّ القطع إذا كان طريقيّاً محضاً فكيف يمكن للشيخ الأكبر أن يفتي بعدم الاعتناء به مع أنّه
طريق محض، فلا فرق بين قطع القطّاع وقطع الآخرين.
نعم لو كان القطع مأخوذاً في الموضوع، فللشارع أن يحدّد القطع بغير القطّاع، ويكون جزء
الموضوع هو القطع الحاصل من أسباب على نحو لو أُتيحت لغالب الناس يحصل لهم القطع، فعندئذ
يصح ما قاله الشيخ الأكبر بجواز المنع، فظهر بما ذكرنا التفصيل بين القطع الطريقي والقطع
الموضوعي بعدم إمكان المنع في الأوّل، وجوازه في الثاني.

68

نعم على من يصاحب القطّاع أو يشاهده، نصحه وإرشاده حتّى يرجع عن قطعه قائلاً بأنّ ما
يتخيّله سبباً للعلم والقطع أمر واه، هذا كلّه حول القطّاع.
هذا كلّه إذا لم ينكشف الواقع فلو انكشف وكان القطع مطابقاً للواقع فهو، وإلا فلا يجزي لما مرّ
من أنّ الحكم الظاهري الناشئ من حكم العقل، غير مجزئ. نعم لا فرق في ذلك بين القطع وغيره،
وأما لو طرأ الشك لا القطع بالخلاف ففي شمول قاعدة التجاوز للأعمال السابقة تأمل، لاحتمال
انصرافه إلى غير الشكاك لكنّه ضعيف. فلاحظ.
وأما الظنّان فهو يفارق القطع حيث إنّّه يجوز للشارع أن يمنع الظنّان عن العمل بظنه مطلقاً،
سواء أكان الظنّان طريقيّاً محضاً، أم مأخوذاً في الموضوع.
وجه الفرق: أنّ حجّة الظنّان إنّما هي بجعل الشارع، فله أن يحدد موضوع الحجّة ويخصّصها
بالظنّ الحاصل عن الأسباب العادية حتّى في الظنّ الطريقي المحض بخلاف القطع فإنّه غني عن
جعل الحجّة، إذ ليس وراء القطع شيء كما ليس وراء عبادان قرية.

وعلى ما ذكرنا لو كانت الحجّة هو الظنّ الحاصل من الأسباب العادية، وافترضنا حصول الظنّ
من أسباب غير عادية يكون حكم الظنّان حكم الشك، مثلاً لو ظنّ بعد الخروج عن المحل أنّه ترك

التشهُد، فلو كان ظنه عادياً فعليه أن يرجع، ولو كان غير عادي يترتب عليه حكم الشك، لأنّ من شك بعد الخروج عن المحل بعد الإتيان بالتشهُد، لا يعتدّ بشكّه.

ولو ظنّ قبل الخروج من المحل بالإتيان، فلو كان ظنّه متعارفاً فلا يعود، ولو كان غير متعارف يكون حكمه حكم الشك، لأنّ من شك قبل الخروج عن المحلّ في الإتيان يعود.

العلم الإجمالي تنجيلاً وامتنالاً

هل العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي في تنجيز الحكم الواقعي أولاً، وكفاية الامتنال الإجمالي ثانياً أو لا؟ ولنذكر قبل الدخول في المقصود أمرين:

الأول: أنّ العلم من مقولة الكشف فهو لا يقبل التفصيل والإجمال، بل أمره دائر بين الوجود والعدم، ومع ذلك كيف يوصف بالإجمال؟

والجواب: أنّ وصف العلم بالإجمال والتفصيل من باب وصف الشيء بوصف مصداق متعلّقه، ففي مورد المثال المعروف: العلم بنجاسة أحد الإنائين، لا إجمال في العلم كما لا إجمال في المتعلّق (النجاسة)، إنّما الإجمال في مصداق المتعلّق أي النجاسة.

الثاني: أنّ الأصوليين من عصر الشيخ الأنصاري إلى يومنا هذا يطرحون مسألة العلم الإجمالي في هذا المقام، وفي مبحث الاشتغال.

فما هو المبرّر للتكرار؟ وقد ذكر كلّ من الشيخ الأنصاري والمحقّق الخراساني وجهاً سيوافيك بيانه والمختار عندنا ما يلي:

إنّ ملاك البحث في المقام هو العلم القاطع بالتكليف، بحيث لا يرضى المولى بتركه، كما إذا علم أنّ أحد الرجلين محقون الدم دون الآخر فالعلم القطعي بصيانة دم الرجل المحقون يصدّنا عن المخالفة مطلقاً، قطعية أو احتمالية ويبعث على الامتنال على نحو الموافقة القطعية.

ولكن ملاك البحث في رسالة الاشتغال هو العلم بالحجّة التي إطلاقها يشمل المعلوم بالتفصيل والمعلوم بالإجمال، مثل قولنا: اجتنب عن النجس،

فإنّ مقتضى الإطلاق هو لزوم الاجتناب عن النجس المعلوم تفصيلاً وإجمالاً.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّه يقع الكلام في مقامين:

١. في تنجيز العلم الإجمالي وثبوت التكليف به.

٢. كفاية امتثال الإجمالي عن التفصيلي. وإليك دراسة المقامين:

المقام الأول: في تنجيز العلم الإجمالي وثبوت التكليف به

قد عرفت أنّ اللائق بالبحث في المقام هو العلم القاطع الحاسم الذي لا يرضى المولى بتركه، فعندئذ تحرم المخالفة الاحتمالية كقتل أحد الرجلين فضلاً عن المخالفة القطعية، وذلك لأنّ هذين الأمرين لا ينسجمان مع العلم القطعي بالتكليف.

فلو كان ملاك البحث في المقام ما ذكرنا من وجود العلم القطعي بالتكليف، لا مجال للبحث عن جواز المخالفة القطعية أو الاحتمالية، وإنّما يناسب ذلك مبحث الاشتغال على ما عرفت.

ثم إنّ الشيخ بيّن ملاك الفرق في المقامين بالنحو التالي: إنّ لاعتبار العلم الإجمالي مرتبتين:

إحدهما: كونه كالتفصيلي في حرمة المخالفة القطعية.

ثانيتهما: كونه كالتفصيلي في وجوب الموافقة القطعية.

والمتكفل للبحث في الأوّل هو مبحث القطع، والثاني هو مبحث الاشتغال.

ولذلك طرح في المقام حرمة المخالفة القطعية، وأحال الكلام في الثاني إلى مبحث الاشتغال.

71

لكن المحقّق الخراساني جعل الفرق بين المقامين بتعدّد الغرض، فقال: الغاية للبحث عنه في مبحث القطع هو التعرّف على أنّه علّة تامّة للتجنّز أو مقتض له، فلو قلنا بالأوّل، يترتّب عليه بطلان جعل الترخيص في بعض أطرافه. وحينئذ لا يبقى مجال عنه في باب الاشتغال. وأمّا لو قلنا: إنّ مقتض للتجنّز، أي أنّه قابل لجعل الترخيص، يبقى مجال للبحث عن ورود الترخيص لبعض الأطراف في الشرع وعدمه، وهذا ما يبحث عنه في باب الاشتغال، ويكون البحث صغرياً.

أقول: لو كان ملاك البحث في المقام هو العلم القطعي (لا إطلاق الدليل) تحرم المخالفة القطعية وتجب الموافقة كذلك، ضرورة أنّ الترخيص في بعض الأطراف فضلاً عن كلّها يوجب التناقض بين الإرادتين في نفس المولى، فهل يمكن تعلّق الإرادة القطعية على حرمة قتل المسلم المرّد بين الرجلين، مع الترخيص في قتل كليهما أو واحد منهما، مع احتمال انطباق البعض على المسلم.

نعم يجوز ذلك في المقام الآخر، أعني: قيام الحجة على الحرمة، وإطلاقها يشمل المعلوم تفصيلاً والمعلوم إجمالاً، ويصلح المقام للبحث فيه عن الأمور الثلاثة: الموافقة القطعية، الموافقة الاحتمالية، المخالفة القطعية، ولا داعي للتكرار.

وبذلك تستغني عن كثير ممّا ذكره الشيخ في رسالته والمحقّق الخراساني في كفايته، وقد أوضحنا كلامهما وما فيه في التقريرين. (١)

١ . لاحظ: المحصول: ٢ / ٩٤ - ٩٩؛ إرشاد العقول: ٣ / ٩٧ - ١٠١.

72

المقام الثاني: كفاية الامتثال الإجمالي عن الامتثال التفصيلي

فاعلم أنّ الكلام يقع في أمور ثلاثة:

١. كفاية الامتثال الإجمالي في مقابل العلم التفصيلي.
 ٢. كفاية الامتثال الإجمالي في مقابل الحجّة الشرعية.
 ٣. كفاية الامتثال الإجمالي في مقابل الظن الانسدادي.
- كفاية الامتثال الإجمالي عن الامتثال التفصيلي ...

الأمر الأوّل: كفاية الامتثال الإجمالي في مقابل العلم التفصيلي

إذا تمكّن من تعيين جهة القبلة بالجهاز الصناعي المفيد للعلم، فهل يجوز أن يصلّي إلى أربع جهات أو لا؟

أقول: أمّا في التوصلات فلا شك في جوازه، فلو كان له ماء مطلق، ومع ذلك غسل ثوبه النجس بمائين: أحدهما مطلق، والآخر مضاف، فلا شك في طهارة ثوبه.

ونظير ذلك صيغة النكاح المرددة بين لفظي النكاح أو الزواج، فيجوز له الإنشاء بكلا اللفظين. وربما يورد على الإنشاء بكلا اللفظين مع التمكّن من تحصيل العلم بالإنشاء الواقعي، بأنّه يستلزم تاليين فاسدين:

١. صيرورة العقد معلّقاً.

٢. عدم الجزم بالإنشاء.

أمّا الأوّل، فالإنشاء وإن كان في الظاهر مطلقاً، لكنّه في قرارة ذهنه معلّق على أنّه إن صحّ النكاح بهذا اللفظ، فقد أنشأت به.

73

وأما الثاني فلأنّ الفاقد غير جازم ويشكّ في تحقّق المنشأ عند الإنشاء بكلّ واحد.

يلاحظ عليهما: أولاً: بأنه لا دليل على بطلان العقد المعلق إلا في مورد الطلاق، وإلا فالمعلق والمنجز في صحّة الإنشاء سواء.

وثانياً: أنّ القدر المتيقّن من الإجماع ما إذا كان التعليق مصرّحاً به في اللفظ لا في الضمير كما هو الحال في المقام.

وأما الجزم في الإنشاء، فإن أراد وجود القصد الجدّي لإنشاء النكاح، فهو أمر متحقّق ولولاه لما جمع بين اللفظين، وإن أراد قصد الإنشاء الجدّي بكل واحد من اللفظين فليس عليه دليل.

هذا كلّه في التوصلّيات، وأمّا التعبّدات فيقع الكلام تارة فيما لا يستلزم الاحتياط تكرار العمل، وأخرى فيما يستلزمه.

ثم إنّ الأول ينقسم إلى قسمين، لأنّ التكليف المحتمل تارة يكون تكليفاً مستقلاً، وأخرى تكليفاً ضمناً.

أمّا الأول: أي ما لا يستلزم الاحتياط التكرار، وكان التكليف المحتمل تكليفاً مستقلاً، كما في غسل الجمعة المرّدّد بين كونه واجباً أو مستحباً، فالحق جواز الاحتياط مع التمكن من تحصيل العلم بكون غسل الجمعة واجباً أو مستحباً، وذلك لأنّ المعتبر في العبادة هو قصد الأمر، أو إتيانه لله سبحانه، كما هو المختار والمفروض أنّ كلّاً منهما حاصل.

فإن قلت: لو احتاط في مقام العمل، ولم يرجع إلى العلم، يفوت منه قصد الوجه، سواء أكان غاية كما إذا قال: اغتسل لوجوبه، أم وصفاً كما إذا قال: اغتسل غسلًا واجباً.

قلت: ما ذكرته صحيح ولكن قصد الوجه غير واجب، ولو شك في

وجوبه غاية أو وصفاً فالإطلاقان - أعني: اللفظي والمقامي - يكفيان في رفع وجوبه.

أمّا اللفظي فإنّ الأمر بغسل الجمعة خال عن هذا القيد، وأمّا الثاني فلأنّ قصد الوجه من القيود المغفولة عند أكثر الناس، فلو كان واجباً ولم يتمكّن المولى من أخذه في المتعلّق - كما هو المفروض من عدم إمكان أخذ ما يأتي من قبل الأمر في المتعلّق - كان له أن ينهيه على ذلك بدليل مستقل، ولمّا سكت يكشف عن عدم وجوبه.

هذا كلّه فيما إذا كان غير مستلزم للتكرار وكان التكليف مستقلاً، وأمّا إذا كان التكليف ضمناً كما إذا دار أمر السورة بين كونها مستحبّة أو واجبة وكان متمكناً من العلم بالحكم، فهل يكفي إتيان الصلاة بها تقرباً إلى الله؟

الظاهر جوازه لحصول قصد القرية سواء أريد به الإتيان لله، أم الإتيان بالأمر الشرعي، هذا من جانب، ومن جانب آخر عدم لزوم قصد الوجه، وعدم لزوم تمييز الجزء المستحب عن الجزء الواجب.

نعم لو دار أمر الجزء بين كونه واجباً أو مستحباً أو مباحاً يشكل الاحتياط، ولا يتمشى قصد القرية، فاللازم عند ذلك تحصيل العلم.

هذا كلّه فيما إذا لم يستلزم الاحتياط التكرار، وأمّا إذا استلزم، سواء أكانت الشبهة موضوعية كالصلاة إلى الجهات الأربع، أم حكمية كالجمع بين صلاة الظهر والجمعة، وهذا هو محطّ البحث بين الأعلام.

ذهب جماعة إلى عدم الجواز مستدلّين بالوجه التالي:

١. ادّعاء الإجماع على عدم الجواز.

٢. استلزام الاحتياط عدم قصد الوجه والتمييز.

75

٣. أنّ التكرار استخفاف بأمر المولى.

٤. عدم صدق الإطاعة التي هي عبارة عن الانبعاث عن بعث المولى، بحيث يكون الداعي والمحرّك له نحو العمل هو تعلق الأمر به وانطباق المأمور به عليه، وهذا غير متحقّق في الامتثال الإجمالي، فإنّ الداعي إلى الإتيان لكلّ واحد من فردي التردد، ليس إلّا احتمال تعلق الأمر به لا الأمر نفسه، إذ لا يعلم انطباق المأمور به عليه بالخصوص. (١)

يلاحظ عليه: أنّ المهمّ هو الوجه الرابع لما مرّ من الإجابة إلى بعضها، فنقول: إنّه إن أراد من كون الإطاعة هي الانبعاث عن بعث المولى، الانبعاث عن البعث الموجود في البين، فالانبعاث عن الأمر بهذا المعنى متحقّق في الامتثال الإجمالي فإنّه لا ينبعث ولا يتحمّل العناء إلّا لامتثال الأمر الموجود، وإن أراد الانبعاث من تعلق الأمر بالفرد الذي هو بصدد إتيانه، فليس شرطاً في صدق الإطاعة.

وبعبارة أخرى: المكلف تارة ينبعث عن الميول النفسية، وأخرى عن أمر المولى وبعثه. والمفروض في المقام هو الثاني، لأنّه في جميع الحالات ينبعث من العلم بأمره الموجود في البين حتى أنّه إنّما يأتي بكلّ واحد لأمره سبحانه، أي لأجل احتمال تعلقه به، وهو يكفي في صدق الإطاعة.

فخرجنا بهذه النتيجة: أنّ الامتثال الإجمالي في عرض الامتثال التفصيلي في جميع المراحل، إلا إذا كان الفعل في نظر العقلاء أمراً عيباً.

الأمر الثاني: الامتثال الإجمالي في مقابل الحجّة الشرعية

كان البحث السابق في كفاية الامتثال الإجمالي وحن البحث في كفايته

١ . فوائد الأصول: ٧٣/٣.

76

في مقابل الحجّة الشرعية كالاتجاه والتقليد. والظاهر من الفقهاء في مبحث الاجتهاد والتقليد التساوي في الأمرين.

قال السيد الطباطبائي في عروته: يجب على كلّ مكلف في عباداته ومعاملاته أن يكون مجتهداً، أو مقلداً، أو محتاطاً (١).

ودليله واضح لما عرفت من مساواة الامتثال الإجمالي مع الامتثال بالعلم التفصيلي، فإذا كان الحال كذلك فأولى أن يكون الامتثال الإجمالي في مقابل الامتثال التفصيلي بالحجّة الشرعية.

الأمر الثالث: الامتثال الإجمالي في مقابل الظن الانسداد

لو قلنا بحجّة الظن الانسداد، فهل يجوز الامتثال الإجمالي في مقابل الامتثال التفصيلي بالظن الانسداد؟ فيه التفصيل.

فلو قلنا: إنّ من مقدّمات دليل الانسداد عدم وجوب الاحتياط، فعندئذ يكون الامتثال الإجمالي (الاحتياط) في عرض الامتثال التفصيلي.

وأما لو قلنا بأنّ من مقدّماته بطلان الاحتياط لاستلزامه اختلال النظام يكون الامتثال التفصيلي بالظن مقدّماً على الامتثال الإجمالي (الاحتياط).

واعلم أنّ في الفقه مسائل لا يمكن الاحتياط فيها، مثلاً: هل الحبوّة للولد الأكبر أو لجميع الورثة، ونظيرها موارد الحدود والقصاص ففي هذه الموارد لا محيص من العمل بالحجّة الشرعية أعني: الاجتهاد والتقليد.

...

قد سبق ممّا أنّ هذا المقصد يختصّ ببيان أمرين: أحكام القطع وأقسامه، وحجّة العقل، فقد فرغنا عن الأوّل، وحن وقت دراسة الأمر الثاني وهو حجّة العقل في مجالات خاصة، وذلك لصيانة مكانة العقل في الاستنباط.

الأمر الثاني(١):

في حجّية العقل في مجالات خاصة

ركّز الشيخ على حكم القطع الحاصل من المقدمات العقلية، وكان عليه عنوان البحث بشكل آخر، وهو البحث عن حجّية حكم العقل في استنباط الأحكام الشرعية حتّى يخصّ للعقل من الأدلّة الأربعة باباً خاصاً.

وقبل الشروع في المقصود نذكر أموراً:

الأوّل: إنّ فقهاء الشيعة حصروا الأدلّة في الأربعة: الكتاب، والسنة، والإجماع، والعقل؛ ولم يعيروا أهمية للقياس، والاستحسان، وسدّ الذرائع وفتحها، والمصالح المرسلة وغيرها، بل ركّزوا على الأدلّة الأربعة.

يقول ابن إدريس الحلّي (٥٤٣ - ٥٩٨ هـ): إنّ الحق لا يعدو أربع طرق: إمّا كتاب الله سبحانه، أو سنة رسوله (صلى الله عليه وآله وسلم) المتواترة المتفق عليها، أو الإجماع، أو دليل العقل، فإذا فقدت الثلاثة فالمعتمد في المسائل الشرعية عند المحقّقين الباحثين عن مآخذ الشريعة، التمسكُ بدليل العقل فيها، فإنّها مبقاة عليه وموكولة إليه، فمن هذا الطريق يوصل إلى العلم بجميع الأحكام الشرعية في جميع مسائل أهل الفقه، فيجب الاعتماد عليها والتمسكُ بها، فمن تنكّب عنها عسف، وخبط خبط عشواء وفارق قوله من المذهب.(٢)

الثاني: قد تضافرت الروايات عن أئمة أهل البيت (عليهم السلام) على حجّية

١ . تقدّم الأمر الأوّل، ص ١١ بجهاته السبعة.
٢ . السرائر: ١ / ٤٦.

العقل نذكر منها ما يلي:

١ . قال الإمام الصادق (عليه السلام): «حجّة الله على العباد النبي، والحجّة على ما بين العباد ودين الله العقل». (١)

٢. قال الإمام موسى بن جعفر (عليه السلام) وهو يخاطب هشام بن الحكم: «يا هشام إنَّ لله على الناس حجّتين: حجّة ظاهرة، وحجّة باطنة. فأما الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمة، وأما الباطنة فالعقول». (٢)

الثالث: إنَّ الأحكام العقلية تنقسم عند الأصوليين إلى مستقلة و غير مستقلة. ويراد بالأولى ما لا يستعين فيه العقل في الوصول إلى النتيجة بحكم شرعي، بل يكون في إدراك الصغرى و الكبرى مستقلاً كحسن أداء الأمانة وقبح الخيانة لها وحسن جزاء الإحسان بالإحسان وقبح جزائه بالإساءة.

ويراد بالثانية ما يستعان فيه في الوصول إلى النتيجة بحكم شرعي كباب الملازمات فكون الموضوع مقدّمة أمر شرعي و ما يرجع إلى العقل هو وجود الملازمة بين وجوب المقدّمة ووجوب ذبها عنده وقس على ذلك سائر أبواب الملازمات.

الرابع: أنَّ الأصوليين ذهبوا إلى وجود الملازمة في كلا الموردين بين حكم العقل وحكم الشرع، مثلاً إذا حكم العقل بأنَّ الظلم قبيح فهو يلزم حكم الشرع أيضاً بقبحه، أو إذا حكم العقل بأنَّ العقاب قبل البيان قبيح فهو يلزم حكمه أيضاً به.

هذا في المستقلّات العقلية وأما غير المستقلّة فأكثر الأصوليين يقولون

-
- ١ . الكافي: ٢٥ / ١، الحديث ٢٢.
 - ٢ . الكافي: ١٦ / ١، الحديث ١٢.

أيضاً بالملازمة بين حكم العقل (الملازمة بين الوجوبين أو بين الحرمتين) وحكم الشرع بالملازمة بينهما، فيكون حكم العقل في كلا الموردين كاشفاً عن حكم الشرع. هذا هو مسلك الأصوليين من العدليّة و المخالف فرقتان:

١. الأشاعرة فقد ذهبوا إلى منع الصغرى في المستقلّات العقلية، ومنعوا استطاعة العقل على إدراك حسن الأفعال وقبحها، قالوا بأنّهما لا يعلمان إلاّ بالشرع، فمع منع الصغرى لاتصل النوبة إلى وجود الملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع، إذ الاحتجاج بالكبرى فرع وجود الصغرى و هم منعوا الصغرى بتاتاً، وأما في باب الملازمات فالظاهر من كتبهم الأصوليّة القول بالملازمة بين حكمي العقل و الشرع حيث يستدلّون على وجوب المقدّمة بالدليل العقلي.

٢. أصحابنا الأخباريين فهم يمنعون الكبرى أي وجود الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع في كلا المجالين، والظاهر منهم قبول الصغرى في المقام الأوّل. وأنَّ العقل يدرك حسن الأفعال و

قبحها، لكن ينكرون وجود الملازمة بروايات ستمرّ عليك. وقد صرّح بما ذكرنا (قبول الصغرى دون الكبرى) الفاضل التونسي في «الوافية» (١).

الخامس: في ملاكات الحسن والقبح

إنّ هذا البحث هو بيت القصيدة في المقام حيث إنّ القوم لم يحزروا ما هو ملاك التحسين والتقبيح العقليين فذكروا ملاكات مختلفة لاصلة لها بالبحث، وإليك بعض كلماتهم:
هذا هو الفاضل القوشجي يذكر للتحسين والتقبيح العقليين ملاكات

١ . لاحظ: الوافية: ١٧٢.

80

ثلاثة ويُسلّم بالأولين دون الثالث وقال: إنّه محل النزاع بين الأشاعرة وغيرهم، وإليك كلامه:

إنّ للحسن والقبح معان ثلاثة:

١. صفة الكمال والنقص، والحسن كون الصفة، صفة كمال؛ والقبح كون الصفة، صفة نقصان، فيقال: العلم حسن لكونه وصف كمال، والجهل قبيح لكونه وصف نقصان، والتحسين والتقبيح بهذا المعنى مقبول عند الأشاعرة.

٢. ملاءمة الغرض ومنافرتة، فما وافق الغرض كان حسناً و ما خالفه كان قبيحاً، وما ليس كذلك لم يكن حسناً ولا قبيحاً. قال: وذلك أيضاً يدركه العقل كالمعنى الأوّل.

٣. ما تعلّق به المدح والثواب أو الذمّ والعقاب. هذا في أفعال العباد، وأمّا أفعال الله فالحسن فيه تعلّق المدح والذمّ، فقال هذا هو محلّ النزاع فهو عندنا شرعيّ؛ وذلك لأنّ الأفعال كلّها سواء، ليس شيء مدح فاعله وثوابه ولا ذمّ فاعله وعقابه، وإمّا صارت كذلك بسبب أمر الشارع ونهيه.

يلاحظ عليه: أنّ الملاكين الأولين خارجان عن محلّ البحث وأنّه ليس للحسن والقبح إلا معنى واحد، وهو الذي ذكره في المعنى الثالث، لكن إقحام الثواب والعقاب في المعنى الثالث نوع مغالطة تقوّه بها القائل، بل البحث مكرّس على حسن الفعل الموجب لمدح الفاعل وقبحه الموجب لذمّه، فعلى الباحث أن يركّز على ذلك.

السادس: إنّ الحكماء قسّموا العقل إلى نظري وعملي. لا بمعنى أنّ لنا عقليين نظري وعملي، بل المراد تقسيم المدركات إلى قسمين: فإن كان المدرك

مما ينبغي أن يُعلم كقولنا: الجزء أعظم من الكلّ يُسمّى عقلاً نظرياً، إذ لا علاقة له بالعمل وإن كان المدرك ممّا ينبغي أن يُعمل كحسن العدل وقبح الظلم بوصف بكونه عقلاً عملياً، فوصف العقل بأحدهما باعتبار مدرّكه، فيما أنّ المدرك (المعلوم) بين نظري وعمليّ، وصف المدرك (العقل) بهما أيضاً على وجه التوسّع.

السابع: المدرك الذي يجب أن يُعلم ينقسم إلى نظري وبديهي فلا يصدق الأوّل إلا إذا انتهى إلى البديهي كما عليه البراهين القائمة في العلوم على المسائل النظرية. ومثله أحكام العقل العملي فهو بين بديهي يدركه العقل العملي مجرداً عن كلّ الشوائب وبين غيره، فيحكم في الأوّل بحسن الأفعال أو قبحها إذا لاحظها بما هي هي. نظير حسن العمل بالميثاق وقبح نقضه، أو حسن جزاء الإحسان بالإحسان وقبح جزائه بالإساءة ونظائرهما. فهذه أحكام بديهية للعقل العملي.

وهناك أحكام عمليّة غير بديهية له و إنّما يعلم حالها بانطباق أحد عناوين البديهية عليها نظير تكريم الوالدين وتحقيرهما، فيعلم حسن الأوّل لأنّه من مصاديق جزاء الإحسان بالإحسان وقبح الآخر لكونه من مصاديق جزاء الإحسان بالإساءة، ونظيره تحقير الإنسان و هو قبيح لكونه ظلماً و قبح الكذب لكونه إيقاعاً للمستمع في الجهل بخلاف الصدق.

ثم إنّ الحكماء وإن لم يصرّحوا بتقسيم أحكام العقل العملي إلى بديهي و غيره لكن يعلم حالها من العقل النظري، ولعلّ عذرهم في ترك التصريح بهذا التقسيم هو أنّ أحكام العقل العملي راجعة إلى علم الأخلاق، وهو أمر لا يهتم الحكماء الغارقين في أحكام العقل النظري.

الثامن: إنّ صدق القضاء على وجه الإطلاق وكذبها فرع كونها مطابقة للواقع أو مخالفة لها ثم إنّ الواقع المطابق في القضايا النظرية هي خارج القضية

مثل قولنا: الجزء أصغر من الكلّ، فالخارج مطابق له، بخلاف قولنا: الجزء أكبر من الكلّ فالخارج غير مطابق له.

وأما القضايا العمليّة فالمطابق هو الفطرة الطاهرة النقيّة من الشوائب فإذا عرضت عليها أحكام ذلك العقل فهي بينما تجدها ملائمة لها وأخرى منافرة، فالأولى توصف بالحسن والأخرى بالقبح، ومن المعلوم أنّ مصطلح الفطري في المقام غير مصطلح الفطري في العقل النظري، فإنّ الفطري في أحكام العقل النظري عبارته عن مثل الأربعة زوج فإنّ الحكم فيه بواسطة لا تغيب عن ذهنك عند ملاحظة أطراف الحكم وهو الانقسام بقسمين، بل الفطري في المقام ما عليه الحديث النبوي في كون التوحيد فطرياً فقد ورد: «مامن مولود إلا يولد على الفطرة ثم أبواه يهودانه أو ينصرّانه أو يمجسانه ثم قال: (فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا) (١)». (٢) وإن أردت إدخاله تحت أحد العناوين الستة

فعلبك إدخالها تحت عنوان الأوليات، وبذلك ظهر أنّ لكلّ من الحكمين مطابق والحكم إمّا بالموافقة أو بالمخالفة. وكلّ ينقسم إلى بديهي وغير بديهي.

زلة من الأعظم

وفي المقام زلة من الأعظم يجب التنبيه عليها، وهي أمران:
الأول: أنّ الشيخ الرئيس ابن سينا وشارح إشارات المحقق الطوسي ومن جاء بعدهما كالمحقق الاصفهاني صاحب الحاشية على الكفاية و تلميذه الشيخ المظفر ذهبوا إلى أنّ القضايا المشهورة (يريدون بها أحكام العقل العملي) ليس لها واقع وراء تطابق الآراء أي واقعها ذلك.

١ . الروم: ٣٠.

٢ . التاج الجامع للأصول: ٤ / ١٣؛ تفسير البرهان: ٣ / ٢٦١ الحديث ٥.

يلاحظ عليه: أنّ معنى ذلك إنكار التحسين والتقيح الذاتيين، بل مرجع التحسين والتقيح عندئذ إلى اتفاق العقلاء عليهما لمصالح ومفاسد مرتبة على بعض الأفعال، ولولا ذلك لما اتفقوا عليه، وهو كما ترى.

وقد قلنا في محلّه: إنّ الموضوع للحسن والقبح هو لحاظ ذات الفعل مع قطع النظر عمّا يلازمه من المصالح والمفاسد، وذلك لأنّ إحدى الغايات من القاعدة التعرّف على أفعاله سبحانه من حيث هي، ولا معنى لتصور المصالح أو المفاسد في فعله سبحانه؛ لأنّ فعله فوقهما، فتعذيب الطفل الصغير قبيح مطلقاً حتّى على الله سبحانه لا لكونه ذات مفسدة بل لكونه في حدّ ذاته قبيحاً يحكم به العقل والفطرة الإنسانيّة فتفسير الحسن والقبح بالمصلحة والمفسدة، تفسير خاطئ.

الثاني: أنّ التحسين والتقيح العقليين من اليقينيّات ومن الأحكام الصادرة عن العقل العملي بضرر قاطع مع قطع النظر عن سائر العناوين، لكن مع الأسف أنّ هؤلاء جعلوا تلك القضايا من القضايا المشهورة المقبولة عند الناس.

قال الشيخ الرئيس في «النجاة»: «إذا عرضنا قولنا العدل جميل والكذب قبيح على الفطرة تجد الشك متأتياً فيها وغير متأت في قولنا: إنّ الكلّ أعظم من الجزء.» (١)

وقد تبعه المحقق الطوسي في شرحه على الإشارات. (٢)

ومنهم المحقق الاصفهاني في تعليقه على الكفاية والشيخ المظفر في

- ١ . النجاة: ٦٣ . في «المنجد»: أتى تأتية الماء: سهل مجراه.
- ٢ . شرح الاشارات: ١/٢٢٠ .

«أصول الفقه» فزعم أن الحسن والقبح من القضايا المشهورة التي تطابق عليها العقلاء لامن القضايا اليقينية. قال المحقق الاصفهاني: إنَّ المعبر عند أهل الميزان في الموادِّ الأوَّلية للقضايا البرهانية المنحصرة تلك الموادِّ في الضروريات الست، مطابقتها للواقع ونفس الأمر والمعتبر في القضايا المشهورة، والآراء المحمودة، مطابقتها لما عليه آراء العقلاء حيث لا واقع لها غير توافق الآراء عليها. (١)

والشيخ المظفر في «أصول الفقه» فرّق بين الأوَّليات التي يدركها العقل النظري والمشهورات التي يدركها العقل العملي بوجه ثلاثة وقال:

إنَّ القضية التأديبية لا يجب أن يحكم بها كلّ عاقل لوخّلي وطبعه ونفسه ولم يتأدّب بقبولها والاعتراف بها، وليس كذلك القضية الأوَّلية التي يكفي تصوّر طرفيها في الحكم، فإنّه لا بدّ ألاّ يشدّ عاقل في الحكم بها لأوّل وهلة. (٢)

وقال أيضاً: ويكفينا شاهداً على ما نقول - من دخول أمثال هذه القضايا في المشهورات الصرفة التي لا واقع لها إلاّ الشهرة وأنها ليست من قسم الضروريات - ما قاله الشيخ الرئيس في منطق الإشارات: «ومنها الآراء المسمّاة بالمحمودة. وربّما خصصناها باسم الشهرة، إذ لا عمدة لها إلاّ الشهرة، وهي آراء لو خلّي الإنسان وعقله المجرد ووهمه وحسّه ولم يؤدّب بقبول قضاياها والاعتراف بها... لم يقض بها الإنسان طاعة لعقله أو وهمه أو حسّه، مثل حكمنا بأنّ سلب مال الإنسان قبيح، وأنّ الكذب قبيح لا ينبغي أن يقدم عليه...» (٣)

- ١ . نهاية الدراية: ٢/١٢٥ .
- ٢ . أصول الفقه: ٢/٢٣١-٢٣٢ .
- ٣ . أصول الفقه للشيخ محمد رضا المظفر: ٢/٢٢٥ .

يلاحظ عليه: أنّ العلم بصدق القضايا وكذبها فرع وجود المطابقة للواقع الخارج وعدمه فلولم يكن للقضايا واقع سوى اتّفاق العقلاء على الحكم، يصبح وصفها بالصدق أمراً نسبياً بمعنى أنّه لا توصف به إذا قطع النظر عن اتّفاقهم أو لوحظت القضية قبل اتّفاقهم على الحكم. ولو قلنا بذلك لانسدّ باب الاستدلال في المعارف والعقائد مثلاً نقول: وجود المعجزة بيد النبي دليل على صدق دعوته، إذ

لو كان كاذباً لما صحَّ على الحكيم تزويده بالمعجزة التي تسبب الإغراء بالجهل. والإغراء بالجهل بالذات قبيح على الحكيم مع قطع نظر العقلاء فيه.

وأما على تقرير هؤلاء فمن أين نعلم أنه سبحانه يتبع سيرة العقلاء في المقام وهو فوق أن يكون تابعاً لهم، إذ لو لم يكن قبيحاً بالذات لماذا لا يتخلف عن هذا الحكم؟ وقس على ذلك سائر المعارف والأصول المبتنية على قاعدة الحسن والقبح.

حصيلة الكلام: أن القول: بأنها من المشهورات يوجب سدَّ باب الاستدلال على المعارف الإلهية، وقد رتبوا على ذلك المسائل التالية:

١. لزوم معرفة الله سبحانه لأجل لزوم شكر المنعم.

٢. لزوم معرفة سبحانه لدفع الضرر المحتمل.

٣. وصفه سبحانه بالعدل والحكمة.

٤. لزوم اللطف على الله سبحانه.

٥. لزوم بعثة الأنبياء.

٦. لزوم إيصال كلِّ مكآف إلى الغاية في التكليف.

٧. تزويد الأنبياء بالبيّنات والمعجز.

86

٨. لزوم النظر في برهان مدّعي النبوة.

٩. العلم بصدق دعوى الأنبياء لأنَّ إعطاء البيّنة للمدّعي الكذاب قبيح.

١٠. ثبات الأخلاق في جميع العصور والحضارات.

كلّ ذلك مبنيّ على أنّ التحسين والتقبيح من الأحكام اليقينية للعقل العملي.

والذي يدلّ على كونه أمراً من الأحكام اليقينية أنّ الذكر الحكيم يستدلّ به في غير واحدة من الآيات، يقول سبحانه:

١. (أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ)(١).

٢. (أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ)(٢).

٣. (هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ). (٣)

التاسع: الأحكام المستنبطة من المستقلات العقلية

قبل الخوض في أدلة الطرفين نذكر ثمرات البحث في علم الأصول:
لوقلنا باستقلال العقل في الحسن والقبح وأنه يلزم حكم الشرع يستنبط منه عدّة أحكام بين كونها أصولية أو فقهية:

١. قبح العقاب بلا بيان عقلا يلزم قبحه شرعاً فيحتجّ به على البراءة.

٢. حكم العقل بأنّ الاشتغال اليقيني يستلزم براءة عقلية ويترتب عليه

-
١. ص: ٢٨ .
 ٢. القلم: ٣٥ .
 ٣. الرحمن: ٦٠ .

لزوم الاحتياط عند العلم الإجمالي بالتكليف حيث يصحّ عند العقل عقاب العبد إذا خالف مع العلم الإجمالي بالتكليف فيكون كذلك عند الشرع.

٣. حكم العقل بأنّ الإتيان بالمأمور به كما هو عليه مجز، لقبح بقاء الأمر بعد الامتثال ويترتب عليه حكم الشرع بعدم لزوم الإعادة والقضاء.

٤. وهكذا يستنبط بحكم العقل مرجّحات باب التزاحم المذكورة في محلّها.

هذا كلّ في المستقلات العقلية، وأمّا ثمرة البحث في غير المستقلات العقلية فإليك بيانها:

ونورد ذلك في الأبواب التالية:

١. الملازمة بين وجوب المقدّمة ووجوب ذبيها.
٢. الملازمة بين حرمة الشيء، وحرمة مقدّمته.
٣. الملازمة بين وجوب الشيء وحرمة ضدّه.
٤. الملازمة بين النهي عن العبادة وفسادها.
٥. الملازمة بين النهي عن المعاملة وفسادها.
٦. الملازمة بين وجود الحكم عند وجود الشرط والوصف و سائر القيود والانتقاء لدى انتفائها.

لو قلنا بأنّ العقل يحكم بهذه الملازمات فيقع الكلام في وجود الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع فيكون حكم العقل سبباً لاستنباط الحكم الشرعي، ولذلك عرفوا الحكم العقلي بقولهم حكم يتوسّل به بصحيح النظر إلى حكم شرعي. (١)

١. مطارح الأنظار: ٢٣٣؛ القوانين: ٢/٢.

88

إذا عرفت هذه المقدمات فلندخل في صلب الموضوع فنقول: يقع الكلام في مقامين:

الأول: في المستقلات العقلية

أنّ العقل قادر على إدراك ملاكات التحسين والتقيح ويبحث فيه على جهتين:

الأولى: أنّ الحسن والقبح عقليان وأنّ العقل إذا تجرّد عن سائر الشوائب يدرك حسن الفعل بما هو من أيّ فاعل صدر من غير فرق بين كون الفاعل واجباً أو ممكناً؛ وذلك لأنّ النظر إلى ذات القضية بما هي هي، لا إلى الفاعل، ولذلك يستدلّ بهذه القاعدة في مورد أفعاله سبحانه، كما يدرك قبحه، كذلك قد استدلّوا على ذلك بوجوه كثيرة نذكر منها وجهين:

١. إنّ الإنسان إذا عرض حسن العدل وقبح الظلم على وجدانه وعقله يجد في نفسه نزوعاً إلى العدل و تنقراً عن الظلم، وهكذا كلّ فعل يصدق عليه أحد العنوانين، وهذا من الأحكام العقلية النابعة عن صميم العقل من دون أن يكون متأثراً بالجوانب اللاشعورية أو الغرائز الحيوانية أو العواطف الإنسانية.

وبعبارة أخرى: إنّنا نعلم بالضرورة حسن بعض الأفعال وقبح بعضها من غير نظر إلى الشرع، فإنّ كلّ عاقل يجزم بحسن الإحسان و يمدح عليه، و بقبح الإساءة والظلم ويذمّ عليه، وهذا حكم ضروري لا يقبل الشك وليس مستفاداً من الشرع لحكم البراهمة والملاحدة به من غير اعتراف منهم بالشرائع. (١)

٢. لو لم نعلم حسن بعض الأشياء وقبحها عقلاً لم نحكم بقبح الكذب

١. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٥٩. المطبوع مع تعاليفنا.

89

فجاز وقوعه من الله - تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً - فإذا أخبرنا عن شيء أنّه قبيح لم نجزم بقبحه، وإذا أخبرنا عن شيء أنّه حسن لم نجزم بحسنه، لتجويز الكذب، ولجوّزنا أن يأمرنا بالقبيح وأن ينهانا عن الحسن، لانتفاء حكمته تعالى على هذا التقرير. (١)

وخلاصة الدليل: أنّه لو لم يعرف حسن الأفعال و قبحها إلاّ عن طريق إخبار الأنبياء لا يعرف حتّى عن طريق أخبارهم أيضاً، فإذا قالوا: الصدق حسن والكذب قبيح، لا يحصل لنا العلم بصدق القضية، إذ نحتمل أن يكون المخبر كاذباً.

ولو قيل: إنّ سبحانه شهد على صدق مقالة أنبيائه، فنقول: إنّ شهادته سبحانه لم تصل إلينا إلاّ عن طريقهم، فمن أين نعلم صدقها في كلامهم هذا؟

أضف إلى ذلك: من أين نعلم أنّه سبحانه - والعياذ بالله - لا يكذب؟

فهذه الاحتمالات لا تندفع إلاّ باستقلال العقل - قبل كلّ شيء - بحسن الصدق وقبح الكذب، وأنّه سبحانه منزّه عن القبيح.

الجهة الثانية: في الملازمة بين التحسينين و التقبيحين

وقد أراح الأشاعرة أنفسهم عن الخوض في الجهة الثانية بإنكار الموضوع فلم يبق بحث في الملازمة بينهما، نعم هنا كلام لأصحابنا الأخباريين فإنّ منهم من يقول بالتحسين والتقبيح العقلين لكنّه لا يلتزم بالملازمة، منهم صاحب الوافية. (٢) ثم إنّ الدليل على الملازمة. يكمن في الوقوف على حدود ما أدركه العقل في مجال الحسن والقبح، فهنا احتمالان:

١ . كشف المراد: ٥٩ . ٢ . الوافية: ١٧٢ .

أ. أن يكون المدرك للعقل هو حسن الفعل أو قبحه إذا صدر من الإنسان.

ب . أن يكون المدرك للعقل هو حسن الفعل أو قبحه من حيث صدوره عن الفاعل المختار سواء أكان ممكناً كالإنسان أو واجباً كالله سبحانه.

فلو كان المدرك للعقل هو الأوّل لم يكن لكشف الملازمة هناك طريق؛ لأنّ المفروض عدم سعة مدركه، واختصاصه بدرك الحسن والقبح لفاعل مختار خاصّ كالإنسان.

وأما إذا كان المدرك بنحو ما ذكر في القسم الثاني، فالفاعل المختار يصدق على الممكن والواجب، وعليه فيكون الفعل الموصوف بالحسن والقبح عند الإنسان هو أيضاً كذلك عند الواجب عز اسمه.

والدليل على أنّ ما يدركه العقل أمر واسع يعمّ كلا الفاعلين هو ما أقمنا برهانه من أنّ الموضوع للحسن والقبح هو نفس الفعل، بغضّ النظر عن فاعل خاص. بل مع غضّ النظر عمّا يترتّب عليه من المصالح والمفاسد، فإذا كان هذا هو الموضوع فما وقف عليه العقل بفطرته، أمر واقعي يكون الواجب والممكن فيه سواء.

وهذا نظير إدراكات العقل في مجال الحكمة النظرية، فلو أدرك العقل بفضل البرهان بأنّ زوايا المثلث تساوي قائمتين فقد أدرك أمراً واقعياً. من دون مدخلة للمدرك في حقيقتها، فإذا كانت زوايا المثلث محكومة بهذا الحكم فإنّما هو لأجل طبيعة المثلث. فإذا كان كذلك، فالمعلوم عند الإنسان هو نفس المعلوم عند الله والفرق بين العقل النظري والعملي أنّ مدركاته في الأول إخبار عن الواقع، كما أنّ مدركاته في الثاني إخبار عن إدراك فطري ربّما يستتبع إنشاء بعث و زجر.

المقام الثاني: في غير المستقلات العقلية

ويقع الكلام فيه تارة في الصغرى أي إدراك العقل الملازمة، وأخرى في الكبرى أي كشف الملازمة العقلية عن الملازمة الشرعية.

أما الصغرى فهو قابل للنقاش في بعض الأبواب كالملازمة بين وجوب الشيء وحرمة ضده، فالصغرى في هذه الأبواب ممنوعة كما مرّ بيانها، نعم هي مقبولة في الموارد الأخرى التي مرّت عناوينها.

وأما الكبرى أي وجود الملازمة بين إدراك العقل وإدراك الشرع فالبرهان فيه ما مرّ في التحسين والتقيح العقلين حيث إنّ العقل مع التجرد من كلّ الشوائب يدرك بأنّ النهي عن العبادة لا يجتمع مع صحّتها، وهكذا النهي عن المعاملة لا يجتمع مع صحّتها، و بذلك يستدلّ بحكم الملازمة على الحكم الشرعي.

إلى هنا تمّ ما عليه الأصوليون من حجّية القطع الحاصل من المقدمات العقلية: وقبل الورود لبيان أدلّة نفاة الملازمة والذي على رأسهم الأمين الاسترآبادي في «الفوائد المدنية»، نشير إلى بعض الطرق العقلية التي ربّما يستدلّ بها على الحكم الشرعي وهي بين صالحة وغير صالحة نظير:

١. تنقيح المناط.

٢. تخريج المناط بالسبر والتقسيم.

٣. الإفتاء بالمصالح والمفاسد التي يطلق عليهما مقاصد الشريعة.
وإليك الكلام في الجميع على وجه الإيجاز.

92

١. تنقيح المناط

إذا اقترن الموضوع في لسان الدليل بأوصاف و خصوصيات لا يراها العرف المخاطب دخيلة في ثبوت الحكم للموضوع، وهذا ما يعبر عنه بإلغاء الخصوصية أيضاً. كما في قصة الأعرابي حيث جاء الى رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وقال: هلكت يا رسول الله، قال له: ما صنعت؟ قال: وقعت على أهلي في نهار رمضان. قال: اعتق.

والعرف يساعد على إلغاء القيدتين:

١. كونه أعرابياً.

٢. الوقوع على الأهل.

فيشمل الحكم (اعتق) البدوي والقروي، والوقوع على الأهل وغيره، فيكون الموضوع: «مَنْ أفطر بالوقوع في صيام شهر رمضان». وعلى هذا فهو من المداليل العرفية، لا صلة له بالقياس.

٢. تخريج المناط

إنّ تخريج المناط عبارة عن دراسة الأوصاف التي يمكن أن تكون مؤثرة في الحكم، وذلك بالسير والتقسيم وطرد ما لا دخل له - حسب زعم الفقيه - وإبقاء ماله دخل ثم الأخذ بالمناط وإسراء الحكم إلى كلّ مورد يوجد فيه كما هو الحال في حرمة الخمر. كلّ ذلك بمحاسبات عقلية، فهذا ممنوع جداً، وأنّى للعقل إدراك علّة الحكم و مناطه؟ ولعلّ ما زعمه علّة تامة هو جزء العلّة وهناك جزء آخر غفل عنه الفقيه. ومع هذا الاحتمال كيف يتّخذ قاعدة في سائر الموارد.

93

وأما التمثيل بالخمير حيث يحاسب الأوصاف ويصل الإنسان إلى أنّ العلّة ليس هو اللون والحموضة ولا الأخذ من العنب لوجود هذه الأوصاف في الأمور المحلّلة فليس المناط إلاّ الإسكار.

فهو إن كان صحيحاً لكنّه أمر بديهي لا يحتاج إلى السبر والتقسيم. إنّما الكلام في الموارد المبهمة. و هنا نحن نذكر مثالا لتبيين حاله:

وقد ورد في الحديث: «لا يزوّج البكر الصغيرة إلا وليّها» فقد ألحق بها بعض فقهاء السنّة الثيّب الصغيرة، بل المجنونة والمعتوهة (ناقصة العقل) وذلك بتخريج المناط، وأتته عبارة عن كون المزوّجة صغيرة ناقصة العقل، فيلحق بها الثيّب الصغيرة أو المجنونة أو المعتوهة مطلقاً لاتّحاد المناط.

يلاحظ عليه: أنّه من أين علم أنّ نقصان العقل تمام الموضوع للحكم مع إمكان أن يكون جزء منه كما أنّ البكارة أيضاً جزء في لسان الدليل.

والأمثلة لتخريج المناط متوقّرة. (١)

وإلى هذا ينظر مارواه أبان قوله: قلت لأبي عبدالله (عليه السلام): ما تقول في الرجل قطع إصبعاً من أصابع امرأة كم فيها؟ قال: «عشرة من الإبل». قلت: قطع اثنين. قال: «عشرون». قلت: قطع ثلاثاً. قال: «ثلاثون». قلت: قطع أربعاً؟ قال: «عشرون».

قلت: سبحان الله يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون ويقطع أربعاً فيكون عليه عشرون، إلى أن قال: فقال ((عليه السلام)): «مهلاً يا أبان. هذا حكم رسول الله. إنّ المرأة تعاقب الرجل إلى ثلث الدية، فإذا بلغت الثلث رجعت المرأة إلى النصف. يا أبان إنك أخذتني بالقياس، والسنّة إذا قيست محق الدين». (٢)

١ . لاحظ كتابنا: رسائل أصولية: ٣٣-٣٦ .

٢ . الوسائل: ١٨، الباب ٤٤ من أبواب ديات الأعضاء، الحديث ١.

إنّما تعجّب أبان من حكم الإمام (عليه السلام) لأجل أنّه زعم أنّ المناط قطع الإصبع، ولذلك زعم أنّ الدية تكون عند قطع الأربعة أربعون إبلاً، والإمام استنكر عليه لأجل هذا التخريج.

٣. تخريج الأحكام حسب المصالح والمفاسد

هذا هو الطريق الثالث المحظور وإن كانت صحيحة في بعض الصور نقول: إنّ الأحكام الشرعية عند الإمامية تابعة للمصالح والمفاسد. فلا واجب إلا لمصلحة في فعله، ولا حرام إلا لمفسدة في اقترافه، والتشريع الإلهي منزّه عن جعل الحكم بلا ملاك، ونصوص الكتاب في مورد حرمة الخمر و الميسر (١) ووجوب الصلّاة (٢) تشهد على ذلك، أضف إليه ما جاء في الروايات من علل الأحكام.

١. فعن الرضا (عليه السلام): «إنَّ الله تبارك و تعالی لم یبیح أكلا ولا شرباً إلا لما فيه المنفعة والصلاح. ولم یحرّم إلا ما فيه الضرر والتلف والفساد» (٣).
٢. وقال (عليه السلام) - في سبب حرمة الدم - : «إنَّه یُسیء الخلق، ویورث القسوة للقلب وفلّة الرأفة والرحمة، ولا یؤمن أن یقتل ولده ووالده» (٢).
٣. قال أبو جعفر الباقر (عليه السلام): «إنَّ مدمن الخمر كعابد الوثن، ویورث الارتعاش، ویهدم مروّته، ویحمل على التجسّر على المحارم من سفك الدماء وركوب الزنا» (٥).
٤. وعن الصادق (عليه السلام) على ما في «تحف العقول»: «إنَّ كلّ ما هو مأمور به

- ١ . المائدة: ٩١ . ٢ . العنكبوت: ٤٥ . ٣ . مستدرک الوسائل: ٧١/٣ .
- ٢ . بحار الأنوار: ١٦٥/٦٢، الحديث ٣ . ٥ . بحار الأنوار، ١٦٤/٦٢، ح ٢ .

95

على العباد وقوام لهم في أمورهم من وجوه الصلاح الذي لا يقيمهم غيره ممّا يأكلون ويشربون ويلبسون وينكحون ويملكون ويستعملون، فهذا كلّه حلال بيعه وشراؤه وهبته وعاريته، وكلّ أمر يكون فيه الفساد ممّا قد نهى عنه من جهة أكله وشربه ولبسه... فحرام...» (١).

هذا كلّه ممّا لاشكّ فيه، إنّما الكلام في إمكان وقوف الفقيه على مصالح الأحكام و مفسدها التي تدور عليها الأحكام، فالحق هو التفصيل بينما اتّفق العقلاء على وجود المصلحة الملزمة والمفسدة في الموضوع، وما إذا لم يكن هناك اتفاق من عامّة العقلاء بل انفراد فيه الفقيه.

أمّا المصلحة المتّفق عليها: فهذا نظير التلقيح الوقائي عند ظهور الأمراض المعدية، كالجذري والحصبة وغيرهما ممّا قد أصبح وجود المصلحة الملزمة فيه من الأمور الواضحة.

وأما المفسدة: كتعاطي المخدّرات التي أطبق العقلاء على ضررها وفسادها.

وأما غير ذلك فلا يمكن إدراك المصلحة والمفسدة عند انفراد الفقيه حتى مع انضمام فرد آخر إليه دليلاً على الحكم الشرعي، فلا يصحّ للفقيه إنشاء حكم وفق ما أدركه، إذ من أين للعقل القطع بأنّ ما تصوّره علّة، هو علّة تامّة يدور الحكم مدارها، إذ يحتمل أن يكون هناك مانع من حكم الشرع على وفق ما أدركه العقل.

يقول المحقّق الاصفهاني: إنّ مصالح الأحكام الشرعية المولوية التي هي ملاكات تلك الأحكام و مناطاتها، لا تدخل تحت ضابطة، وعليه لاسبيل للعقل بما هو إليها. (٢)

١ . تحف العقول: ٣٣٣ . ٢ . نهاية الدراية: ١٣/٢، الطبعة الحجرية.

وعلى هذا، فاستنباط الأحكام عن طريق إدراك مصالحها ومفاسدها أمرٌ محظور إلا إذا كان ممّا أتفق عليه العقلاء في الفساد والصلاح.

نعم أخيراً استقطبت مسألة مقاصد الشريعة أفكار جمع من فقهاء السنّة فحاولوا بذلك الإجابة عن المسائل المستحدثة، وأول من طرق هذا الباب أبو إسحاق الشاطبي الغرناطي (المتوفى سنة ٧٩٠هـ) وألف كتاباً في هذا الموضوع أسماه «الموافقات»، ولكن المتأخرين عنه لم يولوا هذا الأمر عناية خاصّة، إلى أن وصلت النوبة إلى الشيخ محمد بن طاهر بن عاشور (المتوفى ١٣٩٣ هـ) مؤلف كتاب تفسير «التحرير والتنوير» في ثلاثين جزءاً فألف كتاباً حول مقاصد الشريعة الإسلامية، وتبعه عدّة من الفقهاء المغاربة.

يقول الشيخ ابن عاشور:

«وليعلم مزاوّل هذا العلم أنّ طريق المصالح هو أوسع طريق يسلكه الفقيه في تدبير أمور الأمة عند نوائبها ونوازلهما إذا التبست عليهم المسالك، وأنّه إن لم يتبع هذا المسلك الواضح والمحجّة البيضاء فقد عطّل الإسلام من أن يكون ديناً عامّاً وباقياً» (١).

أقول للشيخ: لورجع هؤلاء إلى ما روي عن أئمّة أهل البيت (عليهم السلام) من الروايات الفقهية لأمكن لهم علاج أكثر النوازل إن لم نقل عامتها بلا طرق باب مقاصد الشريعة.

أدلة نفاة حجّية العقل ...

١ . مقاصد الشريعة الإسلامية: ٢٢١-٢٢٢، مطبعة البصائر، المملكة المغربية، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م.

أدلة نفاة حجّية العقل

- إنّ الإخباريين من أصحابنا من نفاة حجّية العقل، قد استدّلوا على مايتبنون بما يلي:
- أ. جواز خلوّ الواقعة عن الحكم.
 - ب. لزوم توسيط الحجّة في بيان الحكم.
 - ج. ما دلّ على عدم حجّية العقل.
 - د. ما دلّ على أنّ المرجع هو الكتاب والسنّة.

وهذه عمدة أدلتهم التي بينها وأوضحها مؤسس المسلك محمد أمين الاسترآبادي (المتوفى عام ١٠٣٠ هـ) في كتابه: «الفوائد المدنيّة».

أمّا الأوّل: فبيانه أنّه يجوز أن لا يكون للشارع فيما حكم فيه العقل بالوجوب أو الحرمة حكم أصلاً لا موافقاً ولا مخالفاً، فكيف يمكن كشف حكم عن طريق العقل مع احتمال أن لا يكون له حكم؟ يلاحظ عليه: أنّ القول بخلوّ الواقعة عن حكم شرعي لا ينسجم مع ما قال به النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) في خطبة حجة الوداع: «أيّها الناس ما من شيء يقربكم من الجنّة ويبعدكم من النار، إلّا وقد أمرتكم به، وما من شيء يقربكم من النار ويباعدكم من الجنّة إلّا وقد نهيتكم عنه» (١). فإن قلت: إنّ الحديث يدلّ على بيان المحرّمات والمكروهات والواجبات والمستحبات، ولا يدلّ على بيان جميع المباحات، فعلى هذا يجوز خلوّ الواقعة عن حكم شرعي مباح. قلت: ظاهر الحديث بيان كلّ ما يحتاج إليه الإنسان في مجال التشريع

١ . الوسائل: ١٢، الباب ١٢ من أبواب مقدّمات التجارة، الحديث ٢.

98

وذكر ما يقرب من الجنّة أو النار عنوان مشير لما يحتاج إليه الإنسان في مقام العمل على أنّ الروايات متضافرة على أنّ ما يحتاج إليه الإنسان موجود في الكتاب والسنة حتّى أرش الخدش، فالقول بمنطقة الفراغ لا ينسجم مع هذه الأحاديث.

وأما الثاني - أعني: لزوم توسيط الحجّة في بيان الحكم - : فقد استدلّوا عليه بصحيح زرارة: «قلو أنّ رجلاً صام نهاره، وقام ليله، وتصدّق بجميع ماله، وحجّ جميع عمره، ولم يعرف ولاية ولي الله فيواليه وتكون جميع أعماله بدلالته إليه، ما كان له على الله عزّ وجلّ حق في ثوابه ولا كان من أهل الإيمان» (١).

يلاحظ عليه: أنّ الرواية ونظائرها تشير إلى المعرضين عن أئمة أهل البيت (عليهم السلام)، ولا تعمّ الفقيه الذي أناخ مطيته على عتبة أبوابهم في كلّ أمر كبير وصغير ومع ذلك اعتمد على العقل القطعي فيما لم يجد فيه رواية. كيف وقد مرّ أنّ الإمامين الصادق والكاظم (عليهما السلام) بيّنوا مكانة العقل وسموّ مرتبته.

وأما الثالث: فقالوا: إنّ الروايات تدلّ على عدم حجّيّة الرأي فقد روي عن الإمام علي (عليه السلام) أنّه قال: «إنّ المؤمن أخذ دينه عن ربه ولم يأخذه عن رأيه» (٢).

وعن أبي جعفر (عليه السلام): «مَن أفتى الناس برأيه فقد دان الله بما لا يعلم، ومَن دان الله بما لا يعلم فقد ضادّ الله حيث أحلّ وحزّم فيما لا يعلم» (٣).

- ١ . الوسائل: ١٨، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٣.
- ٢ . الوسائل: ١٨، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢١، ولاحظ الحديث ٣١.
- ٣ . الوسائل: ١٨، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٢. ولاحظ ذلك الباب: الحديث ٢١، ٢٨، ٣٠، ٣٣، ٣٤، ٣٥، ٥٠. ولاحظ الباب ١١، الحديث ١٣ فالجميع يركّز على المنع عن الافتاء بالرأي.

يلاحظ عليه: أنّ المستدلّ جعل الرأي مرادفاً للاستدلال بالحكم القطعي للعقل مع أنّ المقصود منه هو التفسير بالظنون التي لم يدلّ على حجّيتها. قال أبو جعفر (عليه السلام): «مَنْ أفتى الناس برأيه فقد دان الله بما لا يعلم». (١)

ومن راجع المناظرات التي جرت بين الصادقين (عليهما السلام) وفقهاء السنّة يقف على أنّ المراد من الافتاء بالرأي هو الصدور عن مقاييس وقواعد ظنيّة لم تثبت حجّيتها.

ومن قرأ تاريخ أدوار الفقه الإسلامي يقف على أنّ فقهاء السنّة كانوا يصدرون في كثير من القضايا من الضوابط التي أوجتها إليهم أنفسهم، وما ذلك إلاّ بسبب قلّة النص وعدم كفاية آيات الأحكام في الذكر الحكيم والروايات الفقهية في السنّة النبويّة للإجابة عن المسائل المستحدثة، إذ لا تتجاوز عندهم عن خمسمائة حديث وفيها تكرار وفيها أخلاق وآداب، فلذلك لجأوا إلى الأقيسة والآراء، والرواية ناظرة إلى تلك الطريقة.

وأما الرابع - أعني: ما دلّ على أنّ المرجع هو الكتاب والسنّة - : فقد ورد عن أمير المؤمنين (عليه السلام) أنّه قال: «مَنْ أخذ دينه عن أفواه الرجال أزلته الرجال، ومن أخذ دينه من الكتاب والسنّة زالت الجبال ولم يُزل». (٢)

يلاحظ عليه: أنّ الحديث ناظر إلى مَنْ يعمل بكلّ ما اشتهر على ألسن الناس وإن لم يكن له دليل. وبعبارة أخرى: الرواية ناظرة إلى قضاة العامّة الذين - في ذلك الزمان -

- ١ . المصدر السابق: الحديث ١٢.
- ٢ . الوسائل: ١٨، الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٢، ولاحظ الحديث ١٦.

كانوا يفتون ويقضون بقول كلّ مَنْ هب ودبّ مع أنّ المرجع هو الكتاب والسنّة.

وحصيلة الكتاب: أنّ الروايات الواردة في ذمّ الرأي ناظرة إلى من ترك أحد الثقلين اللذين عرّفهما النبي مرجعاً علمياً للمسلمين بعد رحيله.

وأما فقهاء الشيعة فحاشا أن تكون هذه الروايات ناظرة إليهم، كيف وإنّ قسماً كبيراً من أصحاب الصادقين وبعدهما كانوا يصدرون عن حكم العقل، كزرارة بن أعين، ويونس بن عبدالرحمن، وغيرهما من الفقهاء العظام.

تمّ الكلام في المقصد السادس

101

المقصد السابع

في الحجج الشرعية

نظير:

١. ظواهر الكتاب

٢. قول اللغوي

٣. الإجماع المحصّل والمنقول بالخبر الواحد

٤. الشهرة الفتوائية

٥. خبر الثقة

٦. الظن المطلق

...

102

103

المراد بالحجج الشرعية في المقام هي الحجج غير العلمية، فالاحتجاج بها رهن إمضاء الشارع لها في مجال الطاعة والامتثال، بخلاف القطع بالحكم، أو الموضوع المستنبط من حكم العقل الفاطح، فإنّه غني عن الجعل، فلذلك ركّز الأصوليون في هذا المقام على أمرين:

١. إمكان التعبد بالحجج غير العلمية، وعدم امتناعه.

٢. إمضاء الشارع ووقوع التعبد بها، فإنّ الظن لا يثبت به التكليف كما لا يسقط به فكلّ رهن اعتراف من الشارع على حجّيته في كلا المجالين، وعلى هذا فاللازم البحث في الإمكان أوّلاً ثم في الوقوع ثانياً.

الأمر الأوّل:

في إمكان التعبد بغير العلم

هل يمكن التعبد بغير العلم أو لا؟ وتحقيق المقام رهن تبیین ما هو المقصود من الإمكان؟ يطلق الإمكان ويراد به أحد المعاني الآتية:

الأوّل: الإمكان الذاتي بمعنى كون نسبة المحمول إلى الموضوع وعدمها على وجه سواء، فيقال: الإنسان موجود بالإمكان أي نسبة الوجود والعدم إليه سواء، فليس للإنسان في ذاته اقتضاء لأحد الأمرين، وهكذا المقام فإنّ نسبة الحجّية وعدمها إلى غير العلم على وجه سواء. ووجود الإمكان بهذا المعنى في الحجج الشرعية أمر واضح. إذ ليس التعبد بغير العلم من المحالات بالذات.

104

الثاني: الإمكان الوقوعي: بمعنى كون الشيء ممكناً بذاته وأنّ وقوعه وتحققه في الخارج لا يسبّب محالاً، خرج مثل إدخال المطيع في النار فإنّه أمر ممكن في ذاته، ولكنّه مستحيل وقوعاً لكونه مضاداً لعدله سبحانه وحكمته.

الثالث: الإمكان الاحتمالي: بمعنى أنّ الإنسان إذا سمع قضيةً يلزم أن لا يحكم عليها لا بالإمكان ولا بالامتناع، ويصبر حتّى يظهر له أحد الأمرين، وإلى ذلك يشير الشيخ الرئيس في كلامه ويقول: كلما قرع سمعك من الغرائب فذرّه في بقعة الإمكان مالم يذك عنده واضح البرهان. (١)

وبذلك ظهر أنّ الحكم بالإمكان الذاتي الذي يعبر عنه بالإمكان الماهوي يحتاج إلى الدليل والبرهان، فالحكم على الإنسان بالإمكان وعلى شريك الباري بالامتناع، رهن البرهان.

كما أنّ الحكم بالإمكان الوقوعي بمعنى أنّه لا تترتّب على وجود الشيء مفسدة، في مقابل ما تترتّب عليه، رهن البرهان أيضاً.

نعم الإمكان بالمعنى الثالث، بما أنّه لا يتضمّن حكماً ولا قضاء، لا يحتاج إلى برهان.

فإذا سمع من عالم فلكي بأنّه يمكن للإنسان الصعود إلى المريخ والنزول عليه والعيش فيه إلى فترة، فاللازم أن لا يصفه بشيء من الإمكان الذاتي والامتناع، بل يقول: إنّه محتملٌ.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ المراد من الإمكان في قولهم: (يمكن التعبد بالحجة غير العلمية)، هو الإمكان بالمعنى الثاني لا الأوّل ولا الثالث، وذلك لأنّ الإمكان بالمعنى الأوّل أمر بديهي لا ينكره من له إمام بالمسألة، إذ لا يشك أحد في

١ . الإشارات والتنبيهات: ٣ / ٤١٨، النمط العاشر في أسرار الآيات.

105

إمكان التعبد بالخبر الواحد ذاتاً وماهيةً، وأنّ الخبر الواحد لا يقتضي حتمية التعبد حتّى يكون واجباً كما لا يقتضي حتمية عدمه حتّى يكون ممتنعاً.

كما أنّ المعنى الثالث خارج عن مصبّ البحث، لأنّ الإمكان الاحتمالي لا يتضمّن قضاءً ولا حكماً، بل الإنسان يحتمل كلا الأمرين: الإمكان والامتناع، فلا معنى أن يكون الإمكان بهذا المعنى موضوعاً للبحث، فبقي المعنى الثاني وهو الإمكان الوقوعي بمعنى أنّ وقوعه لا يستلزم مفسدةً.

والدليل على أنّ المعنى الثاني هو محطّ البحث، أنّ المخالف كابن قبة استدلّ على الامتناع بوجهين:

١ . استلزامه تحريم الحلال وتحليل الحرام.

٢ . لو كان الخبر الواحد حجّةً في الفروع يجب أن يكون حجّةً في الأصول، فلو ادّعى شخص النبوة يجب أن يقبل منه.

كلّ ذلك يعرب عن أنّ النزاع إنّما هو في الإمكان الوقوعي، لأنّ ما ذكره ابن قبة من التوالي يدلّ على امتناع التعبد عنده وقوعاً. وبذلك يعلم ضعف ما أفاده الشيخ الأنصاري في المقام من تفسير الإمكان، بالإمكان الاحتمالي، لما عرفت من أنّه لا يسمّن ولا يغني من جوع.

ثم إنّ عنوان المسألة في كتب القدماء يخالف عنوانها في كتب المتأخّرين، فإنّ عنوانها فيها هو جواز التعبد بالخبر الواحد.

قال المرتضى (٣٥٥ - ٤٣٦ هـ): إنّ شبهة من أحال التعبد بالعمل بالخبر الواحد في تخصيص أو غيره، التي عليها المدار، ومنها تتفرّع جميع الشبه، أنّ العموم طريقه العلم فلا يجوز أن يخصّ بما طريق إثباته غالب الظن. ثم قام بقلع الشبهة. (١)

١ . الذريعة: ٢١٦، الفصل ١٣: التخصيص بأخبار الأحاد، تحقيق مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام).

وقال الشيخ الطوسي (٣٨٥ - ٤٦٠ هـ) في فصل خاص بذكر الخبر الواحد: اختلف الناس في الخبر الواحد - إلى أن قال: - فقال قوم: لا يجوز العمل به عقلاً. (١)

وعلى ذلك جرى المحقق في معارجه (٢)، وصاحب المعالم في معالمه (٣).

غير أن العنوان تغيّر عند المتأخرين، فجعلوا العنوان: الجمع بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري وما ذلك إلا للمحاذير الثلاثة التي التفت إليها المتأخرون دون القدماء، ولذلك غيروا عنوان المسألة وحاولوا الذب من الإشكالات المتوهمة في إمكان التعبد بالحجج غير العلمية، وهذا يدل على تطوّر علم الأصول عند المتأخرين.

تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة ...

ففي الحقيقة هنا مسألة واحدة لها صورتان: فالصورة الأولى ما طرحه ابن قبة من امتناع العمل بالظن لاستلزامه تحليل الحرام أو عكسه.

والصورة الثانية ما ذكره المتأخرون من أن التعبد بالظن يوجب المحاذير الثلاثة.

فاللزام دراسة الموضوع على نحو يقلع الإشكال عن كلتا الصورتين. وإليك دراسة المحاذير الثلاثة.

ثم إنَّ الشيخ ركّز من بين المحاذير الثلاثة على أهم الإشكالات وهو تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة، فدرس ما ذكره الشيخ أولاً، ثم نرجع

١ . عدّة الأصول: ١ / ٩٨ .

٢ . المعارج: ٨٠ .

٣ . المعالم: ٣٤ .

إلى سائر الإشكالات التي أوهمت امتناع التعبد بغير العلم.

تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة

لو افترضنا أن حكم الواقعة هو الوجوب وقامت الأمانة على عدمه، فعندئذ يلزم من العمل بالأمانة تفويت المصلحة الملزمة، ولو افترضنا أن الواقع هو الحرمة ودلت الأمانة على عدمها،

يلزم من العمل بها الإلقاء في المفسدة، وهذا المحذور هو الذي ركز عليه الشيخ في المقام ونعبر عنه بالمحذور الملاكي.

ثم إنّه تخلّص عن الشبهة بالقول بالمصلحة السلوكية الجابرة لما فات من المصلحة أو بما ورد في المفسدة.

ولمّا كان القول بها موهماً للتصويب بسط الكلام في المقام، وإليك إيضاح ما أفاده فنقول: إنّ القول بالتصويب يتصوّر على وجوه ثلاثة، ألا وهي:

الأول: التصويب الأشعري

وحاصله: أنّه ليس لله سبحانه حكم واقعي لكلّ واقعة، بل حكم الله تعالى تابع لقيام الأمانة بها أو لما أدّى إليه اجتهاد المجتهد، فعلى هذا فالمجتهدون كلّهم مصيبون وليس بينهم مخطئ، لأنّ الخطأ رهن وجود حكم واقعي مشترك بين العالم والجاهل، إذا أصاب المجتهد يكون مصيباً وإذا أخطأ يكون مخطئاً، وأمّا إذا كان الحكم الشرعي من أوّل الأمر تابعاً لقيام الأمانة أو اجتهاد المجتهد فلا يتصوّر فيه الخطأ. (١)

١ . الذي يظهر من كتب الأشاعرة: أنّهم يقولون بذلك فيما لا نصّ فيه، لا مطلقاً فنسبة التصويب بهذا المعنى إليهم غير صحيح لاحظ المستصفي للغزالي: ٣٦١، في الاجتهاد.

108

وهذا الوجه مردود بقيام الإجماع على وجود حكم مشترك بين العالم والجاهل، ولولاه لزم الدور، لأنّ سعي المجتهد دليل على وجود ضلالة منشودة يريد إصابتها، ولو كانت الضلالة تابعة للسعي لزم الدور.

الثاني: التصويب المعتزلي

وحاصله: أنّ لله سبحانه في كلّ واقعة حكماً مشتركاً بين العالم والجاهل، لولا قيام الأمانة على خلافه، ولو قامت فهي تحدث مصلحة في متعلّق الأمانة يكون سبباً لانقلاب الحكم الفعلي إلى مؤدّى الأمانة. وبعبارة أخرى: إنّ الحكم الواقعي فعلي في حقّ العالم به وشأنّي في حقّ الجاهل، فعلى هذا فقيام الأمانة على خلاف الواقع يمسّ كرامته ويُسبّب انقلاب الحكم الفعلي إلى مؤدّى الأمانة وإن كان مخالفاً للواقع.

وهذا القول أيضاً إنكار للحكم المشترك الفعلي وإن كان إقراراً بالحكم الشأنيّ في حقّ الكلّ.

الثالث: التصويب الإمامي

وحاصله: أن لا يكون للأمانة القائمة على الواقعة تأثير في الفعل الذي تضمنت الأمانة حكمه، ولا تحدث فيه مصلحة إلا أن العمل على طبق تلك الأمانة والالتزام به في مقام العمل على أنه هو الواقع يشتمل على مصلحة، فأوجب الشارع العمل بها. وتلك المصلحة مما يتدارك به ما يفوت من مصلحة الواقع أو ما يتوجه إليه من المفسدة. (١)
وقرره المحقق النائيني بقوله:

١ . فرائد الأصول: ١ / ١١٤، بتصريف وتلخيص منّا.

109

إن قيام الأمانة يمكن أن تكون سبباً لحدوث مصلحة في السلوك مع بقاء الواقع والمؤدى على ما هي عليه من المصلحة والمفسدة من دون أن يحدث في المؤدى مصلحة بسبب قيام الأمانة غير ما كان عليه من المصلحة، بل المصلحة في تطرق الطريق وسلوك الأمانة وتطبيق العمل على مؤداهما والبناء على أنه الواقع وبهذه المصلحة السلوكية يتدارك ما فات من المكلف. (١)

ثم إنّه قد اختلفت كلمات المحشّين في تبين المصلحة السلوكية، ونحن نتصوّر أنّ مراد الشيخ هو تيسير العمل بالشرعية لعامة الناس، لأنّ أمام المجتهد طرقاً ثلاثة:

أ. تحصيل العلم.

ب. الاحتياط التام.

ج. العمل بالأمانة.

والأول موجب للعسر مع قلة الاتصالات بين الشيعة والأئمة (عليهم السلام)، والثاني موجب لاختلال النظام، فلم يبق إلا الثالث ففيه تسهيل للمسلمين وترغيب للآخرين للالتزام والعمل بالشرعية.

هذا هو المحذور الذي ركّز عليه الشيخ وأجاب عنه، والجواب في غاية المتانة.

إنّ سيدنا الأستاذ أورد على هذا الوجه إشكالات أربعة نذكر منها ما يلي:

إنّ حجّية الأمارات في الشرع ليس إلا إمضاء ما كان في يد العقلاء في معاشهم ومعادهم، من غير أن يزيد عليه شيئاً أو ينقص منه شيئاً، ومن المعلوم أنّ اعتبار الأمارات لأجل كونها طريقاً للواقع فقط من دون أن يترتب على

١ . فوائد الأصول للكاظمي: ٣ / ٩٥ - ٩٦.

العمل بها مصلحة وراء إيصالها إلى الواقع، فليس قيام الأمانة عند العقلاء محدثاً للمصلحة لا في المؤدى ولا في العمل بها وسلوكها، وعليه فالمصلحة السلوكية لا أساس لها. (١)

يلاحظ عليه: أن اعتبار الأمانة عند العقلاء وإن كان طريقاً إلى الواقع من دون أن يكون محدثاً للمصلحة لكن في إمضاء الشارع تلك السيرة مصلحة عامة يورث دخول الناس في الإسلام لسهولة العمل بأحكامه، فإنّ الاقتصار بالقطع يوجب العسر ويورث إغراض الناس عنه، فالمراد من المصلحة السلوكية هو هذا.

ويؤيد ذلك ما رواه الحسن بن الجهم. قال: قلت لأبي الحسن (عليه السلام) اعترض السوق فاشتري خفّاً لا أدري أذكيّ هو أم لا؟ قال: «صلّ» قلت: فالنعل؟ قال: «مثل ذلك». قلت: إنّي أضيق من هذا. قال: «أترغب عمّا كان أبو الحسن (عليه السلام) يفعل؟» (٢).

وفي مضمرة أحمد بن محمد بن أبي نصر: قال: سألته عن الرجل يأتي السوق فيشتري جبّة فراء لا يدري أذكيّة هو أم غير ذكيّة، أيصلي فيها؟ فقال: «نعم ليس عليكم المسألة. إنّ أبا جعفر كان يقول: إنّ الخوارج ضيقوا على أنفسهم بجهالتهم. إنّ الدين أوسع من ذلك». (٣)

كلّ ذلك يعرب عن أنّ إمضاء الأصول والأمارات، لأجل التسهيل، وأي مصلحة أولى من مصلحة دخول الناس في الإسلام وعدم هروبهم عنه؟

- ١ . تهذيب الأصول: ٣٧٢/٢-٣٧٣.
- ٢ . الوسائل: ٢، الباب ٥ من أبواب النجاسات، الحديث ٩.
- ٣ . الوسائل: ٢، الباب ٥٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٣.

فهذا النوع من المصلحة ربما يكون جابراً للمصلحة الفاتنة. أو ارتكاب المفسدة.

فتلخص ممّا ذكرنا أنّ ما ذكره الشيخ من الفرض صحيح دافع للإشكال، وليس بتصويب.

نعم يبقى في المقام إشكال وهو أنّ المصلحة السلوكية، مصلحة عامّة، لا صلة لها بالمكلف بالخصوص، وعندئذ يبقى إشكال تفويت المصلحة أو الإبقاء في المفسدة بحاله.

والجواب: أنّه إذا دار الأمر بين المصالح العامّة، والمصلحة الشخصية، تقدّم الأولى على الثانية لكونها أهم من الثانية. ومن المعلوم أنّه إذا دار الأمر بين الخير الكثير والشر القليل يقدّم الأول كما سيوافيك توضيحه في المستقبل فانتظر.

نعم هناك محاذير أخرى أشار إليها المحقق الخراساني والمحقق النائيني نشير إليها تالياً:

١. المحذور الخطابي

إنّ المحذور الخطابي يُبيّن بصورتين:

الأولى: اجتماع المثليين أو الضدين

إذا فرضنا أنّ حكم الواقعة هو الوجوب وكان مؤدّى الأمانة هو الوجوب أيضاً، يلزم اجتماع المثليين، ولو كان مؤدّاه هو الحرمة يلزم اجتماع الضدين.

112

الثانية: طلب الضدين

فإذا كان حكم الواقعة هو الوجوب ومؤدّى الأمانة هو الحرمة، وقد تعلّق البعث والزجر بهما، يلزم طلب الضدين.
ونعبّر عن هاتين الصورتين بالمحذور الخطابي.

٢. المحذور المبدئي

لاشكّ أنّ إنشاء الحرمة رهن الكراهة الجدّية وإنشاء الوجوب رهن الإرادة كذلك، فلو كان مؤدّى الأمانة على خلاف الواقع يلزم اجتماع الكراهة والإرادة في نفس الأمر والزاجر.
قد أُجيب عن المحذورين بل المحذور الملاكي أيضاً بأجوبة مختلفة أشار المحقق الخراساني إلى أجوبة خمسة نأتي بها تالياً، ثم نذكر ما هو المختار عندنا:

الأول: أنّ المَجْعول في باب الأمارات هو الحجّية فقط

وحاصل هذا الجواب: أنّ الإشكالات مبنية على وجود حكم ظاهري وراء الحكم الواقعي، وبمعنى أنّ قيام الأمانة يكون سبباً لجعل الحكم على وفقها ومهما تعدّدت الأمانة تعدّدت الأحكام الظاهرية، ولكن المَجْعول في باب الأمارات هو الحجّية بمعنى أنّه لو أصاب نجّز الواقع، ولو أخطأ عذر العامل، من دون أن يكون في مورد الأمانة حكم مماثل لمؤدّى الأمانة حتّى تستتبع حجّية الأمانة حكماً مَجْعولاً على وفقها؛ وبذلك ترتفع الإشكالات:

أمّا الخطابي فلأنّ اجتماع المثليين أو الضدين أو طلب الضدين فرع وجود المثل والضد والمفروض انحصار الحكم بالواقع.

113

وأما المبدئي - أعني: اجتماع الإرادة والكرهية - فهو أيضاً فرع وجود حكم وراء الواقع حتى تتعلق بأحدهما الإرادة وبالأخر الكراهية، وبذلك يتبين عدم المحذور الملاكي كذلك، إذ ليس لنا إلا حكم واحد شرع لوجود الملاك، للمصلحة، ولا يوجد حكم ثان حتى تكون هناك مصلحة أو مفسدة غير ما في الواقع.

الجواب الثاني: استتباع جعل الحجية للأحكام الطريقية

كان الجواب الأول مبنياً على أن المجعول هو الحجية، ولما كان هناك إشكال هو أن جعل الحجية لا ينفك عن جعل المؤدى عرفاً، فعندئذ توجهت الإشكالات السابقة من اجتماع المثليين أو الضدين أو اجتماع الإرادة والكرهية أو المصلحة والمفسدة، ولذلك بين أن حقيقة الحكم المجعول على وفق الأمانة غير الحكم الواقعي.

توضيحه: أن في مورد الأمانة حكيمين:

أحدهما: حكم واقعي حقيقي ناشئ عن مصلحة أو مفسدة في متعلقه موجبة لإرادته أو كراهته. ثانيهما: حكم طريقي شرع لغاية تنجيز الواقع إذا أصاب والتعذير إذا أخطأ من دون أن تكون مصلحة أو مفسدة في المتعلق أو من دون أن تتعلق الإرادة أو الكراهية به، فترتفع المحاذير الثلاثة. أما الخطابي فلاختلاف الحكمين جوهرأً، فهما ليسا بمثلين عند الإصابة ولا ضدين عند المخالفة. وأما المبدئي فلأن الإرادة والكرهية قد تعلقت بالحكم الواقعي، وأما الحكم الطريقي فإنما أنشئ للتنجيز والتعذير، من دون إرادة نفسانية أو كراهية

كذلك، متعلقة بمتعلقه.

وأما الملاكي فلأن المصلحة والمفسدة موجودة في الحكم الواقعي، لأن المفروض أن الحكم الطريقي ليس في متعلقه مصلحة ولا مفسدة.

وحاصل الجواب: أنه لا تضاد بين الحكمين فيما إذا اختلفا، ولا يكون من اجتماع المثليين فيما اتفقا، ولا إرادة ولا كراهية أصلاً إلا بالنسبة إلى متعلق الحكم الواقعي.

تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة ...

الجواب الثالث: الحكم الواقعي فعلي غير منجز

لما كان الجوابان الأول والثاني مبنيين على إنكار الحكم الظاهري الجدّي في مقابل الواقعي، وكان الجواب غير صحيح في بعض الموارد كالأصول غير المحرزة؛ جاء بجواب ثالث، توضيحه: أنه كيف يمكن إنكار الحكم الظاهري الجدّي كالحكم الواقعي في أصالة الإباحة والطهارة، فإن ظاهر

قوله: كلّ شيء حلال، إنشاء حكم حقيقي في مقابل الواقع، وكذلك قوله: كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قدر.

فعند ذلك تعود المحاذير الثلاثة: الخطابي والمبدئي والملاكي، وذلك لأنّ الإذن في الإقدام والافتحام ينافي المنع فعلاً، كما فيما صادف الحرام من غير فرق بين كون الإباحة واقعية كما إذا كانت الإباحة ناشئة عن عدم مصلحة أو مفسدة ملزمتين أو غير ملزمة، أو كانت الإباحة ظاهرية ناشئة عن مصلحة في إنشاء الإباحة. (١)

١ . وقد أشار إلى القسم الثاني من الإباحة بقوله: وإن كان الإذن فيه لأجل مصلحة فيه (والضميران يرجعان إلى إنشاء الإباحة). وأشار إلى القسم الأوّل بقوله: لا لأجل عدم مصلحة أو مفسدة ملزمة في المأذون فيه. انظر: الكفاية: ٢ / ٥٠.

115

وأجاب بأنّه يمكن أن يقال بأنّ الحكم الواقعي فعليّ لكنّه لا يتنجز إلّا بالعلم به، بخلاف الحكم الظاهري فإنّه حكم منجز.

وبعبارة أخرى: إنّ الأحكام الواقعية فعلية معلقة غير منجزة، إلّا إذا علم بها المكف أو أدت إليها الأمانة. فيما أنّ المفروض عدم تحقّق الشرط للحكم الواقعي فهي فعلية معلقة، بخلاف الأحكام الظاهرية في مورد الأصول فهي فعلية منجزة، وبذلك حصلت للفعلية مرحلتان:

أ. الفعلية المطلقة أي منجزة.

ب. الفعلية المعلقة أي غير منجزة.

وسيوافيك نظرنا في الجواب الثالث.

الجواب الرابع: الحكم الواقعي شأنّي

وقد نقل المحقّق الخراساني جواباً رابعاً وهو أنّ الحكم الواقعي شأنّي إنشائي والحكم الظاهري فعليّ، فلانفاة بين الشأنّي والفعلّي.

وظاهر المحسّن أنّ المحقّق الخراساني ينسبه إلى الشيخ الأنصاري مع أنّ كلامه في «الفرائد» لا يدلّ على أنّه مختار الشيخ، وإنّما ذكر هذا الجواب عن جانب المعتزلة أي في التصويب الثاني حيث قال: الثاني: أن يكون الحكم الفعلي تابعاً لهذه الأمانة... إلى أن قال: فالحكم الواقعي فعليّ في حق غير الظان بخلافه، وشأنّي في حقّه، بمعنى وجود المقتضي لذلك الحكم لولا الظن على خلافه. (١)

فنسبته هذا الجواب إلى الشيخ غير صحيحة جدّاً.

وأورد عليه المحقق الخراساني بوجهين:

اختلاف الرتبة بين الحكمين ...

الأول: أنه لو كانت الأحكام الواقعية شأنيّة وإنشائيّة فلا تصير - بعد قيام الأمانة - أحكاماً فعلية ضرورة عدم لزوم امتثال الأحكام الإنشائية ما لم تصر فعلية ولم تبلغ مرحلة البعث والزجر .

وبعبارة أخرى: إنّ الحكم الواقعي إذا كان إنشائياً فالأمانة لا تتجاوز العلم، فكما أنّ العلم بالحكم الإنشائيّ غير باعث ولا زاجر، فكذلك قيام الأمانة.

ثم إنّه بعد ذلك أورد على نفسه إشكالاً وأجاب عنه، فلاحظ.

الثاني: كيف يمكن القول بأنّ الأحكام الواقعية شأنيّة في مورد الأمانات والأصول المخالفة للواقع، مع أننا نحتمل وجود أحكام فعلية بعثية أو زجرية في موارد الطرق والأصول العملية المتكفلة لأحكام فعلية ضرورية. فكما لا يمكن القطع بثبوت المتنافيين كذلك لا يمكن احتمالهما. (١)

الجواب الخامس: اختلاف الرتبة بين الحكمين

...

وهذا الجواب منسوب إلى المحقق السيد محمد الفشاركي، إلا أنّ الحق أنّه موجود في فرائد الشيخ في مبحث التعادل والترجيح، حيث قال: إنّ موضوع الحكم في الأصول، الشيء بما أنّه مجهول الحكم كالحكم بحلّية العصير - مثلاً - من حيث إنّه مجهول الحكم. وموضوع الحكم الواقعي، الفعل من حيث هو هو، فإذا لم يطلّع عليه المجتهد كان موضوع الحكم في الأصول باقياً على حاله فيعمل على طبقه... الخ. (٢)

وقرّره المحقق الخراساني بقوله: إنّ الحكمين ليسا في مرتبة واحدة، بل في مرتبتين، ضرورة

تأخّر الحكم الظاهري عن الواقعي بمرتبتين. (١)

وأورد عليه بما ذكره في مبحث الترتب حيث قال هناك في جواب من يصحح الترتب: بأن الأمر بالمهم متأخر عن الأمر بالأهم بمرتبتين - : إن الأمر بالمهم وإن لم يكن في مرتبة الأمر بالأهم، إلا أن الأمر بالأهم موجود في مرتبة الأمر بالمهم.

ومثله المقام فإن الحكم الواقعي له إطلاق ذاتي يشمل كلتا الحالتين، العلم به والجهل به. ففي صورة الجهل بالحكم حكمان: حكم واقعي موجود بمقتضى الإطلاق، وحكم ظاهري بمقتضى الأمانة، فيلزم اجتماع حكيم فتعود المحاذير.

هذه أجوبة خمسة أتى بها المحقق الخراساني على نحو الإجمال وأوضحنا حالها. وعندنا تحليل آخر للإشكالات السابقة، وهو مقتبس من الأجوبة السابقة أو من التدبر فيها.

تحليل آخر للجمع بين الحكم الظاهري والواقعي

يقع الكلام تارة في مورد الأمارات، وأخرى في مورد الأصول غير المحرزة. أما الأول فلا إشكال في التعبد بالظن ولا يتوجه شيء من المحاذير

١ . كفاية الأصول: ٢ / ٥٣.

118

المتقدمة، وذلك لأن أمام المكلف طرقاً ثلاثة:

١ . إيجاب تحصيل العلم والعمل به مهما كلف الثمن.

٢ . إيجاب العمل بالاحتياط.

٣ . العمل بالظنون والتبعيض في الاحتياط بترك العمل في المشكوكات والموهومات.

ولاشك أن الطريقتين الأولين غير ميسرين.

أما الأول: فلأن تحصيله لم يكن أمراً ميسوراً خصوصاً في العصور السابقة لقلّة اتصال الناس بأئمة أهل البيت (عليهم السلام)، ويشهد على ذلك ما رواه علي بن المسيّب الهمداني: قال: قلت للرضا (عليه السلام): شقّني بعيدة ولست أصل إليك في كلّ وقت فممن أخذ معالم ديني؟ قال: «من

زكريا بن آدم القميّ المأمون على الدين والدنيا»، قال علي بن المسيّب: فلما انصرفت قدمنا على زكريا بن آدم، فسألته عما احتجت إليه. (١)

فالأمر بتحصيل العلم كان أمراً حرجياً كما هو واضح.

وأما الثاني: أي العمل بالاحتياط التام حتّى في المشكوكات والموهومات والمظنونات فهو يوجب الاختلال في النظام وانفصام عُقد الحياة الذي هو مبعوض لبارئ النسمة الذي خلقها لتقام الحياة الاجتماعية على وجه الأرض.

فلم يبق أمام الشارع إلاّ الأمر بالأقرب إلى الواقع وهو قول الثقة أو شيء أوسع من ذلك. وهنا إشكال مشترك بين الأمارات والأصول وهو تقويت المصلحة، أو الإيقاع في المفسدة؛ والجواب أنّه فلو صار العمل بالأمانة أو

١ . الوسائل: ١٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٧.

119

الأصل مفوتاً للمصلحة أو موجباً للمفسدة فهو شرّ قليل في مقابل الخير الكثير، لأنّ العمل بالظنون المعتمدة يوصل المكف إلى الواقع بمساحة أوسع.

إذا عرفت ذلك فلنرجع إلى المحاذير الثلاثة، فتارة يبحث فيها في الأمارات وأخرى في الأصول، فنقول:

ليس للشارع في باب الأمارات إلاّ إمضاء ما بيد العقلاء والسيرة المستمرة عندهم، ومن المعلوم أنّ الأمارات عندهم أشبه بوسائل توصل المكف إلى الضالة المنشودة، فإن طابقت الواقع فهو المطلوب، وإن خالفت الواقع فلم يكن هناك أيّ حكم مجعول.

وإن شئت قلت: إنّ دور الأمارات عندهم هو تنجيز الواقع إن أصاب والتعذير إن خالف، فليس في موردها حكم وراء الواقع.

وبذلك يظهر الجواب عن المحذور الخطابي، فإنّ اجتماع الضدين أو المثليين أو طلبهما فرع وجود حكم ثان يعدّ ضدّاً أو مثلاً للواقع، فإذا كان الحكم الظاهري منتقياً ولم يكن للأمانة دور سوى الإيصال فلا موضوع للاجتماع ولا لطلب الضدين.

وما ذكرناه مقتبس من الجواب الأوّل للمحقّق الخراساني حيث قال: إنّ جعل الحجية لا يستتبع حكماً شرعياً... إلى آخر ما قال. والفرق بين الجوابين هو أنّه تصوّر أنّ للشارع تأسيساً في باب

الأمارات وتدخلًا فيها بجعلها حجة، ولكن الحق ما عرفت أنه ليس للشارع تدخل فيها، وما صدر منه إلا إمضاء ما بيد العقلاء، وما ورد في كثير من الروايات من الأمر بالعمل بقول الثقة فهو إما إرشاد إلى بيان الصغرى، أو إرشاد إلى السيرة العقلانية.

فكما ظهر بما ذكرنا بطلان المحذور الخطابي ظهر بطلان المحذور

120

المبدئي والملاكي، لما عرفت من أنه لا يوجد هنا حكم مجعول مطابق لمؤدى الأمارات حتى تتعلق به الإرادة أو الكراهة، أو تكون فيه مصلحة أو مفسدة، فالمحاذير أشبه بالسالبة بانتفاء الموضوع.

الأصول غير المحرزة والمحاذير

نعم يبقى الكلام في الأصول غير المحرزة، مثل قوله: «كل شيء حلال حتى تعلم أنه حرام»، أو قوله: «كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قذر»، أو قوله لمن شك في الركوع بعد ما دخل في السجود: «قد ركع». (١)

فظاهر هذه الروايات جعل حكم ظاهري في مقابل الواقع، وعندئذ تعود المحاذير الثلاثة، ولكنها مندفة بما يلي:

أما مشكلة المحذور الخطابي - أعني: اجتماع الضدين أو المثلين أو طلب الضدين - فالجواب عنه بأن التماثل والتضاد من خصائص الأمور التكوينية، وأما الأحكام الشرعية، فهي أمور اعتبارية، مجعولة بالإنشاء باللفظ، ويشهد على ذلك أنهم عرّفوا الضدين بأنهما: «أمران وجوديان واقعان تحت جنس قريب يتعاقبان على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف»، ومن المعلوم أن البعث والزجر نتيجة وضع اللفظ لهما، والوضع أمر اعتباري فكيف حال ما هو نتيجة الأمر الاعتباري؟

فإن قلت: فعلى هذا، لماذا لا يجوز اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد والمفروض أن البعث والزجر من الأمور الاعتبارية؟

١ . الوسائل: ٦، الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث ٢ و ٣.

121

قلت: إن الامتناع يرجع إلى مبادئ الأمور الاعتبارية وهي الإرادة في الأمر والكراهة في النهي فلا يجتمعان في لوح النفس التي تأمر وتنهى عن شيء واحد.

إلى هنا تبين اندفاع المحذور الخطابي، وأمّا المحذور الملاكي - أعني: اجتماع المصلحة والمفسدة - فلو كان الموضوع في الواقع واجباً فلازمه وجود المصلحة. ولو كان مؤدى الأصل هو عدم الحرمة، فلازمه عدم المصلحة، وهكذا الحال في جانب الحرام. فالجواب عنه: أنّ الأحكام الشرعية وإن كانت تابعة للمصالح والمفاسد، لكن لا يشترط وجود المفسدة والمصلحة في المتعلق، بل ربّما يعودان إلى المجتمع البشري، فعلى هذا فلا مانع من أن يكون موطن المصلحة هو المتعلق وموطن الآخر هو المجتمع.

وأما المحذور المبدئي كما إذا كان الشيء واجباً في الواقع وأثبتت الأصول عدمه فلا محيص عندئذ عن رفع اليد عن الواقع وسحب الإرادة وتراجعها عن استمرار الحكم، ولا محذور فيه، إذ ليس المراد رفع اليد عن الحكم المشترك، وإنّما المراد رفع اليد عن الحكم الفعلي المنجز، وهذا ليس تصويباً بل يقابل التصويب.

وبهذا البيان الموجز المقتبس من الأجوبة السابقة تقدّر على الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري ببيان واضح، والله الهادي.

الأمر الثاني

في وقوع التعبد بغير العلم

قد عرفت إمكان التعبد بغير العلم، وأنّه لا يترتب على التعبد به شيء من الفساد، وحيث الآن البحث في وقوعه في الشريعة، وقبل استعراض الأدلة الدالة على الوقوع، يجب التنبيه على أمر وهو:

ما هو الأصل في المسألة عند الشك؟

إذا دلّ الدليل على حجّية ظن من الظنون فهو، وأمّا إذا لم يقدّم دليل عليها، فما هو الأصل والضابطة في هذا المقام، حتّى يكون هو المرجع عند عدم قيام الدليل عليها، وليس المراد من الأصل هو الأصل العملي، بل مقتضى الأدلة الاجتهادية العامّة.

أقول: اتّفقت كلمة المحقّقين المتأخّرين على أنّ الأصل عند الشك في حجّية ظن هو عدم الحجّية، فهذا هو المرجع، إلّا أن يدلّ دليل على خلافه قائلين بأنّ مجرد الشك في الحجّية كاف في استنتاج القطع بعدم الحجّية، وهذا من غرائب الأحكام في بادئ النظر حيث يتولّد من الشك في الحجّية، القطع بعدمها.

وقد قرّره الشيخ ببيان، والمحقق الخراساني ببيان آخر، وإليك كلا التقريرين.

التقرير الأول

قال الشيخ: ما هذا توضيحه: إنّ حقيقة العمل بالظن ليس إلاّ الاستناد إليه في مقام العمل، والالتزام بكون مؤداه حكم الله في حقّه، وهذان الأثران لا

123

يترتبان في ظرف الشك في حجّيته، لأنّ الاستناد إلى مشكوك الحجّية في مقام العمل، وكذلك إسناد مؤداه إلى الشارع، تشريع عملي وقولي دلّت على حرمة الأدلّة الأربعة، فإذا حرم الاستناد والاسناد في حالة الشك، يعلم عدم حجّيته، إذ لا معنى لوجود الموضوع مع عدم أثره.

وأورد عليه المحقق الخراساني بوجهين:

الأول: أنّ خلاصة هذا البيان، هو أنّ صحّة الاسناد والاستناد مساو للحجّية، كما أنّ عدمهما مساو لعدمها. مع أنّه ليس كذلك.

توضيحه: أنّه لو قلنا: إنّ من مقدّمات الانسداد، هو بطلان العمل بالاحتياط. فبعد انحصار الطريق بالظن يكشف العقل عن أنّ الشارع جعل الظن حجّة فيترتب عليها الأثران: الاسناد والاستناد. فتكون الحجية ملازمة للإسناد والاستناد.

وأما لو قلنا بأنّ من مقدّماته، هو، عدم وجوب الاحتياط وجواز العمل به، فعندئذ لا يكشف العقل عن أنّ الشارع جعل الظن حجّة، لعدم انحصار الطريق بالظن، بل هناك طريق آخر. فله عند ذلك صورتان:

١. العمل بالموهومات والمشكوكات والمظنونات.

٢. العمل بخصوص المظنونات.

ولمّا كان الاحتياط بالعمل بالأمر الثلاثة موجباً للعسر والحرج استقلّ العقل على تخصيص الاحتياط بالمظنونات، فيكون العمل بها وحجّيتها من باب الاحتياط، فلا يصحّ عندئذ إسناد مفاد الظن إلى الشرع، لصيرورته حجّة بحكم العقل لا الشرع، فالظن عندئذ حجّة دون أن يترتب عليه أثران: الإسناد والاستناد.

124

ويمكن الذبّ عن النقض بأنّ الكلام في الحجج الشرعية التي اعتبرها الشارع تأسيساً أو إمضاء لا الحجج العقلية، والحجّة بالمعنى الأول يساوق الأثرين وبينهما وبين الحجّة من النسب هو التساوي، فلا يرد النقض بحجّة الظن على الحكومة، إذ ليس هو في هذه الحالة حجّة شرعية. وإنّما هو حجّة عقلية من باب الاحتياط.

الثاني: أنّ الغرض الأقصى من الحجّة هو ترتّب الأمور الأربعة عليه:

١. التجيز عند الإصابة.

٢. التعذير عند المخالفة.

٣. التجري إذا خالفه.

٤. الانقياد إذا عمل به عند عدم الإصابة في الأخيرين.

فمع ترتّب هذه الآثار الأربعة لا حاجة للأمرين اللذين ذكرهما الشيخ، ومع عدم ترتّب هذه الآثار لا فائدة في ترتّبهما. هذا توضيح ما في «الكفاية».

التقرير الثاني:

وهناك بيان آخر لتقرير أنّ الشك في الحجّة مساوق للقطع بعدمها، وهذا هو الذي اعتمد عليه المحقّق الخراساني، وتوضيحه:

إنّ الأثر المترتب على الشيء قد يترتب على وجوده الواقعي كالحرمة المترتبة على واقع الخمر، وقد يترتب على واقعه ومشكوكه كالطهارة، وثالثة يترتب على العلم بالشيء فقط فيكون وجوده العلمي موضوعاً للأثر.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ المراد من الحجّة في المقام هو ما يحتجّ به المولى على العبد، والعبد على المولى ولها آثار أربعة: التجز، والتعذير،

والتجري، والانقياد. وكلّها آثار لما علم كونه حجّة بالفعل، وإلا فلو كان حجّة في الواقع ولم يقف المكلف على كونه كذلك لا يترتب عليه شيء من هذه الآثار، لحكومة العقل بقبح العقاب بلا بيان، وعند ذلك لو شكنا في حجّة شيء فهو ملازم للقطع بعدم الحجّة الفعلية، ومعه لا يترتب عليه شيء من آثارها الأربعة فيكون الأصل في الشك في الحجّة عدمها قطعاً، أي عدم صحّة الاحتجاج وترتب الآثار.

ثم إنّه يمكن الاستدلال على حرمة العمل بالظن إذا لم يقم عليه دليل ببعض الآيات:

١. قوله سبحانه: (وَ إِذَا فَعَلُوا فَاجِرَةً قَالُوا وَعَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ)(١).

والملاك فيه هو التقوّل بما لا يعلم كونه من الله، سواء أكان مخالفاً للواقع أم لا.

٢. قوله سبحانه: (قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَامًا وَ حَلَالًا قُلْ ءاللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ)(٢).

فلو قلنا بأنّ المراد من قوله: (ءاللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ) هو الإذن الواصل بكون التعبد بالظن الذي لم يصل إلينا إذن الشارع به، من مصاديق الافتراء وهذا هو المتبادر من الآية بدليل قوله: (لَكُمْ).

نعم لو قلنا: إنّ المراد هو الإذن الواقعي سواء كان واصلاً أو لا، يكون

١. الأعراف: ٢٨.

٢. يونس: ٥٩.

التعبد بالظن إذا لم يصل الإذن شبهة مصداقية للافتراء، لاحتمال وجود الإذن الواقعي.

هذا كلّه من الكتاب العزيز وأمّا السنّة فقد عقد الشيخ الحر العاملي في وسائله باباً باسم (عدم جواز القضاء والإفتاء بغير علم بورود الحكم عن المعصومين(عليهم السلام)) وقد أورد فيه ستة وثلاثين حديثاً، وقد نقل شيئاً منها الشيخ في فرائده، ونحن نذكر منها شيئاً قليلاً:

١. روى الكليني بسند صحيح عن عبد الرحمن بن الحجّاج قال: قال لي أبو عبدالله (عليه السلام): «إياك وخصلتين ففيهما هلك من هلك: إياك أن تفتي الناس برأيك، أو تدين بما لا تعلم»(١).

٢. وروى الكليني مرفوعاً عن أبي عبدالله (عليه السلام)، قال: «القضاة أربعة، ثلاثة في النار، وواحد في الجنّة: رجل قضى بجور وهو يعلم فهو في النار، ورجل قضى بجور وهو لا يعلم فهو في النار، ورجل قضى بالحق وهو يعلم فهو في النار، ورجل قضى بالحق وهو لا يعلم فهو في الجنّة»(٢).

ترى أن الإمام (عليه السلام) يصف من قضى بالحق وهو لا يعلم بأنّه في النار، وما هذا إلاّ لأنّه ابتدع ونسب إلى الله ما لا يعلم.

هذا كلّه من السنّة، ويدلّ على حرمة البدعة العقل الحصيف؛ لأنّ المبدع تدخّل في سلطان الله حيث إنّ التشريع مختصّ بالله سبحانه وليس لأحد التدخّل فيه، والتوحيد في التشريع من مراتب التوحيد، كالتوحيد في الخالقية والتوحيد في الربوبية والتوحيد في العبادة.

١ . الوسائل: ١٨، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣.

٢ . الوسائل: ١٨، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٦.

127

فإن قلت: إذا كان التشريع مختصاً بالله سبحانه، فما هو دور مجالس التقنين في البلاد الإسلامية ومنها ما في الجمهورية الإسلامية الإيرانية.

قلت: إنّ دور مجلس التقنين في بلادنا التخطيط بما يحقّق مصالح العباد، على ضوء القوانين الإسلامية، وليس لهم حقّ التشريع.

فإن قلت: إذا كان زمان التشريع بيده سبحانه فكيف يفسّر ما ورد في الأحاديث من أنّ الله حرّم الخمر بعينها وحرّم رسول الله المسكر من كلّ شراب، إلى غير ذلك من الموارد. (١)

قلت: قد أجبنا عن ذلك مفصلاً في كتابنا «مفاهيم القرآن» (٢).

وخلاصة الجواب: أنّ النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) كان بتعليم منه سبحانه واقفاً على المصالح والمفاسد على اختلاف درجاتها ومراتبها، وكان له أن ينصّ على أحكامه سبحانه من طريق الوقوف على عللها وملاكاتها، ولا يكون الاهتداء إلى أحكامه سبحانه من طريق التعرّف على عللها بأقصر من الطرق الأخر التي يقف بها النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) على حلاله وحرّامه، وإلى هذا يُشير الإمام علي (عليه السلام) بقوله: «عَقَلُوا الَّذِينَ عَقَلُوا وَعَايَةَ وَرِعَايَةَ، لَا عَقْلَ سَمَاعَ وَرَوَايَةَ، فَإِنَّ رُوَاةَ الْعِلْمِ كَثِيرٌ، وَرُعَاتُهُ قَلِيلٌ». (٣)

وربّما يستدلّ على حرمة البدعة بالإجماع، ولكنّه ليس بنام؛ لأنّ المجمعين اعتمدوا في حكمهم على الكتاب والسنّة والعقل، فيصير إجماعهم إجماعاً مدركياً، وليس مثله بحجّة.

١ . أصول الكافي: ١ / ٢٦٦، الحديث ٤.

٢ . مفاهيم القرآن: ١ / ٦٢٦ - ٦٢٨.

٣ . نهج البلاغة: الخطبة ٢٣٤.

الفرق بين التشريع والبدعة ...

الفرق بين التشريع والبدعة

عرّفت البدعة بأنها عبارة عن إدخال ما علم أنّه ليس من الشرع في الشرع، ثم إنهم فرّقوا بين التشريع والبدعة بأنّ التشريع عبارة عن الاعتقاد بما علم أنّه ليس من الشرع بأنّه من الشرع، والبدعة ترجع إلى الجوارح والأعضاء بأن يكون للمبدع دعوة وإشاعة لما أبدعه.

ثم إنّ سيدنا الأستاذ قال بامتناع التشريع قائلًا بأنّه كيف يمكن أن يعتقد إنسان بما يعلم أنّه ليس من الدين أنّه من الدين، لأنّ الأمور القلبية لا تخضع للإيجاب والإلزام، ما لم يحصل لدى الإنسان مبادئ الاعتقاد ومع حصولها يحصل الاعتقاد قهراً، ومعه كيف يمكن أن يعتقد بالخلاف؟

أقول: إنّهُ قد مرّ أنّه لا ملازمة بين العلم والإيمان، والقطع والاعتقاد وأنّه ربّما يجزّ حب المنصب والمال، الإنسان العالم بحكم الشرع إلى الاعتقاد بالخلاف، حتّى يتظاهر بالخلاف ويكون التظاهر نابعاً من حبّ الدنيا.

ومن سبر حياة الملاحدة وأحوال المبتدعين يقف على أنّهم كانوا ممّن صرفوا أعمارهم في تعلّم الأمور الدنيوية وبلغوا من العلم مبلغاً. لكن حبّ الدنيا ربّما أزالهم عمّا يعتقدون وأخذوا يتفكّرون في الخلاف ويحاولون الجمع بين الاعتقاد السابق والاعتقاد الحاضر. أعاذنا الله من دسائسهم.

ولمّا وصل الكلام إلى هنا لا بأس بإفاضة القول حول البدعة حسب ما يقتضيه المقام، وقد عرّفوا البدعة بالتدخل في الدين بما ليس منه. وعلى هذا فقوم البدعة هو التلاعب بالدين، ويتفرّع على ذلك أمور:

١. إذا كان الأمر الجديد الطارئ على المجمع مقطوع الصلة عن الدين، والمبدع لا ينسبه إلى الدين كالألعاب الرياضية من كرة القدم إلى كرة السلّة إلى

غير ذلك، فهذا لا يسمّى بدعة شرعية، إذ ليس من مقولة التدخّل في الدين ومع ذلك يمكن أن يكون حلالاً أو حراماً، نعم يطلق عليه أنّه بدعة لغوية أي شيء جديد في الحياة.

ومن هنا يعلم أنّ كلّ ما ظهر من البدع أي الأمور الجديدة في أمر البناء واللباس والآداب والمجاملات في الضيافة كلّها أمور بدعية لغة لا شرعاً حتّى أن الاختلاط بين النساء والرجال في الضيافة فهو بدعة لغوية لا بدعة شرعية، إذ القائمون بها لا ينسبون هذه الأمور إلى الشرع. نعم مع ذلك يجب استنباط حكمها حلالاً أو حراماً من الأدلّة الشرعية فمجرد عدم كونها بدعة شرعية لا يلزم الحلّة.

٢. لما كانت البدعة هي التدخل في الدين، فلو كان للأمر الحادث دليل بالخصوص في الشرع أو دليل أو أصل عام، لما يطلق عليه البدعة وإن نسب إلى الشرع. أمّا إذا كان بالخصوص فواضح، وأمّا إذا كان له أصل في الشرع وإن لم يكن لخصوص المُبدع دليل خاص، فهذا نظير التطوّر في اللآلات الحربية كالطائرات المقاتلة والأساطيل البحرية إلى غير ذلك من آلات الحروب الجديدة، فالجميع من مصاديق قوله سبحانه: (وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ...)(١).

وعلى ضوء ذلك، فكلّ ما يقوم به المسلمون عبر القرون من عمارة القبور وتقبيل الأبواب والضرائح وجلود القرآن، كلّها أمور شرعية؛ لأنّ لها أصل في القرآن الكريم وهو حبّ النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) الذي هو أصل من أصول الإسلام، وكفى في ذلك قوله سبحانه: (قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ

١ . الأنفال: ٦٠.

130

وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِينُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ)(١).

وعد هذه الأعمال من البدع نابع عن الجهل بمفهوم البدعة ومفهوماتها. وقد أفردنا رسالة في مفهومها. فلاحظ.

...

١ . التوبة: ٢٤.

131

فصل في الحجج الشرعية

١

حجّة الظواهر

اتَّفَقَ الأصوليون على أنّ الظواهر من الظنون من غير فرق بين ظواهر الكتاب أو السنّة أو غيرهما لكنّها خرجت عن تحت الأصل المذكور سابقاً، ومرجع ذلك أنّ دلالتها على معانيها ظنيّة، لكن المختار عندنا أنّ دلالتها على معانيها - المرادة بالإرادة الاستعمالية - قطعية بل حتّى دلالتها على المراد بالإرادة الجديّة قطعية ببيان سيوافيك آخر البحث.

إنّ بيان موقف المشهور من المسألة، وما هو المختار عندنا، رهن بيان أمور:

الأوّل: إنّ معرفة مراد المتكلّم تتوقّف على ثبوت أمور:

١. ثبوت صدور الكلام من المتكلّم، إمّا علماً كالخبر المتواتر، أو المحفوف بالقرائن، أو بالحجّة الشرعية.

٢. ثبوت الظهور، بمعنى أنّ اللفظ أو هيئة الجملة ظاهرة في هذا المعنى، والمتكفّل لبيان هذا الأصل هو اللغة والقواعد العربية كالصرف والنحو، وربما يستند في ذلك إلى علائم الوضع، من التبادر وصحة الحمل والإطراد، كما مرّ. والبحث هنا صغروي بمعنى استظهار ظهور الكلمة أو الجملة في معنى خاص.

٣. جهة الصدور، بمعنى أنّ المتكلّم لم يتكلّم لهواً أو تمريناً أو هازلاً، أو تورية أو تقية، والمتكفّل لإثبات هذا الأصل هو الأصول العقلانيّة التي تحكم على أنّ الغاية من التكلّم هي تفهيم المراد دون سائر الأغراض، فالتكلّم لهواً، أو

132

هزلاً أو تمريناً أو لغير ذلك من الدواعي المغفول عنها عند العقلاء غالباً. ولذلك تكون الحاجة إلى تلك الأصول نادرة جداً.

٤. حجّية ظهور الكلام بعد انعقاده وكونه كاشفاً عن مراده، والبحث هنا كبروي، أي بعد ثبوت الصغرى - أعني: ظهور الكلام في معنى - نبحت عن صحّة الاحتجاج بظواهر الكلام على المتكلّم.

الثاني: أنّ الفرق بين الظاهر والنصّ هو أنّ كلا الأمرين يحملان معنى واحداً، ويتبادر منهما شيء فارد، غير أنّ الظاهر قابل للتأويل فلو أوّل كلامه لعدّ عمله خلافاً للظاهر ولا يُعدّ مناقضاً، فلو قال: أكرم العلماء فهو ظاهر في العموم، ولو أخرج الفسّاق يُعدّ خلافاً للظاهر.

وما ربّما يقال: الظاهر عبارة عمّا يحتمل الخلاف دون النصّ، فهو غير تام فإن أريد احتمال الخلاف حين الإلقاء، فيكون الكلام مجملاً لا ظاهراً، وإن أريد احتماله بعد الإلقاء فهو أمر غير موجود عند العقلاء، وإتّما في أذهان المتعمّقين في الآثار والروايات.

وأما النص فلا يقبل التأويل، بل يُعدّ التأويل تناقضاً، فقول الله سبحانه: (يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلَادِكُمُ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ) نص من جهة لا يقبل التأويل، نظير قوله سبحانه: (قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ).

الثالث: لا شك أنّ الظواهر حجّة على المقاصد، وعليها تدور رحى الحياة، فالسائس يحتجّ بظاهر كلامه على المسوس، والأسّاذ على التلميذ، والبائع على المشتري، وهكذا، فلم يشك أحد في حجّية الظواهر، وأنّه لولاه لتعرقلت رحى الحياة، فإنّ تحصيل الحجّية بالنصوص أمر لا يعتد به.

أضف إلى ذلك: أنّه لو لم تكن الظواهر حجّة لزم نقض الغرض، لأنّ

133

الغاية من الوضع هي المفاهمة، فلو اقتصرنا في ذلك المجال على النصوص قلّت فائدة الوضع.

إذا علمت هذه الأمور الثلاثة، فلنرجع إلى صلب المقصود، وهو: هل أنّ دلالة الظواهر على المقاصد دلالة ظنية، لكنّها حجّة خرجت عن تحت الأصل - أعني: أصالة حرمة العمل بالظن - أو أنّ دلالتها قطعية، وكان خروجها عن الأصل خروجاً موضوعياً، ولو استثنيت يكون الاستثناء استثناءً منقطعاً، فالمشهور على الأول والحق هو الثاني.

ثمّ إنّ سبب عدّ دلالة الظواهر على معانيها دلالة ظنيّة هو وجود احتمالات في مورد المتكلم والتي تسبب ضعف الدلالة ونزولها إلى درجة الظن، وهذه الأمور هي:

١. لعلّ المتكلم لم يستعمل اللفظ في أيّ معنى.
٢. أو استعمله في المعنى المجازي ولم ينصب قرينة.
٣. أو كان هازلاً في كلامه.
٤. أو كان مورّياً في خطابه.
٥. أو ممزّناً كما هو الحال فيمن يريد تعلم اللغة الأجنبية فيما يليه.
٦. أو أطلق العام وأراد الخاص.
٧. أو أطلق المطلق وأراد المقيد.
٨. أو أنّ المتكلم اعتمد على قرائن حالية لم يلتفت إليها المخاطب.

إلى غير ذلك من المحتملات التي توجب الاضطراب في كشف المراد الاستعمالي عن المراد الجدّي على وجه القطع.

134

دلالة الظواهر على المراد الاستعمالي قطعية ...

دلالة الظواهر على المراد الاستعمالي قطعية

هذه الوجوه الثمانية هي السبب في عدّ الأصوليين دلالة الظواهر من الظنون، لكن نلفت نظر القارئ إلى أنّ هذه الوجوه لا تسبب شيئاً ولا تخرج دلالة الظواهر عن حدّ القطع. وإليك بيان ذلك ضمن أمرين:

الأول: إنّ للمتكلّم إرادتين، إرادة استعمالية وإرادة جدية. والمراد من الأولى إطلاق اللفظ وإرادة المعنى، أو إحضار المعنى اللغوي في ذهن المخاطب.

كما أنّ المراد من الثانية هو كون الحاضر في ذهن المخاطب أو ما استعمل اللفظ فيه، مراداً جدياً.

ثمّ إنّ المراد الاستعمالي ربما لا يتخلف عن المراد الجدي، كما إذا قال: أكرم زيداً وأراد به البعث جدياً إلى إكرامه.

وربما يختلف إمّا تماماً، كما إذا قال: أكرم زيداً، هازلاً؛ أو بعضاً، كما إذا قال: أكرم العلماء، وأشار بدليل آخر إلى أنّ المراد الجدي هم العدول.

الثاني: ما هي الوظيفة الملقاة على عاتق الظواهر؟ فلو وقفنا على دورها فعندئذ تتضح الحقيقة بأجلى مظاهرها، والذي يمكن أن يقال: إنّ وظيفة الظواهر عبارة عن إحضار المعاني في ذهن المخاطب، سواء أكانت المعاني حقائق أو مجازات، فلو قال: رأيت أسداً وسكت، فقد أحضر في ذهن المخاطب رؤية الحيوان المفترس، وأمّا لو قال بعد هذه الجملة: يرمي، فقد أحضر المعنى المجازي في ذهنه.

هذه هي الوظيفة الملقاة على ظاهر كلام المتكلّم.

إذا علمت هذا فالظواهر كلّها تقوم بتلك الوظيفة بلا شكّ ولا ريب،

135

فتكون دلالتها على المراد الاستعمالي التي أُلقي على عاتقها دلالة قطعية.

واحتمال أنّ المتكلّم لم يستعمل اللفظ في المعنى أو استعمله في المعنى المجازي ولم ينصب قرينة أو غيرها من الاحتمالات الثمانية، فليس الدفاع عنها على عاتق الظواهر حتى تسبب الضعف في دلالتها.

ثمّ إنّ القوم عالجوا نفي هذه الاحتمالات بالأصول العقلانية، وأنّ الأصل كون المتكلّم مستعملاً للفظ في معناه أو ناصباً للقرينة إذا كان مستعملاً للفظ في غير معناه، أو كون المتكلّم بصدد الإفادة والاستفادة إلى غير ذلك من الأصول، ولكن الظاهر عدم الحاجة إلى هذه الأصول، بل لا تدور هذه الاحتمالات في أذهانهم حتى ترتفع بتلك الأصول.

فتسمية دلالة الظواهر بالظن وإخراجها عن حدّ القطع لأجل وجود هذه الاحتمالات، عقاب بلا ذنب، لأنّ دفع هذه الاحتمالات ليست من وظائف الظواهر، حتى توهن دلالتها بوجودها فيها. وإنّما هي على عاتق الأصول العقلية. بل يمكن أن يقال بعدم وجود هذه الاحتمالات في أذهان العقلاء حتى يحتاج في دفعها إلى تلك الأصول.

وعلى ما ذكرنا فدلالة الظواهر على المراد الاستعمالي دلالة قطعية، ولا تصحّ تسميتها بالظنية لأجل هذه الاحتمالات.

ثمّ إنّه يمكن أن يقال: إنّ دلالتها على المراد الجدّي قطعية لا ظنية، وهذا ادّعاء آخر، فإلى الآن كنّا نركّز على قطعية الدلالة بالنسبة إلى المراد الاستعمالي.

وفي المقام نركّز على شيء أوسع، وهو أنّ دلالتها على المراد الجدّي قطعية أيضاً، وذلك بالبيانات الثلاثة:

136

دلالة الظواهر على المراد الجدّي قطعية في نظر العقلاء ...

دلالة الظواهر على المراد الجدّي قطعية في نظر العقلاء

١. إنّنا نرى أنّ عامّة الناس يتفاهمون بينهم من غير فرق بين الأستاذ و التلميذ و البائع و المشتري و السائس و المسوس، ولا يدور في خلد أحد من أنّ ما يفهمه من ظاهر الكلام مراد ظني لا جدّي، وهذا هو العرف ببابك، إذ لا يصف دلالة كلام أحد بالظنية إلاّ إذا كان مجملاً أو متشابهاً. فبذلك ظهر أنّ دلالة الظواهر على المراد الاستعمالي والجدّي دلالة قطعية ولا يتردّد الإنسان في مقام المشافهة في كشف المقاصد. إلاّ إذا كان الكلام مجملاً، فيكون خارجاً عن مصبّ البحث. نعم فيما إذا كان الظاهر عامّاً أو مطلقاً فهناك لا يجزم بالمراد الجدّي إلاّ بعد الفحص عن المخصّص والمقيّد. وهذا من خصائص التشريع حيث يفصل فيه بين العام ومخصّصه والمطلق ومقيّده ولا صلة له بغيره.

٢. لو كان السبب في وصف دلالة الظواهر بالظنية وجود هذه الاحتمالات، فهو أمر مشترك بين الظواهر والنصوص فهي أيضاً غير خالية عن هذه الاحتمالات، فيحتمل فيها أيضاً أنّ المتكلم لم يقصد المعنى، أو قصد المعنى المجازي ولم ينصب قرينة، إلى غير ذلك ممّا مرّ.

٣. القرآن هو المعجزة الكبرى

إذا تنازلنا عن القول بقطعية دلالة الظواهر فلا يمكن لنا التنازل عنه في ظواهر القرآن الكريم الذي هو المعجزة الكبرى للنبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، وقد تحدّى به (صلى الله عليه وآله وسلم)، والتحدّى والغلبة على جميع الناس يتوقّف على فهم المتحدّى عليه معاني الكتاب أولاً، ثم قياسه بالكتب الأخرى ثانياً، ثم القضاء بأنه فوق كلام البشر ثالثاً، فكلّ ذلك يتوقّف على العلم بمدلول الآيات لا على الظن به وإن كانا

137

حجّة، لأنّ حجّيته لا تخرجه عن حدّ الظنّ.

وبالجملة: الوقوف على إعجاز القرآن والإذعان بكونه فوق كلام البشر يتوقّف على الوقوف على ألفاظ القرآن ومعانيها وقوفاً قطعياً حتّى يحصل الإذعان بكونه معجزاً، ولو كان الوقوف على مفاده ظنياً لا يمكن الإذعان القطعي بكونه معجزاً.

كيف وقد فهم الوليد بن المغيرة بصفاء ذهنه وصميم عربيّته أنّ بلاغة القرآن خارجة عن طوق القدرة البشرية، ولما سمع آيات من سورة فصّلت من الرسول الأعظم (صلى الله عليه وآله وسلم): قال: لقد سمعت من محمد كلاماً لا يشبه كلام الإنس ولا كلام الجنّ، وأنّ له لحلاوة، وأنّ عليه لطلاوة، وأنّ أسفله لمغدق، وأنّ أعلاه لمثمر، وهو يعلو ولا يعلى عليه. (١)

فإن قلت: إنّما يصحّ ذلك إذا فرض القرآن كلّهُ ظنيّ الدلالة، وأمّا إذا كان بعضه قطعي الدلالة فهو يكفي في ظهور إعجازه وسطوع برهانه.

قلت: إنّما يصحّ ما ذكر إذا لم يتحدّى القرآن بكلّ سورة كما في قوله: (وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ) (٢).

فتحدّى بكلّ سورة من سورته، ولازم ذلك أن تكون آيات كلّ سورة واضحة الدلالة على المعنى حيث يصحّ التحديّ بكلّ سورة.

هذا ما وصلنا إليه في محاضراتنا الأصولية دورة بعد دورة. ولعلّ الله يُحدث بعد ذلك أمراً.

١ . مجمع البيان: ٥ / ٣٨٧، ط. صيدا. ٢ . البقرة: ٢٣.

138

حجّية ظواهر القرآن ...

حجّية ظواهر القرآن

إذا وقفت على أنّ الظواهر قطعية الدلالة فلا فرق عندئذ بين ظواهر الكتاب وغيرها، إلا أنّ بعض أصحابنا طرأت عليهم شبهة في حجّية ظواهر القرآن، فلذلك نتناولها بالبحث. إنّ محلّ النزاع هو الاستضاءة بنور القرآن فيما يدلّ عليه بظاهره بعد الفحص عن المخصّصات والمقيّدات المنقولة بخبر الثقة والقرائن المتّصلة أو الحالية. فالإمامية قاطبة على الحجّية إلاّ الأخباريين الذين قالوا بأنّ الاستدلال بالقرآن يتوقّف على تفسير المعصوم، فعندئذ يصحّ الاحتجاج بتفسيره لا بنصّ القرآن.

ولا شك في ضالة هذا القول، وذلك بالدلائل التالية:

الأول: حديث الثقلين

قد تصافرت عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) بل تواترت الرواية المعروفة بحديث الثقلين وتفسيرهما بالكتاب والعترة، قال: «إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتي، ما إن تمسّكتم بهما لن تضلّوا أبداً» حيث جعل النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) كلاً من الثقلين حجّة وأنّ كلاً يعاضد الآخر، وقد سبق منّا أنّ التمسّك بعموم القرآن ومطلقاته إنّما هو بعد الرجوع إلى أحاديث النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم) وأهل بيته الطاهرين (عليهم السلام) لأجل الوقوف على مقيّداته ومخصّصاته، وتبيين مجملاته كالصلاة والزكاة والحج وغيرها.

الثاني: الروايات التعليمية

توجد في غضون الجوامع الحديثية روايات صدرت عن أئمة أهل البيت (عليهم السلام) بصدّد تعليم الأصحاب كيفية استنباط الحكم الشرعي من الكتاب العزيز على نحو كان موقف الإمام (عليه السلام) في هذه الروايات موقف المعلّم المرشيد إلى كيفية دلالة الآية على المقصود، فكان المعلم والمتعلّم متفقين على كون الكتاب حجّة في ذاته غير أنّ المعلم أعرف بدلالة الآية من تلميذه ولذلك يرشده إلى وجه الدلالة، ونأتي بنماذج من هذه الروايات:

روى الصدوق بأسناده عن زرارة قال: قلت لأبي جعفر (عليه السلام) ألا تخبرني من أين علمت وقلت: إنّ المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين.

فأجاب وقال: «إنّ المسح ببعض الرأس لمكان «الباء» في قوله: (يُرْوُوسِكُمْ) (١)، ثم وصل الرجلين بالرأس فقال (وَ أَرْجُلُكُمْ إِلَى الْكُعْبَيْنِ)، فعرفنا حين وصلهما بالرأس أنّ المسح ببعضهما» (٢).

وروى الشيخ في «التهذيب» بأسناده عن أحمد بن محمد، عن ابن محبوب، عن علي بن الحسن بن رباط، عن عبد الأعلى مولى آل سام قال: قلت لأبي عبدالله (عليه السلام): عثرت فانقطع ظفري، فجعلت على اصبعي مرارة، فكيف أصنع بالوضوء؟ فقال: «يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله عزوجل، قال الله تعالى: (مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) (٣) امسح عليه». (٤)

١ . المائدة: ٦ .

٢ . الوسائل: ١، الباب ٢٣ من أبواب الوضوء، الحديث ١، بتلخيص. أي كما أن مسح الرأس ببعضه كذلك مسح الرجلين ببعضهما.

٣ . الحج: ٧٨ .

٤ . الوسائل: ١، الباب ٣٩ من أبواب المسح على الجبائر، الحديث ٤ .

140

وأما كيفية دلالة الآية على مسح المرارة فقد بينها الشيخ في «الفرائد»، فلاحظ. (١)

وروى الصدوق بأسناده عن زرارة ومحمد بن مسلم أنهما قالوا: قلنا لأبي جعفر (عليه السلام): ما تقول في الصلاة في السفر؟ فقال: «إنَّ الله عزوجل يقول: (وَ إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ) (٢)، فصار التقصير في السفر واجباً كوجوب التمام في الحضر»، قالوا: قلنا له: إنما قال الله عزوجل: (فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ) ولم يقل افعلوا، فكيف أوجب ذلك؟

فقال (عليه السلام): «أو ليس قد قال الله عزوجل في الصفا والمروة: (فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا) (٢)، ألا ترون أن الطواف بهما واجب مفروض، لأنَّ الله عزوجل ذكره في كتابه وصنعه نبيه (صلى الله عليه وآله وسلم)، وكذلك التقصير في السفر شيء صنعه النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وذكره الله في كتابه». (٤)

حجية ظواهر القرآن ...

توضيحه: أن الآيتين في مقام دفع توهم الحظر لا في مقام بيان ما هو الحكم الشرعي فإنه يطلب من السنة الشريفة.

أما دفع توهم الحظر في آية الطواف بين الصفا والمروة فيظهر ممّا رواه الطبرسي عن أبي عبدالله (عليه السلام) أنه كان في عمرة القضاء، وذلك أن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) شرط عليهم أن يرفعوا الأصنام، فنتشاغل رجل من أصحابه حتى أُعيدت الأصنام، فجاءوا إلى رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) فقيل له: إن فلاناً لم يطف وقد أُعيدت الأصنام، فنزلت هذه الآية: (فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا) أي: والأصنام عليهما. (٣)

- ١ . الفرائد: ١ / ١٤٧، طبعة تراث الشيخ الأعظم. ٢ . النساء: ١٠١.
٢ . البقرة: ١٥٨. ٤ . الوسائل: ٨ ، الباب ٢٢ من أبواب القصر في السفر فرض، الحديث ٢.
٣ . مجمع البيان: ١ / ٢٤٠.

وأما نفي الحظر في آية التقصير فلعله لدفع توهم أنّ التقصير يورث نقصان الصلاة، فردّ بقوله تعالى: **(فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ)**.

هذه نماذج من الروايات التعليمية التي نرى أنّ الإمام (عليه السلام) يرشد أصحابه إلى كيفية دلالة الآيات على الأحكام الشرعية على نحو لو فهمها الإنسان من غير توسط الإمام (عليه السلام) كان فهمه حجّةً عليه.

وهناك روايات أخرى في هذا المضمار، فلاحظ. (١)

الاستدلال على الحكم الشرعي بدلالات خاصة

إنّ بعض الآيات الكريمة دلالات لا يقف عليها إلا الأوحدي من الناس، ونأتي بنماذج منها:
١ . روى الطبرسي قال: قدّم للمتوكّل رجل نصراني فجر بامرأة مسلمة، فأراد أن يقيم عليه الحدّ فأسلم، فقال يحيى بن أكثم: قد هدم إيمانه شركه وفعله، وقال بعضهم: يُضرب ثلاثة حدود، وقال بعضهم: يفعل به كذا وكذا.

فأمر المتوكّل بالكتاب إلى أبي الحسن العسكري (عليه السلام)، وسأله عن ذلك.
فلما قرأ الكتاب كتب (عليه السلام): «يُضرب حتّى يموت»، فأنكر يحيى وأنكر فقهاء العسكر ذلك، فقالوا: يا أمير المؤمنين: سلّه عن ذلك فإنّه شيء لم ينطق به كتاب، ولم يجئ به سنّة.
فكتب إليه: إنّ الفقهاء قد أنكروا هذا، وقالوا: لم يجئ به سنّة ولم ينطق به كتاب، فبيّن لنا لم أوجب عليه الضرب حتّى يموت؟ فكتب: (بسم الله الرحمن

١ . انظر: الوسائل: ٥، الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٤؛ وأيضاً الوسائل: ١٨، الباب ١٨ من أبواب حدّ المسكر، الحديث ١.

الرحيم: **(فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا قَالُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَحَدَهُ وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ * فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْكَافِرُونَ)**(١). قال فأمر به المتوكّل فضرب حتّى مات. (٢)

فدلت الآية على أنّ الإيمان بعد مشاهدة العذاب غير ناجح، وهذا النصراني أسلم لما شاهد إقامة الحدّ عليه.

لقد شقّ الإمام (عليه السلام) بكلامه هذا طريقاً خاصاً للاستضاءة من الذكر الحكيم في طريق استنباط الأحكام الشرعية منه، ولو كان الفقهاء سلكوا هذا الطريق لتجلّت دلالة كثير من الآيات على الأحكام الشرعية قبل أن توصف بعدم النصّ فيها.

٢. أنّ الأصوليين تحمّلوا عبئاً ثقيلاً لإثبات أنّ الأمر يفيد الوجوب لكن ربّما يستغني الباحث عن ذلك، فإنّ لاستفادة الوجوب من الأمر بالآيات الكريمة طريقاً آخر، وهو الإيعاد بالعذاب أو النار، كما في قوله سبحانه: (مَا سَأَلَكُمْ فِي سَقَرٍ * قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ) (٣).

وقال تعالى: (وَ سَجِّتْهَا الْأَنْفَى * الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى) (٤).

وكلمًا وعد الله سبحانه على تركه أو فعله يستفاد منه الوجوب أو الحرمة.

٣. اختلف الفقهاء في وجوب الكتابة بالتدوين بالدين والاستشهاد بالشاهدين، وهما واردان في قوله سبحانه: (وَ لِيَكْتُبَ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْب كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَ لِيُمَلِّ الْأَظْفَارَ عَلَيْهِ الْحَقُّ وَ لِيَتَّقِ اللَّهَ الَّذِي

- ١ . غافر: ٨٤ - ٨٥.
- ٢ . الاحتجاج: ٢ / ٤٩٧.
- ٣ . المدثر: ٤٢ - ٤٣.
- ٤ . الليل: ١٧ - ١٨.

رَبِّهِ وَ لَا يَبْحَسُ مِنْهُ شَيْئًا فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهَاً أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمَلِّهُ فَالْيُمَلِّهِ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ وَ اسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ) (١) مع أنّ الرجوع إلى نفس الآية وذيلها يكشف عن أنّ الأمر فيها إرشادي لنلّا يقع الاختلاف بين المتدابين، فيسد باب النزاع، وذلك بقوله سبحانه: (ذَلِكَمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَى أَلَّا تَرْتَابُوا إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ) (٢).

الثالث: عرض الشروط على الكتاب

دلت الروايات على أنّ الكتاب هو المحور لتمييز الشرط الموافق عن المخالف، فلو لم تكن دلالة الكتاب حجة فكيف يكون دليلاً على التمييز؟

روى الكليني بسند صحيح عن عبدالله بن سنان الثقة قال: سمعته يقول: «مَنْ اشترط شرطاً مخالفاً لكتاب الله، فلا يجوز له ولا يجوز على الذي اشترط عليه، والمسلمون عند شروطهم ما وافق كتاب الله». «

وفي رواية أخرى: «المسلمون عند شروطهم إلا كل شرط خالف كتاب الله عزوجل فلا يجوز». (٣)

الرابع: عرض الروايات المتعارضة على القرآن

قد تضافرت الروايات على عرض الروايات المتعارضة على الكتاب العزيز كي يتميز الحق عن الباطل، والصحيح عن الزائف، فلولا أن الكتاب حجة

١ . البقرة: ٢٨٢ .

٢ . البقرة: ٢٨٢ .

٣ . الوسائل: ١٢، الباب ٦ من أبواب الخيار، الحديث ١، ٢؛ ولاحظ أحاديث الباب.

كيف يمكن أن يكون مميّزاً للحق عن الباطل؟ كما هو الحق أو مرجحاً كما عليه المشهور.

روى الكليني عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن النوفلي، عن السكوني، عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): «إنّ على كلّ حقّ حقيقة، وعلى كلّ صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه». (١)

الخامس: القرآن في حديث النبي الأعظم (صلى الله عليه وآله وسلم)

يصف الرسول الأعظم (صلى الله عليه وآله وسلم) القرآن بأنه هو المرجع لدى التفاف الفتن بالأمة، قال (صلى الله عليه وآله وسلم): «إذا التبست عليكم الفتن كقطع الليل المظلم، فعليكم بالقرآن، فإنه شافع مشفع، وماحل مصدق، من جعله أمامه قاده إلى الجنة، ومن جعله خلفه ساقه إلى النار، وهو الدليل يدلّ على خير سبيل، وهو كتاب فيه تفصيل، وبيان تحصيل، وهو الفصل ليس بالهزل». (٢)

وعنه - صلوات الله عليه وآله - في ذلك المضمّر روايات نقلها الكليني في كتاب القرآن من «الكافي».

السادس: القرآن في كلام الوصي (عليه السلام)

أدلة الأخباريين لعدم حجّية ظواهر القرآن ...

قال الإمام علي (عليه السلام): «كتاب الله تبصرون به، وتنطقون به، وتسمعون به، وينطق بعضه ببعض، ويشهد بعضه على بعض». (٣)
وفي كلام آخر: «واعلموا أنه ليس على أحد بعد القرآن من فاقة، ولا

١ . الوسائل: ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٠؛ ولاحظ أيضاً الحديث ١١ و ١٢ و ١٤.
٢ . الكافي: ٢٣٨/٢، والسند معتبر. والمآل: الخصم المجادل. ٣ . نهج البلاغة: الخطبة ١٣٣.

145

لأحد قبل القرآن من غنى، فاستشفوه من أدوائكم». (١)

إلى غير ذلك من الروايات التي تدلّ بوضوح على لزوم الرجوع إليه في فهم العقيدة والشريعة، وأنه سبحانه ما أنزله للتلاوة فقط، بل للتلاوة التي يستعقبها التدبّر والتفكّر، ثم العبرة والاعتبار، ثم العمل والتطبيق على صعيد الحياة.

إلى هنا تجلّت الحقيقة بأعلى مظاهرها ولم يبق إلا دراسة أدلّة الأخباريين الذين نسب إليهم عدم حجّية ظواهر الكتاب إلا بعد تفسير الإمام، وهي وجوه أشار إليها في الكفاية:

أدلة الأخباريين لعدم الحجّية

لقد لَقّق الأمين الاسترآبادي وجوهاً لغاية تبني عدم حجّية ظواهر القرآن، في كتابه «الفوائد المدنية» الذي ألفه حوالي عام (١٠٣٠ هـ) واعتمد عليها من جاء بعده من الأخباريين، وربما زادوا شُبهاً أُخرى، والجميع ليس إلا شبهة في مقابل البديهة وها نحن نذكرها تباعاً.

١. اختصاص فهمه بأهله

يظهر من مذاكرة الإمام (عليه السلام) أبا حنيفة وقتادة أنّ القرآن فوق فهمهما، وأنه لا يفهم القرآن إلا من خوطب به:

١. روى شبيب بن أنس عن بعض أصحاب أبي عبدالله (عليه السلام) - في حديث - أنّ أبا عبدالله (عليه السلام) قال لأبي حنيفة:

«أنت فقيه العراق» قال: نعم. قال: «فبمّ تفتيهم؟» قال: بكتاب الله وسنة

١ . نهج البلاغة: الخطبة ١٦٧.

نبيه. قال: «يا أبا حنيفة: تعرف كتاب الله حق معرفته وتعرف الناسخ والمنسوخ؟» قال: نعم، قال: «يا أبا حنيفة لقد ادّعت علماء، ما جعل الله ذلك إلا عند أهل الكتاب الذين أنزل عليهم، ويليك، ولا هو إلا عند الخاص من ذرية نبينا محمد (صلى الله عليه وآله وسلم)، وما ورتك الله من كتابه حرفاً» (١).

يلاحظ عليه: أن السند ضعيف بوجهين:

أ. حيث إن أحمد بن أبي عبد الله في السند (هو أحمد بن محمد بن خالد المكنى بـ «أبي عبد الله» وقد توفي سنة ٢٧٢) روى عن شبيب بن أنس عن بعض أصحاب أبي عبد الله (عليه السلام)، ومعنى ذلك أن البرقي روى عن الإمام الصادق (عليه السلام) بواسطتين وهو بعيد.

ب. أن شبيب بن أنس لم يوثق والرواية مرسلّة في ذيلها.

ج. أن الإمام قصد المستبدّين بالقرآن الذي يفتون به من دون أن يرجعوا إلى من نزل القرآن في بيوتهم حتى يعرفوا المخصّصات والمقيّدات، ويشهد على ذلك قوله: «وتعرف الناسخ والمنسوخ» وأما من رجع إليهم وعرف السنّة المتممّة لدلالة القرآن ثم استدلّ بظاهره فهو خارج عن مدلول الرواية.

٢. رواه الكليني بسنده عن محمد بن سنان، عن زيد الشّحّام: دخل قتادة بن دعامة على أبي جعفر (عليه السلام) فقال: «يا قتادة أنت فقيه أهل البصرة؟» فقال: هكذا يزعمون، فقال أبو جعفر (عليه السلام): «بلغني إنك تفسّر القرآن» فقال له قتادة: نعم! فقال له أبو جعفر (عليه السلام): بعد كلام - : «إن كنت إنّما فسّرت القرآن من تلقاء نفسك فقد هلكت وأهلك، وإن كنت قد فسّرتّه عن الرجال فقد هلكت وأهلك، ويحك يا قتادة إنّما يعرف القرآن من خوطب به» (٢).

١ . الوسائل: ١٨، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٧.
٢ . الوسائل: ١٨، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٥.

يلاحظ عليه أولاً: أن السند ضعيف بمحمد بن سنان.

وثانياً: أن الظاهر من ذيل الحديث أنّ المخاطب بالقرآن هو النبيّ وأهل بيته ولكنه غير تامّ بشهادة أنّ القرآن خاطب الناس والكافرين والمنافقين والمؤمنين. قال سبحانه: (قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَسُنَّمُ عَلَى شَيْءٍ حَتَّى تُقِيمُوا النَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ...)(١)، وقال سبحانه: (قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ * لَا أَعْبُدُ

مَا تَعْبُدُونَ(٢)، وقال: (وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ(٢))، وقال: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ(٣)).

وثالثاً: أنّ المتبادر من قوله: «بلغني أنّك تفسر القرآن» أنّ المنهي عنه هو التفسير بلا رجوع إلى أئمة أهل البيت والتفسير عبارة عن كشف القناع عن وجه الآية، وأين هو من التمسك بظاهر الآية التي لا قناع عليه؟!

ورابعاً: أنّ الإمام قصد المستبدين بالقرآن التاركين لما ورد في السنة من تبيين المجملات وتقييد المطلقات وتخصيص العمومات، وأين هؤلاء من فقهاء الشيعة الذين أناخوا مطيبتهم على أبواب دورهم؟!

٢. احتواء القرآن على مضامين شامخة

القرآن مشتمل على مضامين شامخة ومطالب غامضة عالية لا تكاد تصل إليها أيدي أفكار أولي الأنوار غير الراسخين العالمين بتأويله، ولا يكاد يصل إلى فهم كلمات الأوائل إلاّ الأوحدي من الأفاضل، فما ظنك بكلامه تعالى مع

-
- ١ . المائدة:٦٨ . ٢ . الكافرون:٢١.
 - ٢ . البقرة:٢٣.
 - ٣ . الصف:١٠.

اشتماله على علم ما كان وما يكون وحكم كلّ شيء.

أقول: الفرق بين هذا الدليل وما سبق واضح، فإنّ الأول يعترف بظهور القرآن ولكنّه يخصّ فهمه بمن خوطب به، والثاني يمنع انعقاد الظهور، لدى الناس العاديين، الجاهلين بتلك المعاني الغامضة.

والجواب عنه واضح، فإنّ اشتمال القرآن على تلك المضامين، لا يمنع من الاحتجاج بالظواهر المنعقدة في مورد الأحكام الشرعية، والقول بعدم انعقاد الظهور فيها تحكّم واضح، كيف، وقد استدلّ بالقرآن الكريم منذ عصر نزوله إلى يومنا هذا، بما ورد فيه من الأحكام.

ثمّ اشتمال القرآن على مضامين شامخة كما في الآيات الست في أوائل سورة الحديد التي نزلت للمتعمّقين في آخر الزمان لا يمنع من الاستدلال بالظواهر الواضحة، مثل قوله: (فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا)(١).

على أن احتواءه على المضامين العالية ليس بمعنى كونها طلاسماً لا يقف على مغزاها علماء الأمة وفقهاؤها، وإلا لصار الاحتواء أمراً لغواً.

٣. الظواهر من المتشابهات

يقسم القرآن الكريم الآيات إلى محكم ومتشابه يقول سبحانه: (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ) (٢).

١ . النساء: ٤٣ . ٢ . آل عمران: ٧.

فالآيات المتشابهة ممنوعة الاتباع، والظواهر إما من المتشابهات قطعاً، أو احتمالاً فلا يصح التمسك بها.

يلاحظ عليه: أن المتشابه عبارة عما تشابه فيه مراد المتكلم بغيره، وأين هذا من الظواهر التي ينتقل المخاطب من سماعها إلى المراد الواقعي من دون أن يشك، مثل قوله سبحانه: (وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ) (١). فإن ظاهر الآية أن صاحبات الحمل لا يخرجن من العدة إلا بعد وضع أولادهن، والآية وإن وردت في سورة الطلاق ولكن إطلاقها يعم المعتدة بعدة الوفاة، فلو مضى من موت الزوج أربعة أشهر وعشرة أيام والزوجة ذات حمل فلا تخرج من العدة إلا إذا وضعت حملها، فليست الآية متشابهة غير واضحة المراد، وإنما الكلام في وجود الإطلاق وعدمه، أي في سعة الآية وضيقها. (٢)

وعلى ضوء ما ذكرنا فالظواهر من المحكمات كما أن النصوص منها أيضاً فيقابلها المتشابهات، أعني: الآيات غير الواضحة المتزلزلة دلالة بحيث يقف الإنسان أمام الآية متحيراً غير جازم بشيء في بدء الأمر، مثل قوله: (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى) (٢)، أو قوله سبحانه: (وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ) (٣)، إلا بعد التدبر وإرجاعها إلى الآيات المحكمات.

نعم المتشابه متشابه مالم يرجع إلى المحكمات وما لم تُفسر بها، وإلا فتلحق بالمحكمات فالآيات القرآنية في بدء النظر تنقسم إلى محكم ومتشابه وبعد إمعان النظر في المتشابه وإرجاعه إلى المحكم تصبح واضحة الدلالة وتكون محكمة مآلاً.

١ . الطلاق: ٤ . ٢ . إرشاد العقول: ٣ / ١٤٨ .
٢ . طه: ٥ .
٣ . الذاريات: ٤٧ .

150

٤ . العلم الإجمالي بالتخصيص والتقييد

إنّا نعلم أنّ عموماً القرآن ومطلقاته خُصّصت وقبّدت بمخصّصات ومقيّدات، ومع العلم الإجمالي بطرء التصرف في دلالتها كيف يمكن التمسك بظواهرها؟
يلاحظ عليه: أنّ العلم الإجمالي بالمقيّدات والمخصّصات محدّد من بدء الأمر بأنّها على حدّ لو فحص عنها المستنبط لوقف عليها، وهذا يبعث المستنبط إلى البحث عنها في الكتب المعتمدة، وإذا بلغ في الفحص النهاية فلمستنبط حالتان:
الأولى: أنّ ما حصله من المقيّدات والمخصّصات نفس ما كان معلوماً بالإجمال في بدء الأمر.
الثانية: احتمال وجود مقيد أو مخصّص لم يقف عليها فينحل العلم الإجمالي إلى أمر متيقّن وأمر مشكوك فتجري البراءة عنه.

٥ . الأخبار الناهية عن تفسير القرآن بالرأي

إنّ حمل الكلام الظاهر في معنى، على أنّ المتكلم أراد هذا، تفسير له بالرأي.
وقد روي عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أنّه قال: «مَنْ فسّر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار» (١).
يلاحظ عليه: أنّ الممنوع هو التفسير بالرأي بمعنى أن يقوم الإنسان بعملين مختلفين:
أ. عملية التفسير.

١ . عوالي اللآلي: ٤ / ١٠٤ برقم ١٥٤؛ التفسير الصافي: ١ / ٣٥ .

151

ب. اعتماده في التفسير على رأيه.

أمّا الأول: فهو بمعنى كشف القناع، لأنّ التفسير مشتق من السفر بالاشتقاق الكبير يقال: أسفر الصبح إذا ظهر، وأسفرت المرأة عن وجهها إذا كشفت وجهها، وأين هذا من حمل الظاهر على ظاهره الذي ليس فيه قناع ولا ستر، مثل قوله تعالى: (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ) (١).

وعلى فرض كونه تفسيراً، فالممنوع هو إدخال الرأي في تفسير الكتاب لا جعل الكتاب إمامه والاستضاءة بنوره، والمراد من الرأي ما اتّخذه المفسّر قبل تفسير الآية رأياً حاسماً، فأراد استقواء رأيه بالقرآن.

نظير هذا ما قام به أصحاب عامّة المقالات الكلامية من المجبّرة والأشاعرة والمعتزلة والجهمية، إلى غير ذلك من الطوائف التي يناهز عددها الـ ٧٣ طائفة، فكلّ يحتجون بالقرآن الكريم، وليس احتجاجهم إلاّ بإدخال الرأي في التفسير، وفي ذلك يقول القائل:

وكلّ يدّعي وصلاً بليلى *** وليلى لا تقرّ لهم بذاكا

وقوله (صلى الله عليه وآله وسلم): «مَنْ فسّر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار» ناظر إلى الظنون التي يتّخذها أرباب المقالات دليلاً واستناداً إلى عقيدتهم ويفسّرون القرآن على ضوئها، ويوضّحه قول أبي جعفر (عليه السلام): «مَنْ أفتى الناس برأيه فقد دان الله بما لا يعلم، ومن دان الله بما لا يعلم فقد ضادّ الله حيث أحلّ وحرّم فيما لا يعلم» (٢).

١ . البقرة: ١٨٤.

٢ . الوسائل: ١٨، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٢. ولاحظ الحديث ٢١، ٢٨، ٣٠، ٣٣، ٣٤، ٣٥، ٥٠.

وفي رواية أخرى عن علي (عليه السلام) في كلام له: «إنّ المؤمن لم يأخذ دينه عن رأيه، ولكن أتاه عن ربه فأخذ به» (١).

٦. دعوى العلم الإجمالي بوقوع التحريف في الكتاب

إنّ ادّعاء التحريف في الكتاب العزيز ممّا يندى له الجبين، وهذا آخر ما في كنانة الأخباري الذي وجّهه إلى أصحابنا الأصوليين، وقد أجاب عنه المحقّق الخراساني بوجوه غير لائقة بمقامه، وقال:

أ. التحريف لا يمنع من حجّية ظواهره، لأنّ الإسقاط لا يلزم حدوث الخلل في آياته.

ب. لو سلّم فلا نعلم حدوثه في آيات الأحكام التي هي مورد الابتلاء.

ج. دعوى العلم الإجمالي بوقوع الخلل، أمّا في آيات الأحكام أو غيرها، غير ضار بحجّية آيات الأحكام لعدم منجزية مثل ذلك العلم، لعدم إحداثه التكليف على كلّ تقدير، لأنّ الأثر الشرعي لا يترتّب على سائر الآيات التي لا تحمل حكماً شرعياً. والعلم الإجمالي بوقوع الخلل في الظواهر إنّما يمنع عن حجّيتها إذا كانت كلّها حجة (٢).

كان المتوَحَّى من المحقِّق الخراساني دراسة مسألة التحريف قرآنيًا وحديثيًا وتاريخياً دون أن يذكر هذه الأجوبة التي لا تسمن ولا تغني من جوع. وأضعف هذه الوجوه هو الوجه الثالث حيث قال: إنَّ الحجِّية بمعنى التنجيز والتعذير من خصائص آيات الأحكام مع أنَّ ماورد من الآيات حول

١ . الوسائل: ١٨ ، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ١٤ .
٢ . كفاية الأصول: ٢ / ٦٣ - ٦٤ .

153

المعارف والأصول حجّة أيضاً في مجال العقائد، فكيف حُصَّ الحجِّية بباب الأحكام.

وبما أنَّ البحث عن صيانة القرآن عن التحريف بحث قرآني وتاريخي لا يمكن أداء حقه في صحائف معدودة، ولذلك أفردناه بالبحث وطبع مع كتاب مصادر الفقه الإسلامي، مضافاً إلى ما حقَّقه علماؤنا، كالشيخ الطبرسي في مقدّمة «مجمع البيان»، والمحقِّق البلاغي في مقدّمة «آلاء الرحمن»، والسيد الطباطبائي في تفسير قوله: (إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ)(١)، والسيد الخوئي في كتابه «البيان في تفسير القرآن»، والمحقِّق الشيخ محمد هادي معرفة؛ في كتابه «صيانة القرآن عن التحريف»، إلى غير ذلك من الكتب والرسائل المؤلّفة في هذا المضمار. ولنا بحث موجز في نفي التحريف في كتابنا: «المناهج التفسيرية» فلاحظ.

١ . الحجر: ٩ .

154

...

في الحجج الشرعية

٢

قول اللغوي

كان البحث السابق في حجِّية الظواهر بعد ثبوت ظهورها، ولكن البحث في هذا الفصل راجع إلى إثبات أصل الظهور بقول اللغوي. فيقع الكلام في أنّ قوله في معنى «الصعيد»، «المعدن»، «المفازة» وغيرها حجّة أو لا ؟

وقبل دراسة حجّية قوله نذكر أمرين:

الأول: إنّ الشك في أصل الظهور يتصوّر على وجوه

١. إذا احتمل وجود قرينة مقالية سقطت من الكلام أو حالية خفيت علينا، أو أنّ المتكلم استعمل اللفظ في المعنى المجازي ولم يذكر قرينة، فما هو المزيل للشك؟
ذهب القوم إلى أنّ المزيل هو الأصول العقلائية، أعني:
أ. أصالة عدم القرينة.
ب. أصالة الحقيقة.
إلى غير ذلك من الأصول التي تزيل الشك في المقام.
إنّ علاج الشك، بأصالة عدم القرينة، فيما إذا شك في سقوطها أو بأصالة الحقيقة إذا شك في استعمال اللفظ في غير معناه الحقيقي، فرع وجود الشك بين العقلاء والظاهر أنّه لا يدور في خلدنا مثل هذا الشك حتى يعالج بهما، وهذان الأصلان ممّا اخترعهما علماء الأصول لرفع مثل هذه الشكوك، مع أنّه لا

155

موضوع بين العقلاء لهما.

٢. احتمال قرينية الأمر الموجود كورود الأمر بعد الحظر فهل هو للوجوب أو لرفع الحظر؟
وكالجمال المتعقبة بالاستثناء فهل يرجع إلى الجميع أو إلى الأخير، أو فيه تفصيل؟ فلو قلنا بأنّ المرجع أصالة الحقيقة أو عدم القرينة فيحمل على الوجوب ما لم يدلّ على خلافه دليل، كما يحمل الاستثناء على جميع الجمل، وأمّا على ما قلناه من حجّية الظهور عند العقلاء فيكون الكلام مجملاً، لاحتفاف الكلام بما يصلح للقرينية.

٣. الشك في ظهور هيئات الجمل كهيئة الجمل الاسميّة والفعلية، أو هيئة الجمل الشرطية أو الوصفية، فالمرجع فيها هو التبادر.

وقد أدخل علماء الأصول هذا القسم في أصول الفقه.

٤. الشك في ظهور المفردات، فلو كان الشك في هيئتها كاسم الفاعل والمفعول وغيرهما، فالمرجع هو علم الصرف، وإن كان الشك في مادة المفردات فهنا مراجع: ١. التبادر. ٢. صحّة الحمل. ٣. الإطراد. ٤. قول اللغوي.

وبما أنّنا أشبعنا البحث في الثلاثة الأولى في الجزء الأول من هذه الموسوعة نخصّ البحث بحجّية قول اللغوي.

الثاني: هل الحجية من باب الشهادة أو الخبروية؟

وقبل أن ندرس حجية قول اللغوي، ندرس وجه حجّيته - إذا ثبتت - وهو أنّ قول اللغوي هل هو حجّة من باب الشهادة أو من باب الخبروية؟ فلو قلنا بأنّ تشخيص المعاني الحقيقية من المجازية من الأمور الحسّية التي لا تحتاج إلى إعمال النظر والفكر فتكون حجّيته من باب الشهادة، فيعتبر فيه كلّ ما يعتبر في الشهادة من التعدّد أوّلاً، والعدالة ثانياً وكون المشهود به من الأمور الحسّية.

156

وأما لو قلنا بأنّ التمييز المذكور رهن إعمال النظر والرأي والاجتهاد فتكون حجّيته من باب حجّية قول أهل الخبرة، فلا يعتبر فيه إلاّ الوثوق والتعدّد.

ذهب المحقّق الخوئي إلى القول الأوّل وقال: بأنّ تعيين معاني الألفاظ من قبيل الأمور الحسّية التي لا دخل للنظر والرأي فيها، لأنّ اللغوي نقلها على ما وجده من الاستعمالات والمحاورات، وليس له إعمال النظر والرأي، فيكون داخلاً في باب الشهادة فتعتبر فيه العدالة والتعدّد على قول المشهور. (١)

يلاحظ عليه: أنّه قصر نظره على المعاجم المؤلّفة في العصور المتأخّرة التي ترتزق من المعاجم الأم فيذكرون موارد الاستعمال، ولو أنّه عطف النظر إلى كتاب العين للخليل والجمهرة لابن دريد والمقاييس لابن فارس والصحاح للجوهري وأساس اللغة للزمخشري ولسان العرب لابن منظور، لأدعن بأنّ عملهم كان مزيجاً من الحدس وإعمال النظر، ولذلك كانوا يستشهدون بالآيات والأحاديث وأشعار الشعراء والأمثلة السائرة بين العرب.

إنّ أحمد بن فارس ربّما يقول: لهذا اللفظ أصل واحد، ثم يُرجع موارد الأفعال الكثيرة إلى ذلك الأصل، ولا يمكن مثل ذلك إلاّ بالدقّة والإعمال.

وبالجملة: استخراج المعاني بفضل الآيات والروايات وأشعار الشعراء والأمثال السائرة بين العرب يحتاج إلى قريحة خاصّة ودقّة في الكلام، ويشهد على ذلك جواب الأصمعي في سؤال من سأله عن معنى الألمعي فأنشد قول القائل:

في الأدلة على حجّية قول اللغوي ...

الألمعيّ الذي يظنّ بك الـ... *** ظنّ كأن قد رأى وقد سمعا

ومما يؤيد ذلك أنّ قسماً من اللغويين قد قضوا عمرهم في البادية للتعرف على معاني اللغة عن كتب، وليس الوقوف على معاني الألفاظ الحقيقية، مثل رؤية الهلال التي يكفي فيه فتح العين والنظر إلى السماء، حتّى يكفي فيها مجرد السماع المجرد عن التدقيق لكلام العرب الأقحاح.

ما هو الدليل على حجّية قول اللغوي؟

إنّما الكلام في إقامة الدليل على حجّية قوله، وقد استدللّ بوجوه ثلاثة، المهم منها هو الوجه الثاني:

١. الإجماع على الرجوع إليه

اتّفق العلماء على الرجوع إلى قبول قول اللغوي في تفسير القرآن والحديث. يلاحظ عليه: أنّه يحتمل أن يكون اتّفاقهم على الرجوع، لأجل الوجه الثاني.

٢. سيرة العقلاء على الرجوع إلى أهل الخبرة

سيرة العقلاء على الرجوع إلى قول اللغوي في مطلق ما يشكل عليهم في تفسير الخطب والآثار والأشعار والأمثلة.

وكان ابن عباس المرجع الكبير في تفسير لغات القرآن، وكان يقول: الشعر ديوان العرب، فإذا خفى علينا الحرف من القرآن - الذي أنزله بلغة العرب - رجعنا إلى ديوانه فالتمسنا معرفة ذلك منه ثم قال: إذا سألتموني عن غريب القرآن فالتمسوه في الشعر، فإنّ الشعر ديوان العرب. وكان يُسأل عن

القرآن فينشد فيه بالشعر، وقد سأله نافع بن الأزرق عن لغات القرآن ما يربو على مائة وسبعين سؤالاً، فأجابه مستشهداً بشعر العرب، وهو يعرب عن إحاطة ابن عباس بشعر العرب، ومعاني الألفاظ، وقد نقلها السيوطي في «الإتقان». (١)

في الأدلّة على حجّية قول اللغوي ...

وعلى هذا فلا وجه لما أفاده سيدنا الأستاذ (قدس سره) بعدم حجّية السيرة على فرض ثبوتها لعدم وجودها في زمن المعصومين (عليهم السلام)، لأنّ الرجوع إلى كتب اللغويين أمر حادث بعدهم. (٢)

أقول: كيف يمكن تصديق ذلك مع أنّ تاريخ الأدب العربي يكشف عن وجود السيرة؟ وقد عرفت وجودها في صدر الإسلام.

إلى هنا ظهر أنّ الدليل على الحجية هو السيرة المستمرة من العصر الأول إلى زماننا هذا. وسيوافيك إكمال ذلك الدليل.

٣. انسداد باب العلم بتفاصيل المعاني

استدلّ الشيخ الأنصاري بوجه ثالث وحاصله: انسداد باب العلم بتفاصيل المعاني حتى يعلم دخول المشكوك أو خروجه، وإن كان المعنى معلوماً في الجملة، وإليك نصّ الشيخ في المقام: والإنصاف أنّ موارد الحاجة إلى قول اللغويين أكثر من أن تحصى في تفاصيل المعاني بحيث يفهم دخول الأفراد المشكوكة أو خروجها وإن كان المعنى في الجملة معلوماً من دون مراجعة اللغوي كما في مثل ألفاظ الوطن والمغارة والتمر والفاكهة، والكنز، والمعدن والغوص وغير ذلك من متعلقات

١. الإتيان: ١ / ٣٨٢ - ٤١٦. ٢. تهذيب الأصول: ٩٧ / ٢.

الأحكام ممّا لا تحصى، وإن لم يكن الكثرة بحيث يوجب التوقّف فيها محذوراً. (١)

وقد أورد عليه المحقّق الخراساني ما هذا حاصله: من أنّ الانسداد الصغير لا يثبت حجّة قول اللغوي، وذلك لأنّ باب العلم والعلمي للأحكام الشرعية - التي تهم المجتهد - إمّا مفتوح أو مسدود، فعلى الأول لا وجه لحجّة الظنّ الحاصل من قول اللغوي، وإن حصل منه الظنّ بالحكم الشرعي، لفرض انفتاح باب العلم بالأحكام، وعلى الثاني يكون الظنّ على الإطلاق حجّة إذا وقع في طريق الاستنباط، ومنه الظنّ الحاصل من قول اللغوي، وإن فرض انفتاح باب العلم باللغات بتفاصيلها فيما عدا المورد.

يلاحظ على الشقّ الأول: بأنّ فرض انفتاح باب العلم والعلمي في جميع الأحكام يلازم حجّة قول اللغوي في الموارد التي يتوقّف استنباط الأحكام على فهم التفاصيل، وإلاّ فيكون فرض الانفتاح في عامّة الأحكام فرضاً غير صحيح. لأنّ قسماً من الأحكام لا يعلم إلاّ من طريق قول اللغوي فكيف يكون باب العلم والعلمي مفتوحاً في عامّة الأحكام مع عدم حجّة قول اللغوي الذي يتوقّف عليه استنباط بعض الأحكام.

فخرجنا بالنتيجة التالية: أنّ حجّة قول اللغوي لا تثبت بالإجماع، لأنّه مدركي، ولا بفرض الانسداد الصغير في معاني الألفاظ، لعدم تمامية الدليل في بعض الصور كما مرّ في كلام المحقّق

الخراساني، وإثما المهم هو السيرة الحاكمة على جميع الشعوب والأمم حيث إنّ الرجوع في التعرف على معاني الألفاظ أمر رائع بينهم بما أنّهم أهل الخبرة.

١ . الفرائد: ١٧٧.

160

بقي هنا نكات نشير إليها:

الأولى: أنّ الفقهاء من سلفهم إلى خلفهم يقتنون كتب اللغة ويتملّكونها لغاية رفع الحاجة إذا أشكل عليهم معنى اللفظ، فتراهم يرجعون إلى كتب اللغة قديمها وحديثها، هذا من جانب ومن جانب آخر، يتظاهرون في المقام بعدم حجّية قول اللغوي في تفسير الألفاظ، وذلك لأنّ شأنهم تبيين موارد الاستعمال لا بيان الموضوع له، وهذا من العجب لتناقض فعلهم مع قولهم.

الثانية: أنّ ما اشتهر بأنّ شأن اللغوي بيان موارد الاستعمال، لا الموضوع له لو صحّ فإنّما يصحّ في المعاجم المتأخّرة.

وأما المعاجم الأصلية فليس هي على هذا النمط خصوصاً كتاب المقاييس لابن فارس، لأنّه يحاول بيان الموضوع له، ولذلك ترى أنّه يقول: إنّ لهذه الكلمة أصلين، يريد بذلك أنّ سائر المعاني ترجع إليهما، وربّما يقول: إنّ له أصلاً واحداً. ويريد إرجاع سائر المعاني إليه.

الثالثة: إنّ مطالعة معاجم اللغة والأنس بها خصوصاً المؤلّفة بيد أساطين اللغة، كالخليل وابن دريد وغيرهما، يخلق في الإنسان ملكة راسخة ربّما يميّز بها المعنى الموضوع له عمّا استعمل فيه.

نعم تحصيل تلك الملكة رهن المواظبة على مطالعة كتب أهل اللغة ودراستها عدّة سنين، خصوصاً عند رفع مشكلات القرآن والحديث والأدب. فلو لم يكن قول اللغوي حجّة، لكن دراسة ومطالعة كتب اللغة تمنح المستنبط تلك الملكة، على نحو يطمئنّ بالمعنى المقصود من الكلام . وعلى هذا فالمعاجم اللغوية إذا ضمّ إليها، الأنس بها ربّما تفيد الاطمئنان بمعنى اللفظ.

...

تمّ الكلام في حجّية قول اللغوي

161

في الحجج الشرعية

الإجماع المحصل المنقول بخبر الواحد

الأصل السائد في تأليف الكتب الدراسية هو نضد المسائل نضداً هندسياً على نحو تكون المسألة الثانية متفرعة على المسألة الأولى، وبصير التصديق بالمتأخرة رهن التصديق بالمتقدمة، والإنسان يلمس ذلك في الكتب الرياضية بوضوح فإنّ مسائلها متسلسلة. بينها صلة وثيقة تُستنبط الثانية من الأولى.

ومن المؤسف أنّ هذا الشرط قد أهمل في الكتب الدراسية الأصولية الحالية، كفرائد الشيخ الأنصاري، وكفاية المحقّق الخراساني (قدس الله سرهما)، فالمسائل غير مرتّبة ترتيباً منطقيّاً. مثلاً: إنّ البحث عن حجّية الإجماع المحصّل المنقول بالخبر الواحد فرع البحث عن أمرين آخرين متقدّمين عليه، أعني:

١. حجّية الخبر الواحد.

٢. حجّية الإجماع المحصّل.

فبعد ثبوتهما يمكن البحث عن حجّية الإجماع المحصل، المنقول بالخبر الواحد، ولكن الشيخ أحرّ البحث عن حجّية الخبر الواحد، كما أنّه أحرّ البحث عن حجّية الإجماع المحصّل عن البحث عن حجّية الإجماع المنقول، أو جعل البحث عنهما في عرض واحد.

162

أضف إلى ذلك: أنّ هنا مشكلة أخرى وهي أنّ الأدلّة الشرعية عند فقهاءنا تنحصر في أربعة والأصولي يبحث عن عوارضها، ومقتضى ذلك أن يخصّ كلّ واحد منها، بفصل خاص فيطرح الكلّ، ويبحث عن عوارضه، ولكنّ القارئ لا يجد أي فصل خاصّ بالنسبة إلى الأدلّة الأربعة، وذلك لأنّ العُلمين أدغما البحث عن حجّية الكتاب في البحث عن حجّية الظواهر، كما أدغما البحث عن حجّية السنّة في البحث عن حجّية الخبر الواحد، وهكذا حجّية العقل فقد أدرجا البحث عنها في مبحث القطع، وبحثا عن الإجماع المحصّل في ضمن البحث عن الإجماع المنقول. وهذا يُسبب فوضى في تنظيم المباحث.

ونحن لا يمكننا هدم النظام الموجود، ولكن يمكننا الإصلاح ونقدّم البحث عن الإجماع المحصّل، ثم نبحث عن الإجماع المنقول بخبر الواحد. وكلامنا يقع في مقامين:

المقام الأوّل: في حجّية الإجماع المحصّل

ملاك حجّية الإجماع المحصّل عند السنّة ...

إذا علمت ذلك فاعلم أنّه يقع الكلام في معنى الإجماع لغةً واصطلاحاً.

أما اللغة فالإجماع بمعنى العزم، ففي الحديث: «مَنْ لَمْ يُجْمَعِ الصِّيَامُ قَبْلَ الْفَجْرِ فَلَا صِيَامَ لَهُ» (١).

وربما يستفاد منه الاتفاق، يقال: أجمع القوم على كذا، أي اتفقوا على كذا. وأما اصطلاحاً فقد عرف بتعاريف نذكر منها ما يلي:
عرّفه الغزالي بقوله: إنه اتفاق أمة محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) بعد وفاته في عصر من

١ . جامع الأصول: ٧ / ١٨٦.

163

العصور على حكم شرعي. (١)

وعلى هذا التعريف، لا يكفي اتفاق أهل الحل والعقد ولا المجتهدين بل يجب اتفاق جميع المسلمين، وهذا لا ينطبق إلا على الضروريات، ولذلك أعرض عنه أكثر أهل السنة، فعرفوه بالنحو التالي:

اتفاق أهل الحلّ والعقد على حكم من الأحكام، أو اتفاق المجتهدين من أمة محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) في عصر على أمر، إلى غير ذلك من التعاريف.

ملاك حجّية الإجماع المحصّل عند السنّة

إنّ الإجماع عند أهل السنّة من أدوات التشريع، وهو في عرض الكتاب والسنّة، وذلك فيما إذا لم يكن في الموضوع دليل منهما، وعندئذ إذا اتفق المجتهدون على حكم الموضوع يصير المتفق عليه حكماً شرعياً في عرض سائر الأحكام.

وبذلك يعلم أنّ مصب الإجماع هو منطقة الفراغ عندهم، وإلا فلو كان هناك دليل قاطع لا يكون للإجماع فيه دور نفيّاً وإثباتاً.

ثم إنّ إجماع المجتهدين يجب أن يستند إلى دليل ظنيّ كالخبر الواحد أو القياس، فما دام لم يحصل الاتفاق يُعدّ الحكم ظنيّاً، فإذا حصل الاتفاق يرتقي الحكم من مرتبة الظنّ إلى مرتبة القطع واليقين.

يقول الأستاذ السوري وهبة الزحيلي: ونوع المستند في رأي الأكثر إمّا دليل قطعي من قرآن أو سنّة متواترة، فيكون الإجماع مؤيداً ومعاضداً له؛ وإمّا دليل ظنيّ وهو الخبر الواحد والقياس، فيرتقي الحكم حينئذ من مرتبة الظنّ إلى

١ . المستصفى: ١ / ١١٠.

مرتبة القطع واليقين.(١)

ومعنى ذلك أنه لا بد أن يكون للإجماع من دليل ظني، فإذا اتفق المجتهدون على الحكم ولو لأجل ذلك الدليل الظني يصبح الحكم قطعياً - وما ذاك - إلا لأجل دوران الحكم مدار الاتفاق وعدمه. ثم إن القوم استدلوا على صحة الإجماع بالآيات الثلاث:

الأولى: آية الشقاق

في استدلال القوم على صحة الإجماع بآية الشقاق ...

قال سبحانه: (وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَ نُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَ سَاءَتْ مَصِيرًا)(٢).

قوله: (نُوَلِّهِ) بمعنى: «نكله» و أريد من الموصول «ما» الأوثان والأصنام التي تولّاهما وأخذها ولياً.

وجه الاستدلال: هو أن الله سبحانه يعدّ أتباع غير سبيل المؤمنين نوعاً من مشاققة الله ورسوله، وجعل جزاءهما واحداً وهو الوعيد، حيث قال: (نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَ نُصَلِّهِ جَهَنَّمَ)، فإذا كانت مشاققة الله ورسوله حراماً كان أتباع غير سبيل المؤمنين حراماً مثله، ولو لم يكن حراماً لما اتّحدا في الجزاء، فإذا حرم أتباع غير سبيلهم فاتّباع سبيلهم واجب، إذ لا واسطة بينهما، ويلزم من وجوب أتباع سبيلهم كون الإجماع حجة، لأنّ سبيل الشخص ما يختاره من القول أو الفعل أو الاعتقاد.(٣)

يلاحظ عليه أولاً: أنّ الاستدلال مبني على أنّ المراد من السبيل في كلا

١ . الوجيز في أصول الفقه: ٤٩ .

٢ . النساء: ١١٥ .

٣ . أصول الفقه الإسلامي: ١ / ٥٤٠ .

الجانبين هو القول أو الفعل أو الاعتقاد، ولكن المراد من سبيل غير المؤمنين هو محاربة الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) بما أوتوا من حول وقوة فيكون سبيل المؤمنين هو نصره الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) وبذل الأموال والأنفس في سبيله، لا ما ذكره من أتباع المؤمنين في القول والاعتقاد.

توضيح ذلك أنّ هنا طائفتين:

الأولى: الكفار والمنافقون، فهم في مقابل الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) يقومون بعملين:

١. يعادونه ويعاندونه قلباً ولساناً.

٢. سبيلهم في تحقيق مآربهم هو محاربتة بالسيف والسنان وصدّ الناس عن الإيمان به، والسعي في تقويض الإسلام وتفريق المسلمين.

الطائفة الثانية: المؤمنون المخلصون فهم أيضاً يقومون بعملين في مقابل الأعداء:

١. يحبّونه حباً واقعيّاً أكثر من حبّهم لأولادهم.

٢. سبيلهم في تحقيق الحب هو نصرته والجهاد في سبيله ببذل الأنفس والأموال في طريق دعوته.

وعلى هذا فلا صلة للآية بحجّة الإجماع، إذ ليس المراد من السبيل هو اعتقاد المؤمنين وأقوالهم في المسائل الفقهية والاعتقادية. بل المراد الأعمال التي يقومون بها إمّا انطلاقاً من حبّهم وهي نصرته ومؤازرته في مقابل محاربتة وكسر شوكتة، أو قتل أنصاره انطلاقاً من بغضهم وعدائهم له.

وإن شئت قلت: إنّ سبيل الكافرين عبارة عن معاندته ومحاربتة، وسبيل المؤمنين على ضد سبيلهم فهم يحبّونه وينصرونه في سبيل أهدافه، والله سبحانه يذمّ الطائفة الأولى ويمدح الطائفة الثانية، فأى صلة للآية بحجّة اتّفاق

المجتهدين في مسألة من المسائل.

ويلاحظ عليه ثانياً: سلّمنا أنّ المراد من سبيل المؤمنين هو قولهم واعتقادهم لكن حجّة ذلك السبيل في عصر الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) لوجود المعصوم بينهم الذي به يوزن الحق والباطل، فلا يمكن أن يتفق المؤمنون على حكم دون أن يكون فيه رضا المعصوم. وأين هذا من حجّة قول المجتهدين دون أن يكون بينهم معصوم يوزن به الحق والباطل؟!!

وعلى ما ذكرنا فالعبرة بقول المعصوم لا باتّفاق المجتهدين.

في استدلال القوم على صحّة الإجماع بأية الوسط ...

الثانية: آية الوسط

قال سبحانه: (وَكذلك جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا) (١).

وجه الاستدلال: أنّ الوسط من كلّ شيء خياره، فيكون تعالى قد أخبر عن خيريّة هذه الأمة، فإذا أقدموا على شيء من المحظورات، لما وُصفوا بالخيرية، فيكون قولهم حجة. (٢)
قال الرازي: إنّ الله أخبر عن عدالة الأمة وخيريتها، فلو أقدموا على محذور لما اتّصفوا بالخيرية. وإذا ثبت ذلك وجب كون قولهم حجة. (٣)
يلاحظ عليه أولاً: أنّ ظاهر الآية أنّ الأمة كلّهم شهداء، وأمّا المشهود

١ . البقرة: ١٤٣ . اختلف المفسرون في تفسير لفظة «وكذلك» وأنّ المراد منها ما هو؟ حيث إنّ لفظة «كذلك» للتشبيه تدلّ على تشبيه شيء بشيء، فوقع الكلام فيما هو المشبه به؟ فلاحظ التفسير.
٢ . أصول الفقه الإسلامي: ١ / ٥٤٠ .
٣ . تفسير الرازي: ٤ / ١١٠ .

167

عليهم فهم سائر الأمم السالفة وعلى ذلك فلا دليل على تفسيرها بالفقهاء والمجتهدين؟
سألنا ذلك لماذا لا يكون المراد من بعض الأمة أحد الثقلين الذين هم أعدال الكتاب في الحجية والعصمة. فهم الذين وصفهم الإمام (عليه السلام) بقوله: «هُمُ أَسَاسُ الدِّينِ، وَعِمَادُ الْيَقِينِ. إِلَيْهِمْ يَفِيءُ الْعَالِي، وَبِهِمْ يُلْحَقُ النَّالِي، وَلَهُمْ حَصَائِصُ حَقِّ الْوَلَايَةِ، وَفِيهِمُ الْوَصِيَّةُ وَالْوَرَاثَةُ» (١).
وثانياً: لا يمكن أن يكون المراد كلّ الأمة مع أنّ بينهم من لا تقبل شهادته على صاع من تمر.
قال الإمام الصادق (عليه السلام) في تفسير الآية: «فإن ظننت أنّ الله عنى بهذه الآية جميع أهل القبلة من الموحدين، أفترى أنّ من لا تجوز شهادته في الدنيا على صاع من تمر تطلب شهادته يوم القيامة ويقبلها منه بحضرة جميع الأمم الماضية» (٢).
فإن قلت: إذا كان المراد من الأمة قسم منهم - أعني: أعدال الكتاب - فكيف ينسب الحكم إلى الجميع؟

قلنا: هذا النوع من النسبة أمر رائع: قال سبحانه: (وَ إِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَاءَ وَ جَعَلَكُمْ مُلُوكًا وَ آتَاكُمْ مَا لَمْ يُؤْتِ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ) (٢)، حيث وصف بني إسرائيل عامّة بكونهم ملوكاً مع أنّ هذا الوصف لعدّة قليلة منهم كداود وسليمان.

وبذلك يعلم أنّ الشهادة بما أنّها شهادة على الظاهر والباطن فهي رهن وجود العين البرزخية في الإنسان حتّى يطّلع على مكامن الناس وبواطنهم، وهذا لا يكون إلا في القليل منهم.

١ . نهج البلاغة: الخطبة ٢.٢ . تفسير البرهان: ١ / ١٦٠ .
٢ . المائدة: ٢٠ .

في استدلال القوم على صحّة الإجماع بأية أولي الأمر ...

وثالثاً: يحتمل أن يكون المراد من الوسط شيء آخر وهو أنّ الأُمَّة الإسلامية أُمَّة وسط بين اليهودية المفرطة في حقّ الأنبياء حيث كانوا يقتلونهم، والنصرانية حيث كانوا يغالون في حقّهم. وأيضاً أنّهم أُمَّة وسط بين اليهودية المنكبّة على الدنيا ونسيان الآخرة، والنصرانية التي تنتشر فيهم الرهبانية وترك اللذات.

الثالثة: آية أولي الأمر

قال سبحانه: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا) (١). وجه الاستدلال: استدلال الرازي بهذه الآية على حجّية قول أهل الحلّ والعقد، وقبل أن نذكر كلامه نستوضح مفاد الآية.

أقول: إنّ الآية تدلّ على عصمة أولي الأمر بوجهين:

الأوّل: أنّه جعل إطاعة أولي الأمر في عداد طاعة الله والرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)، ومقتضى وحدة السياق أن يكون أولي الأمر كالسابقين في العصمة عن الخطأ. الثاني: أنّه سبحانه أمر بإطاعة أولي الأمر على وجه الإطلاق دون أن يقيدّها بشرط أن لا يأمروا بالحرام، فيعلم من ذلك أنّهم لا يأمرون إلاّ بالحق دون الباطل. إنّ الرازي بعد أن سلّم دلالة الآية على عصمة أولي الأمر، قال: إنّ ذلك المعصوم إمّا مجموع الأُمَّة، أو بعضها. والثاني غير جائز، لأنّ إيجاب طاعتهم

قطعاً مشروط بكوننا عارفين بهم، قادرين على الوصول إليهم، والاستفادة منهم، ونحن في زماننا عاجزون عن معرفة ذلك الإمام المعصوم، عاجزون عن الوصول إليهم. وإذا كان الأمر كذلك علمنا أنّ المعصوم الذي أمر الله المؤمنين بطاعته، ليس بعضاً من أبعاض هذه الأُمَّة ولا طائفة من طوائفهم.

ثم إنّه بعد هذا الكلام قال: ولما بطل هذا وجب أن يكون هذا المعصوم هو أهل الحلّ والعقد من الأمة، وذلك يوجب القطع بأنّ إجماع الأمة حجّة. (١)

يلاحظ عليه أولاً: بوجود التناقض بين صدر كلامه وذيله، حيث إنّه صرّح في كلامه بأنّ المراد بأولي الأمر نفس الأمة لا طائفة منهم، ولكنّه قال في آخر كلامه: «ولما بطل ذلك وجب أن يكون هذا المعصوم هو أهل الحلّ والعقد من الأمة» فكيف جمع بين القول بأنّ المراد نفس الأمة لا طائفة خاصة، والقول بأنّ المراد من ذلك المعصوم هو أهل الحلّ والعقد، أو ليس هؤلاء طائفة خاصّة من الأمة؟!!

وثانياً: أنّ الرازي منعه التعصّب عن البحث والتحقيق عن ذلك المعصوم بين الأمة، حيث قال: ونحن في زماننا عاجزون عن معرفة ذلك الإمام.

ف نقول: إنّه لو تتبع الآثار النبوية عن كذب لوقف على مصداق الآية، أو ليس قوله (صلى الله عليه وآله وسلم): «إنّي تارك فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتي» بياناً لمعرفة ذلك المعصوم.

وهكذا الروايات الواردة في الصحيحين حول الأئمة الاثنا عشر. وإليك ما ورد في الصحيحين من أوصافهم:

١ . مفاتيح الغيب: ١٠ / ١٤٤.

170

١. لا يزال الدين عزيزاً منيعاً إلى اثني عشر خليفة.

٢. لا يزال الإسلام عزيزاً إلى اثني عشر خليفة.

٣. لا يزال الدين قائماً حتى تقوم الساعة، أو يكون عليكم اثنا عشر خليفة.

٤. لا يزال الدين ظاهراً على من ناواه حتى يمضي من أمّتي اثنا عشر خليفة.

٥. لا يزال هذا الأمر صالحاً حتى يكون اثنا عشر أميراً.

٦. لا يزال الناس بخير إلى اثني عشر خليفة (١).

وثالثاً: كيف يفسّر الآية في بدء الأمر بعموم الأمة ثم يتنزّل إلى أنّ المراد هم أهل الحلّ والعقد، مع أنّ تفسير الآية بعموم الأمة يلزم وحدة المطيع والمطاع، ولأجل الفرار عن هذا الإشكال يتنزّل إلى تفسيرها بأهل الحلّ والعقد.

ورابعاً: أنّ تفسير «أولي الأمر» بأهل الحلّ والعقد تفسير بما هو أشدّ غموضاً، فهل المراد منهم، العساكر والضباط، أو العلماء والمحدثون، أو الحاكم والسياسيون، أو الكلّ؟ وهل اتفق اجتماعهم على شيء ولم يخالفهم لفييف من المسلمين؟

...

بل يمكن أن يقال: إنّ الآية تعتمد على أولي الأمر أي أصحاب الأمر والنهي، لا على أولي العلم؛ فالعلماء بما هم علماء من مصاديق أولي العلم لا من مصاديق أصحاب الأمر والنهي وبينهما بون بعيد، فلا مناص من تطبيق الآية على القادة الذين لهم أمر ونهي، وأين ذلك من المفتي والفقهاء المتمحّض في

١ . راجع: صحيح البخاري: ٩ / ٨١، باب الاستخلاف؛ صحيح مسلم: ٦ / ٣، كتاب الإمارة، باب الناس تبع لقريش؛ مسند أحمد: ٥ / ٨٦ - ١٠٨؛ مستدرک الحاكم: ٣ / ٦١٨.

171

استنباط الأحكام؟! اللهم إلا إذا كان قائداً أمراً وناهياً فيكون مطاعاً.

ومما يدلّ على أنّ المراد من أولي الأمر غير العلماء والفقهاء بما هم علماء قوله سبحانه: (وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَدَّعَوْا بِهِ وُلُوَّ رُدُّهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلَّ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ) (١).

فالصدر شاهد على أنّ مورد الرد إليهم ما يورث الأمن أو الخوف وغير ذلك. فعلى هذا فمورد الرد عبارة عن أمور عسكرية سياسية يجب إخفاؤها، وليس ذلك إلا شأن الحكام أو الأمراء لا العلماء بما هم علماء.

كلّ ذلك يوجب على الرازي أن يتعرّف على أصحاب الأمر والنهي الذين نصبهم الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) للخلافة والولاية بعده.

فخرجنا بالنتيجة التالية: إنّ الآية لا صلة لها بإجماع الفقهاء بما هم فقهاء.

حديث: لا تجتمع أمتي على ضلالة

روى أصحاب السنن عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أنه قال: «إنّ أمتي لا تجتمع على ضلالة».

وقد رواه من أصحاب السنن:

١. ابن ماجة في سننه (٢).

٢. الترمذي (٣).

١. النساء: ٨٣.

٢. سنن ابن ماجة: ٢ / ١٣٠٣، الحديث ٣٩٥٠.

٣. سنن الترمذي: ٣ / ٣١٥ برقم ٢٢٥٥.

٣. أبو داود (١).

وقد اتفقت السنن على لفظة «ضلالة» دون لفظ «خطأ».

أمّا سنن ابن ماجة ففي إسناده أبو خلف الأعمى واسمه حازم بن عطاء، وهو ضعيف، كذّبه يحيى بن معين، وقال أبو حاتم: منكر الحديث. (٢)

وأمّا الترمذي ففي إسناده سليمان بن سفيان المدني، قال ابن معين: ليس بشيء، وقال مرة: ليس بثقة. (٢)

وأمّا أبو داود ففي إسناده محمد بن عوف الطائي وصفه الذهبي بقوله: مجهول الحال. (٣)

هذا ما عند أصحاب السنن، ورواه من أصحاب المسانيد أحمد بن حنبل وفي سننه ابن عيَّاش الحميري، قال عنه الذهبي: مجهول. (٤)

نعم رواه الحاكم في مستدركه بأسانيد ورد فيها المعتمر بن سليمان والسند وإن كان صحيحاً لكن قال خراش: إنّ معتمر يخطأ من حفظه وإذا حدّث من كتابه فهو ثقة، وقال ابن دحية: ليس بحجة. (٥)

وعلى هذا فهي رواية واحدة لا يحتجّ بها في علم الأصول ولا في العقائد.

وأمّا عند الشيعة فقد رواها الصدوق بإسناده وفيه مجاهيل ولا بأس بنقل كلامه:

١. سنن أبو داود: ٢ / ٣٠٢ برقم ٤٢٥٣. ٢. ميزان الاعتدال: ٤ / ٥٢١.

٢. ميزان الاعتدال: ٢ / ٢٠٩.

٣. ميزان الاعتدال: ٢ / ٦٧٦.

٤. ميزان الاعتدال: ٤ / ٥٩٤.

٥. ميزان الاعتدال: ٤ / ١٤٣.

يقول: أتى علي (عليه السلام) أبا بكر في وقت غفلة وطلب منه الخلوة، ثم نقل بعض ما دار بينهما من كلام - إلى أن قال -: فقال له علي (عليه السلام): «فما حملك عليه إذا لم ترغب فيه، ولا حرصت عليه، ولا وثقت بنفسك في القيام به، وبما يحتاج منك فيه؟».

فقال أبو بكر: حديث سمعته من رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): «إنَّ الله لا يجمع أمَّتي على ضلال» ولما رأيت اجتماعهم اتَّبعْتُ حديث النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، وأحلت أن يكون اجتماعهم على خلاف الهدى وأعطيتهم قود الإجابة، ولو علمت أن أحداً يتخلف لامتنعت.

فقال علي (عليه السلام): «أما ما ذكرت من حديث النبي (صلى الله عليه وآله وسلم): «إنَّ الله لا يجمع أمَّتي على ضلال» أفكنتُ من الأُمَّة أو لم أكن؟» قال: بلى، قال: «وكذلك العصابة الممتنعة عليك من سلمان وعمار وأبي ذر والمقداد وابن عبادة ومن معه في الأنصار؟» قال: كلٌّ من الأُمَّة. فقال علي (عليه السلام): «كيف تحتج بحديث النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وأمثال هؤلاء قد تخلفوا عنك، وليس للأُمَّة فيهم طعن، ولا في صحبة الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) ونصيحته منهم تقصير» (١).

والرواية على فرض الثبوت دليل على عدم تحقُّق الإجماع في مسألة الخلافة لتخلف علي والمتحصنين في بيته عن الإجماع. وهم الذين كانوا في الذروة والسنام بين الصحابة.

ثم على فرض ثبوت الحديث فالأُمَّة لا تجتمع على الضلالة في مقابل الهداية كالوثنية في مقابل التوحيد وإنكار المعاد بعد وروده في القرآن. وأما الخطأ في حكم من الأحكام فلا يُعدُّ ضلالة بل يوصف بالخطأ، ومورد البحث

١ . الخصال: ٢ / ٥٤٨ - ٥٤٩، أبواب الولاية، الحديث ٣٠.

هو اجتماع العلماء على حكم فرعي لو كان مخالفاً للواقع لكان خطأ لا ضلالة.

إلى هنا تمَّت أدلَّة أهل السنَّة على حجِّية الإجماع، فلندرس أدلَّة الشيعة على حجِّيته، بعون الله تعالى.

مسلك الشيعة في حجِّية الإجماع

قد تعرّفت على وجه حجّية الإجماع عند أهل السنّة بقي الكلام في وجه حجّيتها لدى الشيعة الإمامية، فالإجماع عندهم ليس من مصادر التشريع بل هو كاشف عن قول المعصوم بأحد الوجهين التاليين:

١. استكشاف قوله بقاعدة اللطف، وهذا ما يُسمّى بالملازمة العقلية.

٢. استكشاف قوله حدساً، وهذا ما يُسمّى بالملازمة العادية.

وهذان الوجهان هما المعروفان، وإليك تحليلهما:

الأول: استكشاف قول المعصوم بقاعدة اللطف

اشتهرت من عصر المرتضى (٣٥٥ - ٤٣٦ هـ) وتلميذه الشيخ الطوسي (٣٨٥ - ٤٦٠ هـ)، حجّية الإجماع لأجل كشفه عن قول المعصوم بقاعدة اللطف. يقول الباحث الكبير، الشيخ أسد الله التستري الذي ألف كتاباً مستقلاً في الإجماع وأسماءه بـ «كشف القناع عن وجه حجّية الإجماع»: يُستكشف عقلاً رأي الإمام (عليه السلام) من اتفاق من عداه من العلماء على حكم، وعدم ردعهم عنه، نظراً إلى قاعدة اللطف التي لأجلها وجب على الله نصب الحجّة المتّصف بالعلم والعصمة، فإنّ من أعظم فوائده، حفظ الحقّ

175

وتمييزه من الباطل كي لا يضيع بخفائه ويرتفع عن أهله أو يشتبه بغيره، وتلقينهم طريقاً يتمكّن العلماء وغيرهم من الوصول به إليه ومنعهم وتثيبتهم عن الباطل أوّلاً، أو ردعهم عنه إذا أجمعوا عليه. (١)

وممن ذهب إلى اعتبار الإجماع بقاعدة اللطف، الشيخ الكراكي قال: كثيراً ما يقول المخالفون: إذا كنتم قد وجدتم السبيل إلى علم تحتاجونه من الفتاوى المحفوظة عن الأئمة المتقدّمين، فقد استغنيتم بذلك عن إمام الزمان.

فأجاب بلزوم الحاجة إلى وجوده، بأنّ الإمام يكون من وراء العلماء وشاهداً لأحوالهم، عالماً بأخبارهم، إن غلطوا هداهم، أو نسوا ذكّرهم. (٢)

فلو أردنا استقصاء سائر الكلمات التي تؤيد القاعدة وتفسّر حجّية الإجماع من هذه الجهة، لطل بنا المقام فلنقتصر على هذا المقدار، وكفانا في ذلك ما جمعه المحقّق التستري في كتابه الذي خصّه ببيان وجه حجّية الإجماع.

لكن تطبيق القاعدة على حجّية الإجماع رهن إيضاح مفادها وبيان دليلها، فلأجل ذلك نقدّم أموراً:

١. اللطف مصدر، إمّا من باب نصر فهو بمعنى الدنو والإيصال، يقال: لَطَفَ الله بالعبد، أي رفق به وأوصل إليه ما يجب برفق. وإمّا من باب كَرُمَ فهو بمعنى الدقة، يقال: لطف: دَقَّ.

والمقصود في المقام هو المعنى الأوّل.

٢. ينقسم اللطف إلى محصّل ومقرّب، فلو كان اللطف مؤدّياً إلى الطاعة

١ . كشف القناع: ١١٤ .

٢ . كشف القناع: ١٤٥ .

وموصلاً إليها فهو المحصّل، وإن لم يؤد إلى ذلك، يُسمّى مقرّباً ؛ لأنّ من شأنه تقريب العبد إلى الطاعة وإبعاده عن المعصية.

يقول الشيخ المفيد: اللطف ما يقرب المكفّ معه إلى الطاعة ويبعد عن المعصية.(١)

ويقول العلامة الحلي: اللطف هو ما يكون المكفّف أقرب إلى فعل الطاعة وأبعد من فعل المعصية (٢).

وهذان التعريفان يرجعان إلى اللطف المقرّب، وأمّا المحصّل فيعرفه العلامة بقوله: وهو ما تحصل عنده الطاعة من المكفّف على سبيل الاختيار، ولولاه لم يطع مع تمكّنه في الحالين.(٣)

٣. إنّ اللطف فرع وجود التكليف، قال المحقّق الطوسي: واللطف واجب بعد وجود التكليف.(٤)

وقال في متن التجريد: واللطف واجب لتحصيل الغرض به.(٥) والمراد من الغرض هو المصالح المترتبة على امتثال التكليف.

ثم إنّ التكليف إمّا أن يكون بالعقل، كما في باب المعرفة فإنّ معرفة الله ومعرفة رسله ومعرفة أفعاله واجبة عقلاً، فإرسال الأنبياء لطف في حكم العقل؛ أو أن يكون بالشرع كما هو الغالب.

٤. إنّ مصب القاعدة هو العبد القادر المختار لما عرفت من أنّ اللطف

١ . النكت الاعتقادية: ٣٥ .

٢ . كشف المراد: ١٠٧، طبع مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام).

٣ . كشف المراد: ١٠٦ .

٤ . تلخيص المحصل: ٣٤٣ .

٥ . كشف المراد: ١٠٦ .

فرع التكليف، وهو فرع كون العبد قادراً مختاراً فلا يكون للطف تأثير في تمكين العبد وقدرته. ولذلك يضيف العلامة في تعريف اللطف: ولم يكن له حظ في التمكين ولم يبلغ حدَّ الإلجاء. (١)

٥. إنَّ القول بوجوب اللطف على الله، وإنَّه يجب أن يفعل كذا، ولا يفعل كذا، لا يراد به فرض العبد شيئاً على الله سبحانه، إذ هو من أفحش الأغلاط وأنى للعبد ذلك.

بل يراد به استكشاف تعلُّق إرادته سبحانه بشيء من دراسة صفاته، مثلاً إنَّ مقتضى كونه عادلاً أن لا يعذب البريء، وأن لا يسوّي بين المسلم والمجرم، وهكذا فالتعبير بالوجوب كناية عن إرادته القطعية المستكشفة من خلال صفاته. لكونه حكيماً لا يُخلّ بغرضه.

٦. ربّما تنسب قاعدة اللطف إلى السيد المرتضى (٣٥٥ - ٤٣٦ هـ) ثم إلى تلميذه شيخ الطائفة الطوسي (٣٨٥ - ٤٦٠ هـ) والنسبة صحيحة لكن للقاعدة جذوراً في كلمات المتقدمين عليهما، هذا هو الفضل بن شاذان (المتوفى ٢٦٠ هـ) قد ألف كتاباً باسم اللطيف، ذكره النجاشي في ترجمته. (٢) ولعلَّ المراد قاعدة اللطف وأنَّ اللطيف مصحف «اللطيف». ويحتمل أن يراد «القول اللطيف». (٣)

أضف إلى ذلك: أنَّ قاعدة اللطف معروفة بين المعتزلة فهم معترفون بها، والأشاعرة منكرون لها.

١. كشف المراد: ١٠٧.

٢. رجال النجاشي: ترجمة الفضل بن شاذان رقم ٨٣٨.

٣. لاحظ: أوائل المقالات: ١١١، قد أورد فيه مسائل فلسفية.

إلى هنا تمَّ ما أردنا ذكره من أمور تمهيدية لفهم معنى القاعدة، وإليك دليلها.

دليل قاعدة اللطف ...

دليل قاعدة اللطف على وجه الإطلاق

استدلَّ المحقِّق الطوسي عليها بقوله: واللطف واجب ليحصل الغرض به. (١) وتوضيح هذا الدليل نجده في كلام المحقِّق ميثم البحراني المتأخَّر عن الطوسي إذ قال: بيان الملازمة أنَّه تعالى أراد من المكلف الطاعة، فإذا علم أنَّه لا يختار الطاعة أو لا يكون أقرب إليها إلاَّ عند فعل يفعله به، وجب في الحكمة أن يفعله ولو أخلَّ به لكشف ذلك عن عدم إرادة له. (٢)

وقد مثل له السيد المرتضى بقوله: إنَّ أحدنا لو دعا غيره إلى طعام وفرضت أنه يعلم أنه متى أنفذ إليه ابنه حضر ولم يتأخر، وجب عليه متى استمر على إرادته منه لحضوره.(٣) على هذا يكون اللطف من فروع الحكمة حيث إنَّ مقتضى الحكمة فعل ما يلزم غرضه وترك ما يفوته.

إذا عرفت ما ذكرنا يجب الكلام في مقامين:

المقام الأول: تقييم قاعدة اللطف في غير مورد الإجماع

لا شك في أنه تعلقت إرادة الباري بهداية الناس إلى ما فيه سعادتهم في

١ . كشف المراد: ١٠٦ .

٢ . قواعد المرام: ١١٧ .

٣ . النخيرة: ١٩٠ .

الدارين، ولو افترضنا أنَّ المراد موقوف على عناية خاصّة بالعباد على نحو لولا تلك العناية لما تحقّق المراد إلا بصورة جزئية، فلازم كونه سبحانه حكيمًا، إيجاد تلك العناية، وإليك بعض الأمثلة.

أ. إنَّ غالب المكلفين لا يقومون بالتكاليف بمجرد سماعها من الرسل - وإن كانوا قادرين عليها - إلا إذا كانت مقرونة بالوعد والوعيد والترغيب والترهيب، فعندئذ يجب على المكلف القيام بذلك صوتاً للتكليف عن اللغوية، ولو أهملها ترتّب عليه بطلان غرضه من التكليف، وبالتالي بطلان غرضه من الخلقة.

ولعلّه إلى ذلك يشير قوله سبحانه: (وَبَلَّوْنَاَهُم بِالْحَسَنَاتِ وَ السَّيِّئَاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ) (١) والمراد بالحسنات نعماء الدنيا وبالسيئات ضراؤها، والهدف من وراء ذلك رجوعهم إلى الحقّ والطاعة.

ب. لا شك أنَّ المعجزة توجب اجتماع الناس حول صاحبها والإيمان به، حيث يتلقونها دليلاً على صلة صاحبها بعالم الغيب، ولذلك أرسل سبحانه أنبياءه ورسله بالبينات والمعجز، فهل يجوز تمكين مدّعي النبوة على وجه الكذب من المعجزة؟ كلا ولا، وذلك لأنّ تمكينه منها يوجب ضلالة الناس، ومقتضى اللطف بالعباد عدم تمكين الكاذب من المعجزة.

ولذلك يحتجّ سبحانه على صدق النبي الخاتم(صلى الله عليه وآله) بأنّه مزود بالمعجزة ولو كان كاذباً لما بقي حياً، قال تعالى: (وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ * لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ) (٢).

ج. لا شك أنّ العقل يحكم بمعرفة المنعم وشكره غير أنّه لا يعرف كيف يتحقّق الشكر، وهذا هو الداعي لوجوب بعث الأنبياء والرسول لتعليم الناس التكليف الدينية التي بها يتحقّق الشكر. إلى غير ذلك من الموارد التي يستدلّ بها على أمور يجب على الله سبحانه لتحقّق ما هو الهدف الأقصى من الخلقة وكأنّ قاعدة اللطف من شعب كونه حكيماً. وقد عرفت تمامية القاعدة في الموارد المذكورة وأشباهاها.

المقام الثاني: تقييم قاعدة اللطف في مورد الإجماع

وهذا هو الذي جرت حوله مناقشات كثيرة، فذهب جماعة إلى أنّ اتّفاق العلماء في عصر واحد على حكم من الأحكام دليل على صحّته لما مرّ عن المحقّق التستري وغيره من أنّ من أعظم فوائد الإمام حفظ الحق وتمييزه عن الباطل، فلو اجتمعوا على الباطل كان عليه ردعه، ولكن السيد المرتضى ومن تبعه أبطلوا التمسك بالقاعدة في المقام (نعم لم يبطلوا القاعدة على وجه الإطلاق لما مرّ)، قال السيّد: إنّ يجوز أن يكون الحق فيما عند الإمام والأقوال الأخر تكون كلّها باطلة، ولا يجب عليه الظهور، لأنّه إذا كنّا نحن السبب في استناره فكّل ما يفوتنا من الانتفاع به وبتصرّفه وما معه من الأحكام، نكون قد أتينا من قبل نفوسنا فيه، ولو أزلنا سبب الاستتار لظهر وانتفعنا به وأدّى إلينا الحق الذي عنده.

وقال الشيخ: وهذا عندي غير صحيح، لأنّه يؤدّي إلى أن لا يصحّ الاحتجاج بإجماع الطائفة أصلاً، لأنّنا لا نعلم دخول الإمام فيهم إلّا بالاعتبار الذي بيّناه، فمتى جوّزنا انفراد بالقول ولا يجب ظهوره، منع ذلك من الاحتجاج بالإجماع.

وقال المرتضى في رسالة الطرابلسيات: والذي يقوى الآن في نفسي أنّه غير ممتنع أن يكون عند إمام الزمان - غائباً كان أو حاضراً - من الحق في بعض الأحكام الشرعية ما ليس عندنا. (١)

وحصيلة الكلام: أنّ هنا أموراً نلفت نظر القارئ إليها:

١. نفس وجود الإمام لطف، لأنّه العلة الغائيّة للكون، فالعالم خلُق للإنسان الكامل، والإمام من أظهر مصاديقه.

٢. تصرفه في حق الرعية لطف آخر، لأنه بتصرفه يحفظ الشرائع ويصونها عن الزيادة والنقصان.

٣. إذا كان حرمان الأمة من اللطف الثاني مستنداً إليهم لا إلى الله ولا إلى الإمام، فلا يجب على الله سبحانه رفع الحرمان، لأنهم إذا لم يقوموا بوظيفتهم وأرادت الأكثرية اغتياله، فلا محيص من اختفائه وبالتالي حرمان الناس من أطفاه، فيكون الحرمان مستنداً إلى شقائهم لا إلى الله ولا إلى الإمام.

يقول المحقق الطوسي في شأن صاحب العصر والزمان (عج): وجوده لطف، وتصرفه لطف آخر، وعدمه - عدم التصرف - مناً. (٢)
أضف إلى ذلك الأمرين التاليين:

أولاً: أنّ المتمسكين بقاعدة اللطف يرون كفاية إظهار الخلاف ولو بلسان واحد من علماء العصر، إذ لسائل أن يسأل ويقول: أية فائدة تترتب على هداية واحد من أفراد الأمة وترك الجميع في التيه والضلالة، ولو وجب اللطف

١ . رسائل المرتضى: ١ / ٣١١، رسالة المسائل الطرابلسيات الثالثة.
٢ . كشف المراد: ١٨٢، المقصد الخامس في الإمامة المسألة الأولى، ط مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام).

لكان عليه هداية الجميع أو الأكثرين، لا الفرد الشاذ النادر.

نعم لا يتلقى الجيل الآتي ذلك الاتفاق إجماعاً لوجود المخالف، وهذا ليس إلا لطفاً نسبياً، لا مطلقاً؟

وثانياً: أنّ حال الغيبة لا يفترق عن حال الحضور، فكما يجوز كتمان بعض الحقائق لخوف أو تقية أو غير ذلك من المصالح في عصر الظهور، فهكذا يجوز حال الغيبة خصوصاً في المسائل التي لا تمس الحاجة إليها إلا نادراً.

وقد صرح المرتضى في كتابه «الشافى» وقال: إنّ أمير المؤمنين (عليه السلام) كان منذ قبض الله نبيه في حال تقية ومدارة... وأنه لما أفضى إليه الأمر لم تفارقه التقية. (١)

الإجماع الحدسي أو الملازمة العادية ...

فخرجنا بالنتيجة التالية: أنّ اللطف قاعدة محكمة لها فوائد وآثار في الكلام الإسلامي يقف عليها من قرأ القاعدة وآثارها في «كشف المراد» للعلامة الحلي. وإن كان تطبيقها على حجّية الإجماع غير ناجح.

ثم إنّ عدم تمامية قاعدة اللطف في إثبات حجّية الإجماع، لا يلزم عدم ترتّب فائدة على وجوده - صلوات الله عليه - إذ ليست الغيبة ملازمة لعزله عن الفعل والإصلاح، فإنّ للإمام (عليه السلام) حال غيبته فوائد ترجع إلى المجتمع وإن لم يعرفه، وإذا أردت استيضاح ذلك فانظر إلى مصاحب موسى (عليه السلام) الذي كان ولياً من أولياء الله سبحانه في زمانه، وكان يخدم المجتمع دون أن يعرفه أحدٌ حتّى النبي موسى (عليه السلام)، فلمّا عرفه موسى قال له: (هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَى أَنْ تُعَلِّمَنِي مِمَّا عُلِّمْتَ رُسُلَنَا) (٢)، فردّ طلبه ذلك الولي قائلاً: (إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا) (٣)،

١ . الشافي في الإمامة: ٣ / ٢٦٩ بتصرّف . ٢ . الكهف: ٦٦ . ٣ . الكهف: ٦٧ .

183

فلمّا أصرّ موسى (عليه السلام) على اتّباعه أذن له بشرط أن لا يسأله عن شيء حتّى يحدث له ذكراً.

ثم إنّ القرآن الكريم يذكر أعماله الثلاثة من خرق السفينة وقتل النفس الزكية وإقامة الجدار، وقد شرح لموسى (عليه السلام) وجه هذه الأمور الغريبة التي لم يستطع موسى الصبر عليها دون اعتراض، وأمّا الآثار التي ترتّبت على أعماله فقد تكفّل ببيانها الذكر الحكيم.

وهذا أحد أولياء الله المستورين عن العباد غير المعروفين، ومع ذلك يقوم بأعمال عظيمة فيها منفعة للمجتمع في الدنيا والآخرة.

والحجّة المهدي (عليه السلام) أحد أوليائه سبحانه الذي يعيش بين الناس وظهرانيهم وهو يعرف الناس دون أن يعرفوه، ولكنّه يقوم بأمر مثلما يقوم بها مصاحب موسى.

إلى هنا تمّ الوجه الأوّل أي كشف الإجماع عن قول المعصوم (عليه السلام) عن طريق الملازمة العقلية، بقي الكلام في الوجه الثاني.

الوجه الثاني: الإجماع الحدسي أو الملازمة العادية

والمراد بالإجماع الحدسي أو الملازمة العادية؛ الانتقال من اتفاق المجمعين إلى قول المعصوم،
وإدعاء الملازمة بين قول المجمعين وحكم الإمام وتقرير ذلك بوجوه:

184

الأول: تراكم الظنون يفيد القطع

إنّ فتوى كلّ فقيه - وإن كان يفيد الظن ولو بأدنى مرتبته - إلاّ أنّه يتقوى بفتوى فقيه ثان، فثالث،
إلى أن يحصل للإنسان من إفتاء جماعة القطع بالصحة، إذ من البعيد أن يتطرق البطلان إلى فتوى
جماعة كثيرين.

وأورد عليه السيد المرتضى بما حاصله: نحن إذا جوّزنا الخطأ على كلّ واحد فقد جوّزنا الخطأ
على مجموعهم.

يلاحظ عليه: أنّ حكم المجموع غير حكم الآحاد، وهو أمر واضح، فرجل واحد لا يستطيع أن
يرفع الجسم الثقيل، بخلاف المجموع من الرجال.

وقرر المحقّق الاشتياني الإشكال بوجه آخر وقال: إنّ خطأ الانظار في المسائل العلمية النظرية
وإن توافقت وتراكت، لا تحيله عادة، غاية ما هناك حصول الظن أو القوي منه. (١)

توضيحه: وجود الفرق بين الخبر المتواتر والإجماع المحصّل، فإنّ كلّ مخبر في الأوّل يخبر
عن حس، والاشتباه في الحس قليل، واحتمال تعدّد الكذب مردود لأنّ المفروض امتناع توطنهم على
الكذب عادة، وهذا بخلاف المقام فإنّ كلّ واحد من أصحاب الفتوى يخبر عن حدس حيث يستنبط
الحكم من الكتاب، والسنة، والروايات، والقواعد، والاشتباه في المسائل غير الحسية ليس بقليل.
اتفاق العلماء يكشف عن وجود دليل معتبر ...

وهناك فرق آخر بين إفتاء المجمعين وإخبار المخبرين، فإنّ إخبار كلّ مخبر عن رؤية الهلال
إخباراً بالقطع، غير أنّ قطعه يتنزل عندنا مكان الظن، وهكذا سائر المخبرين تنتزل إخباراتهم
القطعية مكان الظنون، ومن المعلوم أنّ تراكم الظنون ينتهي إلى القطع بخلاف الإفتاء، فإنّ كلّ فقيه
لا يصدر عن القطع،

١ . بحر الفوائد: ١٢٦.

185

بل الغالب يصدر عن الدليل الظني. ومن المعلوم أنّ اجتماع الظنون لا يفيد إلاّ الظن بالحكم.
فتأمل. (١)

الثاني: كشفه عن الدليل المعتمد

إنّ اتفاق العلماء يكشف عن وجود دليل معتبر وصل إليهم ولم يصل إلينا، وهذا هو الذي اعتمد عليه صاحب الفصول وقال: يستكشف قول المعصوم أو دليل معتبر، باتّفاق علمائنا الذين كان دينهم الانقطاع إلى الأئمة في الأحكام، وطريقتهم التحرّز عن القول بالرأي والاستحسان. واعتمد عليه المحقّق النائيني وعدّه من أحسن الوجوه.

وهذا الوجه هو المعتمد، خصوصاً إذا وقفنا على أحوال الفقهاء في العصور الماضية حيث إنهم صرفوا أعمارهم في حلّ مشكلات الفقه وكشف معضلاته والتزموا بالإفتاء بالسماع عن المعصومين. وبالجملة: ملاحظة احتياطهم في الإفتاء وعدم العمل إلاّ بالنصوص دون المقاييس، تورث القطع بوجود حجّة في البين وصلت إليهم ولم تصل إلينا.

لا أقول: إنّ الإجماع يكشف عن مطابقة رأيهم لنفس الواقع ونظر المعصوم (عليه السلام)، بل أنّ إجماعهم مع تورّعهم في الفتيا، يكشف عن وجود حجّة معتبرة في البين، فإجماعهم كاشف عن الحجّة على الحكم الواقعي لا عنه نفسه.

ومن هنا يعلم ضعف ما أفاده المحقّق الخوئي في رد هذا الوجه قائلاً بأنّه

١ . وجه التأمل أنّ اجتماع الظنون ربّما يرتقي إلى درجة القطع بالحكم، لأنّ كلّ ظنّ يعضد الظن الآخر، فإذا كثّر التعاضد ربّما يحصل القطع، فهذا الوجه لا يخلو من إشكال. والمهمّ هو الوجه الأوّل.

186

يحتمل أن يعتمدوا على قاعدة باطلة أو أصل مردود.

يلاحظ عليه: بأنّ كتب القدماء على قسمين:

اتّفاق العلماء يكشف عن شهرة الحكم عند أصحاب الأئمة ...

١. الفقه المنصوص:

وهو ما يعتمد على النص ويفتى بلفظه بحذف سنده، وكان يصفه السيد البروجردي بالأصول المتلقاة عن الأئمة (عليهم السلام)، وهذا كالكتب التالية:

١. كتاب النوادر: لأحمد بن محمد بن عيسى الذي كان حيّاً عام ٢٧٢ هـ.
٢. الفقه الرضوي: وهو عبارة عن رسالة علي بن بابويه (المتوفّى ٣٢٩ هـ) إلى ابنه الصدوق (المتوفّى ٣٨١ هـ) ويحتمل أن يكون هو كتاب التكليف للشلمغاني.
٣. كتابا المقنع والهداية: للصدوق (المتوفّى ٣٨١ هـ).
٤. المقنعة: للشيخ المفيد (المتوفّى ٤١٣ هـ).
٥. النهاية: للشيخ الطوسي (المتوفّى ٤٦٠ هـ)، ونظراء هذه الكتب كثير.

- وهو ما يستخرج من مجموع الروايات والنصوص المعتمدة وصياغتها بألفاظ تعبر عن رأي الفقيه من دون تقييد بألفاظ النصوص والروايات. نظير:
١. الإيضاح: للفضل بن شاذان (المتوفى ٢٦٠ هـ).
 ٢. التهذيب: لابن الجنيد (المتوفى ٣٨٥ هـ).
 ٣. الانتصار والناصرية: للسيد المرتضى (المتوفى ٤٣٦ هـ).
 ٤. المبسوط: لشيخ الطائفة الطوسي (المتوفى ٤٦٠ هـ).

فعلى ما ذكرنا فلو اتفق القدماء على حكم من الأحكام في القسم الأول من الكتب يكشف عن وجود خبر معتبر وصل إليهم ولم يصل إلينا، دون ما إذا وجد في القسم الثاني.

نعم أورد سيدنا الأستاذ بقوله: إنه من البعيد أن يقف الكليني والصدوق والمفيد والشيخ ومن بعدهما على رواية متقنة دالة على المقصود وأفتوا بمضمونها، ومع ذلك لا يذكرونها في جوامعهم. (١)

الثالث: كشفه عن شهرة الحكم عند أصحاب الأئمة:

إن أصحاب كلِّ إمام أعرف بآراء وأفكار إمامهم من غيرهم، فمحمد بن الحسن الشيباني أعرف بآراء إمامه أبي حنيفة من غيره، كما أن المُرَني أعرف بآراء إمامه الشافعي من غيره، فهكذا الخلال أعرف بآراء إمامه أحمد بن حنبل من غيره، وعلى ضوء ذلك فأصحاب الإمامين الصادقين أو الكاظمين أعرف بأنظار الأئمة من غيرهم، حيث كانوا يعرفون فتاواهم الحقيقية عن الفتاوى الصادرة عنهم تقيّةً على حدِّ ربِّما يستفتي الرجل الإمام فيفتيه بشيء، فلمَّا يرجع إلى أصحاب الإمام (عليه السلام) ترى أنهم يقولون: إنَّ الحكم الواقعي لدى الإمام على خلاف ما سمع، فيترك المسموع ويعمل برأي الأصحاب، وما هذا إلاَّ لأنَّ أصحاب كلِّ إمام يُعدّون بطانةً لعلوم أئمتهم وأفكارهم وأفضيتهم، وإن كنت في شك من ذلك فننلو عليك نموذج من هذا الباب.

روى عبدالله بن محرز بياع القلانص قال: أوصى إليَّ رجل ترك خمسمائة درهم أو ستمائة درهم وترك ابنة وقال: لي عصابة بالشام، فسألت أبا

١. تهذيب الأصول: ٢ / ١٠٠.

عبدالله (عليه السلام) عن ذلك فقال: «أعط الابنة النصف والعصبة النصف الآخر»، فلما قدمت الكوفة أخبرت أصحابنا فقالوا: اتقاك، فأعطيْتُ الابنة النصف الآخر، ثم حججت فلقيت أبا عبدالله (عليه السلام) فأخبرته بما قال أصحابنا وأخبرته أنني دفعت النصف الآخر إلى الابنة فقال: «أحسنت إنما أفتيتك مخافة العصبة عليك». ورواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن محمد بن سماعة، مثله. (١)

في حجية الإجماع المنقول ...

وعلى هذا فالشهرة الفتوائية عند أصحاب الأئمة (عليهم السلام) لها قيمة خاصّة، ربّما تقدّم على النصّ الصادر عن الإمام (عليه السلام).

كما أنّ الشهرة الفتوائية لقدماء الأصحاب في عصر الغيبة تكشف عن كون الحكم مشهوراً بين أصحاب الأئمة (عليهم السلام)؛ لأنّ الفقه الشيعي لم ينقطع في عصر من الأعصار بل استمر من عصر الصادقين بل قبلهما إلى يومنا هذا، فإذا اتفق قدماء الأصحاب على حكم فيكشف أنّ الحكم وصل إليهم يداً بيد، ومن المعلوم أنّ بطانة الأئمة (عليهم السلام) أعرف بأقوالهم من غيرهم.

وكان السيد المحقّق البروجردي يقول: إنّ في الفقه الشيعي مسائل كثيرة ليس لها دليل في الكتاب والسنة ولكن الأصحاب تلقّوها بالقبول، وهذا يكشف عن ثبوت الحكم عند أئمة أهل البيت (عليهم السلام).

إلى هنا تمّ الكلام في حجية الإجماع المحصّل وحان البحث في المقام الثاني.

١. الوسائل: ١٧، الباب ٥ من أبواب ميراث الأبوين والأولاد، الحديث ٤. ولاحظ الحديث ٧ من هذا الباب.

المقام الثاني: في حجية الإجماع المنقول

إذا نقل الثقة الإجماع المحصّل فهل هو حجة على المنقول إليه أو لا؟ بعد فرض كونه حجة على الناقل فيقع الكلام تارة في مقام الثبوت أي مقدار دلالة لفظ الناقل بالنسبة على السبب والمسبب، وأخرى في مقام الإثبات أي حجية نقله، وإليك الكلام فيهما.

الأول: في بيان مقدار الدلالة

إنّ تعبير الناقل يختلف فتارة يدلّ على نقل السبب وحده، وأخرى يدلّ على نقل المسبب وحده، وثالثة يدلّ على كليهما، ثمّ إنّ ناقل السبب والمسبب تارة ينقلهما عن حسّ وأخرى عن حدس، وإليك صورته:

١. أن ينقل السبب والمسبب كليهما عن حسّ كما إذا قال: أفتى كلُّ من يؤخذ منه الفتيا في المدينة في عصر الإمام الصادق (عليه السلام) وكان حاضراً في المدينة، ومن المعلوم أنّ القضية تشتمل على فتوى الإمام (عليه السلام) وذلك لأنّه في الرعيّل الأوّل ممّن يؤخذ منه الفتيا، فإذا أفتى الجميع فقد أفتى الإمام وهذا ما يُسمّى بالإجماع الدخولي.

ولا يتوهم أنّ معرفة الإمام بعينه مع فتواه تغنيها عن التمسك بالإجماع. وذلك لأنّه إنّما يلزم ذلك إذا عُرف الإمام بشخصه وسُمع كلامه، وأمّا إذا علم بإفتاء كلّ عالم بالمدينة ولم يعرف الإمام بشخصه، فالإجماع طريق إلى كشف رأي الإمام.

٢. أن ينقل السبب عن حسّ والمسبب عن حدس، كما إذا قال في زمان الغيبة: أجمع جميع الأمة من المعصوم وغيره على كذا، ونحن نعلم بأنّه لم ينقل

190

المسبب (قول المعصوم) عن حسّ وإنّما نقله عن حدس بالملازمة العادية بأحد الطرق الثلاثة.

٣. أن ينقل السبب فقط عن حسّ ساكناً عن نقل المسبب، كما إذا قال: أجمع أصحابنا على كذا، ولكن كان الناقل فقيهاً متنبّحاً مطلعاً على آراء الأصحاب على نحو يُلازم قول الإمام (عليه السلام) بالملازمة العادية بأحد الطرق الثلاثة.

٤. إذا نقل السبب عن حسّ ولكن الناقل كان ضعيفاً في التتبع ولا يكون مثل قوله ملازماً لقول الإمام (عليه السلام) لضلالة تتبّعه وقلة إطلاعه.

٥. إذا كان نقل كلّ من السبب والمسبب حدسيّاً، كما إذا استكشف رأي الأصحاب من اتّفاقهم على القاعدة.

وهذه هي الصور المتصوّرة في الثبوت، وأمّا الإثبات فسيأتي تالياً.

الثاني: في بيان ما هو الحجّة من هذه الأقسام الخمسة

وقبل الشروع في بيان حكم الأقسام نذكر أمراً تمهيدياً، وهو: ليس لحجّة الخبر الواحد دليل سوى بناء العقلاء على اعتبار قول الثقة، والقدر المتيقّن منه هو أن يكون المخبر عنه أمراً حسياً أو قريباً من الحسن.

أما الأول: فكما إذا أخبر عن الهلال، وأما الثاني فكما إذا أخبر عن الشجاعة والعدالة فالمخبر به وإن لم يكن حسياً، إذ لا يشاهد الإنسان ملكة الشجاعة والعدالة ولكن آثارهما القريبة أمور حسية، كمشاهدة قتاله مع الأبطال في ساحة القتال أو تورعه في الحياة عن المكروه فضلاً عن الحرام، وأما إذا كان المخبر به أمراً حدسياً لا يطلع عليه المخبر عن طريق الحسّ ولم تكن آثاره قريبة منه فقول الثقة فيه ليس بحجة، ومن المعلوم أنّ استنباط قول الإمام (عليه السلام) من اتفاق الأصحاب أمر حدسي بحث تختلف فيه الأنظار.

191

إذا عرفت هذه المقدّمة التمهيدية فلنرجع إلى بيان أحكام الصور الخمس.

أما الصورة الأولى: فهي أفضل الصور ولكنها تختص بعصر الحضور.

وأما الصورة الثانية: فيما أنه نقل السبب عن حسّ والمسبب عن حدس، فيكون الإجماع حجة على الناقل لا على المنقول إليه، لما قلنا من أنّ دليل حجّة قول الثقة يختصّ بما إذا نقل قول المعصوم عن حدس لا عن حسّ.

وأما الصورة الثالثة: أعني: نقل السبب عن حسّ وسكت عن المسبب ولكن السبب على حدّ يتلزم ملازمة عادية أو اتّفاقية مع قول المعصوم (عليه السلام)، وذلك لأنّ الناقل فقيه متبحر محيط بالأقوال والآراء، فإذا تتبّع لم يُفُتّ منه شيء، فلو كان ما نقل عن السبب يلزم قول المعصوم أيضاً عند المنقول إليه يكون حجة، لأنّ خبر الثقة يتكفّل نقل أمر حسّي، وأما الأمر الحدسي - أعني: قول الإمام (عليه السلام) - فإنّما ينتقل إليه نفس المنقول إليه بالملازمة، فالحجّة تكون أمراً مركّباً من شيئين: ١. نقل السبب.

٢. حدس المنقول إليه قول الإمام.

وأما الصورة الرابعة: أعني: إذا نقل السبب عن حسّ ولم يكن ملازماً لقول المعصوم، كما إذا نقل أقوال عدّة من العلماء لا كلّهم. ومن المعلوم أنه لا يترتّب عليه الأثر لعدم كشفه عن قول المعصوم.

نعم لو قام المنقول إليه بتتبع واسع مضيفاً ماوقف عليه من الأقوال إلى ما وقف عليه الناقل وكان المجموع ملازماً لقول المعصوم تُصبح هذه الصورة حجة وتلحق بالصورة الثالثة.

192

وأما الصورة الخامسة: أعني إذا كان نقل الأمرين عن حدس فليس بحجة.

فخرجنا بالنتيجة التالية: أنّ ما هو الحجّة من الصور الخمس هي الصورة الأولى التي تختصّ بزمان الحضور والصورة الثالثة، التي هي نادرة الوجود، لأنّ التساهل في نقل الإجماع قد خيم على أكثر الإجماعات المنقولة في الكتب الفقهية، وقلّما يتفق للفقهاء أن يتتبع كلمات الأوائل والأواخر حتّى تجتمع عنده أقوال الفقهاء إلى حدّ يلزم عادة قول المعصوم.

ولأجل إثبات التساهل في نوع الإجماعات المنقولة نذكر بعض ما ذكره الشيخ الأنصاري في المقام - وإن أهمله المحقّق الخراساني - وما يرتبط بتعارض الإجماعات المنقولة وثبوت التواتر بالنقل، وذلك في ضمن أمور:

الأول: تقييم الإجماعات في كتب القدماء

إنّ الأقطاب الخمسة في الفقه الشيعي - أعني: الشيخ المفيد، والسيد المرتضى، والشيخ الطوسي، وابن زهرة الحلبي، وابن إدريس الحلبي - قد شحّنا كتبهم بادّعاء الإجماع في كثير من المسائل الفرعية، ولكن التتبع يثبت أنّهم لم يعتمدوا في نقل الإجماع على تتبع الأقوال، وإنّما اعتمدوا في استنباط فتوى الكلّ من اتّفاقهم على العمل بأحد الأمور التالية:

١. وجود الأصل العملي في المسألة مع افتراض عدم الدليل.
٢. عموم الدليل في المسألة مع عدم وجدان المخصّص.
- تقييم الإجماعات في كتب القدماء ...
٣. وجود خبر معتبر في المسألة عند عدم وجدان المعارض.
٤. اتّفاقهم على مسألة أصولية، يستلزم القول بها، الحكم في المسألة المفروضة.

إلى غير ذلك من الأمور التي صارت سبباً لنسبة الحكم إلى الأصحاب وادّعاء الإجماع .

ثم إنّ الشيخ الأنصاري استشهد على ذلك بشواهد إجمالية وشواهد تفصيلية.

أمّا الأولى فكالأمور التالية:

أ. وجود الإجماعات المتعارضة من شخص واحد، أو من معاصرين أو متقاربي العصر، أو الرجوع عن الفتوى المدّعى عليها الإجماع.

ب. دعوى الإجماع في المسائل غير المعنونة في كلام من تقدّم على المدّعي.

ج. دعوى الإجماع في المسائل التي اشتهر خلافها في زمان المدّعي وبعده.

كلّ ذلك يشهد على أنّ الأساس لدعوى الإجماع هو أحد الأمور الآتية الذكر.

وأما الثانية - أي الشواهد التفصيلية - فإليك نموذج من ادّعاءات هؤلاء الأقطاب الخمسة:

الشيخ المفيد (٣٣٦ - ٤١٣ هـ)

كان الحكم الراجح بين المسلمين من عصر النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) إلى فترة من خلافة الخليفة الثاني هو أنّ الطلقات الثلاث بلا تخلّل رجوع أو عقد بينها أنّها تحتسب طلقة واحدة، غير أنّ الخليفة قدّم المصلحة المزعومة على النصّ فقال: بوقوع الطلقات الثلاث في جلسة واحدة، وبذلك انقلب الحكم الشرعي

194

إلى فتوى الخليفة، وصارت الطلقات الثلاث في مجلس واحد مثلها في فترات مختلفة يتخلّل بين الطلاقين رجوع أو عقد. وقد استدّل المفيد على بطلان ما اشتهر بينهم بقوله سبحانه: (الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ) (١)، أي الطلاق الذي يجوز للزوج الرجوع فيه مرتان، والمرتان لا تكون مرة واحدة، واستشهد بالسنة بقوله (صلى الله عليه وآله وسلم): «ما وافق كتاب الله فخذوه، وما لم يوافق فاطرحوه» وأما إجماع الأمة فهم مطبقون على أنّ ما خالف الكتاب والسنة فهو باطل (٢). فمصدر ادّعاء الإجماع اتّفاقهم على القاعدة: ما خالف كتاب الله والسنة....

السيد المرتضى (٣٥٥ - ٤٣٦ هـ)

المشهور عدم جواز إزالة النجاسة بالماء المضاف بين المتأخّرين غير أنّ المرتضى ادّعى الإجماع على جواز الإزالة وقال: إنّ من أصلنا العمل بالأصل مالم يثبت الناقل، وليس في الشرع ما يمنع الإزالة بغير الماء من المائعات، فقد تمسك بأصل البراءة وادّعى الإجماع مع أنّ المورد من موارد التمسك باستصحاب النجاسة بعد الغسل بالخلّ مثلاً. (٣)

الشيخ الطوسي (٣٨٥ - ٤٦٠ هـ)

ذكر الشيخ الطوسي أنّه إذا بان فسق الشاهدين بما يوجب القتل - بعد القتل - أنّه يسقط القود، وتكون الدية في بيت المال قال: دليلاً، إجماع الفرقة، فإنّهم روي أنّ ما أخطأت القضاة ففي بيت مال المسلمين، فعلّل انعقاد الإجماع

١ . البقرة: ٢٢٩.

٢ . العيون والمناظرات: ١٧٦، طبع مؤتمر الشيخ المفيد.

٣ . المعتمد: ٦٠١ - ٦٠٢ بتلخيص.

195

بوجود الرواية عند المسلمين.(١)

ابن زهرة (٥١١ - ٥٨٥ هـ)

قد أكثر ابن زهرة من الاستدلال بالإجماع في المسائل التي لا تساعد دعوى الإجماع عليها، وقد ذكر في أصول الغنية ما يكون مبرراً لهذا النوع من دعوى الإجماع.(٢)

ابن إدريس الحلبي (٥٤٣ - ٥٩٨ هـ)

اختلفت كلمة الفقهاء في الصلوات الفائتة فمنهم من قال بالمواسعة، ومنهم من قال بالمضايقه وأنه يجب قضاؤها حال الذكر من غير توان في سائر الأوقات. وهي خيرة ابن إدريس، وقد استدلل عليها بالإجماع قائلاً: بأنّ الأصحاب - إلاّ نفرأ يسيراً من الخراسانيين - ذكروا أخبارها في كتبهم كالأشعريين والقميين.(٣)

ترى أنّه يدّعي الإجماع لمجرد ذكر الخبر في الكتب مع أنّ نقله أعمّ من الإفتاء به. وفي موضع آخر ادّعى الاتفاق على وجوب فطرة الزوجة وإن كانت ناشزة قائلاً: بأنّ الحكم معلق على الزوجية، غافلاً أنّ الحكم معلق على العيلولة.(٤)

-
- ١ . الخلاف: ٦ / ٢٨٩ برقم ٣٦، كتاب الشهادات.
 - ٢ . الغنية: ١ / ٣٧١، قسم أصول الفقه.
 - ٣ . السرائر: ١ / ٢٧٢ - ٢٧٣.
 - ٤ . المعتمد: ٦٠١ - ٦٠٢.

هذه شواهد تفصيلية على أنّ نقلة الإجماع لم يعتمدوا في إجماعهم على التتبع دائماً وإنّما اعتمدوا على القواعد المعتمدة عندهم.

تقييم إجماعات المتأخرين ...

الثاني: تقييم إجماعات المتأخرين

هذا حال الإجماعات التي نقلها القدماء، وإليك تقييم الإجماعات التي نقلها المتأخرون أو متأخرو المتأخرين.

أمّا الطائفة الأولى فيحسب من عصر المحقق إلى نهاية القرن العاشر، فأقطاب الفقه فيه عبارة عن الشخصيات التالية:

١ . المحقق الحلبي (٦٠٢ - ٦٧٦ هـ).

٢. العلامة الحليّ (٦٤٨ - ٧٢٦ هـ).
 ٣. الشهيد الأوّل (٧٣٣ - ٧٨٦ هـ).
 ٤. ابن فهد الحليّ (٧٥٧ - ٨٤٢ هـ).
 ٥. المحقّق الثاني (٨٦٨ - ٩٤٠ هـ).
 ٦. الشهيد الثاني (٩١١ - ٩٦٦ هـ).
 ٧. المحقّق الأردبيلي (المتوفى ٩٩٣ هـ).
- هؤلاء هم المتأخرون وأما متأخرو المتأخرين فأقطابهم عبارة عن الشخصيات التالية:
١. المحدث البحراني (المتوفى ١١٨٦ هـ).
 ٢. المحقّق البهبهاني (المتوفى ١٢٠٦ هـ).
 ٣. السيد جواد العاملي مؤلف مفتاح الكرامة (المتوفى ١٢٢٨ هـ).
 ٤. صاحب الرياض (المتوفى ١٢٣١ هـ).

٥. المحقّق الزراقي مؤلف المستند (المتوفى ١٢٤٥ هـ).
٦. النجفي صاحب الجواهر (المتوفى ١٢٦٦ هـ).

فإنّ كتب هؤلاء تختلف عن كتب القدماء فإنّهم يستندون في ادّعاء الإجماع على التتبع والوجدان في الكتب، ومع ذلك ليس الجميع على درجة واحدة في التتبع والدقّة فلا يمكن الاعتماد على نقولهم إلاّ بعد التبيّن في الأمور التالية:

أ: ملاحظة كمية المصادر التي رجع إليها في زمان التّأليف.

ب: ملاحظة كيفية الكتاب المنقول فيه، الإجماع.

ج: ملاحظة لفظ الناقل.

د: ملاحظة نفس المسألة.

هـ: ملاحظة حال الناقل في زمان التّأليف.

أمّا الأوّل: فإنّ نقّلة الإجماع مختلفة، فربّ ناقل يكتفي بالكتب الموجودة عند التّأليف، ومنهم من يتوسّع في المصادر.

أمّا الثاني: فربّ كتاب وضع على التتبع، ككتاب مفتاح الكرامة، وربّ كتاب لم يوضع على ذلك.

وأمّا الثالث: فربّما يدّعي الإجماع والاتّفاق، وأخرى يدّعي عدم وجدان الخلاف.

وأما الرابع: فربّما يدّعي الإجماع في المسائل المعنونة بين القدماء، وأخرى يدّعي الإجماع في الفروع التفريعية بين المتأخرين.

وأما الخامس: فإنّ حال الناقل في زمان تأليف الكتاب مختلفة، فربّ كتاب ألفه الفقيه في أوان شبابه أو أواسط اشتغاله بالفقه، وربّ كتاب ألفه في

198

أخريات عمره بعد ما غاص في بحار الفقه.

فلو كان المحصل بعد رعاية هذه الأمور ملازماً لقول المعصوم ملازمة عادية فهو، وإلا فعليه تحصيل أمارات أخرى ليحصل بالمجموع القطع بقول الإمام.

وعلى كلّ تقدير فلم نجد فيما مارسنا من الفقه فائدة مهمة في الإجماعات المنقولة نفسها ما لم يضم إليها جهد الفقيه وتتبعه حتى يقف على مكانة الإجماع، غاية الأمر يكون الإجماع المنقول داعياً للفقيه إلى دراسة الأقوال في المسألة.

نقل التواتر بالخبر الواحد ...

خاتمة فيها أمور:

الأول: حكم الإجماعات المنقولة المتعارضة

إذا وقع التعارض بين الإجماعات المنقولة فنقل أحد الفقهاء الإجماع على نجاسة ملاقي المتنجس والآخر على عدمها، فما هو حكمها؟

كان الأنسب طرح هذه المسألة في خاتمة الكتاب عند البحث عن تعارض الخبرين ولكن القوم خالفوا الترتيب، والسبب أنّ تعارض الإجماعين قليل بخلاف تعارض الخبرين فله نطاق واسع، فلذلك خصّوا له باباً باسم التعادل والترجيح بخلاف الإجماعين المنقولين المتعارضين. فإنّ قلّة الوجود صارت سبباً للبحث عنه استطراداً.

وعلى كلّ تقدير يقع الكلام في مصبّ التعارض، وهو يتصوّر في موردين:

١. التعارض في المسبّب، أي قول الإمام (عليه السلام) لا شكّ أنّ كلاً من مدّعي

199

الإجماع ينقل قول الإمام بالحدس، فتكون النتيجة هي التعارض في نقل قول الإمام كالخبرين المتعارضين، غاية الأمر أنّ الأولين ينقلان قول الإمام عن حدس، والآخرين ينقلانه عن حسّ.

٢. التعارض في السبب، أي الاتفاق، فلو كان الناقلان من أهل التتبع والدقة في نقل الإجماع يتحقق التعارض في السبب أيضاً حيث إنّ كلاً ينقل اتفاق العلماء، وأمّا لو كان من أهل التساهل والتسامح فلا يتحقق التعارض في السبب.

الثاني: نقل التواتر بالخبر الواحد

الخبر المتواتر عبارة عن إخبار جماعة يمتنع عادة تواطؤهم على الكذب، ويؤمن من خطائهم، فإذا افترضنا أنّ الشيخ الطوسي نقل وصف التواتر للخبر وقال: ثبت بالتواتر أنّ المرأة لا تترث من العقار، ولم يذكر السند أصلاً فيقع الكلام في مقامين:

١. قول المعصوم.

٢. ثبوت وصف التواتر وترتيب الأثر عليه.

أمّا الأول - أعني: قول المعصوم - : ففيه تفصيل، فلو نقل قول الإمام من دون أن يذكر الأسانيد إلى قوله، فعندئذ لا يثبت قول الإمام وإنما يثبت وصف الخبر بالتواتر عند المنقول إليه لا الناقل. وأمّا إذا ذكر الأسانيد فيثبت قول الإمام تعبدًا إذا كانت نقيّة عن الإشكال سواء كانت الأسانيد في عداد الخبر الواحد أو في عداد الخبر المتواتر.

وأمّا الثاني - أعني: ثبوت وصف التواتر وترتيب الأثر عليه - : مثلاً لو نذر

200

أنّه لو قضيت حاجته فعليه أن يحفظ كلّ خبر متواتر، فلو كان الموضوع الخبر المتواتر عند الناظر فلا يجب حفظه، وأمّا لو كان المنذور مطلق المتواتر - ولو عند الغير - فيجب حفظه.

نزول القرآن بالقراءات السبع ...

الثالث: نزول القرآن بالقراءات السبع

قد استفاض الحديث عن أئمة أهل البيت (عليهم السلام) أنّ القرآن واحد نزل من عند واحد، ولكن الاختلاف يجيء من قبل الرواة. (١)
فعلى هذا فليس للقرآن إلا قراءة واحدة نزل بها الروح الأمين على قلب سيد المرسلين يجب اتّباعها.

وقد تضافرت كلمة المحققين من الإماميّة على أنّ القرآن نزل بحرف واحد على نبيّ واحد. (٢)
وقال صاحب الجواهر نقلاً عن المحقق البهبهاني: لا يخفى أنّ القراءة عندنا نزلت بحرف واحد والاختلاف جاء من قبل الرواة. (٣)

وقال الإمام الصادق (عليه السلام) في صحيح الفضيل لما قال له: إنَّ الناس يقولون: إنَّ القرآن نزل على سبعة أحرف: «كذب أعداء الله، ولكنه نزل على حرف واحد من عند الواحد» (٤). نعم المعروف وجود قراءات سبع لقراء سبعة، ولكلَّ قارئ راويتان، وإليك أسماؤهم:

- ١ . الكافي: ٢ / ٦٣٠، كتاب فضل القرآن برقم ١٢ - ١٣ .
- ٢ . التبيان: ١ / ٧؛ مجمع البيان: ١ / ٣٨ .
- ٣ . الجواهر: ٩ / ٢٩٤ - ٢٩٥ .
- ٤ . أصول الكافي: ٢ / ٦٣، باب النوادر من كتاب فضل القرآن، الحديث ١٢ - ١٣ .

201

- ١ . عبدالله بن عامر اليحصبي قارئ الشام (المتوفى ١١٨ هـ).
 - ٢ . عبدالله بن كثير الداري قارئ مكة (المتوفى ١٢٠ هـ).
 - ٣ . عاصم بن أبي النجود قارئ الكوفة (المتوفى ١٢٨ هـ).
 - ٤ . أبو عمرو بن العلاء المازني (المتوفى ١٥٤ هـ).
 - ٥ . حمزة بن حبيب الزيات قارئ الكوفة (المتوفى ١٥٦ هـ).
 - ٦ . نافع بن عبدالرحمن الليثي قارئ المدينة (المتوفى ١٦٩ هـ).
 - ٧ . علي بن حمزة الكسائي قارئ الكوفة (المتوفى ١٨٩ هـ).
- وزاد المتأخرون ثلاثة تنميماً للعشرة ولا يهمننا ذكر أسماءهم، مضافاً إلى قراء شواذ.

ثم إنَّه يقع الكلام في جواز القراءة بالسبع أو بالعشر، أو عدمه؟ ذهب الشيخ الطوسي إلى أنَّهم أجمعوا على جواز القراءة بما يتداوله القراء، وإنَّ الإنسان مخير بأي قراءة قرأ. (١)
وقال العلامة: يجب أن يقرأ بالمتواتر من القراءات السبعة وهي السبعة، ولا يجوز أن يقرأ بالشواذ ولا بالعشرة. (٢)
وقال الشهيد الأول: وتجوز القراءة بالسبع والعشر لا الشواذ، ومنع بعض الأصحاب من العشر. (٣)

وقال في «الجواهر»: أقصى ما يمكن تسليمه جواز العمل بها، وأمَّا تعيين

- ١ . التبيان: ١ / ٧ .
- ٢ . تذكرة الفقهاء: ١٠ / ١١٥ .
- ٣ . الدروس: ١ / ١٧١، القراءة في الصلاة .

202

ذلك وحرمة التعدي عنه فمحلّ منع. (١)

وقال السيد الطباطبائي: الأحوط القراءة بإحدى القراءات السبع، وإن كان الأقوى عدم وجوبها، بل تكفي القراءة على النهج العربي، وإن كانت مخالفة لهم في حركة بنية أو إعراب. (٢)

وقال السيد الأستاذ في تحريره: إن الأحوط عدم التخلف عن المصاحف الكريمة الموجودة عند المسلمين. (٣) ولعله الأقوى يعرف وجهه ممّا يلي:

وتوضيح ذلك رهن أمور:

...

الأول: ما هو المبدأ لاختلاف القراءات؟

إذا كان القرآن واحداً، فما هو وجه الاختلاف في قراءة القرآن لفظاً أو شكلاً؟ هذا هو السؤال المهم في المقام.

الجواب: إن الاختلاف في بدء الأمر يرجع إلى مصاحف أصحاب الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) الذين نسخوا القرآن في عصره، نظراء:

١. عبدالله بن مسعود.

٢. أبي بن كعب.

٣. معاذ بن جبل.

٤. المقداد بن الأسود وأضرابهم.

١ . جواهر الكلام: ٩ / ٢٩٨.

٢ . العروة الوثقى: الفصل ٢٤ في القراءة، المسألة ٥٠.

٣ . تحرير الوسيلة: ١٦٧، القول في القراءة والذكر، المسألة ١٤.

حيث اختلفوا في ثبت اللفظ أو كيفية قراءته، ومن هنا نشأ الاختلاف في مصاحف الصحابة الأول.

ولما غادر هؤلاء المدينة المنورة، ونزلوا سائر البلدان صار أهل كل بلد يقرأون حسب مصحف الصحابي النازل بلدهم، فأهل الكوفة قرأوا وفق مصحف عبدالله بن مسعود، وأهل البصرة قرأوا وفق مصحف أبي موسى الأشعري، فصار مصحف كل صحابي هو القدوة للقراءة، فصار هذا نواة لاختلاف القراءة لفظاً وشكلاً.

وقد استمر الاختلاف إلى عهد عثمان ولمّا تفاقم أمره فأشار غير واحد من نُبهاء الأمة كحذيفة بن اليمان على عثمان ليقوم بتوحيد المصاحف، فعين لجنة تتصدّى لكتابة مصاحف موحّدة، لترسل إلى الأمصار حتّى تكون القراءة على وفق هذه المصاحف ويترك غيرها، فنسخت مصاحف على حساب أنّها موحّدة، فبعث مع المصحف المكيّ: عبدالله بن السائب، ومع الشاميّ: المغيرة بن شهاب، ومع الكوفيّ: أبا عبدالرحمن السلمي، ومع البصريّ: عامر بن قيس.. وهكذا.

لكن هذه المصاحف لم تكن قالعةً للاختلاف لوجوده في نفس هذه المصاحف، لأنّ اللجنة التي أوكل إليها هذا الأمر لم تكن ذات كفاءة علمية، ولذلك بقي الاختلاف على حاله، ولذلك لمّا أكمل نسخ المصاحف ورفعت إلى عثمان، فنظر فيه وقال: قد أحسنتم وأجملتم أرى فيه شيئاً من لحن ستستقيمه العرب بألسنتها أمّا لو كان المملي من هذيل، والكاتب من ثقف لم يوجد فيه هذا. (١)

إنّ هذه المصاحف وإن لم تكن خالية عن الاختلاف لكن الذي أوجد

١ . المصاحف لابن داود: ٣٢.

الهوة السحيقة بين القراءات، كان أمراً خارجاً عن الاختلاف الموجود في المصاحف الموحّدة ونشير إلى رؤوسها:

١ . بداءة الخط

كان الخط عند العرب آنذاك في مرحلة بدائية، ولم تتعرّف العرب على فنونه، وبالتالي على الكتابة الصحيحة، وكانت الكلمة تكتب على غير قياس النطق بها فربّما رسموا التنوين نوناً في الكلمة، مثل قوله (كَأَيُّنْ مِنْ نَبِيٍّ) (١)، وربّما عكسوا وجعلوا التنوين مكان النون مثل قوله: (وَ لَيَكُونَنَّ مِنَ الصَّاعِرِينَ) (٢)، ونظيره قوله: (لَنَسْفَعًا بِالنَّاصِيَةِ) (٢).

٢ . الخلو من النقط

كانت العرب تكتب الحروف المعجمة كالحروف المهملة، وهذا صار سبباً لنشوء الاختلاف، مثل قوله سبحانه: (إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا) (٣) فقرأ الكسائي «فتثبتوا».

٣ . التجريد عن الإعراب

كانت الكلمة تكتب عارية عن الإعراب فربما يشتبه الماضي بالأمر مثل قوله: (أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) (٤) فالمشهور قرأ بصيغة المتكلم، والكسائي وحمزة قرءا بصيغة الأمر.

- ١ . آل عمران: ١٤٦ . ٢ . يوسف: ٣٢ .
- ٢ . العلق: ١٥ .
- ٣ . الحجرات: ٦ .
- ٤ . البقرة: ٢٥٩ .

٤ . حذف الألفات المتوسطة

كان الرسم حذف الألفات المتوسطة في الكلمة، ونظير ذلك قوله سبحانه: (يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ). (١) فالفعل الأوّل من الثلاثي المزيد فيه من باب المفاعلة (يخادعون) والفعل الثاني من المجرد الثلاثي (يخدعون) ولما كان الفعلان مكتوبين على شكل واحد من دون توسيط الألف في الفعل الأوّل قرأ نافع وأبو عمرو وابن كثير الفعل الثاني أيضاً من باب المفاعلة قياساً لما ورد في صدر الآية. ونظيره قوله: (وَحَرَامٌ عَلَى قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا أَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ) (٢) فقرأ حمزة والكسائي وشعبة «وحرّم». وما هذا إلا لحذف الألف.

٥ . تأثير اللهجة

إنّ لكلّ أمة وإن كانت ذات لغة واحدة، ولكن لهجاتها تختلف، ولذلك صار اختلافها مبدأ للاختلاف في التعبير، مثلاً كلمة (نَسْتَعِينُ) فالنون فيها مفتوحة في لغة قيس وأسد، ومكسورة في لغة الآخرين.

هذه مبادئ أصول الاختلاف في القراءات، وهناك أسباب أخرى تركنا ذكرها. وأوضح دليل على أنّ هذه القراءات اختراعات من القراء، هو سعي المفسرين لتطبيقها على القواعد العربية، فلو كانت القراءة واصلة عن صاحب الشريعة لما احتاجت القراءة إلى بيان الحجّة، مع أنّ الذائع في كتب التفسير ذكر

- ١ . البقرة: ٩ . ٢ . الأنبياء: ٩٥ .

الثاني: ما هو المراد من تواتر القراءات؟

إن لقولهم: «تواتر القراءات السبع» احتمالين:

١. تواترها عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) بمعنى أنها وصلت متواترة منه (صلى الله عليه وآله وسلم) إلى هؤلاء السبعة.

٢. تواتر القراءات عن القراء السبعة إلى غيرهم. ونحن ندرس كلا الاحتمالين:

أما الاحتمال الأول فهو مردود من جهات:

الأولى: أن تواتر القراءات عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) يلزم قراءة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) القرآن بقراءات سبعة، وأتى للقاتل إثبات ذلك إذ لم يكن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) قائداً فارغاً حتى يجمع أصحابه حوله، ويقرأ كل القرآن أو جُلّه بقراءات سبعة، إذ أن المسؤوليات المهمة والكثيرة كانت تعوقه عن القيام بهذا العمل الذي يأخذ منه الوقت الكثير.

هذه هي كتب السيرة التي تتضمن بين دفتيها حياة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) والأمر التي كان يقوم بها، فلا يجد المتتبع في السيرة النبوية الشريفة قيام النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) بهذا العمل الباهظ الذي لا يرجع بفائدة إليه أو إلى الأمة.

نعم ربّما تُعرض قراءة على النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وهو يصحّحها أو يؤيّدُها، وهذا غير ما يدعى تواتر القراءات السبعة، وأتته (صلى الله عليه وآله وسلم) قرأ بها أو أمضى صحّتها. الثانية: أن القرآن الموحد نصّاً وشكلاً وصورةً وإعراباً، أنفع بحال المسلمين من القرآن المختلف فيه من جهات شتى، ويشهد على ذلك أنه لو

207

قام أحد بطبع القرآن الكريم بالقراءات السبع يصبح القرآن كأنه كتاب بشري، اختلف النساخ في تعبيره وكلماته وجمله، فكلّ كتب ما وجده صحيحاً وترك غيره، فما هو المبرر لهذا العمل الذي يحط من عظمة الكتاب وجلالته ويضفي عليه صورة شوهاء؟

الثالثة: أن الحديث المتواتر عبارة عمّا بلغ رجال إسناده في جميع الطبقات حدّاً في الكثرة والانتشار، بحيث يؤمن - قطعياً - تواطؤهم على الكذب.

ومن ثم يجب في الحديث المتواتر أن تكون النقلة في كلّ طبقة ممّن يؤمن تواطؤهم على الكذب، وهذا الشرط لم يكن موجوداً في الرواة المتوسطين بين النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وهؤلاء القراء الذين يعيشون في القرن الثاني مثلاً.

هذا عبدالله بن كثير (المتوفى ١٢٠ هـ) يتوسّط بينه وبين النبي رجال ثلاثة: عبدالله بن السائب، ومجاهد بن جبير، ودرباس مولى عبدالله بن عباس.

وكذا عاصم بن أبي النجود (المتوفى ١٢٨ هـ) يتوسط بينه وبين النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) رجالان: أبو عبدالرحمن بن السلمي، وزر بن حبيش.

وهذا هو الكسائي (المتوفى ١٨٩ هـ) يتوسط بينه وبين النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) رجال ثلاثة: حمزة بن حبيب، وعيسى بن عمر، ومحمد بن أبي ليلى؛ فكيف يمكن ادعاء التواتر عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) مع أنّ الطبقات المتوسطة كلّها أخبار آحاد. (١)

الرابعة: نفترض أنّ الرواة عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) كانوا على حدّ يمتنع تواطؤهم على الكذب إلى نفس القارئ، ولكن قراءة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) المتعدّدة إنّما وصلت إلينا من قارئ واحد، وهو كلّ واحد من القراء السبعة، فإذا لا توصف القراءة

١ . تفسير البيان: ١٣٠، فصل أضواء على القراء.

208

بالتواتر إذا كان الراوي في بعض الطبقات شخصاً واحداً، وإلى هذا الأمر يشير السيد الخوئي ويقول: اتّصال أسانيد القراءات بالقراء أنفسهم يقطع تواتر الأسانيد، حتّى لو كان رواها في جميع الطبقات ممّن يمتنع تواطؤهم على الكذب، فإنّ كلّ قارئ إنّما ينقل قراءته بنفسه. (١)

يقول صاحب الجواهر في كلام مبسوط يُنكر فيه تواتر القراءات: وعن السيد نعمة الله أنّ ابن طاووس أنكر التواتر في مواضع من كتابه المسمّى بـ «سعد السعود» واختاره وقال: والزمخشري والرضي وافقانا في ذلك، وأضاف صاحب الجواهر وقال: بل الزمخشري صرح بما في أخبارنا من أنّ قراءة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) واحدة وأنّ الاختلاف إنّما جاء من الرواية. ثم قال: وبالجملة من أنكر التواتر منّا ومن القوم خلق كثير، بل ربّما نسب إلى أكثر قدمائهم، تجويز العمل بها وبغيرها لعدم تواترها، ويؤيده أنّ من لاحظ ما في كتب القراءة المشتملة على ذكر القراء السبعة ومن تلمذ عليهم ومن تلمذوا عليه، يعلم أنّه عن التواتر بمعزل، إذ أقصى ما يذكر لكلّ واحد منهما واحد أو اثنان، إلى أن قال: من مارس كلماتهم علم أن ليس قراءتهم إلّا باجتهادهم وما يستحسنون بأنظارهم. (٢)

وهذا كلّه يدلّ على عدم وصول هذه القراءات بالتواتر عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم).

وأما الاحتمال الثاني - أعني: تواتر هذه القراءات من نفس القراء إلينا - وهذا ما اختاره بعض المحقّقين، ومعنى ذلك أنّه متواتر إلى ذلك الإمام الذي نسبت القراءة إليه، وهذا - على فرض ثبوته - لا يسمن ولا يغني من جوع، لأنّ

١ . تفسير البيان: ١٥١، نظرة في القراءات.
٢ . الجواهر: ٩ / ٢٩٥ - ٢٩٦.

209

المهم هو تواتره عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) لا تواتره عن القارئ.

أضف إليه: أن قراءتهم أيضاً لم تصل إلينا بالتواتر، لأن لكل قارئ راويان يتوسطان بينه وبين الآخرين فأين التواتر؟

الأمر الثالث: القرآن متواتر

ربما يختلج في ذهن القارئ أنه إذا لم تكن القراءات السبع متواترة، التي منها قراءة عاصم بن أبي النجود برواية حفص فيكون القرآن غير متواتر.

والجواب عنه واضح، لأن القرآن الموجود بين المسلمين هو القرآن المتواتر عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) إلى يومنا هذا، سواء أوافق قراءة عاصم أم لا، فالقرآن الموجود قد حفظه المسلمون بلفظه ونصّه، وشكله وإعرابه، وعليه المدار في كل عصر، فأى تواتر أولى من ذلك؟! وأقصى ما يمكن أن يقال: إن المادة متواترة دون هيئتها وإعرابها، وإحدى الكيفيتين أو الكيفيات من القرآن قطعاً، وإن لم تعلم بخصوصها.

يقول الزرقاني: إن القول بعدم تواتر القراءات السبع لا يستلزم القول بعدم تواتر القرآن، كيف وهناك فرق بين القرآن والقراءات السبع بحيث يصح أن يكون القرآن متواتراً في غير القراءات، أو في القدر الذي اتفق عليه القراء، أو في القدر الذي اتفق القراء جميعاً، أو في القدر الذي اتفق عليه عدد يؤمن تواطؤهم على الكذب قراء كانوا أم غير قراء (١).

والظاهر أن ما ذكره الزرقاني تكلف، فإن القرآن الموجود بمادته وصيغته وشكله وإعرابه متواتر، بل فوق التواتر، واختلاف القراء لا يمس كرامة تواتره.

١ . بيان الفرقان: ٢٤٨.

210

يقول السيد الخوئي: لاشك أن القرآن - وهو نصّ الوحي الإلهي الحكيم - متواتر بين المسلمين تواتراً قطعياً، في جميع سورته وآياته وكلماته، كلمة كلمة، بحيث لو أبدلنا كلمة من القرآن، أو أبدلنا من مكانها إلى آخر، لاستنكرها المسلمون ووجدوها شيئاً غريباً عن أسلوب كلام الله العزيز الحميد.

وبعبارة أخرى: أنّ النص الأصلي محفوظ بين المسلمين وهو القرآن الراجح في كلّ عصر، وأمّا اختلاف القراء فإثته كان عن اجتهاد منهم، وقد عرفت مبدأ الاختلاف وأسبابه.

الأمر الرابع: حصر القراءات في السبع أمر حادث

وربّما يتصوّر أنّ حصر القراءات في السبع له دليل شرعي، وليس كذلك، وإثما حدث الحصر في القرن الثالث إذ قام أبو بكر أحمد بن موسى بن العباس بن مجاهد وكان على رأس الثلاثمائة ببغداد فجمع قراءة سبعة من مشهوري أئمة الحرمين والعراقين والشام وهم: نافع وعبدالله بن كثير، وأبو عمرو بن العلاء، وعبدالله بن عامر، وعاصم، وحزمة، وعلي الكسائي. وقد لام كثير من العلماء ابن مجاهد على اختياره عدد السبعة لما فيه من الإيهام(١).

وحصر القراءات في السبع كحصر المذاهب الفقهيّة في الأربعة في أنّه ليس لكلا الحصريين أساس صحيح.

فإن قلت: لماذا لا يثبت القرآن، بالخبر الواحد مع أنّ الحكم الشرعي يثبت به، ولو فرضنا أنّ السور القرآنية من الموضوعات، فخير الواحد حجّة فيها إلّا ما خرج بالدليل كباب المرافعات.

١ . البيان في تفسير القرآن: ١٦١، القراءات والأحرف السبع.

211

قلت: الفرق بين الحكم الشرعي والقرآن واضح، لأنّ الأوّل من الفروع والثاني من الأصول، كيف وهو المعجزة الكبرى للنبي الخاتم (صلى الله عليه وآله وسلم)؟! وهل يثبت الإعجاز بالخبر الواحد، وهذا ما دفعنا إلى اختيار نظرية سيدنا الأستاذ من أنّ الأحوط ترك القرآن بغير الموجود بين المسلمين، المتواتر لديهم للشكّ في كونه قرآن وعدمه.

الأمر الخامس: ما هو المراد من سبعة أحرف؟

ما هو المراد من الحديث المعروف: «أنزل القرآن على سبعة أحرف»؟ وهل المراد هو القراءات السبع، أو أنّ الحديث أجني عن هذا؟
والجواب: أنّه لا صلة للحديث على فرض الصحّة بالقراءات السبع، أمّا المنقول في جوامعنا فهو عبارة عمّا يلي:

١. روى حماد بن عيسى، عن الإمام جعفر الصادق (عليه السلام) قال: «إنّ القرآن نزل على سبعة أحرف، وأدنى ما للإمام أن يفتي على سبعة وجوه». (١)

فالذيل شاهد على أنّ المراد هو بطون الآية، وأنّ الإمام يعرف البطن فيفتي به، ولا صلة له بالقراءات السبع.

وروى الصقار بسنده عن زرارة، عن الإمام أبي جعفر الباقر (عليه السلام) قال: «تفسير القرآن على سبعة أحرف، منه ما كان، ومنه ما لم يكن بعد، وذلك تعرفه الأئمة». (٢)
والحديث ناظر إلى بطون الآية ومصاديقها المتعددة التي منها ما مضى ومنها ما يأتي.

١ . الخصال: ٢ / ٣٥٨، الحديث ٤٣، أبواب السبعة. ٢ . بصائر الدرجات: ١٩٦.

212

وروى النعماني مرسلاً عن الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) قال: «أنزل القرآن على سبعة أقسام، كلّ منها شاف كاف، وهي: أمر وزجر وترغيب وترهيب وحول ومثل وقصص». (١)
والحديث يدلّ على أنّ المراد من السبعة شيء من فنون الكلام وأصنافه.

٤ . روى أحمد بن هلال، عن عيسى بن عبدالله الهاشمي، عن أبيه عن آبائه قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): «أتاني آت من الله فقال: إنّ الله يأمرك أن تقرأ القرآن على سبعة أحرف». (٢)

والحديث ضعيف، وأحمد بن هلال غال متهم، ولو صحّ فيحمل على اللهجات العربية، فقد أوسع سبحانه على هذه الأمة أن تقرأ القرآن بلهجاتها المختلفة، والسبع كناية عن التعدّد.

هذه الروايات التي نقلها أصحابنا مع وجود الضعف في أسانيد أكثرها ليس فيها ما يشير إلى أنّ المراد هو القراءات المختلفة التي قرأ بها أناس بعد مضي قرن أو أكثر.
وأما ما روي من غير طرقنا، فالبحت فيه خارج عن وضع الكتاب.

وقد ذكروا لها احتمالات ذكرها الزركشي في كتابه: «البرهان في علوم القرآن» وقال: إنّه من المشكل الذي لا يُدرى معناه. (٣)

تقسيم الشهرة إلى الروائية والعملية والفتوائية ...

١ . بحار الأنوار: ٩٣ / ٤ و ٩٤، نقلاً عن رسالة النعماني.

٢ . الخصال: ٢ / ٣٥٨، الحديث ٤٤، أبواب السبعة.

٣ . البرهان: ١ / ٢١٣ - ٢٢٧. وقد ذكر للحديث احتمالات تزيد على أربعة عشر احتمالاً، وقد صدرنا في هذا البحث عن كتاب «التمهيد» لشيخنا الراحل محمد هادي معرفة (قدس سره) وجزاه الله عن الإسلام خير الجزاء.

تقسيم الشهرة إلى الروائية

والعملية والفتوائية

وقبل الورود في الموضوع نقدّم أموراً:

الأول: تنقسم الشهرة إلى: روائية، وعملية، وفتوائية.

أما الأولى: فهي الرواية التي نقلها أصحاب الحديث في مسانيدهم وجوامعهم، سواء أعمل بها الفقهاء أم لا؟

أما الثانية: فهي عبارة عن اشتها العمل بالرواية بين الفقهاء واستنادهم إليها في مقام الإفتاء، سواء اشتهر نقلها بين المحدثين أو لا. وذلك نظير قوله (صلى الله عليه وآله وسلم): «على اليد ما أخذت حتى تؤدّي»، وقوله (صلى الله عليه وآله وسلم): «الناس مسلطون على أموالهم»، فقد استند إليهما الفقهاء في كتبهم ورسائلهم العملية، والنسبة بين الشهرتين عموم وخصوص من وجه، لاجتماعهما في الرواية المشهورة بين المحدثين، وقد عمل بها الفقهاء في كتبهم الفقهية وأفتوا بها. وتفرق الأولى عن الثانية في الرواية التي رواها المحدثون في كتبهم ولكن الفقهاء لم يعملوا بها ولم يُفتوا بمضمونها، وتفرق الثانية عن الأولى في الرواية التي اشتهر العمل بها بين الفقهاء دون أن يشتهر نقلها بين المحدثين.

214

أما الثالثة: فهي عبارة عن مجرد اشتها الفتوى في مسألة مع عدم الرواية في موردها، فالحجة نفس الشهرة الفتوائية بين القدماء، الحاكية عن الشهرة الفتوائية بين أصحاب الأئمة التي تلازم فتوى الإمام (عليه السلام).

الثاني: الأقوال في حجة الشهرة الفتوائية أربعة:

١. حجة مطلقاً ٢. ليست بحجة كذلك.

٣. التفصيل بين شهرات المتحققة قبل زمان الشيخ الطوسي والمتحققة بعده، فالحجة هي الأولى.

٤. التفصيل بين الشهرة المعززة برواية وبين ما ليس كذلك، فالحجة هي الأولى.

الثالث: إنّ الشهرة العملية إنّما تجبر الرواية الموافقة لمضمونها فيما إذا علم استناد المشهور في إفتائهم إليها، كما أنّها تكون كاسرة لحجيتها عند المخالفة إذا علم أنّ المشهور أفتوا على خلافها مع الالتفات إليها، وسبوا فيك تفصيله. وعلى كلّ تقدير استدلّوا على حجّية الشهرة الفتوائية بوجوه:

الأول: الاستدلال بالأولوية القطعية

إنّ المناط في حجّية الخبر الواحد، كونه مفيداً للظن بالحكم، وهو موجود في الشهرة الفتوائية بوجه أقوى. وأجاب عنه المحقّق الخراساني بوجهين:
فيما استدلّ به القائلون بحجّية الشهرة الفتوائية ...
١. القطع بكون المناط هو إفادته الظن، غير حاصل، غاية الأمر الظن بكون المناط هو إفادته الظن، فتكون الأولوية ظنية لا قطعية، فتأمل (١).

١. وجهه: أنّ الدليل على حجّية الخبر الواحد هو بناء العقلاء، وليس لعملهم هذا وجه سوى كونه مفيداً للاطمئنان، ولا ملاك غير هذا.

215

٢. القطع بأنّه ليس بمناط، لكونه حجّة، سواء أفاد الظن أم لا، والشاهد عليه حجّيته وإن لم يفد الظن الشخصي.

فإن قلت: الخبر الواحد حجّة لإفادته الظنّ النوعي، والملاك هو هذا.

قلت: لو كان هذا هو المناط لهدم الاستدلال، لأنّ الشهرة الفتوائية لو كانت حجّة، فإنّما هي حجّة من باب الظن الشخصي فيكون المناطان متغايرين.

الثاني: تعليل آية النبا

علل سبحانه المنع عن العمل بخبر الفاسق أنّ الاعتماد على قوله يُعدّ جهالة بمعنى السفاهة، والاعتماد على الشهرة ليست كذلك.

يلاحظ عليه: أنّ منطوق الآية هو عدم جواز العمل بكلّ ما يعدّ سفاهة، لا جواز العمل بكلّ ما لا يعدّ كذلك كما هو واضح، وإلاّ يكون التعليل حجّة لكلّ ظنّ لم يكن العمل به سفاهة.

الثالث: دلالة المقبولة

سأل عمر بن حنظلة أبا عبدالله (عليه السلام) عن اختلاف القضاة؟ فقال: «الحكم ما حكم به أعدلهما، وأفقههما، وأصدقهما في الحديث وأورعهما، ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر».

قال: فقلت فإنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه، قال: «ينظر إلى ما كان (من روايتهما عتًا في ذلك الذي حكما به) المجمع عليه من أصحابك فيؤخذ به من حكمنا، ويترك الشاذ النادر الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإن المجمع عليه لا ريب فيه، إنما الأمور ثلاثة: أمر بيّن

رشده فيتبع، وأمر بيّن غيّه فيجتنب، وأمر مشكل يرد علمه إلى الله وإلى رسوله».(١)

هذه هي المقبولة التي تلقاها الأصحاب بالقبول، ولكن المشايخ لم يعرفوا لها حقها وزعموا أنّ الرواية لا صلة لها بالشهرة الفتوائية.

ونحن بفضل الله نستنتج من الرواية الأمور الأربعة التالية، وإن كان خارجاً عن موضوع البحث، لأنه مركز على حجّة الشهرة الفتوائية. وإليك بيان الأمور:

١. إذا وردت روايتان مختلفتان وعمل المشهور بواحدة منهما دون الأخرى، فالشهرة العملية عندهم من المرجّحات، مع أنّ الحق أنّها من المميّزات، أي تميّز الحجّة عن اللاجّة.

٢. إذا عمل المشهور بالرواية الضعيفة، فالعمل جابر لضعفها، بشرط أن يُعلم استناد المشهور إليها في الإفتاء.

٣. إذا أفتى المشهور على خلاف رواية صحيحة فهو كاسر لحجّيتها إذا عُلم أنّ الإفتاء كان مع الالتفات إليها.

الشهرة العملية ...

٤. الشهرة الفتوائية بين القدماء الوارد في الفقه المنصوص حجّة بنفسها.

وإليك دراسة الكلّ بعد تمهيد أمور ثلاثة.

الأوّل: المراد من المجمع عليه «هو اتفاق جلّ الأصحاب لا كلّهم» ويدلّ على ذلك قول الإمام: «ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك» فقوله: «ليس بمشهور» قرينة على أنّ المراد من المجمع عليه هو المشهور لا اتفاق الكلّ.

١. الوسائل: ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١. ثم قال: فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟ قال (عليه السلام): «ينظر إلى ما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به»، احتفظ بهذه الرواية فإنّها ستفيدك في المستقبل.

الثاني: المراد من الموصول من قوله: «ينظر إلى ما كان» هو الرواية لا الشهرة الفتوائية، بقرينة قوله: «من روايتهما عنّا في ذلك الذي حكما به» ولكن لا مطلق الرواية كما زعمه صاحب الكفاية، بل الرواية التي عمل بها الأصحاب وأفتوا بمضمونها. كما هو الظاهر من قوله: «حكما به».

الثالث: المراد من قوله: «إنّ المجمع عليه لا ريب فيه» هو نفي الريب على وجه الإطلاق، نظير قوله سبحانه: (ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ) (١)، وقد اتّفقت كلمة النحاة على أنّ النكرة في سياق النفي تفيد العموم، ويترتب على ذلك أنّ مقابل المشهور - أعني: «الشاذ» - ممّا لا ريب في بطلانه، وذلك لقضاء العقل بأنّه إذا كان أحد طرفي القضية صحيحاً قطعاً يكون الطرف الآخر قطعي البطلان، وإلاّ يلزم أن تكون النسبة قطعية مع الشك في صحتها؛ مثلاً إذا كانت عدالة زيد قطعية، يكون احتمال الفسق قطعي الانتفاء.

وعلى ذلك فالمشهور داخل في الشق الأول من التثليث، والخبر الشاذ في القسم الثاني، فالمشهور بين الرشد والشاذ بين الغي. إذا عرفت هذه الأمور الأربعة فلندرس نتائجها الأربع.

١. الشهرة العملية من المميزات لا من المرجّحات

الشهرة العملية عند الأصوليين من المرجّحات عند تعارض الخبرين الجامعين لسائر الشروط، ومعنى ذلك أنّ كلاً من الخبرين حجّة، لكن عمل المشهور بأحدهما دون الآخر، فيرجّح بسبب العمل عليه.

وأما على ما استظهرنا من المقبولة، من أنّ المشهور ممّا لا ريب في

١ . البقرة: ٢.

صحتها، والشاذ ممّا لا ريب في بطلانه، فالشهرة من المميزات أي تُعيّن الحجّة وتُميّزها عما ليس كذلك.

٢. الشهرة العملية جابرة لضعف الرواية (١)

إنّ عمل المشهور بالرواية، جابر لضعف سندها، سواء أكان له معارض أم لا والمقبولة وإن لم تشمل صورة عدم وجود المعارض للخبر الضعيف الذي عمل به المشهور، لاختصاصها بالمتعارضين الجامعين لشرائط الصحة غير أنّ أحدهما مشهور دون الآخر، ولكن الدليل على أنّ الشهرة العملية جابرة للضعف أمر خارج عن دلالة المقبولة عليه، وهو أنّ ما هو الحجّة في باب

الروايات هو الخبر الموثوق بصدوره، ولو قلنا بحجّية قول الثقة فلأجل أنّ الوثاقة أمانة على صدوره من الإمام (عليه السلام)، ولاشك أنّ عمل الأكابر بالرواية يعطي الوثوق بصدوره، وهذا كاف في دخولها تحت دليل حجّية الخبر الواحد. وسيوافيك أنّ المراد عمل أصحاب الأئمة بالرواية أو فقهاء عصر الغيبة الصغرى فانتظر.

كلام للسيد الخوئي

إنّ السيد الخوئي ممّن لا يرى عمل المشهور جابراً لضعف الرواية، فخالف في المقام واعترض عليه بأمرين: أحدهما: يرجع إلى الكبرى، وهو كون العمل جابراً؛ والآخر: إلى الصغرى، وهو استناد المشهور إلى الخبر.

١ . كون الشهرة العملية جابرة لضعف السند، ذكر في المقام استطراداً، وليست لها صلة بالمقبولة، لأنّ موردها صحّة الخبرين، وكونهما جامعين للحجّية، وأين هذا من الخبر الضعيف الذي عمل به المشهور. كما أشير إليه في المتن أيضاً .

219

أمّا الأوّل: فقال ما هذا حاصله: إذا كان الخبر الضعيف غير حجّة في نفسه على الفرض، وكذلك فتوى المشهور غير حجّة على الفرض، يكون المقام من قبيل انضمام غير الحجّة إلى غير الحجّة فلا يوجب الحجّة، فإنّ انضمام العدم إلى العدم لا ينتج إلّا العدم. (١)

يلاحظ عليه: أنّ أساس الإشكال في الكبرى قوله: إنّ الحجّة هو خبر الثقة، وعمل المشهور بالرواية لا يجعل غير الثقة ثقة، وأمّا على ما ذكرنا من أنّ الحجّة حسب سيرة العقلاء هو الخبر الموثوق بصدوره، وأنّ حجّية قول الثقة لأجل كون الوثاقة قرينة على الوثوق بالصدور، فلا يبقى منع للكبرى لدخول الخبر الضعيف المعمول به تحت دليل الحجّية.

وأما الثاني: أي إحراز استناد الفقهاء إلى الرواية فقال: إنّه أشكل، وذلك لأنّ القدماء لم يتعرّضوا للاستدلال في كتبهم ليعلم استنادهم إلى الخبر الضعيف والمتعرض للاستدلال هو الشيخ الطوسي دون من تقدّمه. (٢)

يلاحظ عليه: بأنّ للقدماء لوتين من التأليف: أحدهما بصورة الفقه المنصوص، والآخر بصورة الفقه المستنبط.

أمّا الأوّل: فقد جرّدوا فيها المتون عن الأسانيد، وأفتوا بلفظ الرواية أو بمضمون قريب منه.

وأما الثاني: فقد سلكوا فيه مسلك المؤلفين حيث طرحوا المسألة واستدلوا عليها من هنا وهناك دون أن يلتزموا بالإفتاء بلفظ الرواية.

فمن القسم الأوّل كتاب النوادر لأحمد بن محمد بن عيسى الذي كان من

- ١ . مصباح الأصول: ٢ / ٢٠٢.
- ٢ . مصباح الأصول: ٢ / ٢٠٢.

220

أصحاب الإمام الرضا (عليه السلام)، وكتاب التكليف للشلمغاني، وكتاب الشرائع لعلي بن بابويه، وكتاب المقنع والهداية للصدوق، وكتاب المقنعة للشيخ المفيد، والنهاية للشيخ الطوسي؛ فإذا كان نص الخبر الضعيف أو مضمونه موجوداً في هذه الكتب، فربّما نستكشف وجود الخبر بين أيديهم وقد استندوا إليه.

نعم اللون الآخر من التأليف لا يدلّ على شيء، فمنه كتاب الإيضاح للفضل بن شاذان، وكتب ابن الجنيد، والناصرينات والانتصار للسيد المرتضى، والمبسوط للشيخ.

هذا كلّه حول الشهرة العملية التي تجبر ضعف الرواية.

٣. إعراض المشهور عن الرواية كاسر لحجّيتها

كان البحث في القسم السابق مرّكزاً على عمل المشهور بالخبر الضعيف، وقد مرّ حكمه، ولكن الكلام في المقام مرّكز على أنّ الخبر الصحيح سنداً ودلالة إذا أعرض عنه المشهور، فالإعراض موهن للحجّية وكاسر لها، ويمكن استفادته من المقبولة، وذلك لأنّ موردها وإن كان الخبر الصحيح المبتلى بالمعارض، لكنّ الابتلاء بالمعارض من العوارض لا من المقومات. والميزان عمل المشهور بالخبر الصحيح أو إعراض المشهور عن الخبر الصحيح، سواء أكان له معارض أو لا، وقد مرّ أنّ المعارض عنه ممّا لا ريب في بطلانه.

في حجّية الشهرة الفتوائية ...

ثم إنّ المحقّق الخوئي اعترض عليه كما اعترض على الأمر السابق وقال: إذا كان الخبر الصحيح أو الموثق مورداً لقيام السيرة ومشمولاً لإطلاق الأدلّة اللفظية، فلا وجه لرفع اليد عنه، لإعراض المشهور عنه. (١)

- ١ . مصباح الأصول: ٢ / ٢٠٣.

يلاحظ عليه: أنّ الدليل الوحيد على حجّية الخبر الواحد هو السيرة العقلائية، وأمّا غيرها فإمّا إرشاد إليها أو بيان للصغرى أي أنّ الراوي ثقة، ففي مثل المقام الذي تسالم الأكابر على الإفتاء به على خلاف الحديث مع كونه بمرأى ومسمع منهم يتوقّف العقلاء عن العمل به.

أضف إلى ذلك: أنّ المستفاد من المقبولة أنّ الخبر الشاذ ممّا لا ريب في بطلانه، ومعه كيف يمكن الاعتماد عليه؟!

فخرجنا بالنتائج التالية:

١. أنّ الشهرة العملية، مميّزة للحجّة عن اللّاحجّة، لا مرجّحة لأحد الخبرين على الآخر.

٢. أنّ عمل المشهور بالخبر الضعيف جابر، لأنّ الحجّة هو الخبر الموثوق بصدوره.

٣. إعراض المشهور عن الخبر الصحيح كاسر لحجّيته.

بقي الكلام في الأمر الرابع، أعني:

٤. حجّية الشهرة الفتوائية المجردة عن الدليل

الشهرة الفتوائية، على قسمين:

١. الشهرة الفتوائية بين المتأخّرين، كما في مسألة اللباس المشكوك لاحتمال اشتماله على ما لا تجوز الصلاة به، فقد كان الحكم المشهور عدم الإجزاء من زمان المحقّق الحليّ (٦٠٢ - ٦٧٦ هـ) إلى زمان السيد المجدّد الشيرازي (١٢٣٠ - ١٣١٢ هـ)، وقد انقلبت الفتوى بعده إلى جواز إقامة الصلاة به إلّا من شدّد، وهذا القسم من الشهرة لا يعتدّ به، لأنّهم صدروا في فتاواهم عن

الدليل من غير فرق بين الفترة الأولى أو الثانية، فاللّازم علينا دراسة الدليل، سواء أكانت هناك شهرة أم لا.

٢. الشهرة القدمائية الواردة في الكتب المعدّة للإفتاء بتجريد المتون عن الأسانيد، وقد عرفت قسماً منها، فاشتتار الحكم بينهم يكون حجّة لأحد وجهين على سبيل مانعة الخلو:

أ. كون الحكم واصلاً إليهم يداً بيد من عصر الأئمة إلى زمانهم، وكان الحكم المشهور بين أصحاب الأئمة ومن بعدهم هو ما ورد في الكتب المعدّة للفقهاء المنصوص وإن لم نجد النص، وهو خيرة سيدنا الأستاذ (قدس سره).

ب. اشتهار الحكم كاشف عن وجود نصّ وصل إليهم ولم يصل إلينا، وعلى هذا الوجه تقع الشهرة الفتوائية في عداد الشهرة العملية لافتراض كشفها عن دليل معمول به عند القدماء.

ويؤيد حجة الشهرة الفتوائية الأمران التاليان:

١. ما حكاه السيد المحقق البروجردي أنّ في الفقه الإمامي تسعين مسألة تسالم عليها الأصحاب وليس لها دليل سوى الشهرة بينهم، غير أنّ الأستاذ - يا للأسف - لم يذكر مواضعها، وأظن أنّ أكثرها يرجع إلى الفرائض والمواريث كما هو واضح لمن درسها، فإنّ قسماً من المسائل فيها لا دليل له إلاّ تسالم الأصحاب.

٢. الظاهر من بعض الروايات أنّ أصحاب الإمام الصادق (عليه السلام)، إذا عرض لهم حادث يقدّمون الشهرة الفتوائية حتّى على النصّ المسموع من الإمام، وإليك نموذجين:

أ: روى سلمة بن محرز قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): إنّ رجلاً مات

223

وأوصى إليّ بتركته وترك ابنته، قال: فقال لي: «إعطها النصف»، قال: فأخبرت زارة بذلك، فقال لي: اتقاك، إنّما المال لها، قال: فدخلت عليه بعد، فقلت: أصلحك الله! إنّ أصحابنا زعموا أنّك اتقيتني؟ فقال: «لا والله ما اتقيتك، ولكنّي اتقيت عليك أن تضمن، فهل علم بذلك أحد؟» قلت: لا، قال: «فاعطها ما بقي». (١)

ترى أنّ الشهرة الفتوائية بلغت من حيث القدر والمنزلة عند الراوي إلى درجة منعه عن العمل بنفس الكلام الذي سمعه من الإمام فتوقّف حتى رجع إليه ثانياً.

وربّما كانوا لا يتوقّفون عن العمل ويقدمون ما هو المشهور على المسموع من نفس الإمام شخصياً.

ب: روى عبد الله بن محرز بياع القلانس قال: أوصى إليّ رجل وترك خمسمائة درهم أو ستمائة درهم، وترك ابنة، وقال: لي عصابة بالشام. فسألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن ذلك، فقال: «اعط الابنة النصف، والعصابة النصف الآخر»، فلمّا قدمت الكوفة أخبرت أصحابنا فقالوا: اتقاك، فأعطيت الابنة النصف الآخر، ثمّ حججت فلقيت أبا عبد الله (عليه السلام) فأخبرته بما قال أصحابنا وأخبرته أنّي دفعت النصف الآخر إلى الابنة، فقال: «أحسن، إنّما أفتيتك مخافة العصابة عليك». (٢)

وعلى ضوء هذه الأحاديث تعرف مكانة الشهرة الفتوائية، عند أصحاب الأئمة، ومعه لا يصحّ لفتويه الإعراض عن الشهرة للأصل أو الرواية الشاذة.

وللشيخ المفيد، العارف بالفقه وأصوله كلام قيم يعرب عن مكانة الشهرة

- ١ . الوسائل: ١٧، الباب ٤ من أبواب ميراث الأبوين والأولاد، الحديث ٣.
- ٢ . الوسائل: ١٧، الباب ٥ من أبواب ميراث الأبوين والأولاد، الحديث ٤.

224

العملية بين القدماء، وأنّ الحديث المنتشر بأسانيد كثيرة، حديث صحيح، والمنتشر بأسانيد قليلة إمّا مكذوب أو مدسوس، وإليك نصّه:

قال: إنّ المكذوب منها لا ينتشر بكثرة الأسانيد، انتشار الصحيح المصدق على الأئمة (عليهم السلام) فيه، وما خرج للتقية لا تكثر روايته عنهم، كما تكثر رواية المعمول به، بل لا بدّ من الرجحان في أحد الطرفين على الآخر من جهة الرواة حسب ما ذكرته.

ولم تجمع العصابة على شيء كان الحكم فيه تقية، ولا [على] شيء دُلس فيه ووُضع مخروصاً عليهم وكذب في إضافته إليهم، فإذا وجدنا أحد الحديثين متفقاً على العمل به دون الآخر، علمنا أنّ الذي اتفق على العمل به هو الحقّ في ظاهره وباطنه، وأنّ الآخر غير معمول به، إمّا للقول فيه على وجه التقية، أو لوقوع الكذب فيه.

وإذا وجدنا حديثاً يرويه عشرة من أصحاب الأئمة: يخالفه حديث آخر في لفظه ومعناه، ولا يصحّ الجمع بينهما على حال، رواه اثنان أو ثلاثة، قضينا بما رواه العشرة ونحوهم على الحديث الذي رواه الاثنان أو الثلاثة، وحملنا ما رواه القليل على وجه التقية أو توهم ناقله. (١)
في حجية الخبر الواحد ...

- ١ . تصحيح الاعتقاد: ٧١، ط تبريز.

225

الحجج الشرعية

٥

الخبر الواحد

وقبل الشروع في المقصود نقدّم أموراً تمهيدية:

«الواحد» وصف للخبر، ويراد به ما ليس متواتراً ولا مستفيضاً وإن رواه غير واحد. نعم لو قلنا «خبر الواحد» يختصّ البحث بما إذا كان الراوي واحداً لا غير، لكنّه غير مطروح في المقام. ثمّ إنّ البحث عن حجّية الخبر الواحد مطلقاً موضوعاً كان أو حكماً أو في خصوص الأحكام من أهمّ الأبحاث الأصولية، إذ لولاه لزم العمل بالظنون الانسدادية لقلة الحديث المتواتر والمستفيض في غير الضروريات، ولذلك وقع مثاراً للنزاع عبر قرون.

الأمر الثاني: أنّ الاحتجاج بالرواية فرع ثبوت أمور أربعة:

١. أصل الصدور.

٢. أصل الظهور.

٣. حجّية الظهور.

٤. جهة الصدور.

أمّا الأوّل: فهذا ما يتكفّله هذا الفصل.

أمّا الثاني: فيثبت بما تثبت به الأوضاع اللغوية. كالتبادر وأخويه وقول

226

اللغوي في مورد مادة المفردات، وأمّا الهيئات، مفردة كانت أو جملاً فتعيين معانيها على عاتق علوم اللغة كالصرف والنحو والمعاني. مضافاً إلى القرائن المكتنفة بالكلام فإنّ لها دوراً بارزاً في تعيين الظهور.

وأمّا الثالث: فقد مرّ الكلام فيه وظهر اتّفاق العقلاء على حجّية الظواهر وأنّ كلّ متكلم يؤخذ بظاهر كلامه إلاّ أن تدلّ قرينة على أنّه لم يرد ظاهر كلامه وقلنا بأنّ دلالة الظاهر على المعنى الاستعمالي قطعية.

وأمّا الرابع: فالأصل العقلاني على حمل كلام كلّ متكلم على الجد، دون التقيّة، والتورية أو التمرين أو غير ذلك.

الأمر الثالث: هل البحث عن حجّية الخبر الواحد، مسألة أصولية، يبحث فيها عن عوارض موضوع العلم المسلّم وجوده، فيقع الكلام في عوارضه وحالاته؟ أو أنّه من المبادئ التصوّرية التي يبحث فيها عن وجود موضوع العلم وتعريفه وغايته؟

ذهب المحقّق القمي إلى الثاني والباقيون إلى الأوّل.

احتجّ المحقّق القمي، بأنّ موضوع علم الأصول عبارة عن الأدلّة الأربعة بقيد الدليليّة؛ بمعنى أنّ الكتاب بوصف كونه دليلاً، موضوع لعلم الأصول، وهكذا السنّة فالموضوع هو السنّة بوصف كونها

حجّة. وعلى هذا فالبحث عن حجّية الخبر الواحد، بحث عن جزء الموضوع لعلم الأصول، ومثل هذا يعد من المبادئ التصوّرية، ولا يعد مسألة أصولية لأنّ المسألة ما يبحث فيها عن عوارض الموضوع - بعد ثبوت الموضوع - لا عن وجود الموضوع ولا عن جزئه. هذا هو الإشكال، ثم إنّ المتأخّرين أجابوا عن الإشكال بوجوه مختلفة:

227

١. ما أجاب به صاحب الفصول

ليست الأدلّة الأربعة بقيد الدليلية موضوعاً لعلم الأصول، بل الموضوع ذات الأدلّة الأربعة، والبحث عن دليليّتها وحجّيّتها بحث عن عوارض الموضوع، فالموضوع في قولنا: الخبر الواحد، هو ذات الخبر وذات السنّة والبحث مرّكز على حجّيّتها. يلاحظ عليه: أنّه لو كان المراد من السنّة، هي المحكية، أعني: قول المعصوم وفعله وتقريره، فالبحث عن حجّية المحكي، يُعدّ بحثاً كلامياً لا أصولياً، وإن أُريد بها الحاكي، فهو ليس من الأدلّة الأربعة، حتّى يكون البحث عن حجّيّتها، بحثاً عن العوارض.

٢. ما أجاب به الشيخ الأنصاري

التزم الشيخ الأنصاري بأنّ الموضوع هو الأدلّة الأربعة بقيد الدليلية له لكن جهة البحث عبارة عن ثبوت السنّة، أعني: قول المعصوم أو فعله أو تقريره (المسلّم وجودها) بخبر الواحد، وعدمه فيقال هل السنّة المحكية تثبت بخبر الواحد أو لا تثبت إلّا بما يفيد القطع من التواتر والقرائن؟ (١) وأورد عليه المحقّق الخراساني - في مقدّمة كتاب الكفاية وفي المقام - بإشكالين: أ. أنّ البحث عن ثبوت السنّة وعدمه خلاف ما هو عنوان المسألة في الكتب الأصولية، حيث إنّ البحث يدور مدار حجّية الخبر الواحد، لا عن ثبوت السنّة وعدمه. ب. المراد من الثبوت في المقام، هو الثبوت التعبّدي، لا الثبوت الحقيقي،

١ . الفرائد: ٢٣٨، الطبعة المحقّقة.

228

والأوّل من عوارض السنّة الحاكية لا المحكية التي هي الموضوع لعلم الأصول. وبعبارة أخرى: أنّ مرجع البحث على ما ذكره إلى تقييم الخبر الواحد، وأنّه هل له هذا الشأن، أي تثبت به السنّة المحكية أو لا. وليس هذا النوع من البحث عن عوارض السنّة المحكية.

٣. ما أجاب به المحقق النائيني

إنّ مردّ البحث عن حجّية الخبر الواحد إلى أنّ مؤدّى الخبر هل هو من السنّة أو لا؟ وإن شئت قلت: إنّ مرجعه إلى انطباق السنّة على مؤدّى الخبر وعدم الانطباق؛ وهذا غير البحث عن وجود السنّة. (١)

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره تعبير آخر عن ثبوت السنّة، وذلك لأنّ قوله: «مؤدّى الخبر هو من السنّة أو لا» أو قوله: «انطباق السنّة على مؤدّى الخبر وعدمه» عبارة أخرى عن وجود السنّة المحكية في المقام، فيكون البحث مرّكزاً على وجود الموضوع. وإن شئت قلت: هل يرجع إلى وجود السنّة المحكية في المقام أو لا؟

٤. ما أجاب به المحقق الخراساني

وقد تخلص المحقق الخراساني عن الإشكال بأنّ الميزان في كون المسألة أصولية، وعدمها، وقوع نتيجة المسألة في طريق الاستنباط وإن لم يكن البحث فيها عن عوارض الأدلّة الأربعة، ولا شك أنّ لحجّية الخبر الواحد وعدمها دوراً في الاستنباط. (٢)

١. فوائد الأصول: ٣ / ١٥٧.
٢. فوائد الأصول: ٣ / ١٥٨.

٥. ما أجاب به عن الإشكال

إنّ الغاية القصوى للفقهاء هو العثور على الحجة في استنباط الأحكام الشرعية، فيكون المطمح عنده هو الحجّة في الفقه، لأنّه يعلم أنّ بينه وبين ربه حججاً شرعية موصلة إمّا للحكم الشرعي، أو قاطعة للعذر لأنّه سبحانه وتعالى قد أكمل دينه، وأنتم نعمته، فالعلم بوجود ما هو المطمح للفقهاء أمر لا شك فيه ولا شبهة تعترية، إمّا الكلام في تعيّنات ما هو الحجّة وخصوصياته، والقوالب التي يصاغ فيها الحجّة فيكون مآل البحث عن حجّية خبر الواحد إلى البحث عن تعيّنات الحجج وخصوصياتها، وأنّها هل هي متعيّنة بخبر الواحد أو بأصالة البراءة أو أصالة الاستصحاب، إلى غير ذلك من الأدلّة المثبتة للتكليف أو القاطعة للعذر.

وبعبارة أخرى: أنّ الفقيه يعلم أنّ بينه وبين ربه حججاً، وإمّا يبحث عن خصوصياتها وتعيّناتها فيكون البحث عن عوارض الموضوع لا عن وجوده وبذلك ينسلك البحث عن حجّية خبر الواحد وكثير من المسائل في سلك المسائل الأصولية.

فإن قلت: لو كان الموضوع هو الحجّة في الفقه، والمحمول هو التعيّنات والخصوصيات كخبر الواحد، والإجماع المنقول وغيرهما يلزم على الأصولي أن يتّخذ «الحجّة» موضوعاً للمسألة ليطبّق موضوع المسألة موضوع العلم فيكون خبر الواحد هو المحمول، والحجّة هو الموضوع مع أنّا نرى أنّهم عكسوا فجعلوا الحجّة محمولاً والخصوصية موضوعاً، وقالوا «خبر الواحد حجّة» مكان «الحجّة خبر الواحد».

قلت: إنّما فعلوا ذلك لتسهيل الأمر على المتعلّم، لأنّ أخذ الموضوع

230

جزئياً والمحمول كلياً أقرب إلى الذهن من العكس، ونظير ذلك مسائل الفن الأعلى، أي الإلهيات بالمعنى العام فإنّ الحكيم الإلهي على خلاف السوفسطائيين يعلم أنّ وراء الذهن عالماً خارجاً مشحوناً بأنواع الوجودات، غير أنّه يريد أن يتعرّف على خصوصيات الوجود وتعيّناته، فالعلم بالموضوع أمر وجداني، إنّما البحث يدور حول العوارض والتعيّنات، ولذلك يأخذ الوجود موضوعاً ويقسّمه إلى واجب وممكن، والممكن إلى جوهر وعرض، والجوهر إلى العقل والنفس والهيولى والصورة والجسم، والعرض إلى كم وكيف و....

فالمسألة في الحقيقة كون الوجود واجباً أو ممكناً، ولكن المسائل المطروحة في الفن الأعلى على خلاف هذا، فيقال الواجب موجود والممكن موجودٌ وهكذا، والوجه في العدول نفس ما ذكرنا.

هذه خلاصة ما اخترناه في المقام وأوضحنا حاله في مقدّمة الكتاب.

الرابع: الأقوال في حجّة الخبر الواحد

استدلال النافين لحجّة الخبر الواحد بالقرآن الكريم ...

اختلفت كلمة الأصوليين من أصحابنا، واختار المرتضى في الذريعة (١) وابن إدريس في السرائر في كثير من مواضع الكتاب (٢) عدم الحجّة، ونسب أيضاً إلى تلميذ المرتضى القاضي ابن البراج (٣) والطبرسي صاحب المجمع، (٤) وأمّا الشيخ فقد اضطربت كلماته في تحديد الحجّة ودائرتها بعد

١ . الذريعة: ٢ / ٥٢٩.

٢ . السرائر: ١ / ٥١.

٣ . نسبه إليه صاحب المعالم: ١٨٩.

٤ . مجمع البيان: ٥ / ١٣٣.

قبول أصلها إلى أقوال أربعة:

١. حجّية قول الثقة، والمراد منها هو العادل.
٢. حجّية غير المطعون من أصحابنا، فيعمّ الثقة والممدوح والمهمل.
٣. حجّية قول الفاسق أيضاً إذا كان متحرّزاً عن الكذب، قائلاً بأنّ الفسق بالجوارح يمنع عن قبول الشهادة، وليس بمانع عن قبول خيره.
٤. حجّية ما يرويه المتّهمون المضعّفون إذا كان هناك ما يعضد روايتهم ويدلّ على صحّتها وإلّا وجب التوقّف. (١)

إلّا أنّ المعروف بين المتأخّرين هو الحجّية، ولعلّ النزاع بين الفريقين نزاع لفظي، لأنّ الجميع يعملون بالأخبار المدوّنة الموجودة بين أيدينا، غاية الأمر أنّ القدماء يعملون بأكثرها، لأنّها أخبار آحاد مقرونة بالقرائن المفيدة للعلم، والمتأخّرون يعملون بها بما أنّها الخبر الواحد والخبر الواحد المجرد عن القرائن حجّة.

إذا عرفت هذه المقدمات فلندخل في صلب الموضوع نفيّاً وإثباتاً.

أدلة نفاة الحجّية

استدلّ النافي للحجّية بالأدلة الثلاثة:

الأول: الاستدلال بالقرآن الكريم

الآيات الناهية عن اتّباع الظنّ أولاً، وعن اقتفاء غير العلم ثانياً. أمّا النهي عن الظنّ فقد جاء ضمن ثلاث آيات هي:

١ . لاحظ العدد: ١ / ٣٣٦ - ٣٦٧، طبعة مؤسسة آل البيت (عليهم السلام).

الآية الأولى: (إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيُسَمُّونَ الْمَلَائِكَةَ تَسْمِيَةَ الْأُنثَى * وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً) (١).

الآية الثانية: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا) (٢).

فالآية الأولى مركبة من صغرى وكبرى، فالصغرى قوله: (إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ) والكبرى قوله: (وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا): أي اتّباع الظن لا يغني من الحق شيئاً.

والآية الثانية وإن كانت تنهى عن اتّباع كثير من الظن لا كلّ، غير أنّ القليل المطابق للواقع إذا كان غير معلوم وغير معروف لا يمكن الأخذ بواحد من الظنون، للعلم الإجمالي بفساد كثير منه.

الآية الثالثة: (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا)(٣).

ومورد الآية الأولى ما يشبه أن يكون من الأصول، ومورد الآية الثانية هي ظن السوء بالأخ المؤمن، ولكن مورد الآية الثالثة مطلق يعمّ الأصول والفروع.

إجابة القائلين بالحجّة عن الاستدلال بالآيات

استدلال النافين لحجّة الخبر الواحد بالآيات ...

أجاب القائلون بالحجّة عن الاستدلال بالآيات النافية للحجّة، كالشيخ والمحقق الخراساني بوجوه:

- ١ . النجم: ٢٧ - ٢٨ .
- ٢ . الحجرات: ١٢ .
- ٣ . الإسراء: ٣٦ .

١ . اختصاصها بالأصول ولا تعمّ الفروع.

٢ . على فرض تسليم عمومها، تخصّص بالأدلة الدالة على حجّة قول الثقة.

يلاحظ عليه أولاً: أنّ الآية الثالثة، مطلقة تعمّ الأصول والفروع حتّى أنّ الإمام (عليه السلام) استدللّ بالآية على حرمة استماع الغناء عند التخلّي.

ثانياً: أنّ مساق الآيات الثلاث هو الدعوة إلى قضاء الفطرة حيث إنّها تقضي على عدم جواز الحكم بشيء إلاّ بعد التبيّن، وقد نقل عن الشيخ الرئيس أنّه قال: من اعتقد بشيء بلا دليل ولا برهان فقد خرج عن الفطرة الإنسانية. وعلى ذلك فلا معنى لتخصيص الآيات بالأصول؛ لأنّ الأحكام الفطرية كالأحكام العقلية، غير قابلة له.

٣ . ما أجاب به الرازي في تفسيره وهو أنّه لو دلّت الآيات على عدم جواز التمسك لدلّت على عدم جواز التمسك بنفسها، فالقول بحجّيتها يقتضي نفيها وهو غير جائز. (١) وذلك لأنّ الظواهر من

قبيل الظنون والتمسك بالظواهر الظنية على عدم حجية الظن، يلزم عدم جواز التمسك، وهذا ما يقال: بأنه يلزم من وجوده عدمه.

يلاحظ عليه: أنه مبني على كون الظواهر من الظنون، وقد عرفت خلافه.

٤. أن نسبة الأدلة الدالة على جواز العمل بخبر الواحد ليست نسبة التخصيص بل نسبة الحكومة، فإن تلك الأدلة تقتضي إلغاء احتمال الخلاف وجعل الخبر محرراً للواقع، فيكون حاله حال العلم في عالم التشريع فلا يمكن أن تعمه الأدلة الناهية عن العمل بالظن. (٢)

١. مفاتيح الغيب: ٢٠ / ٢١٠ . ٢. فوائد الأصول: ٣ / ١٦١.

234

يلاحظ عليه: أن الحكومة قائمة بلسان الدليل، وهي فرع أن يكون في المقام دليل لفظي يدل على حجية خبر الواحد حتى يكون حاكماً بلسانه على هذه الآيات، ولكنه غير موجود لما ستعرف من أنه ليس في المقام دليل على الحجية سوى السيرة العقلانية على الأخذ بالخبر الموثوق صدوره أو خبر الثقة، والسيرة دليل لبي، فكيف يكون حاكماً عليها؟!

ما هو الحق في الجواب؟

الحق أن يقال: إن الظن يطلق ويراد منه معان مختلفة:

١. اليقين في قوله سبحانه: (وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ * الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ) (١).

والمراد منه - بقرينة كونه وصفاً للخاشعين - هو اليقين.

استدلال النافين لحجية الخبر الواحد بالسنة ...

٢. الاطمئنان في قوله سبحانه: (وَ عَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خُلِّفُوا حَتَّىٰ إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَ ضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنفُسُهُمْ وَظَنُّوا أَن لَّا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّؤُوفُ الرَّحِيمُ) (٢).

والآية نزلت في المتخلفين عن غزوة تبوك فقد بقوا في المدينة حتى رجع النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) من الغزوة وهم بعد مشغولون بالتجارة والزراعة، فصعد النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) المنبر وخاطب الناس وقال: «لا تبايعوهم ولا تتكحروهم ولا تعاشرهم» فصارت المدينة بسبب هذا الحصار الاقتصادي سجناً عليهم، فشحروا عند ذلك أن لا ملجأ من الله إلا إليه، فغادروا المدينة نازلين الجبال نادمين مستغفرين فتاب الله عليهم، والشاهد في الآية قوله: (وَظَنُّوا أَن لَّا مَلْجَأَ

مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ) حيث إنَّ الظنَّ بمعنى الاطمئنان والشعور الباطني سواءً وصل إلى حد اليقين أم شارفه.

٣ . ترجيح أحد الدليلين استناداً إلى الأمور الواهية التي هي أشبه بالخرص والتخمين وإظهار النظر من دون دليل مقنع كما كان ذلك حال المشركين حيث كانوا يُسمّون الملائكة تسمية الأنثى.

والشاهد على استعماله في الترجيح الواهي قوله سبحانه: (وَإِنْ تُطْعَ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ)(١).

ترى أنه سبحانه أتى بعد قوله: (إِلَّا الظَّنَّ) بقوله: (وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ) تفسيراً للظن.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنه أريد من الظن الوارد في الآية الأولى الخرص والتخمين بشهادة قوله في الآية الأولى: (لَيْسُمُونَ الْمَلَائِكَةَ تَسْمِيَةَ الْأُنثَى) استناداً إلى أوهام وتوهّمات تسبّب تصوير الملائكة إنثاءً.

ومثلها الآية الثانية حيث نُهي فيها عن الظن المسبّب للتجسس المسبّب للغيبة، ومن المعلوم أنّ السبب لهذين الأمرين المحرّمين هو الظن السيّئ غير المعتمد على دليل سوى توهم الإنسان وجنوحه إلى تحقير الطرف الآخر، وأين هذا من قول الثقة الذي قد تأبى عدالته عن الكذب وذكاؤه عن السهو والاشتباه.

وبذلك يعلم الجواب عن الآية الثالثة، أعني قوله: (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ) معللاً بقوله: (إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ

مَسْئُولاً)(١)، فالمراد من العلم في الآية هو الحجّة لا العلم المنطقي، حتّى أنّ العلم في أكثر الروايات جاء بمعنى الحجّة فقوله (عليه السلام): «لا تنقض اليقين بالشك»، أي لا تنقض الحجّة بلا حجة.

ومن المعلوم أنّ الخبر الواحد حجّة عقلانية يدور عليه رحي الحياة، فتكون خارجة عن مفاد الآية خروجاً موضوعياً.

إلى هنا تمّ الكلام في الدليل الأوّل من أدلّة نفاة الحجّية، وإليك دراسة ما بقي من الأدلّة.

الثاني: الاستدلال بالسنة

استدلّ القائلون بعدم جواز العمل بالخبر الواحد، بروايات اختلفت مضامينها وانقسمت إلى أصناف، لكنهم استظهروا من المجموع دلالتها على عدم حجّيته، وإنّها وإن لم تكن متواترة لفظاً ولا معنى إلاّ أنّها متواترة إجمالاً للعلم بصدور بعضها لا محالة.

وأجاب عنه المحقّق الخراساني: أنّها وإن كانت متواترة إجمالاً إلاّ أنّها لا تفيد إلاّ فيما توافقت عليه وهو غير مقيد في إثبات السلب الكلّي كما هو محلّ الكلام وإتّما تفيد عدم حجّية الخبر المخالف للكتاب والسنة والالتزام به غير ضائر، بل لا محيص عنه في مقام المعارضة. (٢)

لكن الأولى دراسة الروايات على وجه التفصيل ولكن القدر الجامع بين الجميع متواتر معنى، وإليك رؤوس أصنافها:

الأوّل: ما يدلّ على لزوم الاكتفاء بما يعلم، وتدلّ عليه رواية واحدة.

١ . الإسراء: ٣٦ . ٢ . كفاية الأصول: ٨٠/٢ .

الثاني: ما يدلّ على حجّية ما وافق الكتاب والسنة، وبهذا المضمون روايات خمس.

الثالث: ما يدلّ على عدم حجّية مخالف الكتاب، وبهذا المضمون رواية واحدة.

الرابع: ما يجمع بين الأمرين، يأمر بأخذ الموافق وطرح المخالف، وبهذا المضمون روايتان.

وقد بثّ الشيخ الحر العاملي هذه الروايات في الباب التاسع من أبواب صفات القاضي، وإليك دراسة هذه الأصناف.

أما الصنف الأوّل: أعني: ما يدلّ على الاقتصار بما يعلم، فقد رواه النضر الخثعمي قال: سمعت أبا عبدالله (عليه السلام) يقول: «مَنْ عرف إنّا لا نقول إلاّ حقّاً فليكتف بما يعلم منّا، فإن سمع منّا خلاف ما يعلم فليعلم أنّ ذلك دفاع منّا عنه». (١)

يلاحظ عليه: بأنّه كما للآيات شأن نزول هكذا للروايات شأن صدور، والرواية ناظرة إلى الذموم التي صدرت عن الإمام الصادق (عليه السلام) بالنسبة إلى أخلص أصحابه عملاً وأرسخهم قدماً، مثل

- ١ . الوسائل: ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٢.
- ٢ . الوسائل: ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٤.
- ٣ . الوسائل: ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٨.

د. خبر جابر، عن أبي جعفر (عليه السلام) - في حديث -: «.. فإن وجدتموه للقرآن موافقاً فخذوا به، وإن لم تجدوه موافقاً فردّوه». (١)

والرواية ضعيفة لوجود عمر بن شمر الضعيف في السند، مضافاً إلى أنّ جابر الجعفي لا يخلو عن كلام.

هـ. ما رواه سدير قال: قال أبو جعفر، وأبو عبدالله (عليهما السلام): «لا يصدق علينا إلا ما وافق كتاب الله وسنة نبيّه». (٢)

والرواية مرسلة وسدير ثقة، ومن المأسوف عليه أنّ من نسّخ تفسير العياشي فقد أسقط أسانيده، واقتصر بذكر الراوي عن الإمام (عليه السلام).

و على كلّ تقدير فالمجموع متضافر لا يمكن ردّه، وبذلك احتجّ به النافي لحجّية خبر الواحد لكون المجموع مستفيضاً.

يلاحظ على الاستدلال بهذه الروايات بوجوه:

أولاً: لو كانت هذه الروايات بصدد المنع عن العمل بالخبر الواحد كان على الإمام أن يصرّح بالغاية المتوخّاة دون أن يكفّي عنه بموافقة الكتاب، وهذا دليلٌ على أنّ الهدف غير ما رامه المستدل.

ثانياً: أنّ اشتراط الحجّية بموافقة الكتاب ينتهي إلى لغوية الخبر الواحد، إذ بعد وجود المضمون في الذكر الحكيم لم تبق حاجة إلى الخبر الواحد.

ثالثاً: لا شكّ أنّه صدر عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وأئمة أهل البيت (عليهم السلام) روايات كثيرة في مختلف الأبواب في المعارف، والعلوم الكونية، والأخلاق، والأحكام، ولا يوصف بالموافقة حيث إنّ مضامينها غير موجودة في القرآن الكريم حسب

- ١ . الوسائل: ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٧.
- ٢ . الوسائل: ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٧.

فهنا. فاشتراط الموافقة ينتهي إلى لغوية عامّة الأخبار الصادرة عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) والآل (عليهم السلام) مع أنّه أمر مجمع على بطلانه، كيف وحذف السنّة غير المتواترة والمستفيضة ينتهي إلى إلغاء أكثر الأحاديث والروايات من كتب الصحاح والمسانيد، فلا محيص من إرجاع هذه الروايات إلى شرطية عدم المخالفة، لا شرطية الموافقة، وسيوافيك الكلام في الشرط الثالث.

وأما الصنف الثالث - أعني: ما يدلّ على عدم حجّية المخالف - : فهي رسالة ابن أبي عمير عن بعض أصحابه قال: سمعت أبا عبدالله (عليه السلام) يقول: «مَن خالف كتاب الله وسنّة محمد فقد كفر» (١).

يلاحظ عليه: أنّه لا صلة له بالخبر الواحد، وأنّه يركّز على مَن أفتى بخلاف الكتاب فقد كفر، والبحث في المقام في الرواية لا في الإفتاء. ولعلّ المراد من الكفر هو ستر الحق، أو كفر النعمة، كما يحتمل غيرهما.

إن قلت: إذا ثبت الحكم في الإفتاء يثبت في الأخبار أيضاً فيكون الخبر المخالف للكتاب غير حجّة.

قلت: سيوافيك الجواب عنه فانتظر.

وأما الصنف الرابع - أعني: ما جمع بين العنوانين - : يشترط فيه موافقة الكتاب وعدم مخالفته، فقد ورد بهذا المضمون روايات نذكر منها ما يلي:

أ. ما رواه السكوني، عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: «قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): إنّ على كلّ حق حقيقة، وعلى كلّ صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه» (٢).

١ . الوسائل: ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٦ .

٢ . الوسائل: ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٠ .

ب. ما رواه هشام بن الحكم، عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: «خطب النبي بمنى فقال: أيّها الناس ما جاءكم يوافق كتاب الله فأنا قلته، وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله» (١). فالرواية الأولى معتبرة لعمل الأصحاب بما يرويه النوفلي عن السكوني، والرواية الثانية صحيحة، وأما المضمون فلا بد من حمل الموافقة على عدم المخالفة، لما عرفت من أنّه لا يصحّ جعل

الموافقة ملاكاً للقبول، وإلا يلزم إلغاء عامّة الروايات التي لا توافق الكتاب لأجل خلو الكتاب عن مضمونها.

وعلى ضوء ذلك فيصح للمخالف أن يستدلّ بهذه الروايات المتضافرة على عدم حجّية خصوص الخبر المخالف للكتاب فقط. وموردها أحد أمرين:

الأول: الخبر المباين للكتاب في مجال العقائد

الروايات النافية لحجّية الخبر المخالف للكتاب ناظرة إلى المخالف له تماماً، الذي يعبر عنه بالتباين الكلي، وموردها ما ورد في مقامات الأئمة والأنبياء (عليهم السلام) حيث إنّ ظاهرة الغلو بدت في عصر الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) فنمت إلى أن بلغت الذروة في عصر الصادق والكاظم والرضا (عليهم السلام)، فكان هناك أناس يضعون الأحاديث في حق الأئمة إمّا تشويهاً لسمعتهم حتّى ينفضّ الناس من حولهم، بحجّة أنّهم يقولون خلاف القرآن الكريم والسنة النبويّة، أو لغاية الاستنكال بالأحاديث حيث كانوا يملكون قلوب عوام الشيعة والسذج منهم، بالغلو في حقهم، وقد احتفلت كتب الملل والنحل بهذه الفرق كالخطابية والنصيرية.

١ . الوسائل: ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٥ . ويحتمل وحدتها مع الرواية السابقة.

242

روى الكشي، قال يحيى بن عبد الحميد الحماني في كتابه المؤلّف في إثبات إمامة أمير المؤمنين (عليه السلام): قلت لشريك (١): إنّ أقواماً يزعمون أنّ جعفر بن محمد ضعيف الحديث، فقال: أخبرك القصة، كان جعفر بن محمد رجلاً صالحاً مسلماً ورعاً، فاكتنفه قوم جهّال يدخلون عليه ويخرجون من عنده ويقولون: حدّثنا جعفر بن محمد، ويحدّثون بأحاديث كلّها منكرات كذب موضوعة على جعفر ليستأكلون الناس بذلك، ويأخذون منهم الدراهم، كانوا يأتون من ذلك بكلّ منكر، فسمعت العوام بذلك منهم، فمنهم من هلك ومنهم من أنكر. (٢)

فظاهرة الغلو كانت ظاهرة خبيثة توجب سقوط أئمة أهل البيت (عليهم السلام) عن أعين الناس، ولذلك أمر أئمة أهل البيت (عليهم السلام) الناس بعرض الروايات على الكتاب فما وافق أصول التوحيد ومراتبها والعدل يؤخذ به، وما خالف فلا يؤخذ به.

روى الكشي عن ابن سنان قال أبو عبد الله (عليه السلام): «إنّا أهل بيت صادقون لا نخلو من كذّاب يكذب علينا ويسقط صدقنا بكذبه علينا عند الناس». (٣)

ولقد بذل العلماء القدامى جهدهم في تهذيب الأخبار عن وصمة الغلو فلا تجد رواية تخالف القرآن الكريم إلا النادر فالكتب الأربعة منقحة من هذه الأخبار الموسوسة.

استدلال النافين لحجّية الخبر الواحد بالإجماع ...

- ١ . شريك بن عبدالله (٩٥ - ١٧٧ هـ)، القاضي في خلافة المنصور والمهدي، طبقات الفقهاء: ٢ / ٢٦٥.
- ٢ . بحار الأنوار: ٢٥ / ٣٠٢، الحديث ٦٧.
- ٣ . بحار الأنوار: ٢٥ / ٢٦٣، باب نفي الغلو، الحديث ١.

243

الثاني: حمل الروايات على باب التعارض

إنّ ما ورد في هذا الباب يتحدّ لسانه مع ما ورد في الخبرين المتعارضين نظير ما رواه عبدالرحمن بن أبي عبدالله قال: قال الصادق (عليه السلام): «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فأعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فردّوه» (١). ترى أنّ روايات البابين على مساق واحد فيحمل رفض الخبر الواحد على المبتلى بالمعارض حتّى فيما لو كان أحدهما موافقاً للقرآن والآخر مخالفاً لعمومه فيؤخذ بالموافق. نعم لو كان المخالف لعموم الكتاب مجرداً عن المعارضة يؤخذ به ويخصص القرآن به، وأمّا إذا ابتلى بالمعارض فلا يؤخذ بالمخالف وإن كانت النسبة بينهما بصورة العموم والخصوص.

الدليل الثالث: الإجماع

ادّعى السيد المرتضى ومن تبعه، الإجماع على عدم حجّية الخبر الواحد، وجعل ذلك من شعار الشيعة، وأنهم يعرفون بطرد القياس والاستحسان والخبر الواحد؛ يقول في الفصل العاشر الذي لخص فيه ما بسط من الكلام في الفصول السابقة: اعلم إنّنا إذا كنّا قد دللنا على أنّ الخبر الواحد غير مقبول في الأحكام الشرعية فلا وجه لكلامنا في فروع هذا الأصل الذي دللنا على بطلانه، لأنّ الفرع تابع لأصله، فلا حاجة بنا إلى الكلام على أنّ المراسيل مقبولة أو مردودة، ولا على وجه ترجيح بعض الأخبار على بعض، وفيما يردّ له

١ . الوسائل: ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٩، ولاحظ الحديث ٤٨، ٤٩.

الخبر أو لا يردّ في تعارض الأخبار، فذلك كلّه شغل قد سقط عنّا بإبطالنا ما هو أصل لهذه الفروع. (١)

يلاحظ عليه أولاً: أنّ ادّعاء السيد الإجماع على عدم العمل به يعارض ادّعاء الشيخ الإجماع على العمل به، يقول في العدة: والذي يدلّ على ذلك إجماع الفرقة المحقّة فأني وجدتّها مجمعة على العمل بهذه الأخبار التي رووها في تصانيفهم ودونوها في أصولهم، لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعونه، حتّى أنّ واحداً منهم إذا أفتى بشيء لا يعرفونه سألوه من أين قلت هذا؟ فإذا أحالهم على كتاب معروف أو أصل مشهور وكان راويه ثقة لا ينكر حديثه، سكتوا. (٢)

وثانياً: أنّ كلام المرتضى وإن كان مطلقاً لكن لا يبعد أنّ مراده نفي الحجّية عن أخبار الأحاد التي يرويه المخالفون.

وهذا هو الذي استفاده تلميذه من كلامه حيث قال: فإن قيل: كيف تدّعون الإجماع على الفرقة المحقّة في العمل بالخبر الواحد، والمعلوم من حالها أنّه لا ترى العمل بالخبر الواحد، كما أنّ المعلوم من حالها أنّها لا ترى العمل بالقياس؟

فأجاب: قيل لهم: المعلوم من حالها الذي لا ينكر ولا يدفع أنّهم لا يرون العمل بالخبر الواحد، الذي يرويه مخالفهم في الاعتقاد ويختصّون بطريقه. (٣)

استدلال القائلين بحجّية الخبر الواحد بالقرآن الكريم ...

إلى هنا تمّت أدلّة القائلين بعدم الحجّية، وقد عرفت عدم تماميتها

١ . الذريعة: ٣٨٦.

٢ . عدّة الأصول: ١ / ١٢٦. وظاهر العبارة ادّعاء الإجماع على الأخبار المدونة في أصولهم، ولعلّ لها خصوصية تسبّب جواز العمل بها، وهذا غير العمل بالخبر الواحد مطلقاً. فتدبّر.

٣ . لاحظ العدة: ١ / ١٢٧ - ١٢٨.

قال سبحانه: (إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ)(١).

ذكر الطبرسي سبب نزولها وقال: نزلت الآية في الوليد بن عقبة، بعثه رسول الله في جباية صدقات بني المصطلق، فخرجوا يتلقونه فرحاً به - وكانت بينه وبينهم عداوة في الجاهلية - فظن أنهم همؤا بقتله، فرجع إلى رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وقال: إنهم منعوا صدقاتهم، وكان الأمر بخلافه، فغضب النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وهم أن يغزوهم فنزلت الآية.(٢)

إنّ الجزء الأخير من القصة، غير صحيح فليس النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) من المتسرّعين في القضاء، ولو كان كذلك لتوجّه الخطاب إليه، مع أنه توجّه إلى المؤمنين.

أسلم بنو المصطلق في العام السادس من الهجرة، وأسلم وليد بن عقبة وعامة الأمويين في العام الثامن المسمّى بعام الفتح، فيجب أن يكون بعثه إلى جباية الزكاة بعد عام الفتح، وقبل رحيله (صلى الله عليه وآله وسلم).

١ . الحجرات: ٦ .

٢ . مجمع البيان: ٥ / ١٣٢ .

وأما بعثه إلى جباية الزكاة مع كونه فاسقاً فلأجل أنّ النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) كان مأموراً بالعمل بالظاهر لا الباطن، ولعلّه لم يظهر منه منذ أسلم إلى زمان البعث أي فسق ظاهراً، وإن كان في الواقع فاسقاً.

ثم إنّ الاستدلال بالآية يتم بطريقتين:

١ . مفهوم الوصف .

٢ . مفهوم الشرط .

وإليك بيانهما:

...

الأول: الاستدلال بمفهوم الوصف

الاستدلال بمفهوم الوصف يقرّر بوجهين:

الأول: إنّ قوله: فاسق، وصف لموصوف محذوف، أي مخبر فاسق، فالمخبر الموصوف بالفسق يجب تبين خبره، فيكون مفهومه انتفاؤه عند انتفاء الوصف، بمعنى كون المخبر عادلاً. وهذا سار في

كلّ وصف لا ثالث له، كما في قوله (صلى الله عليه وآله وسلم): «في سائمة الغنم زكاة» فمعناه: الغنم بقيد السائمة فيها زكاة، ويكون مفهومه: الغنم بقيد عدم كونها سائمة ليس فيها زكاة.

يلاحظ عليه: أنّ القيود على أقسام خمسة:

١. القيد الزائد: مثل قوله: الإنسان الضاحك ناطق.

٢. القيد التوضيحي: مثل قوله سبحانه: (وَلَا تُكْرَهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا) (١)، فإنّ إرادة التحصّن مقوم لصدق الإكراه على البغاء، إذ مع عدم إرادته والجنوح إليه لا يتحقّق الإكراه.

١ . النور: ٣٣.

247

٣. القيد الغالبي: مثل قوله سبحانه: (وَرَبَائِبُكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّائِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ) (١).

فإنّ ربّية الزوجة المدخولة بها حرام مطلقاً، سواء أكانت في حجر الرجل أم لا؟ ولكن الغالب في الزوجة المطلقة أو المتوفى عنها زوجها هو عدم مفارقة البنت والإتيان بها إلى بيت الزوج الثاني، إذ قلماً يتفق تركها في بيت الزوج الأول. وعلى ذلك فيصبح قوله: (في حُجُورِكُمْ) قيدياً غالبياً.

٤. القيد الاحترازي: ومعناه دخالة القيد في الحكم الوارد في القضية وأتّه ينتفي بانتفائه، وأمّا الحكم النوعي المعبر عنه في لسان الأصوليين بسنخ الحكم فيكون ساكناً عنه، إذ يمكن بقاء نوع الحكم بإقامة قيد آخر مكانه، وإليك مثلاً: قال سبحانه: (وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رَجَالِكُمْ) (٢)، فلو انتفى الشاهدان ينتفي الحكم الشخصي، وأمّا وجوب الاستشهاد على النحو الكلّي فلا يدلّ على انتفائه لإمكان إقامة قيد مكان القيد المفقود، كما يدلّ عليه قوله: (فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ) (٣).

٥. القيد ذات المفهوم: والمراد به ما يكون سنخ الحكم وجوداً وعدمياً دائراً مدار وجود القيد وعدمه، ولا يكون ذلك إلا إذا أحرز أنّ القيد علّة منحصرة للحكم.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ المستدلّ خلط بين القيد الاحترازي والقيد ذات المفهوم، فإنّ ما ذكره إنّما يتمّ إذا كان القيد من قبيل القسم الأخير، أي يكون علّة منحصرة لكن من المحتمل أن يكون قيدياً احترازياً يلزم انتفاؤه انتفاء شخص

١ . النساء: ٢٣.

٢ . البقرة: ٢٨٢.

٣ . البقرة: ٢٨٢.

الحكم لا سنخه، نظير قوله (صلى الله عليه وآله وسلم): «في سائمة الغنم زكاة» حيث إن شخص الحكم دائر مدار سوم الغنم، أما سنخ الحكم فيمكن أن يكون باقياً مع انتفاء السوم وإقامة المعلوفة مكان السائمة، ولا يلزم اللغوية لاحتمال أن تكون القضية جواباً لسؤال السائل عن السائمة فجاء الجواب وفقاً للسؤال وإن كان الحكم عاماً.

الوجه الثاني: ما حقه الشيخ، وقال: إن لخبر الفاسق حيثيتين: إحداهما ذاتية، وهي ما تكون وصفاً للخبر وهي كونه خبر الواحد؛ والأخرى عرضية، أي ما يكون وصفاً للمخبر، ويوصف به الخبر أيضاً بالعناية، وتعليق التبيين على العنوان العرضي دون الذاتي المشترك بين خبر العادل والفاسق، يعرب عن كونه السبب للتبيين دون مطلق الخبر، وإلا كان العدول عنه إلى العرضي غير بليغ. (١)

يلاحظ عليه: أن البيان متين لو لم يكن للعدول عن الذاتي إلى العرضي وجه، وهو التصريح بفسق المخبر والتشهير به، ويترتب على ذلك أن الآية ليست بصدد بيان جواز العمل بخبر العادل وعدمه، بل بصدد المنع عن العمل بخبر الفاسق، وبما ذكرنا يعلم أن الوجه الثاني إنما هو تقرير لمفهوم الوصف لا لمفهوم الشرط، وما ذكره المحقق النائيني من أنه ينطبق على مفهوم الشرط غير ظاهر.

الثاني: الاستدلال بمفهوم الشرط

وقبل الاستدلال بمفهوم الشرط نذكر نكتة وهي أن حمل الجزاء على الموضوع على قسمين:

١ . الفرائد: ١ / ٢٥٤، الطبعة المحققة في لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم.

١. يصح حمله عليه سواء أكان هناك شرط أم لا؟ كما إذا قال: زيد - إن سلم - أكرمه. فإن حمل الجزاء صحيح سواء سلم أم لا؟ غاية الأمر، خص الأمر بالإكرام بإحدى الصورتين، وهو ما إذا سلم.
٢. لا يصح حمل الجزاء على الموضوع إلا مع وجود الشرط، بحيث لولاه لما صح حمله، كما إذا قال: الولد - إن رزقت به - فاختنه. أو زيد - إن ركب - فخذ ركابه، أو قال: درس - إذا قرأته - فاحفظه. ففي هذه الموارد يكون الشرط من محققات الموضوع، بحيث ينتفي الموضوع بانتفائه.

والقضية الشرطية ذات المفهوم هو القسم الأول الذي يصحّ حمل الجزاء على الموضوع مطلقاً، سواء أكان هناك شرط أم لا؛ لا القسم الثاني، إذ فيه يكون سلب الجزاء عنه لأجل عدم الموضوع وهو لا يوصف بالمفهوم.

إذا علمت هذا فاعلم أنّ مفهوم الشرط في الآية يقرر بوجهين نابعين من الاختلاف في موضوع القضية المنطوقية حيث إنّه مردّد بين كونه نبأ الفاسق، أو النبأ المفروض وجوده في الخارج إذا جاء به الفاسق.

فقرّره المشهور على الوجه الأول، والمحقّق الخراساني على الوجه الثاني، وإليك بيانهما:

مفهوم الشرط على تقرير المشهور

إنّ الموضوع هو «نبأ الفاسق» والشرط «مجيء الفاسق» والجزاء «التبيّن والتثبت» فكأنّه قال منطوقاً:

نبأ الفاسق - إن جاء به الفاسق - يوجب التبيّن.
ويكون المفهوم: نبأ الفاسق - إن لم يجيء به - فلا يوجب التبيّن.

250

لكنّ للشرط - عدم مجيء الفاسق - مصداقين:

1. عدم مجيء الفاسق والعدل به معاً، فيكون عدم وجوب التبيّن لأجل عدم الموضوع.
 2. مجيء العدل به، فيكون عدم وجوب التبيّن - لا لأجل عدم الموضوع لافتراض وجود خبر العدل - بل لحكم الشرع بالعدم، فيكون من قبيل السالبة بانتفاء المحمول.
- يلاحظ عليه: أنّه يشترط في القضية المنطوقية والمفهومية وحدة الموضوع حتّى يتوارد المحمول إيجاباً وسلباً على موضوع واحد، وأمّا إذا ورد الإيجاب على موضوع والسلب على موضوع آخر فلا يوصف هذا بالمفهوم، وبالتالي لا يدلّ عليه المنطوق.
- وتقرير المشهور فاقد لهذا الشرط، لأنّ وجوب التبيّن حمل في المنطوق على خبر الفاسق وعدم وجوبه حمل في المفهوم على خبر العدل، فأين وحدة الموضوع في القضيتين؟! وكون «عدم مجيء الفاسق بنبأ» ذا مصداقين ثانيهما «مجيء العدل بنبأ» لا يكون دليلاً على كونه مفهوم القضية، لافتراض أنّ الموضوع في هذا اللازم غير الموضوع في المنطوق.
- وعلى هذا فينحصر مفهوم القضية في المصداق الأول، أي عدم مجيء الفاسق فيكون عدم وجوب التبيّن لأجل عدم الموضوع، ويكون الشرط محقّقاً له.

لما وقف المحقق الخراساني على الإشكال في التقرير الأول الذي وصفه الشيخ الأنصاري بعدم إمكان الذب عنه، عاد إلى تقرير آخر وهو يغاير

التقرير الأول من حيث الموضوع حيث اتخذ الموضوع «النبأ المفروض أنه جيء به» فقال: إن تعليق الحكم بإيجاب التبيين عن النبأ الذي جيء به - على كون الجائي به الفاسق - يقتضي انتفاءه عند انتفائه. (١)

توضيحه: أن الموضوع «هو النبأ الذي جيء به» أي النبأ المفروض وجوده مع قطع النظر عن وصف الجائي، فمثل هذا - إن جاء به الفاسق يجب التبيين - وأما إذا لم يجئ هو بالخبر المحقق في الخارج فلا يجب التبيين. فوجوب التبيين مختص بحالة واحدة، وهي كون الجائي فاسقاً وعند عدمه لا يجب التبيين، ومن المعلوم أن الخبر المفروض وجوده - إن لم يجئ به الفاسق - يكون الجائي به عادلاً.

يلاحظ عليه: أنه إنمّا يتم لو كانت الآية بصدد بيان أحكام الخبر على الإطلاق، فإذا حصر وجوب التبيين لقسم واحد يكون مفهومه انتفاء الوجوب عن القسم الآخر، ولكن الآية ليست بهذا الصدد، وإنمّا هي بصدد بيان حكم نبأ الفاسق لا مطلق النبأ. فلا يتم القول بأن الموضوع هو النبأ الموجود في الخارج.

التقرير الثالث لمفهوم الشرط في الآية

لقد قرّر السيد الخوئي مفهوم الآية ببيان يقرب ممّا ذكره المحقق الخراساني وحاصله: إن الشرط تارة يكون بسيطاً ويكون الجزاء في نفسه متوقفاً على الشرط، كما في قولك: إن رزقت ولداً فأختته.

وأخرى يكون مركباً، ويكون الجزاء متوقفاً عقلاً على كليهما، كما إذا

١ . كفاية الأصول: ٢ / ٣٨.

قال: إن رزقت ولداً وكان ذكراً فأختته.

وثالثة يكون متوقفاً على أحدهما دون الآخر، كما إذا قال: إن ركب الأمير - وكان يوم الجمعة - فخذ ركابه، فإن أخذ الركاب متوقفاً على الركوب عقلاً، ولا يتوقف على كون ركوبه يوم الجمعة. ومثله المقام فإن التبين يتوقف على النبا، ولا يتوقف عقلاً على الجزء الآخر، أعني: كون الآتي به فاسقاً، ومفاده عدم التبين عن النبا عند انتفاء كون الآتي به فاسقاً. (١)

يلاحظ عليه: بأن ما ذكره تحليل عقلي صحيح في عالم الثبوت إنما الكلام في دلالة الآية على ما ذكره، وهو مبني على كون الآية بصدد بيان حكم مطلق النبا المفروض وجوده، فعندئذ يكون الموضوع الذي لا بد منه هو نفس النبا - لا نبأ الفاسق - إذ لا يتوقف النهي عليه.

ولكن المتبادر من الآية هو أنها بصدد بيان حكم قسم واحد للنبا من دون نظر إلى قسم آخر.

التقرير الرابع: أن الداعي للتبين أمر واحد وهو احتمال كذب الراوي. وهذا الاحتمال موجود في خبر الفاسق لفقدان الملكة الرادعة عن الكذب، دون العادل، لأنه لا يكذب قطعاً، وأمّا احتمال الاشتباه والخطأ فالعادل والفاسق فيهما سيان، والآية ناظرة إلى الجهة الأولى لا الثانية.

ولعلّ هذا التقرير أوضح التقارير. لكنّه تحليل عقلي لا صلة له بدلالة الآية.

عموم التعليل مانع عن ثبوت المفهوم ...

وقد أُورد على الاستدلال بالمفهوم إشكالات نذكر منها ما يلي:

١ . مصباح الأصول: ٢ / ١٥٩.

253

الإشكال الأول: عموم التعليل مانع عن ثبوت المفهوم

كان البحث السابق يركّز على وجود المفهوم وعدمه، أي على وجود المقتضي للمفهوم وعدمه، ولكن هذا الإشكال يركّز على وجود المعارض إما عن انعقاد المفهوم أو كونه معارضاً له. ويقرر الإشكال بوجهين:

الأول: ما للشيخ الأنصاري، قال: إنّ مقتضى عموم التعليل وجوب التبين في كلّ خبر لا يؤمن الوقوع في الندم من العمل به وإن كان المخبر عادلاً فيعارض المفهوم والترجيح مع ظهور التعليل. (١) لأنّ الندامة موجودة في خبر العادل والفاسق.

وأجيب عن الإشكال بوجوه:

الأول: ما أجاب به الشيخ بقوله بأن هذا الإيراد مبني على أن المراد بالتبين هو التبين العلمي، كما هو مقتضى اشتقاقه. ويمكن أن يقال: إن المراد منه ما يعمّ الظهور العرفي الحاصل من الاطمئنان الذي هو مقابل الجهالة.(٢) وهو متحقق في خبر العادل دون الفاسق .

يلاحظ عليه أولاً: أنه قرر الإشكال على أساس أنه لا يؤمن الوقوع في الندم من العمل به وأنه مشترك بين الفاسق والعادل، ولكنه في مقام الإجابة ركّز على تفسير التبين وأن المراد منه هو الاطمئنان والجواب لا صلة له بالإشكال ظاهراً.

وثانياً: التبين في القرآن الكريم استعمل في التبين العلمي، نظير قوله سبحانه: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْفَىٰ إِلَيْكُمْ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا) (٣).

١ . فرائد الأصول: ١ / ٢٥٨ - ٢٥٩ . ٢ . فرائد الأصول: ١ / ٢٦٠ . ٣ . النساء: ٩٤ .

254

وقوله سبحانه: (سَتُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ) (١).

وقوله سبحانه: (حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ) (٢).

ولابد له من الدليل على أن الاطمئنان من مراتب التبين، كما سيوافيك.

الثاني: أن المحقق الخراساني ركّز في مقام الإشكال على الجهالة وأنه بمعنى عدم العلم، وهو يعمّ كلا الخبرين.

ثم أجاب بأن الجهالة بمعنى السفاهة وفعل ما لا ينبغي صدوره من العاقل وهو غير موجود في خبر العادل.

يلاحظ عليه: أن الجهالة وإن كانت تستعمل في معنى السفاهة مثل قوله: (أَنَّهُ مِنْ عَمَلٍ مُّنْكَم سَوْءٌ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَاصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ) (٢).

لكنه لغة خلاف العلم قال الطريحي: الجهل خلاف العلم يقال: جهل فلان جهلاً وجهالة. فظهر أن جواب العلمين غير ناجح.

الثالث: ما أجاب به المحقق النائيني من أن المفهوم حاكم على التعليل، لأن أقصى ما يدل عليه التعليل عدم جواز العمل بما وراء العلم، والمفهوم يقتضي إلغاء احتمال الخلاف وجعل خبر العادل محرراً للواقع وعلماً في مقابل التشريع، فلا يعقل أن يقع التعارض بينهما، لأن المحكوم لا يعارض الحاكم ولو كان ظهوره أقوى. (٤)

يلاحظ عليه: أنّ الحكومة عبارة عن نظارة أحد الدليلين على الدليل

١ . فصلت: ٥٣ . ٢ . البقرة: ١٨٧ .
٢ . الأنعام: ٥٤ . وقريب منه ما في سورة النحل: ١١٩ والنساء: ١٧ . ٤ . فوائد الأصول: ١٧٢/٣ .

255

الأخر، إمّا بالتضييق في جانب الموضوع أو التوسعة فيه.

أمّا الأول: فكقوله: «لا ربا بين الزوج والزوجة» بالنسبة إلى قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا) (١).

وأمّا الثاني: فكقوله: «التراب أحد الطهورين» بالنسبة إلى قوله: «لا صلاة إلا بطهور»، فإنّه في الدليل الثاني منصرف إلى الطهارة المائية، لكن الدليل الأول وسّع الموضوع.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ النظارة فرع انعقاد الطهور لكلّ من الحاكم والمحكوم، ولا يتحقّق ذلك إلا إذا كانا دليلين منفصلين دون ما كانا متّصلين، إذ عندئذ لا ينعقد الطهور لواحد منهما، بل ينتهي الأمر إلى الإجمال.

أضف إلى ذلك: أنّه يستلزم الدور، لأنّ ظهور القضية في المفهوم، فرع حاكميته على التعليل المزاحم لانعقاد المفهوم، وكونه حاكماً، فرع وجوده واشتمال القضية على المفهوم.

إلى هنا تم بيان الأجوبة الثلاثة عن الإشكال، وقد عرفت عدم نجاحها، والأولى في الجواب أن يقال:

دفع هذا الإشكال رهن توضيح أمور ثلاثة:

١ . التبيّن في قوله تعالى: (فَتَبَيَّنُوا)، قال الطريحي: أي اطلبوا بيان الأمر وثباته ولا تعجلوا فيه. ومن المعلوم أنّ التبيّن له مراتب: مرتبة منه هو الاعتقاد الجازم الذي يسمّى بالعلم المنطقي، ومرتبة منه الاطمئنان وسكون النفس. والتبيّن بهذا المعنى موجود في خبر الثقة دون الفاسق ولذلك صار غنياً عن التبيّن.

١ . البقرة: ٢٧٨ .

256

٢. الجهالة، قد فسّر في اللغة بمعنى خلاف العلم، فلو أُريد من العلم أعم من الاعتقاد الجازم والاطمئنان، فخبير الثقة ليس من مصاديق خلاف العلم، بل هو مصداق العلم، بخلاف خبير الفاسق، فيما أنّه لا رادع له من الكذب فقله خلاف العلم وبذلك ظهر أنّ الجهالة بمعنى خلاف العلم لا ينطبق على خبر الثقة، فيبطل قول المستشكل من عموم التعليل لما عرفت من أنّ الجهالة لا تشمل خبر الثقة.

٣. وأمّا الندامة فإنّ التعليل يمنع عن العمل بالخبر الذي هو معرض الندامة من أول الأمر، وخبير الفاسق في معرضها قبل العمل وعند العمل، دون خبر العادل.

الإشكال الثاني: خروج المورد عن المفهوم

وقد أشار الشيخ إلى هذا الإشكال وقال: إنّ مفهوم الآية غير معمول به في الموضوعات الخارجية التي منها مورد الآية، وهو إخبار الوليد بارتداد طائفة، ومن المعلوم أنّه لا يكفي فيه خبر العادل فلا أقلّ من اعتبار العدلين، فلا بدّ من طرح المفهوم لعدم جواز إخراج المورد. ثم أجاب عنه الشيخ بأنّه لا يلزم إخراج المورد، غاية الأمر يقيد إطلاق المفهوم في مورد الموضوعات بضمّ عادل آخر إليه، فقول العادل حجّة مطلقاً، غاية الأمر إذا كان المخبر به حكماً شرعياً يؤخذ بقوله، وإذا كان موضوعاً خارجياً فلا بدّ من ضمّ عادل إليه.

...

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكر تعبير آخر عن الإشكال، فإنّه مبني على حجّية قول الثقة على وجه الإطلاق سواء أضم إليه عادل آخر أم لا، وليس الجواب إلّا تقرير الإشكال بنحو آخر، وهو تقييد الإطلاق في الموضوعات بضم عادل آخر.

والأولى أن يقال بعدم وجود الإطلاق في ناحية المفهوم، إذ غاية ما يستفاد من الآية، هو ضرب القاعدة بين الفاسق والعادل وأنّ الأوّل لا عبرة بخبره بخلاف الثاني، وأمّا التفاصيل فموكول بيانها إلى محالّها. فلا إشكال في تقييده في الموضوعات بالتعدّد وهو لا يضرّ بحجّية المفهوم.

على أنّ الإشكال متوجّه إلى من قال بعدم حجّية الخبر الواحد في الموضوعات وأمّا نحن ففي فسحة منه لما قلنا في محلّه حجّيته فيها إلّا ما خرج بالدليل. (١)

الإشكالات غير المختصة بآية النبا

هناك إشكالات لا تختصّ بالآية، بل تعمّ جميع ما استدلّ به على حجّية الخبر الواحد، وكان على الشيخ التفكيك بين النوعين.

الأول: التعارض بين المفهوم والآيات الناهية

إنّ النسبة بين الآيات الناهية عن العمل بغير العلم ومفهوم الآية عموم وخصوص من وجه، فقول العادل إذا أفاد العلم يشمل المفهوم دون الآيات، وخبر الفاسق يشمل الآيات دون المفهوم ويتصادقان في خبر العادل المفيد للظن، فالمرجع هو عموم الآيات لأقوائيتها. يلاحظ عليه: بأنّ النسبة بينهما، التباين لما عرفت من أنّ المراد من قوله سبحانه: (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ): أي ما ليس بحجة، فلو دلت الآية على حجّية قول الثقة تكون النسبة بينهما هو التباين. كما أنّ المراد من الظن في

١ . لاحظ: كليات في علم الرجال: ٢٦.

258

قوله: (إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ) هو الخرص والتخمين كالظنون الحاصلة من غير أساس، وأين هي من خبر الثقة الذي هو حجة عقلانية فلا تشمل الآيات الناهية، وقد مرّ توضيحه سابقاً.

الثاني: قول السيد من مصاديق المفهوم

لو كان خبر العادل حجة، فقول السيد أيضاً خبر الواحد، داخل تحت الآية وهو يخبر عن قول المعصوم بطريق الإجماع، فلو كان حجة لزم عدم حجّية الخبر الواحد بتاتاً. وقد أجيب بوجوه أفضلها أنّ أدلة حجّية قول الثقة مختصة بما إذا أخبر الثقة عن قول المعصوم عن حس لا عن حدس، والسيد بادعاء الإجماع المحصل عنده، يخبر عن قول المعصوم عن حدس كما مرّ في مبحث الإجماع، وهناك أجوبة أخرى ذكرناها في البحوث العليا، فلاحظ. (١)

الثالث: عدم شمول دليل الحجّية للإخبار مع الوساطة

الإشكالات غير المختصة بآية النبا ...

وهناك إشكال أو إشكالات تختصّ بالإخبار مع الوساطة ولا يشمل قول الثقة إذا أخبر عن الإمام بلا واسطة. وقد قرر بوجوه ربّما تناهز الخمسة، اقتصر المحقّق الخراساني على بيان إشكاليين، وأمّا الشيخ فقد اختلفت نسخ الفرائد فبعضها يشتمل على ثلاثة، وبعضها يشتمل على أربعة، وبعضها على خمسة. وقد قرّر الجميع المحقّق النائيني في دروسه الشريفة، ونحن نذكر عامّة الوجوه مع إيضاح ما في «الكفاية».

١ . إرشاد العقول: ٣ / ٢٢٩.

١. انصراف الأدلة عن الإخبار مع الوسطة

إنّ القدر المتيقن من أدلة حجّية الخبر الواحد؛ هو الإخبار بلا واسطة، لا الإخبار بوساطتين أو بوسائط.

٢. انصرافه عن الخبر التعبدي

الدليل منصرف عن الخبر التعبدي ولا يعمّ سوى الخبر الوجداني، فمن وقع في مبدأ السند فكلامه خبر وجداني، دون من يحكيه هو عنهم فإنّها أخبار تعبدية لا دليل على حجّيتها. يلاحظ عليه: أنّ الانصراف لا بدّ له من وجه، فهو إمّا كثرة الاستعمال في الخبر بلا واسطة، أو كثرة وجوده؛ وكلاهما غير ثابت، مضافاً إلى كثرة وجود الإخبار مع الوسطة وقلة الآخر. ثم إنّ العقلاء لا يفرّقون بين القسمين، وهذه هي كتب التاريخ والعلوم فهي مشحونة بالأخبار المعنونة.

٣. لزوم كون المخبر به ذا أثر شرعي

إنّ التعبد بتصديق العادل لا بدّ أن يكون لأجل ترتيب أثر شرعي على قوله، وإلاّ فلو كان المخبر به فاقداً للأثر، فلا يجب تصديقه، فلو أخبر عن مقدار ارتفاع المنارة أو عن عمق البئر، فلا يجب تصديقه لعدم ترتّب أثر شرعي عليه.

وعلى هذا فلو أخبر الراوي كمحمد بن الحسن الصّفار عن الإمام العسكري (عليه السلام) فالمخبر به قول الإمام وهو نفس الأثر الشرعي، وأمّا إذا أخبر الصدوق عن الإمام بوسائط فالمخبر به في ابتداء الوسطة ليس قول الإمام بل قول الراوي، وليس له أثر شرعي حتّى يشمل قول «صدق العادل» وهكذا الثالث والرابع.

وإن شئت قلت: إنّ قولنا: «صدق العادل» هو عصارّة مجموع الأدلة الدالة على حجّية قول الثقة كمفهوم آية النّبأ ومضمون آية النفر والسؤال والكتمان، هذا من جانب ومن جانب آخر إنّ أمر الشارع بتصديق العادل إمّا هو لأجل وجود أثر شرعي فيما أخبر به، وهو موجود في إخبار الراوي الأخير عن الإمام، وأمّا الرواة المتوسطة بينه وبيننا فليس لإخبارهم أثر شرعي. فلنأت بمثال: فلو أخبر الصدوق (المتوفّى ٣٨١ هـ)، عن الكليني (المتوفّى ٣٢٩ هـ)، وهو عن الصّفار (المتوفّى ٢٩٠ هـ)، عن الإمام العسكري (عليه السلام) (المتوفّى ٢٦٠ هـ)، فالمخبر به لقول الصّفار هو قول الإمام

العسكري (عليه السلام)، وأمّا المخبر به لقول الصدوق هو قول الكليني وخبره، كما أنّ المخبر به لقول الكليني هو قول الصقار وخبره، والجميع فاقد للأثر الشرعي.

يلاحظ عليه: أنّه يكفي في صحّة التعبد أن لا يكون لغواً بل يكون منتهياً للأثر ومقدّمة لثبوته فيصحّ الأمر بتصديق الصدوق والكليني فالغاية إثبات قول الصقار الذي يحمل قول الإمام والحكم الشرعي.

وبعبارة أخرى: يكفي وقوعه في طريق ثبوت موضوع ذي أثر شرعي.

الإشكال الرابع

ويمكن تقريره بوجهين:

١. اتحاد الحكم مع جزء الموضوع

إنّ قول القائل: «صدّق العادل في كلّ خبر ذي أثر شرعي» مركّب من أمور ثلاثة:
أ. الحكم وهو: صدّق.

261

ب. الموضوع: كلّ خبر.

ج. القيد: ذو أثر شرعي.

فإذا أخبر الصقار عن الإمام العسكري (عليه السلام) قوله بطهارة العصير بعد التثليث فالأمر الثلاثة محقّقة، فالحكم عبارة عن وجوب التصديق، والموضوع خبره عن العسكري، والأثر هو طهارة العصير بعد التثليث.

وأما إذا أخبر الصدوق عن الكليني، وهو عن الصقار، وهو عن الإمام العسكري (عليه السلام)، فوجوب تصديق الصدوق رهن تحقّق أمور ثلاثة:

١. الحكم: وهو وجوب التصديق.

٢. الموضوع: إخبار الصدوق عن الكليني.

٣. الأثر .

وليس لإخبار الصدوق عن الكليني أي أثر شرعي سوى وجوب التصديق، فيلزم اتحاد الحكم مع جزء الموضوع الذي هو الأثر المترقّب، المترتب على المخبر به، وهو غير صحيح.

إنّ إيجاب التصديق فرع أن يكون للموضوع إخبار الصدوق عن الكليني، أثر شرعي قبل الإيجاب، والمفروض أنّ الأثر جاء من جانب الإيجاب وترتّب عليه من ناحيته، وهذا نفس الدور. والفرق بين الإشكال الثالث والرابع هو أنّ الثالث مبني على عدم وجود الأثر لإخبار الصدوق عن الكليني ولكن الإشكال الرابع يُسلم أنّ له أثراً وهو تصديق العادل لكن الأثر نفس الحكم لا شيءٌ غيره أو أنّ الأثر لم يكن موجوداً

262

قبل الحكم وإنّما جاء بعده كما هو حال التقريرين.

والجواب: أنّ تصديق الصدوق لا يتوقّف على كونه ذا أثر شرعي مستقل وراء كونه سبباً لثبوت قول يترتّب عليه الأثر.

وإن شئت قلت: إنّ وجوب التصديق رهن عدم كون التصديق لغواً ويكفي في مصونيته ثبوت قول العسكري (عليه السلام) بالتصديقات المتكرّرة، وهذا هو لب الجواب سواء فُرر الإشكال باتّحاد الحكم مع جزء الموضوع أو فُرر بإثبات جزء الموضوع بالحكم. إذ لا حاجة لأن يكون للمخبر به في صدر السند وأثنائه أثر حتى يتوجّه الإشكال بوجهين.

ثم إنّ المحقّق الخراساني: أجاب عن الإشكال بوجه ثلاثة:

الأوّل: بأنّه إنّما يلزم إذا لم تكن القضية طبيعية والحكم فيها بلحاظ طبيعة الأثر بل بلحاظ أفرادها وإلاّ فالحكم بوجوب التصديق يسري إليه سراية حكم الطبيعة إلى أفرادها بلا محذور لزوم اتّحاد الحكم والموضوع.

توضيحه: أنّه لو كان قولنا: «صدّق العادل في كلّ خبر ذي أثر» قضيةً حقيقيةً ناظرةً إلى كلّ فرد من الآثار التي تدلّ عليها لفظه «ذي أثر» لتوجّه الإشكال، إذ عندئذ يكون ناظراً إلى ذلك الأثر أي وجوب التصديق فيلزم اتّحاد الحكم والأثر مع أنّ الحكم يتوقّف على أن يكون للموضوع أثر قبل الحكم.

وأما إذا كانت القضية طبيعية أي مطلق الأثر وطبيعته، إذ عندئذ لا يلزم اتّحاد الحكم والأثر المترتّب على الموضوع لافتراض قولنا ذي أثر غير ناظر إلى مصاديقه التي منها وجوب التصديق حتّى يلزم اتّحاد الحكم مع الأثر المترتّب على الموضوع. فالمأخوذ في الموضوع هو طبيعة الأثر، وهي غير الحكم، أعني: وجوب التصديق.

وبعبارة أخرى: لو كان الملحوظ في ناحية الموضوع «خبر ذي أثر» خصوصيات الأثر ومنها «وجوب التصديق» لزم المحذور المتقدّم وإن كان الملحوظ طبيعة الأثر، لسرى الحكم المتعلّق بها إلى كلّ أثر للمخبر به ولو كان نفس وجوب التصديق، ولو فرض في مورد عدم الأثر للمخبر به غير وجوب التصديق (كإخبار الصدوق عن الكليني) لوجب ترتيبه له بحكم الآية.

الثاني: أنّ بعض القضايا لا تشمل نفسها بالدلالة اللفظية لكن تشملها بالمناط، فقولنا: «كلّ كلامي صادق» وإن لم يشمل نفسه لعدم كونه كلاماً عند التكلّم بالمبتدأ، وذلك لأنّه لا يكون كلاماً إلاّ بعد ضم الخبر، أعني: قوله: «صادق» ومع ذلك فهو شامل لنفسه بالمناط، إذ لا فرق بين هذا الكلام وغيره من كلمات المتكلّم. ومثله المقام إذ لا فرق بين سائر الآثار، ووجوب التصديق. فقولنا: «صدق العادل في كلّ خبر ذي أثر» وإن كان لا يشمل نفس تصديق العادل لفظاً ولكنّه يشمل مناطاً لما قلنا من عدم الفرق بينه وبين سائر الآثار أعني: ثبوت قول العسكري.

الثالث: عدم القول بالفصل بينه وبين سائر الآثار في وجوب الترتيب لدى الإخبار بموضوع صار أثره الشرعي وجوب التصديق وهو خبر العادل ولو بنفس الحكم في الآية.

يلاحظ على الجواب الأوّل: بأنّ الإجمال في مقام الإثبات أمر ممكن، ولكنّه في مقام الثبوت غير صحيح، فإذا قال: صدّق العادل في كلّ خبر ذي أثر، فإنّما أن يراد منه أثر غير وجوب التصديق، أو أعم منه ومن غيره.

فعلى الأوّل لا يصحّ التعبّد بإخبار الصدوق لعدم الأثر فيما أخبر به، أعني: إخبار الكليني له، مع أنّ تصديقه فرع وجود الأثر في خبره.

وعلى الثاني يعود الإشكال ويلزم أن يكون الحكم مأخوذاً في الموضوع، أو وحدة الحكم والأثر.

الإشكال الخامس: إثبات الحكم لموضوعه

لو شمل قول القائل: «صدق العادل» للإخبار مع الوساطة لزم إثبات الحكم موضوعه مع أنّه يتوقّف عليه. وهذا هو الإشكال الثاني في الكفاية الذي أشار إليه بقوله: ولا يخفى أنّه لا مجال بعد اندفاع الإشكال بذلك للإشكال في خصوص الوسائط... إلخ.

توضيحه: أنّ خبر الصدوق عن الكليني خبر محرز بالوجدان فيشمّله وجوب التصديق، وأمّا خبر الكليني عن الصّفار فليس محرز بالوجدان، وإنّما يثبت بتصديق الصدوق، فيلزم ثبوت الموضوع (خبر الكليني) بالحكم، أي بوجوب تصديق الصدوق.

وقد أجاب عنه بالكفاية بوجوه ثلاثة، (١) نظير الجواب عن الإشكال الرابع. والأولى أن يقرر الجواب بالنحو التالي: وهو أنه لو كان هنا وجوب تصديق واحد يلزم إثبات الموضوع (خبر الكليني) بالحكم أي بوجوب التصديق، وأمّا لو قلنا بأنّ قول القائل: «صدّق العادل» ينحل حسب تعدّد الإخبار إلى قضايا كثيرة، فلا يرد الإشكال، لأنّ وجوب تصديق الصدوق ليس علّة لوجود خبر الكليني بل كاشف عنه تعبّداً، فيشمله وجوب تصديق ثانٍ وهكذا.

١ . كفاية الأصول: ٢ / ٩٢، الطبعة المزدانة بحواشي المشكيني.

265

وبالجملة فكم فرق بين كون وجوب تصديق الصدوق علّة لوجود خبر الكليني عن الصقار، وبين كشفه عنه، ففي الأول يلزم إيجاد الحكم بموضوعه، وأمّا الثاني فإلزام كشف الموضوع الثاني بفضل وجوب تصديق الصدوق، فإذا انكشف الموضوع يتعلّق به حكمه وراء الحكم المتعلّق بإخبار الصدوق، وهذا ما يعطيه قولنا: «صدّق العادل» حيث إنّه ينحل إلى إجابات تصديق حسب انكشاف الموضوع.

نظير ذلك قوله (صلى الله عليه وآله وسلم): «إقرار العقلاء على أنفسهم جائز» فإنه كما يشمل الإقرار الأول، فهكذا يشمل الإقرار الثاني المنكشف بالإقرار الأول، كما إذا أقرّ بأني أقررت لزيد عليّ دين كذا.

ومثله إقامة البيّنة على البيّنة فأحدى البيّنتين وجدانية والأخرى تعبدية يشمل قوله: «البيّنة على المدّعي واليمين على من أنكر».

وحصيلة الكلام في رفع الإشكالات الخمسة

أمّا الإشكال الأول والثاني: أعني انصراف الأدلّة عن الإخبار مع الوساطة أو عن الخبر التعبدي.

فالجواب: هو أنه لا وجه لانصراف «صدّق العادل» عن الإخبار بالوساطة أوّلاً، وعن الخبر التعبدي ثانياً، لأنّ الانصراف رهن أحد أمرين: كثرة الاستعمال، وكثرة الوجود؛ أمّا الأول فلا دليل على أنّ وجوب التصديق كثير الاستعمال في الخبر بلا واسطة، كما نمنع كثرة وجود الخبر بلا واسطة.

وأمّا الإشكال الثالث: أعني عدم ترتّب الأثر على صدر السند عن إخبار الصدوق عن الكليني.

فالجواب: أنه يكفي في جواز التعبّد انتهاؤه إلى أثر شرعي - أعني: ثبوت

قول العسكري (عليه السلام)- وإن لم يكن لإيجاب التصديق بصدر السند أثر شرعي.

وأما الإشكال الرابع: أعني: وحدة إيجاب التصديق مع الأثر الذي لأجله وجب التصديق حيث إن الأثر المترتب على تصديق الصدوق هو وجوب تصديقه، إذ ليس لقول الصدوق أثر وراءه.

والجواب: أنه لا يلزم أن يكون لكلّ مخبر به في طيات السند أثر شرعي، بل نفترض خلو الإسناد الأوّل والثاني عن الأثر، إذ يكفي وجود الأثر في آخر السند.

وأما الإشكال الخامس: فقد عرفت أنّ إيجاب التصديق لا يولد إخبار الكليني، بل يكشف عن وجوده، فإذا انكشف يعمّه وجوب تصديق آخر.

إلى هنا تمّ الكلام في آية النبأ.

من أدلة القائلين بحجية خبر الواحد: آية النفر ...

الآية الثانية: آية النفر

قال الله تبارك وتعالى: (وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ)(١).

والاستدلال بالآية يتوقف على أمور:

١. تفسير الآية، ٢. كيفية الاستدلال، ٣. الإجابة عما أشكل على الاستدلال.

١. التوبة: ١٢٢.

الأمر الأوّل: الكلام في تفسير الآية

لاشكّ أنّ الآية وردت في سياق آيات الجهاد، فإنّ الآية المتقدّمة عليها والمتأخّرة عنها راجعتان إلى الجهاد، قال سبحانه: (وَلَا يُنْفِقُونَ نَفَقَةً صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً وَلَا يَقْطَعُونَ وَادِيًا إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ لِيَجْزِيَهُمُ اللَّهُ أَحْسَنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ)(١).

وقال سبحانه: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ)(٢).

ومع هذا الارتباط الوثيق بين الآية وسائر الآيات الحاقّة بها فالاستدلال بها على حجّية الخبر الواحد يحتاج إلى فصلها عن سائر الآيات، ولنذكر الوجوه المحتملة في الآية حيث فسّرت بوجوه:

الأول: أنّ الخطاب يتوجّه إلى المؤمنين في المدينة ومن حولها الذي لا يخلو من كافر مشرك يخاطبهم بأنّ نفر الجميع إلى الجهاد أمر غير ممكن لاستلزامه تعطيل أمر الحياة، ولكن يجب أن ينفر من كلّ فرقة طائفة ليتفقهوا في ميادين الحرب ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم، فلعلّ القوم يحذرون، فهناك أمور ثلاثة:

١. التفقه في الدين.

٢. إنذار القوم.

٣. حذرهم.

إنّ التفقه والإنذار يرجعان إلى الفرقة النافرة لا للمتخلّفة، وقد حثّها الله تعالى على التفقه لترجع إلى المتخلّفة فتحذرها.

١. التوبة: ١٢١.

٢. التوبة: ١٢٣.

268

ومعنى: **(لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ)**: أي ليتبصّروا وليتفقهوا بما يُريهم الله من الظهور على المشركين، ونصرة الدين: **(وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ)** من الكفّار إذا رجعوا إليهم من الجهاد، فيخبروهم بنصر الله للنبي **(صلى الله عليه وآله وسلم)** والمؤمنين. (١)

أقول: إنّ هذا التفسير له ميزتان:

الأولى: حفظ السياق وصلة الآية بما قبلها وبما بعدها من الآيات.

الثانية: عدم التفكيك في الضمائر المتصلة الثلاثة في **(لِيَتَفَقَّهُوا)** و **(وَلِيُنذِرُوا)** و **(إِذَا رَجَعُوا)** حيث إنّ الجميع يرجع إلى النافرين، ولكن يبعده أمور:

١. أنّ التفقه في الدين هو فهم الدين وفهم معارفه وتعلّم أحكامه، وهذا لا يحصل في جبهات الحرب، وإنّما الحاصل فيها الثقة بالله وزيادة الإيمان به حيث يرى وعد الله سبحانه متحقّقاً في ميادين الحرب.

٢. إنّ النصر، وإن شئت قلت: الإمدادات الغيبية لم تكن متوقّرة في عامّة الغزوات، بل كانت النكسة والهزيمة حليف المسلمين في غزوة أحد وحنين، ومثل ذلك لا يمكن أن يكون غاية النفر التي يجب أن لا تنفك عنه.

الآية نزلت في العام التاسع من الهجرة، وقد أسلمت القبائل في الجزيرة العربية ولم يبق إلا القليل في شمال الجزيرة، فلم تكن هناك حاجة إلى إنذار الكفار بنصر الله للنبي والمؤمنين.

الوجه الثاني: الخطاب للقاطنين في المدينة والمقيمين فيها والمراد انقسامهم إلى طائفتين، طائفة نافرة وطائفة قاعدة، فغاية النفر هو الجهاد، وغاية

١ . مجمع البيان: ٣ / ٤٨. وهذا هو الاحتمال الثاني في تفسير الرازي حيث قال فإذا رجعوا من ذلك النفر إلى قومهم من الكفار أنذروهم بما شاهدوا من دلائل النصر والفتح والظفر لعلمهم يحذرون فيتركوا الكفر. تفسير الرازي: ١٦ / ٢٢٦.

269

العودة هو التفقه في الدين لغاية إنذار النافرين عند الرجوع عن الجهاد. روى الطبري في تفسيره عن أبي زيد: أن معنى الآية (فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ): أي ليتفقه المتخلفون في الدين، ولينذروا النافرين إذا رجعوا إليهم لعلمهم يحذرون. (١)

وعلى هذا الوجه فالصلة بين الآيات محفوظة مثل الوجه الأول يقول الرازي في بيان هذا الوجه:

كان الواجب انقسام أصحاب رسول الله (صلى الله عليه وآله) إلى قسمين: أحد القسمين ينفرون إلى الغزو والجهاد، والثاني يكونون مقيمين بحضرة الرسول، فالطائفة النافرة إلى الغزو يكونون نائبين عن المقيمين في الغزو، والطائفة المقيمة يكونون نائبين عن النافرين في التفقه، وبهذا الطريق يتم أمر الدين بهاتين الطائفتين. (٢)

ويفضل على الوجه الأول بخلوه عن الإشكالات الثلاثة الواردة على الأول لكن يرد عليه استلزامه التفكيك في مراجع الضمان، فإن ضمير الجمع - على هذا التفسير - في (لِيَتَفَقَّهُوا) و (وَلِيُنذِرُوا) راجع إلى القاعدين وفي (إِذَا رَجَعُوا) إلى النافرين وهو خلاف الظاهر؛ لأن المتبادر هو رجوع الضمان الثلاثة إلى مرجع واحد وهو النافرون المعبر عنهم في الآية بـ «طائفة». وهذان الوجهان يشتركان في أن الخطاب للمؤمنين المتواجدين في المدينة ومن حولها.

الوجه الثالث: إن الخطاب لمؤمني سائر البلاد، والمراد من النفر، النفر إلى

١ . تفسير الطبري: ١١ / ٤٩.

٢ . تفسير الرازي: ١٦ / ٢٢٥.

المدينة للتعلّم والتفقه، فإنّ نفر الكلّ أمرٌ غير ممكن، فلينفر من كلّ قبيلة طائفة ليتفقهوا في الدين فينذروا قومهم إذا غادروا المدينة ورجعوا إلى الوطن لعلّهم يحذرون.

قال الرازي في تفسير هذا الوجه (فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ)... يعني: من الفرق الساكنين في البلاد، طائفة إلى حضرة الرسول ليتفقهوا في الدين، وليعرفوا الحلال والحرام، ويعودوا إلى أوطانهم فينذروا ويحذروا قومهم لكي يرجعوا عن كفرهم.(١)

فعلى هذا الوجه من التفسير فمراجع الضمانر الثلاثة واحدة والجميع يرجع إلى النافرين، وفي الوقت نفسه خال عن الإشكالات المتوجّهة إلى الوجهين.

نعم يرد عليه قطع الصلة بين الآية وسائر الآيات، وفي الوقت نفسه يؤيّد بعض الروايات:

١. روى الصدوق في «عيون الأخبار» عن الرضا (عليه السلام)، عند بيان علل الحجّ، أنّ منها التفقه ونقل أخبار الأئمة (عليهم السلام) إلى كلّ صقع وناحية، كما قال الله عزوجل: (فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ) (٢).

٢. وروى عنهم (عليهم السلام) في تفسير قول النبي (صلى الله عليه وآله وسلم): «اختلاف أمّتي رحمة» أنّ المراد اختلافهم إلى البلدان، وأنّ الرسول أراد من قوله: «اختلاف أمّتي رحمة» قول الله عزوجل: (فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ) (٣).

١. تفسير الرازي: ٢٢٦/١٦.

٢. عيون أخبار الرضا: ١٢٦/٢، ح ١، باب ٣٤ (العلل التي ذكر الفضل بن شاذان أنّه سمعها من الإمام الرضا (عليه السلام)).

٣. نور الثقلين: ٢٨٣/٢، ح ٤٠٨.

وهذا الوجه أتقن الوجه وهو يدلّ على لزوم وجود حوزات علمية في مختلف البلدان ليهاجر إليها طائفة ليتفقهوا في الدين ثم يرجعوا إلى بلدانهم للإنذار.

ولكن يرد عليه أنّ هذا التفسير على خلاف سياق الآيات، وأنها واردة في الجهاد، فالظاهر أن يكون نفر له لا لتعلّم الدين في البلدان أو في محضر النبي (صلى الله عليه وآله وسلم).

ويمكن الإجابة عنه بنزول الآية مرتين: فمرة واحدة نزلت في ثنايا آيات الجهاد، ومرة أخرى مستقلة، ولها نظائر في القرآن من قوله: (وَ لَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى) (١)، فالسورة مكّية والآية نزلت في أوّل البعثة، ومع ذلك نزلت قبل رحيل النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) حتّى يسرّ قلبه بما أعطاه الله سبحانه وتعالى من الشفاعة في حقّ الأُمَّة.

الوجه الرابع: ما أفاده العلامة الطباطبائي

ما أفاده العلامة الطباطبائي قائلاً: إِنَّ الآية تنهى مؤمني سائر البلاد غير مدينة الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) أن ينفروا إلى الجهاد كافة، بل يحضّهم على أن تنفر طائفة منهم إلى النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) للتفقه في الدين، وينفر غيرهم إلى الجهاد، ومعنى الآية أنه لا يجوز لمؤمني البلاد أن يخرجوا إلى الجهاد جميعاً، فهلاً نفر وخرج إلى النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) من كلّ فرقة من فرق المؤمنين ليتعلّموا الفقه ويفهموا الدين فيعملوا به، وليندروا - بنشر معارف الدين - قومهم إذا رجعت هذه الطائفة إليهم لتعلمهم يحذرون. (٢)

١ . الضحي: ٥.

٢ . الميزان: ٩ / ٤٢٨، بتلخيص.

وعلى ذلك فهنا نفران لطائفتين: أولاهما: نفر للجهاد، وثانيهما: نفر لتعلم الفقه والدين، فعندما انتهى موعد العملين يرجعان إلى موطنهما فيلتقيان، والنافر لتعلم الدين ينذر النافر للجهاد.

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره على خلاف ظاهر الآية، فالظاهر أنه هنا نفرأ واحداً إمّا للجهاد وإمّا لتعلم الفقه، وعلى كلّ تقدير تتحمّل طائفة واحدة عبء هذا النفر.

أضف إلى ذلك: أنّ ظاهر كلامه أنّ الضمير في (إِذَا رَجَعُوا) يرجع إلى النافرين إلى الجهاد مع أنّ الضميرين المتقدمين يرجعان إلى النافرين لتعلم الدين. فيلزم التفكيك في مراجع الضمائر.

إلى هنا تمّ الكلام في تفسير الآية، وحان حين البحث في كيفية الاستدلال على حجّة خبر الواحد.

الأمر الثاني: الاستدلال بالآية

الاستدلال بها يتمّ على تفسيرها بالوجه الثاني أو الثالث، والمهم في المقام إثبات وجوب الحذر عند الإنذار وهو (وجوب الحذر) وظيفة النافرين إلى الجهاد في التفسير الثاني، أو القاعدين في أوطانهم في التفسير الثالث، وقد قرّر بوجوه:

الأول: محبوبية الحذر تلازم وجوبه

والدليل على محبوبية الحذر فرع ثبوت أمرين:

١. أنّ أدوات الاستفهام والتمّي والترجّي تستعمل في كلام الواجب وغيره في معنى واحد، وهو إنشاء هذه المفاهيم، وإنّما يختلفان في المبادئ

فالمبدأ للترجي في كلامه سبحانه إظهار محبوبية الحذر عن العقوبة، وفي غيره، هو الجهل بالوقوع.

٢. أن حسن حذر المنذر عن إنذار المنذر، في مورد الآية يدلّ على وجود المقتضي فيه، وهو قيام الحجة على أمر يستلزم فعله أو تركه العقوبة، وإلا فلا يحسن الحذر، لقبح العقاب بلا بيان، وليس الحجة إلا قول المنذر وخبره الذي تعلّمه ورجع وأدى رسالته.

فإذا وجب الحذر لقيام المقتضي، فهو يكشف عن حجية خبر الواحد وإلا فليس هناك مقتض للحذر.

التقرير الثاني: وجوب الإنذار يلزم وجوب الحذر

إنّ الإنذار واجب لكونه غاية للنفر الواجب بحكم «لولا» التحذيرية، فإذا وجب الإنذار وجب التحذّر أيضاً، وإلا لغي إيجاب الإنذار، نظير قولهم بأنه يحرم على النساء كتمان ما في أرحامهنّ الملازم لحجة قولهن وإلا للغي التحريم، قال سبحانه: (وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ) (١).

التقرير الثالث: الحذر غاية للواجبين

إنّ الحذر غاية للإنذار والنفر الواجبين، وغاية الواجب واجب، لأنّ وجوبهما لأجل تلك الغاية، فلا يعقل أن تكون المقدّمة واجبة دون ذبيها، والمراد من الحذر هو الحذر العملي، أي الأخذ بقول المنذر، وهو عبارة أخرى عن كونه حجة. ثم إنّه أورد على كلّ من التقارير الثلاثة، إشكالات أوضحنا حالها في

١ . البقرة: ٢٢٨.

محاضراتنا، (١) ولكن الإشكال المهم هو فيما يلي:

عدم الإطلاق في وجوب الإنذار والحذر

إنّ الاستدلال مبني على وجود الإطلاق في جانبي الإنذار والحذر، أي يجب على المنذر أن ينذر، سواء كان وحده أو مع شخص آخر، كما أنّه يجب على المستمع أن يأخذ بقوله، سواء أبلغ حدّ

الاستفاضة أو لا، أو بلغ حدّ التواتر أو لا، فلو ثبت للآية مثل هذا الإطلاق يؤخذ بمضمونه ويكون خبر المنذر حجةً على الآخرين مطلقاً، إلا أنّ الكلام في وجود مثل هذا الإطلاق.

إنّ الإطلاق فرع أن يكون المتكلم في مقام البيان، فلو مرّ الطبيب بمريض في الطريق ورأى أنّ وجهه أصفر وفي لسانه بُقَع (٢) بيضاء، يخاطبه قائلاً: يجب عليك أن تشرب الدواء، فالطبيب ليس في مقام بيان وصف الدواء وكمه وكيفيته، فلا يؤخذ بإطلاق كلامه في شرب أي دواء، وهذا بخلاف ما إذا فحص فحصاً طبياً وكتب الوصفة وهو في مقام البيان.

والآية تشبه الصورة الأولى حيث طرحت فيها أمور ثلاثة، وهي:

أ. تقسيم العمل، ب. وجوب الإنذار، ج. وجوب الحذر.

أمّا الأمر الأوّل: فالآية بالنسبة إليه في مقام البيان وتصريح بأنّ مسألة التعليم والتعلم كسائر المسائل الاجتماعية لا بدّ فيها من تقسيم العمل وأن يقوم بها طائفة من المؤمنين كما هو الحال في سائر الأمور الاجتماعية.

وأمّا الأمر الثاني: أي وجوب الإنذار وهكذا الثالث: أي وجوب الحذر،

١ . إرشاد العقول: ٣ / ٢٤٣ - ٢٤٤ .

٢ . جمع مفردة بقعة: مختلف اللون.

فهما من الأمور الجانبية الواردة في الآية، فليست الآية في مقام بيان كيفيتهما وأنّه يجب الإنذار على النافر سواء أكان واحداً أم كثيراً، أو يجب الحذر على المقيم أو المتخلف، سواء أحصل له العلم أم لا.

والاستدلال مبني على وجود الإطلاق في ذينك الجانبين مع أنّ ورودهما في الآية ورود استطرادي.

ويدلّ على ذلك أمران:

١ . الإتيان بلفظ كافة في الآية الأولى: (وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً) فإنّه يعرب عن أنّ الآية تركّز البحث على تقسيم العمل لا على كيفية الإنذار أو الحذر.

٢ . لو كانت الآية بصدد بيان كيفية الإنذار كان عليها ذكر الشرط اللازم للحذر، وهو كون المنذر ثقة.

نعم، أنتعب السيد المحقق الخوئي (قدس سره) نفسه الشريفة، فحاول أن يثبت أن الآية في مقام البيان وأنها نظيرة: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ) (١).

ولكن هذا قياس مع الفارق فإن صدر الآية الثانية يشهد بأنها في مقام بيان حدود الوضوء وشروطه وجزئياته، فلو شك في جزئية شيء أو شرطيته صحّ التمسك بالإطلاق في نفي المشكوك، وهذا بخلاف المقام فالآية تركّز على الأمر الخاص، وهو تقسيم العمل وقيام عدّة بهذه الوظيفة المهمة، وأمّا سائر الجوانب فقد طرحت جانبياً.

١ . المائدة: ٦ .

276

هذا هو الإشكال في الاستدلال بأية النفر، وفي المقام إشكالان آخران نذكرهما مع ما يمكن الإجابة عنهما:

الأول: وجوب الحذر إذا كان الإنذار بالأمر الواقعي

إنّ التفقّه الواجب ليس إلا معرفة الأمور الواقعية من الدين، فالإنذار الواجب هو الإنذار بهذه الأمور المتفقّه فيها، فالحذر لا يجب إلا عقيب الإنذار بها، فإذا لم يعرف المخاطب أنّ الإنذار هل وقع بالأمور الدينية الواقعية أو بغيرها خطأ أو تعمداً لم يجب الحذر، فانهصر وجوب الحذر إذا علم المحذّر صدق المنذر في إنذاره بالأحكام الواقعية. (١)

يلاحظ عليه: أنّه ليس إشكالاً جديداً بل تكرار للإشكال السابق، فلو قلنا بوجود الإطلاق في الآية وأنّه يجب على المقيم الحذر مطلقاً، سواء علم أنّه حذر بالحكم الواقعي أم لا، والمهم إثبات أنّ للآية إطلاقاً بالنسبة إلى علم المخاطب بصحّة ما قال وعدمه.

الإشكال الثاني: الإبلاغ مع التخويف غير نقل القول

إنّ المطلوب في المقام هو إثبات أنّ حكاية الراوي قول الإمام، حجّة للمجتهد دون فهمه، والآية لا تفي بذلك لأنّها تركّز على الإنذار وهو الإبلاغ مع التخويف بحيث يكون نقله وفهمه حجّة على المنقول إليه، وهذا لا ينطبق على المورد إذ الحجّة على المجتهد إنّما هو نقل الرواية، لا فهم الراوي، فالآية تركّز على أنّ الراوي إذا تفقّه في الدين وفهمه ثم بلّغه مع الإنذار، يجب على السامع، الحذر والقبول، وأين هذا من حجّة مجرد حكاية قول الإمام للطرف، بلا قيمة

لفهمه من الدين ودركه من الرواية وإنذاره حسب ما فهم؟! (١)

أقول: على ما ذكره تكون الآية حجة في موردين:

١. كون المنذر واعظاً ينذر الناس بما يعلمه الناس من الحلال والحرام، فيكون دوره هو التذكير
أخذاً بقوله: (وَذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَى تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ) (٢).

٢. كون المنذر فقيهاً فهيماً للدين مبلغاً لأحكامه سبحانه مع التخويف، وهذا شأن المجتهد بالنسبة
إلى مقلده.

وأين هذا من حجية حكاية الراوي قول الإمام بما هو حاك ناقل من دون أن يكون له شأن الإنذار
وللسامع شأن الحذر، هذا هو الإشكال.

وقد أجاب المحقق النائيني عن الإشكال بأنّ الإنذار وإن كان هو الإخبار الشامل على التخويف،
إلاّ أنّه أعمّ من الصراحة والضمنية فإنّه يصدق الإنذار على الإخبار المتضمن للتخويف ضمناً وإن لم
يصرّح به المنذر. (٣) فناقلاً الخبر الواحد، يحذر المنقول إليه ضمناً وإن كان مجتهداً.

يلاحظ عليه: أنّ المتبادر من الآية هو الإنذار بالمعنى المطابق ليعتقب الحذر لذلك، لا الحذر
الالتزامي الذي ربّما لا يلتفت إليه، والأولى أن يجاب بأنّ العرف يساعد على إلغاء الخصوصية، فإذا
كان نقله عن الإمام حجة إذا انضم إليه التخويف يكون أيضاً حجة ولو فقد التخويف، غاية الأمر أنّ
العامي يأخذ بكلا الأمرين والمجتهد بأمر واحد.

فخرجنا بالنتيجة التالية: أنّ الاستدلال بالآية لا غبار عليه سوى عدم كونها

١ . لتوضيح الإشكال لاحظ الفوائد: ٣ / ٢٨٤ .

٢ . الذاريات: ٥٥ .

٣ . فوائد الأصول: ٣ / ١٨٨ .

في مقام البيان فلا يحتج بالآية إلاّ إذا ثبت الإطلاق في وجوب الإنذار والحذر، سواء أفاد العلم أم
لا.

من أدلة القائلين بحجية خبر الواحد: آية السؤال ...

الآية الثالثة: آية الكتمان

قال عز من قائل: (إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ) (١).

تقرير الاستدلال: أنه سبحانه يذم أهل الكتاب لكتمانهم البشارات الواردة في كتبهم بظهور النبي القرشي الهاشمي العربي مع أنهم كانوا يعرفونه كما يعرفون أبناءهم، قال سبحانه: (الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ) (٢).

وقال سبحانه: (وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ) (٣). فالآية تدل على تحريم كتمان البيِّنات، وبالتالي تدل على وجوب القبول وإلا لغت حرمة الكتمان. يلاحظ عليه: بما ذكرناه في الاستدلال بأية النفر وهو أن الكتمان حرام والقبول أيضاً واجب ولكن لا إطلاق في جانب القبول، إذ يحتمل أن يكون القبول مشروطاً بالتعدد أو بحصول الاطمئنان أو العلم القطعي، كما قالوا بنظير ذلك في حرمة كتمان الشهادة: (وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ) (٤).

١ . البقرة: ١٥٩ . ٢ . الأنعام: ٢٠ . ٣ . البقرة: ٨٩ . ٤ . البقرة: ٢٨٣ .

فكتمانها حرام ولكن قبولها مشروط بالتعدد.

وبعبارة أخرى: أن الآيتين في مقام بيان حرمة كتمان الحق أو الشهادة، وأما ما هو الشرط في القبول فليس في مقام بيانه حتى يتمسك بالإطلاق.

الآية الرابعة: آية السؤال

قال سبحانه: (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) (١).

وقال عز من قائل: (وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رَجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ * وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَدًا لَا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَمَا كَانُوا خَالِدِينَ) (٢).

إن دلالة الآية على حجية الخبر الواحد رهن تفسير الآية أولاً، وبيان كيفية الاستدلال عليها ثانياً، وتحليل الإشكالات حول الاستدلال ثالثاً.

أما الأول: فيرجع إلى شأن نزول الآية: إنَّ المشركين كانوا ينكرون نبوة النبي الخاتم(صلى الله عليه وآله وسلم) بحجة أنه يأكل الطعام ويمشي في الأسواق فنزلت الآية، مُحْتَجَّةً بأنَّ النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) ليس فريداً في هذه الخبيصة، بل هو كسائر الأنبياء الماضين كانوا يأكلون ويشربون ويلبسون، وما كتب لهم الخلد، فخطبهم بأنَّكم إن كنتم في شك في ذلك فارجعوا إلى أهل الذكر فسألوهم حتَّى يُبيِّنوا لكم خصوصيات حياة من مضى من الأنبياء والرسل. وأما الثاني: أي كيفية الاستدلال فبيانها، أنَّ وجوب السؤال يستلزم

١ . النحل: ٤٣ .
٢ . الأنبياء: ٧ - ٨ .

280

وجوب قبول الجواب وإلّا لغي وجوب السؤال، فإذا وجب قبول الجواب وجب قبول ما إذا ابتدأ بالكلام في موضوع قبل أن يُسأل عنه لعدم خصوصية المسبوقية بالسؤال. وأما الثالث: أي تحليل الإشكالات فقد أورد على الاستدلال بأمر خمسة:

١ . المراد من أهل الذكر أهل الكتاب أو الأئمة:

إنَّ سياق الآيتين يدلّ على أنّ المراد من أهل الذكر هو علماء أهل الكتاب لكونهم عارفين بأحوال الأمم السابقة وأنبيائهم ورسولهم حتَّى يشهدوا أنّ السلف منهم كان بشراً يأكل الطعام ويمشي في الأسواق ولم يكن ملكاً. وأما الروايات فقد عقد ثقة الإسلام الكليني (قدس سره) في أصول الكافي باباً في أنّ أهل الذكر هم الأئمة(عليهم السلام) وما ورد فيها من الروايات بين صحيح وحسن وضعيف، وعلى كلّ تقدير فالآية لا تشمل غير هاتين الطائفتين. وأين هي من حجّية قول زرارة وأمثاله غير المعصومين. يلاحظ عليه: أنّ الآية ترشد إلى حكم سائد بين العقلاء وهو رجوع الجاهل إلى العالم، وليس حكماً تعديدياً، فإنّ تختلف مصاديقه حسب اختلاف الموارد، ففي مورد رفع شبهة المشركين، المرجع الصالح المقبول عندهم، هو علماء أهل الكتاب، وفي مورد فهم معالم الدين ودرك حقائق الكتاب والسنة، المرجع هم العترة حسب حديث الثقلين، كما أنّ المرجع للعامة في معرفة الوظيفة هو المفتي وهكذا، فلا السياق أب عن الاستدلال، ولا الروايات، بعد كون الجملة حاملة لسيرة جارية بين العقلاء فلها مصاديق مختلفة حسب اختلاف الموضوعات، عبر الزمان.

281

٢ . السؤال لغاية تحصيل العلم

إنّ الظاهر من وجوب السؤال عند عدم العلم وجوب تحصيل العلم، لا وجوب السؤال للعمل بالجواب تعبدًا، كما يقال في العرف: سل إن كنت جاهلاً، ويؤيده أنّ الآية واردة في أصول الدين وعلامات النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) التي لا يؤخذ فيها بالتعبد إجماعاً، فتختصّ الآية بالموضوعات التي يعتبر فيها العلم كالمعارف. (١)

يلاحظ عليه: أنّ الغاية تختلف حسب اختلاف واقع السؤال، فإن كان واقع السؤال ممّا يجب أن يعلم ويعتقد به فالسؤال لغاية العلم به، وإن كان ممّا يجب أن يعمل به كالأحكام فالسؤال لتلك الغاية سواء أفاد العلم أم لا، فالآية ناظرة لمطلق الموارد ولا تختصّ بمورد دون مورد. فإن قلت: رجوع المجتهد إلى قول الثقة فإدراكنا للغايتين: العلم، والعمل. قلت: يمنع عدم وجود الغاية الثانية، لأنّ سماع قول الثقة لأجل التدبّر فيه والعمل به، سواء أكان العامل نفسه أو غيره.

٣. المراد من أهل الذكر هو أهل العلم لا نقلة الحديث

إنّ لفظة «أهل الذكر» تشير إلى من يحمل الحجّة مع إعمال النظر والفكر والتحليل، وأين هذا من السّمّان والعمار والجمّال الذين ينقلون لفظ المعصوم دون أن يفكّروا فيه ويحلّوه ويستنبطوا منه حكم الله الشرعي؟! وأجاب عنه المحقّق الخراساني وقبله الشيخ الأنصاري بأنّ أمثال زرارة

١ . الفرائد: ٣ / ٢٨٤.

ومحمد بن مسلم وأبان بن تغلب كانوا من أهل الذكر والاطّلاع على رأي الإمام (عليه السلام) ويصدق على سؤال أهل الذكر والعلم، فإذا وجب قبول روايتهم في مقام الجواب بمقتضى هذه الآية، وجب قبول روايتهم ورواية غيرهم من العدول مطلقاً لعدم الفصل جزماً في وجوب القبول بين المبتدئ والمسبوق بالسؤال، ولا بين أضراب زرارة وغيرهم ممّن لا يكون من أهل الذكر وإنّما يروي ما سمعه أو رآه، فافهم. (١)

من أدلة القائلين بحجية خبر الواحد: آية الإذن ...

يلاحظ عليه: أنّ الرجوع إلى زرارة حسب مفاد الآية لأجل ما استحصله من الآراء والنظريات من القرآن والسنة فصار الرجوع إليه رجوعاً إلى أهل الذكر، وأمّا الرجوع إلى زرارة في مجرّد المسموعات والمبصرات المجرّدة عن التحليل، فالآية لا تشملها، فكيف يلحق به كلّ راو ليس له شأن إلاّ النقل والضبط.

والحاصل: أنّ هنا أموراً ثلاثة: ١. الرجوع إلى زرارة، فيما إذا استحصل رأي الإمام،
٢. الرجوع إليه في نقل الرواية عن الإمام بلفظه، ٣. الرجوع إلى الغير إذا نقل كلام الإمام، فالآية
تصدق على الصورة الأولى دون الأخيرتين.

فالأولى أن يجاب بما ذكرناه في آية النفر: من أنّه إذا كان نقل زرارة لكلام الإمام مع إعمال
النظر والفكر حجة، فالعرف يساعد على إلغاء الخصوصية، والقول بحجية مجرد روايته، إذ الأساس
هو كلام المعصوم، وفهمه طريق إلى فهم مقاصد الإمام، فإذا استغنى المنقول إليه عن الجهة الثانية
لكونه مجتهداً، غير مقلّد، فلا وجه لعدم حجية مجرد نقله فعل الإمام وقوله.

إلى هنا تبين عدم ورود هذه الإشكالات الثلاثة على الاستدلال بالآية ثم هنا إشكالان قويان على
الاستدلال نذكرهما تالياً.

١. كفاية الأصول: ٢ / ٩٦.

٤. وجوب السؤال لا يلزم وجوب القبول

إنّ المستدلّ تطرّق إلى حجية جواب المجيب بأنّه لو وجب السؤال ولم يجب القبول يكون السؤال
لغواً. مع أنّه ليس كذلك لما عرفت في آية الكتمان من أنّ وجوب إظهار الشهادة لا يلزم وجوب
القبول، كما لا يلزم من عدم قبولها اللغوية، وفي المقام نقول: يجب عليه السؤال إلى أن يحصل له
العلم، فكلّ جواب يشكل شيئاً من الظن حتى ينتهي السائل إلى العلم. أو إلى أن يضمّ إليه شخص آخر
فيشكّل البيّنة.

٥. الآية ليست بصدد البيان

إنّ الآية بصدد بيان قاعدة كلية ربما تكون أمراً فطرياً، وهو أنّه يجب على الجاهل أن يرجع إلى
العالم، وأمّا ما هو شرط قبول قوله فهل يكفي الواحد، أو يشترط التعدّد، أو إفادته العلم؟ فليس بصدد
بيانه، والشاهد على ذلك أنّه لم يذكر شرط الوثاقة في المجيب الذي هو من أوضاع شرائط القبول.
وهذا الإشكال هو المهمّ في أغلب الآيات التي استدلتّ بها على حجية الخبر الواحد.

الآية الخامسة: آية الأذن

قال سبحانه: (وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤَدُّونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ
لِلْمُؤْمِنِينَ وَرَحْمَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ يُؤَدُّونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ)(١).

١ . التوبة: ٦١ .

284

من أدلة القائلين بحجية خبر الواحد: آية الأذن ...

يقع الكلام في تفسير الآية أولاً، وكيفية الاستدلال ثانياً، والإشكالات المتوجهة إليها ثالثاً، وإليك
البيان:

١ . تفسير الآية:

توضيح الآية رهن توضيح أمور ستة:

١ . إنَّ الضمير في قوله (وَمِنْهُمْ) يرجع إلى المنافقين، وسبقته ضمائر أخرى كلها ترجع إلى
المنافقين، نظير:

(وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ ائْتِنِي وَلَا تَقْتَتِي)(١).

(وَمِنْهُمْ مَنْ يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ فَإِنْ أُعْطُوا مِنْهَا رَضُوا)(٢).

(وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤَدُّونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ)(٣).

٢ . الأذن جارحة السمع المعروفة، وقد أطلقت على النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) كناية عن أنه
يصغي إلى كل ما قيل له ويستمع إلى كل ما يذكر له فهو أذن.

٣ . قوله: (أُذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ)(٤): ربما يفسر بأنه سماع يسمع ما فيه خيركم، أي الوحي، وعلى هذا
فالمسموع خير، لكن يبعده أنه لو كان هذا هو المراد لما كانت حاجة إلى قوله: (لَكُمْ) لأنَّ الوحي خير
لعامة الناس فلا يكون للتخصيص وجه.

والأولى أن يفسر ويقال: إنَّه من قبيل إضافة الموصوف إلى الصفة، أي أذن خير، وإنَّ نفس
استماعه لعامة الأخبار خير لكم، فربَّ مخبر يخبر عن اقتراف الكبائر وآخر يكذبها والنبي يستمع
الجميع ولا يكذب أحداً ويحفظ

١ . التوبة: ٤٩ . ٢ . التوبة: ٥٨ .

٢ . التوبة: ٦١ . ٤ . التوبة: ٦١ .

285

ماء وجه الجميع، وهذا النوع من الأذن فيه خير للمجتمع.

٤. قوله: **(يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ)**، الباء في الأوّل للتعدية، كقوله سبحانه: **(كَمَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَ** **الْيَوْمِ الْآخِرِ)** (١). وأمّا اللام في الثاني فيحتمل أن يكون كذلك، مثل قوله: **(فَأَمَّنَ لَهُ لُوطٌ وَقَالَ)** (٢). وقوله: **(فَمَا آمَنَ لِمُوسَى إِلَّا ذُرِّيَّةٌ مِنْ قَوْمِهِ)** (٣). لكن الظاهر أنها ليست للتعدية، وإلا لما كان وجه للعدول من الباء إلى اللام، بل للانتفاع، أي يصدقهم لكون التصديق لصالحهم.

والمراد من المؤمنين هو المجتمع الذي فيه المؤمن والمنافق والجامع بينهما ادّعاء الإيمان، ولكن المراد من قوله: **(وَرَحْمَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ)** هو المؤمنون حقاً.

و. ثم إنّ المراد من التصديق لصالح المجتمع هو تصديق الخبر حسب اعتقاده وأنه غير كاذب في نظره لا تصديق الخبر وأنه مطابق للواقع.

وبعبارة أخرى: أنّ النبي **(صلى الله عليه وآله وسلم)** يحترم الكلّ فيما يدعونه ويصدّقهم بما أنّهم مخبرون، لا أنّه يصدق أخبارهم ويفرضها عين الواقع، إذ عندئذ يكون لصالح البعض دون الكل؛ ويؤيد ذلك ما ورد في شأن نزول الآية من أنّ عبدالله بن نفيل المنافق، كان يقعد لرسول الله فيسمع كلامه وينقله، ولمّا أطلع الله النبي على عمله دعاه رسول الله فأخبره، فحلف أنّه لم يفعل، فقال رسول الله: قد قبلت منك فلا تفعل، فرجع إلى أصحابه فقال: إنّ محمداً أذن أخبره الله أنّي أنتم عليه وأنقل أخباره، فقبله، وأخبرته أنّي لم أقل ولم أفعل فقبله؛ فنزلت الآية. (٢)

هذا هو تفسير الآية.

١ . التوبة: ١٩ . ٢ . العنكبوت: ٢٦ . ٣ . يونس: ٨٣ .
٢ . تفسير القمي: ١ / ٣٠٠ ، بتلخيص.

٢ . في كيفية الاستدلال

فقد نقله الشيخ بأنّه سبحانه مدح رسوله بتصديقه للمؤمنين، بل قرنه بالتصديق بالله جلّ ذكره، فإذا كان التصديق حسناً يكون واجباً. ويزيد في تقريب الاستدلال وضوحاً ما رواه في «الكافي»: أنّه كان لإسماعيل بن أبي عبدالله **(عليه السلام)** دنانير وأراد رجل من قريش أن يخرج إلى اليمن، فقال له أبو عبدالله **(عليه السلام)**: «يابني أما بلغك أنّه يشرب الخمر؟» قال: سمعت الناس يقولون. فقال: «يابني إنّ الله عزوجل يقول: **(يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ)** يقول: يصدق الله ويصدق للمؤمنين، فإذا شهد عندك المسلمون فصدقهم ولا تأمن من شارب الخمر.» (١)

٣. ما ورد على الاستدلال من الإشكال

قد أُورد على الاستدلال بالآية على حجّية الخبر الواحد ببعض الوجوه، والمهم أنّ التصديق الوارد في الآية غير ما هو المطلوب في باب حجّية خبر الواحد، فإنّ التصديق في الآية عبارة عن تصديق المخبر حسب اعتقاده ولكن المطلوب في باب حجّية خبر الواحد هو تصديق الخبر وأنه مطابق للواقع، وبين التصديقين بعد المشرقين.

الاستدلال على حجّية الخبر الواحد بالسنة ...

وإن شئت قلت: إنّ التصديق الوارد في الآية تصديق أخلاقي والمطلوب في حجّية خبر الواحد هو التصديق العملي نظير التصديق في إجراء أصالة الصّحة في فعل الغير.

١ . الفرائد: ١ / ٢٩١ - ٢٩٢. وراجع الرواية في تفسير البرهان: ٢ / ١٣٨ - ١٣٩؛ الوسائل: ١٣، الباب ٦ من أبواب كتاب الوديعه، الحديث ١.

287

وأما قضية إسماعيل بن جعفر الصادق (عليه السلام)، فالاستدلال بها غير ناجح من وجهين:

أولاً: أنّ الإمام عمل بتصديق المؤمنين لا الخبر الواحد، يظهر ذلك من قول ابنه: «سمعت الناس يقولون» وأين هو من تصديق الخبر الواحد؟!

ثانياً: أنّ الإمام أمره بالتصديق بمعنى الأخذ بالاحتياط لا فرض الخبر صادقاً في الواقع بشهادة أنّه لو كان مبسوط اليد لما أجرى عليه الحدّ الشرعي.

إلى هنا تمّ الاستدلال بالآيات وحق وقت دراسة الروايات التي استدلّ بها على حجّية خبر الواحد.

٢. الاستدلال على حجّية الخبر الواحد بالسنة

قد يحتجّ على حجّية السنة المحكية بالخبر الواحد بالسنة، وصحة الاحتجاج رهن كون ما يحتج به خبراً متواتراً ليكون دليلاً قطعياً على حجّية الخبر الواحد المفيد للظن، ولا يكفي الأحاد منها حتّى لو كانت مستفيضة.

وقد جمع الشيخ الحر العاملي ما ورد في هذا المجال في كتاب القضاء خصوصاً في الباب الثامن والتاسع والعاشر والحادي عشر من أبواب صفات القاضي، وهي على طوائف خمس حسبما قسمها الشيخ الأنصاري في «الفرائد». (١)

ونحن نذكر شيئاً من كلّ طائفة ولكن نخالفه في كيفية السرد، وعلى كلّ تقدير يقع الكلام في مقامات:

الأول: عرض الروايات.

١ . الفوائد: ١ / ٢٩١.

288

الثاني: كيفية الاستدلال.

الثالث: تحليل الإشكالات.

وإليك دراسة الجميع.

المقام الأول: عرض الروايات، وفيه طوائف من الروايات:

الطائفة الأولى: الروايات الإرجاعية إلى الرواة بذكر أوصافهم

قد وردت روايات حثّ فيها أئمة أهل البيت (عليهم السلام) شيعتهم على الرجوع إلى رجال لهم صفات وسمات، نظير:

١. ما في مقبولة عمر بن حنظلة حيث قال: «ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا، فليرضوا به حكماً». (١)

٢. ما ورد في التوقيع الشريف: «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا فإنهم حجّتي عليكم وأنا حجّة الله». (٢)

٣. ما ورد أيضاً - في التوقيع الشريف -: «لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا قد عرفوا بأننا نفاوضهم سرّاً ونحملهم إياه إليهم». (٣)

٤. ما كتبه أبو الحسن (عليه السلام) إلى علي بن سويد السائي: «أما ما ذكرت يا علي ممن تأخذ معالم دينك، لا تأخذنّ معالم دينك عن غير شيعتنا» (٤).

١ . الوسائل: ١٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.

٢ . الوسائل: ١٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٩.

٣ . الوسائل: ١٨، الباب ١١، من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٠.

٤ . الوسائل: ١٨، الباب ١١، من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٢.

289

٥. ما رواه حذيفة بن منصور عن أبي عبدالله (عليه السلام): «عرفوا منازل الرجال منّا على قدر رواياتهم عنّا». (١)

٦. ما كتبه أبو الحسن الثالث (عليه السلام) إلى أحمد بن ماهويه حيث كتب السائل إليه: عمّن أخذ معالم ديني؟ وكتب أخوه أيضاً بذلك. فكتب الإمام: «فهمت ما ذكرتما فاصمدا في دينكما على كلّ مسنّ في حبنا وكلّ كثير القدم في أمرنا». (٢)

واعلم أنّ الأوصاف الواردة في هذه الروايات مختلفة فالبعض منها يدلّ على كون الراوي فاضلاً مجتهداً كما في رواية عمر بن حنظلة، والبعض الآخر اكتفى بكونه شيعياً، وبين الموضوعين بون بعيد. وسيافيك الكلام في الأخذ بما هو المتيقّن.

الطائفة الثانية: الإرجاع إلى آحاد الرواة بذكر أسمائهم

قد كان الإرجاع في الطائفة الأولى إلى الصفات والأوصاف، وفي هذه الطائفة أرجع أئمة أهل البيت (عليهم السلام) إلى شخصيات بارزة نذكر أسماءهم.

١. العمري، عثمان بن سعيد.

٢. ابنه محمد بن عثمان بن سعيد.

٣. أبان بن تغلب.

٤. أبان بن عثمان.

٥. زرارة بن أعين.

١. الوسائل: ١٨، الباب ١١، من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٧.
٢. الوسائل: ١٨، الباب ١١، من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٥.

٦. زكريا بن آدم القمي.

٧. يونس بن عبدالرحمن.

٨. أبو بصير.

٩. محمد بن مسلم. (١) إلى غير ذلك من الروايات التي ترجع الشيعة إلى أشخاص بارزين معروفين بالأمانة والوثاقة والعلم والفقاهة، ولو كان الميزان في وجوب الأخذ بالخبر، بلوغ الراوي مكانة هؤلاء الأفذاذ، لقلت مصاديقه.

الطائفة الثالثة: الأخبار العلاجية

إنّ الأخبار العلاجية على قسمين: قسم يأمر بالأخذ بذوي المزية من الخبرين، وقسم يأمر بالتخير.

أما الأوّل: فتارة يأمر بأخذ عدل الراويين وأفقهما وأصدقهما في الحديث وأورعهما (٢)؛ وأخرى يأمر بالأخذ بموافق الكتاب (٣).

وثالثة: يأمر بأخذ ما خالف العامة (٤)، إلى غير ذلك من المرجّحات.

وأما القسم الثاني: فيأمر بالتخير ويقول: فإذا لم تعلم فموسّع عليك بأيّهما أخذت. (٥)

- ١ . انظر الوسائل: ١٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤، ١٦، ٨، ١٧، ١٩، ٢٧، ٣٣، ١٥، ٢٣.
- ٢ . الوسائل: ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.
- ٣ . الوسائل: ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢١ و ٢٩.
- ٤ . الوسائل: ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٩.
- ٥ . الوسائل: ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٠، ٤١.

الطائفة الرابعة: ما يدلّ على تصديق كتب الأصحاب

قد وردت روايات حول ما ألفه الأصحاب تتضمّن تقديرها وتحسينها، ووصفها بالنور، نذكر منها ما يلي:

١ . روى أحمد بن أبي خلف قال: كنت مريضاً فدخل عليّ أبو جعفر (عليه السلام) يعودني عند مرضي، فإذا عند رأسي كتاب يوم وليلة، فجعل يتصفّحه ورقة ورقة حتّى أتى عليه من أوّله إلى آخره وجعل يقول: «رحم الله يونس، رحم الله يونس، رحم الله يونس». (١)

٢ . روى داود بن القاسم الجعفري قال: أدخلت كتاب يوم وليلة الذي ألفه يونس بن عبد الرحمن على أبي الحسن العسكري (عليه السلام)، فنظر فيه وتصفّحه كلّهُ، ثم قال: «هذا ديني ودين آبائي كلّهُ، وهو الحق كلّهُ». (٢)

٣ . روى بورق البوشجاني قال: خرجت إلى سرمن رأى ومعي كتاب يوم وليلة، فدخلت على أبي محمد (عليه السلام) وأريته ذلك الكتاب وقلت له: إن رأيت أن تنظر فيه، وتصفّحه ورقة ورقة فقال: «هذا صحيح ينبغي أن تعمل به». (٣)

٤ . روى حامد بن محمد، عن الملقّب بقوراء - في حديث - أنّه دخل على أبي محمد (عليه السلام)، فلمّا أراد أن يخرج سقط منه كتاب في حضنه ملفوف في رداء، فتناوله أبو محمد (عليه السلام) ونظر فيه، وكان الكتاب من تصنيف الفضل، فترحمّ عليه وذكر أنّه قال: «أغبط أهل خراسان لمكان الفضل بن شاذان وكونه بين أظهرهم». (٤)

- ١ . الوسائل: ١٨، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٧٤.
 ٢ . الوسائل: ١٨، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٧٥.
 ٣ . الوسائل: ١٨، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٧٦.
 ٤ . الوسائل: ١٨، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٧٧.

٥ . سئل عن كتب ابن فضال فقال: خذوا بما رووا، وذرّوا ما رأوا. (١)

٦ . ذكر النجاشي أنّ كتاب عبيد الله بن علي الحلبي عرض على الصادق (عليه السلام) فصّحه واستحسنه. (٢)

الطائفة الخامسة: ما ورد في ذمّ الكذّابين

قد روى الفريقان في أنّ النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) قال: «أيها الناس قد كثرت عليّ الكذّابة، فمن كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار». (٣)
 وقال الصادق (عليه السلام): «لعن الله المغيرة بن سعيد أنّه كان يكذب على أبي فأذاقه الله حرّ النار». (٣)

وقال الصادق (عليه السلام): «إنّا أهل بيت صادقون لا نخلو من كذّاب يكذب علينا، فيسقط صدقنا بكذبه علينا عند الناس». (٤).

إلى غير ذلك من الروايات الدالّة على ذمّ الكذّابين من وضاع الحديث (٥).
 إلى هنا تمّ عرض الروايات.

المقام الثاني: كيفية الاستدلال

إنّ من لاحظ تلك الروايات الهائلة يستكشف أنّ حجّية الخبر الواحد

- ١ . الوسائل: ١٨، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٧٨.
 ٢ . رجال النجاشي: رقم ٦١٠. ٣ . الكافي: ١ / ٦٢؛ وبحار الأنوار: ٢ / ٢٢٥.
 ٣ . رجال الكشي: ١٩٥.
 ٤ . رجال الكشي: ٢٥٧.
 ٥ . لاحظ رجال الكشي: برقم ١٩٤ - ١٩٨ و ٢٤٦ - ٢٦٠.

كان أمراً مسلماً عند الناس وعند أئمة أهل البيت (عليهم السلام)، ولولا ذلك لما كان وجه لصدور هذه الروايات.

بيانه: أنه لو كانت الحجّة هو خبر المتواتر فما معنى إرجاع الشيعة إلى الرواة وأوصافهم أو إلى الرواة وأشخاصهم، كما أنه لم يكن أي وجه لعلاج الخبرين الواحدين بعد عدم كونهما حجّة، كما أنه لم يكن وجه لتقدير المؤلفين وكتبهم، ولم يكن وجه لذمّ الكذّابين بعد عدم كون الخبر الواحد حجّة، لأنّ رواية الوضّاع لا تتجاوز عن كونه خبراً واحداً. والناس لا يقيمون له قيمة وكل ذلك يكشف عن كون الكبرى عند السائلين والمخاطبين أمراً مسلماً، فحاول الإمام بيان الصغرى وتبيين الثقات، لأنّ المشكل كان يكمن في التعرّف على الصغرى لا الكبرى.

المقام الثالث: الإشكال على الاستدلال

وقد أوردت على الاستدلال بهذه الروايات إشكالات أهمها اثنان، هما:

١. أنّ هذه الأخبار ليست متواترة، لأنّها تنتهي إلى أصحاب الكتب الأربعة وقليل من الآخرين، وشرط التواتر بلوغ الخبر في كلّ طبقة من الطبقات حدّ التواتر، وليس الأمر كذلك فإنّها في نهاية المطاف تنتهي إلى أربعة أو خمسة أشخاص. يلاحظ عليه: أنّ المراد من التواتر هو التواتر الإجمالي بمعنى العلم بصدور بعض من هذه الأحاديث المختلفة، لا التواتر اللفظي المصطلح بمعنى إخبار جماعة عن شيء يفيد بنفسه القطع لصدقه.

٢. أنّ هذه الأخبار مختلفة المضمون فبعضها يدلّ على كفاية كون

الراوي شيعياً. (١) والبعض الآخر يدلّ على كونه ثقة (٢)، وبعضها الثالث يدلّ على شرطية كونه فقيهاً (٣)، فمع هذا الاختلاف كيف يمكن الأخذ بهذه الأحاديث؟!

الجواب: لو وجد بين هذه الروايات ما يكون السند جامعاً لهذه الصفات لكن يكون مفاده حجّية مطلق الثقة يتعدّى منه إلى المطلوب. ومن حسن الحظ أنّ صحيحة أحمد بن إسحاق بين تلك الأخبار جامعة لهذه الصفات فيؤخذ بمضمونها مهما كان؛ روى الكليني عن محمد بن عبدالله الحميري، ومحمد بن يحيى جميعاً، عن عبدالله بن جعفر الحميري، عن أحمد بن إسحاق، عن أبي الحسن (عليه السلام) قال: سألته وقلت: من أعمل؟ (وعمن) أخذ؟ وقل من أقبل؟ فقال: «العمرى ثقتي، فما أدّى إليك عني فعنّي يؤدي، وما قال لك عني فعنّي يقول، فاسمع له وأطع، فإنّه الثقة المأمون».

قال: وسألت أبا محمد (عليه السلام) عن مثل ذلك فقال: «العمرى وابنه ثقتان، فما أدّى إليك عني، فعنّي يؤديان، وما قال لك فعنّي يقولان، فاسمع لهما وأطعهما، فإنّهما الثقتان المأمونان» (٤) والسند صحيح والرواة فقهاء فهاء وفي الطليعة من مشايخ الحديث وأعلامه.

وأما المضمون فقد علل حجّية قول العمري بأنه «الثقة المأمون» والعلة تعمّم كما أنّها تخصّص
فدلّ على حجّية قول الثقة، سواء أكان فقيهاً أم لا.

الاستدلال على حجّية الخبر الواحد بالإجماع ...

فخرجنا بالنتيجة التالية: إنّ هذه الروايات الهائلة أجمعت على حجّية

- ١ . الوسائل: ١٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٢ .
- ٢ . الوسائل: ١٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٣ و ٤٠ .
- ٣ . الوسائل: ١٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١ .
- ٤ . الوسائل: ١٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤ .

295

رواية شيعي، فقيه ثقة، ورواية أحمد بن إسحاق من مصاديق هذه الضابطة، ولما أخذنا بروايته
كان مضمونها حجّية قول مطلق الثقة.

ومع ذلك فالذي جاء في صحيح أحمد بن إسحاق ليس بصدّد تأسيس الحجّية، بل الظاهر أنّه
بصدّد إمضاء ما بيد العقلاء وسيرتهم من حجّية قول الثقة، فما اشتهر بين الألسن من أنّ الشارع
جعل الحجّية أو الطريقية للخبر الواحد أو تمّم كشفه، فالجميع ليس له رصيد علمي فليس ما بأيدينا
من الجعل والتتميم أثر، بل كلّ ما درسنا من الروايات كأنّه إمضاء للسيرة العقلانية في مجال الخبر
الثقة أو إرشاد إليها.

٣. الاستدلال على حجّية الخبر الواحد بالإجماع

قد استدلّوا على حجّية الخبر الواحد بالإجماع القولية تارة، والعملية أخرى.

أما الأول: فبيّن بوجهين:

- ١ . تتبّع فتاوى الأصحاب على الحجّية من زماننا إلى زمان الشيخ الطوسي فيكون الإجماع
محصلاً. فيكشف رضاه (عليه السلام) بذلك ويقطع به لبعده اجتماعهم على الأمر الباطل.
 - ٢ . تتبّع الإجماعات المنقولة على الحجّية فيحتجّ بالإجماع المنقول.
- وأورد على كلا التقريرين باختلاف معاهد الإجماعات في الحجّية. ذهب بعضهم إلى حجّية قول
العدل، وآخر إلى حجّية قول الثقة، وثالثة إلى حجّية ما في الأصول الأربعمئة إلى غير ذلك من
التفاصيل.

فالأولى أن يورد عليه بأنّ هذه الإجماعات إجماعات مدركية، فقد اعتمد

المجمعون على ما مضى من الأدلة، ومعه لا يعتدّ بالإجماع إذا كان المدرك غير واف بالمقصود، ومعه لا حاجة إلى الاحتجاج به.

وأما الثاني: أي الاحتجاج بالإجماع العملي، وهو سيرة العلماء، بل كافة المسلمين على العمل بالخبر الواحد في أمورهم الشرعية.

يلاحظ عليه: بما ذكره المحقق الخراساني من أنه لم يحرز كون اتفاقهم على العمل بما هم مسلمون بل عملوا عليه بما هم عقلاء، ولذلك يعملون به في غير الأمور الشرعية أيضاً، وعلى ذلك فلا يكون دليلاً مستقلاً، بل يرجع إلى الاستدلال الآتي.

الاستدلال على حجّية الخبر الواحد بالسيرة العقلانية ...

٤. الاستدلال على حجّية الخبر الواحد بالسيرة العقلانية

إنك إذا تصفّحت حال العقلاء في حياتهم الدنيوية، تقف على أنهم مطبقون على العمل بقول الثقة في جميع الأزمان والأدوار وفي تمام الأقطار والأمصار، ويتّضح ذلك بملاحظة أمرين: الأول: أنّ تحصيل العلم القطعي عن طريق الخبر المتواتر أو المحفوف بالقرائن أمر صعب، خصوصاً بالنسبة إلى من يسكن البوادي والقرى مع قلة المواصلات والوسائل الإعلامية. الثاني: أنّ القلب يسكن إلى قول الثقة ويطمئن به ويخرج عن التزلزل، ولأجل ذلك يُعدّ عند العرف علماً لا ظناً، خصوصاً إذا كان عدلاً، ذا ملكة رادعة عن الاقتحام في الكذب. ولو كانت السيرة أمراً غير مرضي للشارع، كان عليه الردع عن ذلك كما ردع عن العمل بقول الفاسق.

297

مع أنك إذا سبرت حياة الأمم في العصور السابقة، تقف على أنّ سيرتهم جرت على العمل بالخبر الواحد، خصوصاً بين أهل القرى والبوادي التي لا يتوفر فيها الأخبار المتواترة ولا المحفوفة بالقرائن، وأنّ عمل المسلمين بخبر الثقة لم يكن إلّا استلهاماً من السيرة العقلانية التي ارتكزت في نفوسهم.

والحاصل: أنّه لو كان العمل بأخبار الثقات أمراً مرفوضاً عند الشرع، لكان هناك الردع القارع والطرّد الصارم حتى ينتبه الغافل ويفهم الجاهل.

ولأجل ذلك نرى أنّه وردت الأخبار المتضاربة حول ردّ القياس، والرجوع إلى قضاة الجور، وتقبّل الولاية من الجائر رداً لما جرت عليه سيرة العامّة من العمل بالقياس، والرجوع إلى قضاة الجور، وتقبّل الولاية من الجائرين، وهذه الأمور أقلّ ابتلاء - بمراتب - عن العمل بالخبر الواحد مع

أنه ورد فيها الردع الواضح دون المقام، وعلى ضوء هذا، فالسيرة العقلانية في مورد العمل بخبر الثقة حجة ما لم يردع عنها.

السيرة والآيات الناهية عن الظن

لا شك أنّ الاحتجاج بالسيرة فرع عدم الردع عنها شأن كلّ سيرة يستدلّ بها على حكم شرعي وربما يتصوّر أنّ الآيات الماضية والروايات المانعة عن اتّباع غير العلم رادعة عنها، وناهيك قوله تعالى: (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ) (١)، وقوله تعالى: (وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا) (٢).
والجواب: أنّ الظن الوارد في الآية وحتى «غير العلم» في قوله: (مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ) غير الظن الموجود في خبر الثقة وبينهما من النسب الأربع هو

١ . الإسراء: ٣٦ . ٢ . النجم: ٢٨ .

298

التباين، وذلك لأنّ الآيات الناهية ناظرة إلى الوهم والخيال والخرص والتخمين بشهادة تسميتهم الملائكة أنثى فقد وصفه سبحانه وتعالى بقوله: (إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيُسَمُّونَ الْمَلَائِكَةَ تَسْمِيَةً الْأُنثَى * وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنْ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا) (١).
وقوله: (إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ) (٢).

وقد تكرّر وصفهم بالخرص في غير واحد من الآيات (٢)، فبناء على هذا فالآيات لا تشمل الظن المستفاد من قول الثقة الذي يبلغ مرحلة الاطمئنان ويسكن إليه القلب، وخبر الثقة خارج عنها خروجاً موضوعياً.

هذا هو الجواب الحقيقي عن الإشكال.

ثم إنّ المحقق الخراساني أجاب عن الإشكال بوجه ثلاثة:

١ . أنّها وردت إرشاداً إلى عدم كفاية الظن في أصول الدين.

٢ . المتيقّن منها، ما لم يقم على اعتباره حجة.

٣ . كونها رادعة، مستلزمة للدور.

بيان الدور أنّ الرادعية تتوقّف على عدم كون السيرة مخصّصة أو مقيدة للآيات الناهية وإلا فلا تكون رادعة، وعدم كونها مخصّصة أو غير مقيدة فرع كونها بعمومها أو إطلاقها رادعة للسيرة فيلزم توقّف كونها رادعة على نفسها.

يلاحظ عليه: بأنّ الحقّ في الجواب ما تقدّم من أنّ الظنّ أو غير العلم فيها بمعنى الوهم والخرص والتخمين ولا علاقة لها بقول الثقة الذي يعتمد في نقل الوقائع على السمع والبصر، وإلاّ فلو قلنا الظنّ الوارد في الآيات على نحو حتى

- ١ . النجم: ٢٧ - ٢٨ . ٢ . الأنعام: ١٤٨ .
- ٢ . لاحظ الأنعام: ١١٦؛ يونس: ٦٦؛ الزخرف: ٢٠ .

يشمل نفس الظنّ الموجود في الخبر الواحد، كما هو اللائح من كلامه فيرد على ما ذكر من الأجوبة وجهان:

الأوّل: أنّ الآيات بعمومها حجّة قطعية في نفي حجّية الخبر الواحد، والسيرة في مورد خبر الثقة حجّة مشكوكة فكيف تعارض الحجّة القطعية؟ أمّا أنّ الآيات حجّة قطعية فلحجّية ظهور العام في تمام أفرادها ما لم يدلّ دليل قطعي على التخصيص؛ وأمّا كون السيرة حجّة مشكوكة، لأنّها لا يحتجّ بها إلاّ إذا ثبت الإمضاء ولو بالسكوت، والمفروض عدم إحرازه، لاحتمال كون الآيات الناهية رادعة وحجّة في قبالتها، فيكون مرجع الكلام إلى الشكّ في تخصيص الآيات بالسيرة، ومن المعلوم أنّ المرجع عندئذ هو العام حتّى يثبت الخلاف.

الثاني: أنّ رادعية الآيات - وإن شئت قلت: الاحتجاج بالآيات - متوقّف على عدم ثبوت تخصيصها بالسيرة، وهو أمر متحقّق بالفعل، إذ لم يثبت بعد كون السيرة مخصّصة، فيكفي الاحتجاج بعدم الثبوت.

نعم لو قلنا بأنّ الاحتجاج بالآيات متوقّف على عدم كون السيرة في الواقع مخصّصاً وهو بعد غير حاصل ولا متحقّق، ويتوقّف عدم كونها مخصّصاً على صحّة الاحتجاج ورادعية الآيات، لزم الدور.

ثمّ إنّ الفرق بين الإشكاليين واضح لمن تدبّر، فإنّ الأوّل يركّز على أنّ عموم الآية حجّة قطعية، والسيرة حجّة مشكوكة لأنّ حجّيتها مشروطة بالإمضاء ولو بالسكوت، فلم يثبت لاحتمال كون الآيات رادعة.

وأما الإشكال الثاني فيركّز على أنّ الاحتجاج بالآيات لا يتوقّف على إحراز عدم كونها مخصّصة بالسيرة واقعاً حتى يقال: إنّه غير محرز، بل يكفي عدم ثبوت تخصيصها بالسيرة، وهو (أي عدم الثبوت) محرز بالفعل.

ما هو الموضوع للحجبة؟

هل الموضوع للحجبة عند العقلاء هو خير الثقة، سواء أفاد الوثوق أم لا؟ أو الموضوع الخبر الموثوق الصدور، وأنّ العمل بخبر الثقة لكونه مفيداً للوثوق بالصدور؟ الظاهر هو الثاني، لأنّ التعبد بخبر الثقة على وجه الإطلاق بعيد عن سيرة العقلاء فيتعيّن العمل به عند إفادة الوثوق، فيكون تمام الموضوع هو الوثوق، فيصير الموضوع: الخبر الموثوق الصدور، وإن لم يكن الراوي عدلاً. وعلى ذلك فالأقسام الأربعة للخبر عند إفادة الوثوق حجّة من غير فرق بين الصحيح والموثق والحسن والضعيف بمعنى المهمل أو المجهول.

وقد عرّف الصحيح بما اتّصل سنده إلى المعصوم، بنقل العدل الإمامي عن مثله في جميع الطبقات.

كما عرّف الموثق بما اتّصل سنده إلى المعصوم بنقل الثقة، لكن مع دخول غير الإمامي في سنده كالفطحي والواقفي.

وعرّف الحسن بما اتّصل سنده إلى المعصوم بإمامي ممدوح.

الاستدلال على حجبة الخبر الواحد بالدليل العقلي ...

وعرّف الضعيف بما لا يوجد فيه أحد شرائط الأقسام الثلاثة، وهو على قسمين:

تارة يكون الراوي مهملاً، أي يكون معنوياً في الرجال لكن لم يذكر في حقّه شيء من المدح والذم.

وأخرى مجهولاً غير معروف بين الرجاليين، بل حكموا عليه بالجهالة.

هذا هو المختار في باب حجبة الخبر الواحد، وعليه الشيخ الأنصاري حيث قال: والإنصاف أنّ الدالّ منها لم يدلّ إلاّ على وجوب العمل بما يفيد الوثوق والاطمئنان بمؤداه، وبهذا فسّر الصحيح في مصطلح القدماء. والمعيار

فيه أن يكون احتمال مخالفته للواقع بعيد بحيث لا يعتني به (الاحتمال) العقلاء ولا يكون عندهم موجباً للتحيّر والتردد. (١)

٥. الاستدلال على حجبة الخبر الواحد بالدليل العقلي

قد عرفت مدى تمامية الآيات والروايات، والإجماع أعمّ من القولي والعملي، والسيرة العقلانية، على حجبة الخبر الواحد، وندرس الآن ما استدلّ به - من دليل عقلي - على حجبة الخبر الواحد، وقد قرّر بوجوه ثلاثة:

التقرير الأول: لا شك للمتتبع في أحوال الرواة المذكورة في تراجمهم في كون أكثر الأخبار بل جُلّها - إلا ما شدّد وندر - صادرة عن الأئمة (عليهم السلام)، وهذا يظهر بعد التأمل في كيفية ورودها إلينا، وكيفية اهتمام أرباب الكتب من المشايخ الثلاثة ومن تقدّمهم، في تنقيح ما أودعوه في كتبهم. ثم إنّ هذا العلم الإجمالي إنّما هو متعلّق بالأخبار المخالفة لأصل البراءة المجرّدة عن القرينة، فيجب بحكم العقل العمل بكلّ خبر مظنون الصدور، لأنّ تحصيل الواقع إذا لم يمكن على وجه العلم (بأن يعمل بالخبر المظنون والمشكوك والموهوم) تعيّن المصير إلى الظن في تعيّن ما صدر. (٢) ثم إنّ الشيخ أورد على هذا التقرير الذي قرّره هو نفسه إشكالات ثلاثة، والمحقّق الخراساني ردّ الإشكال الأوّل عند كيفية تقرير الدليل من دون إشارة إلى الإشكال، ولم يتعرّض للثاني، وتلقّى الإشكال الثالث بالقبول.

وأورد الشيخ على الأوّل: أنّ العلم الإجمالي ليس مختصّاً بالأخبار، بل نعلم بصدور أحكام كثيرة عن الأئمة (عليهم السلام)، فاللزام أوّلاً الاحتياط، ومع تعذّره

١ . الفرائد: ١ / ٣٦٦ . قبل دراسة دليل الانسداد. ٢ . الفرائد: ١ / ٣٥٦ - ٣٥٧، بتلخيص.

302

أو تعرّسه أو قيام الدليل على عدم وجوبه يرجع إلى ما أفاد الظن بصدور الحكم الشرعي التكليفي عن الحجة (عليه السلام)، سواء كان المفيد للظن خبراً أو شهرة أو غيرهما، فهذا الدليل لا يفيد حجّية خصوص الخبر، وإنّما يفيد حجّية كلّ ما ظن منه بصدور الحكم عن الحجّة وإن لم يكن خبراً. (١)

ثم إنّ المحقّق الخراساني دفع هذا الإشكال بأنّ هنا علماً إجمالياً كبيراً، وهو وجود التكليف في مطلق الأمارات من غير فرق بين الخبر وغيره، وعلماً إجمالياً صغيراً وهو ثبوت التكليف بين خصوص الروايات على نحو لو فصلنا الأخبار عن سائر الأمارات لما بقي العلم بوجود التكليف في بقية الأمارات، وذلك لكثرة الأخبار المتضمّنة للتكليف التي تناهز خمسين ألف رواية. فالعلم الإجمالي الكبير الشامل للخبر وغيره بالتكليف، ينحلّ بالعلم الإجمالي الصغير في خصوص الأخبار بالتكليف فصحّ استدلال المستدلّ.

وبالجملة فالعلم بوجود التكليف بين مطلق الأمارات وإن كان موجوداً، لكن العلم بتلك الأحكام عن طريق الأخبار يوجب انحلال العلم الإجمالي إلى: علم تفصيلي بوجود التكليف في الأخبار، وشك بدوي في وجود التكليف في غير الأخبار، أعني: سائر الأمارات من الشهرة الفتوائية والإجماع المنقول.

وإذا أردت التوضيح فتدبّر في المثال التالي:

لو علمنا بوجود عشرة شياه مغصوبة في قطيع الغنم المؤلف من بيض وسود، ثم حصل علم إجمالي آخر بوجود عشرة شياه مغصوبة في خصوص الغنم البيض، وحينئذ هنا حالتان:

١ . الفرائد: ١ / ٣٥٧ - ٣٥٨ .

303

إمّا أن نعلم بأنّ الشياه المغصوبة في البيض غير الشياه المغصوبة في قطيع الغنم، فعندئذ يجب الاجتناب عن مجموع القطيع عامّة. ولا ينحل العلم الإجمالي الأوّل بالتالي.

وإمّا أن نحتمل أنّ العشرة المغصوبة في البيض هي نفس العشرة المغصوبة في مجموع القطيع، فعندئذ ينحل العلم الإجمالي الكبير الموجود في قطيع الغنم بيضها وسودها بالعلم الإجمالي الصغير بوجود عشرة مغصوبة في البيض، واحتمال الاتّحاد يكفي في الانحلال ولا يشترط العلم بالاتّحاد.

ونظيره المقام فالعلم بوجود التكاليف في مطلق الأمارات علم إجمالي كبير ينحل بالعلم بالتكاليف في الأخبار على نحو لو فصلنا الأخبار عن العلم الأوّل لصار احتمال التكاليف في سائر الأمارات احتمالاً مجرداً لا مقروناً بالعلم، إذ يَحتمل أنّ التكاليف الموجودة في بقية الأمارات نفس التكاليف الواردة في الأخبار، وهذا المقدار يكفي في الانحلال.

الإشكال الثاني: لم يتعرّض له المحقّق الخراساني ونحن نقتفيه.

وأما الإشكال الثالث: فقد تلقاه بالقبول، وحاصله: أنّ المدعى شيء، وما هو نتيجة الدليل شيء آخر، إذ المقصود في المقام هو إثبات حجّة الخبر الواحد بما هو أمانة لا وجوب العمل بالأخبار من باب الاحتياط كما هو نتيجة هذا الدليل وتظهر الثمرة بين القولين (العمل بالخبر بما هو أمانة والعمل به من باب الاحتياط) في الأمور التالية.

١. لو كان الخبر الواحد بما هو حجّة يكون أمانة، والأمانة حجّة في لوازمها العقلية والعادية وبالتالي تترتب عليها أحكامها الشرعية، بخلاف ما لو كان الأخذ بها من باب الاحتياط فيكون أصلاً ومثبتات الأصول ليست بحجّة.

٢. لو كان الخبر الواحد حجّة تصحّ نسبة مضمونه إلى الشارع لقوله: «ما

304

أديا عني فعني يؤديان» ولا يكون تشريعاً، بخلاف ما لو كان أصلاً فلا تصحّ نسبة مضمونه إليه.

٣. لو كان الخبر الواحد حجّة يكون مقدّمًا على الأصول اللفظية كالعموم والإطلاق فيخصّص العموم ويقيد الإطلاق به، بخلاف ما لو كان الأخذ به من باب الاحتياط فلا يقدّم الأصل العملي على الأصل اللفظي.

٤. لو كان الخبر الواحد حجّة يقدّم على الأصول العملية مطلقاً نافية كانت أو مثبتة، بخلاف ما لو كان أصلاً فيقدّم على الأصل النافي للتكليف لكونه على خلاف الاحتياط ولا يقدّم على الأصل المثبت للتكليف، إذا كان مفاده مثبتاً للتكليف والخبر نافياً له، لأنّ الأخذ بالثاني من باب الاحتياط والمفروض كونه على خلاف الاحتياط.

التقرير الثاني: إجراء دليل الانسداد في خصوص الأجزاء والشرائط للعبادات والمعاملات استدلالاً للفاضل التونسي على حجّية الخبر الموجود في الكتب الأربعة مع عمل جمع به من غير رد ظاهر وحاصله: أنّا نقطع ببقاء التكليف إلى يوم القيامة لاسيّما بالأصول الضرورية، كالصلاة والزكاة والصوم والحج والمتاجر والأنكحة ونحوها، مع أنّ كلّ أجزاءها وشرائطها وموانعها إنّما يثبت بالخبر الواحد الموجود في الكتب الأربعة مع عمل جمع به من غير رد ظاهر، بحيث نقطع بخروج حقائق هذه الأمور عن كونها هذه الأمور عند ترك العمل بالخبر الواحد، ومن أنكر فإنّما ينكر باللسان وقلبه مطمئن بالإيمان. (١)

وأورد عليه الشيخ بما هذا حاصله: أنّ العلم الإجمالي حاصل بوجود

١. الوافية: ١٥٩.

305

الأجزاء والشرائط بين جميع الأخبار لخصوص الأخبار المشروطة بما ذكره، فاللازم إمّا الاحتياط إن لم يستلزم الحرج، والعمل بكلّ ما دلّ على جزئية شيء أو شرطية؛ سواء أكان مظنون الصدور أو مشكوكه أو موهومه، وإمّا العمل بكلّ خبر ظنّ صدوره ممّا دلّ على الجزئية والشرطية لا حجّية كلّ خبر موجود في الكتب الأربعة. (١)

وأورد عليه المحقّق الخراساني بنفس ما مرّ في التقرير الأوّل فقال: العلم الإجمالي حاصل بين جميع الأخبار إلا أنّ العلم بوجود الأخبار الصادرة عنهم (عليهم السلام) بقدر الكفاية بين تلك الطائفة (الأخبار الموجودة في الكتب الأربعة) أو العلم باعتبار تلك الطائفة كذلك بينها، يوجب انحلال ذلك العلم، وصيرورة غيره خارجاً عن طرف العلم.

وحاصله: أنه لا تصل النوبة إلى الاحتياط لا في الكلّ ولا في البعض (العمل بكلّ خبر ظن صدوره) بل ينحل العلم الإجمالي بطائفتين:

أ. معلومة الصدور.

ب. معلومة الاعتبار.

ومع وجود هاتين الطائفتين يكون احتمال التكليف في ناحية الأجزاء والشرائط في غير هاتين الطائفتين محتمل، فلا يترتب على هذا التقرير، الاحتياط التام ولا التبعض فيه.

ثم احتمل عدم الانحلال وأمر بالتأمل.

أقول: ولعلّ وجه التأمل وجود الفرق بين المقام والتقرير الأوّل، لأنّ الانحلال في التقرير الأوّل كان قائماً بالأخذ بعامة الأخبار وترك العمل بسائر

١ . الفرائد: ١ / ٣٦١.

306

الأمارات كالإجماع المنقول والشهرات، وأمّا المقام فالمدعى انحلال العلم الإجمالي بالأجزاء والشرائط بالرجوع إلى خصوص الكتب الأربعة ورفض سبعين كتاباً، أدخلها الحر العامل في الوسائل، فالانحلال في الأوّل لأجل سعة عامّة الأخبار لا يستلزم الانحلال في الثاني لمحدودية محتوى الكتب الأربعة حيث لا يستغني الفقيه بالرجوع إلى الكتب الأربعة عن الرجوع إلى غيرها.

ثم أورد المحقّق الخراساني على هذا التقرير نفس الإشكال الثالث على ما مرّ في التقرير الأوّل، وهو أنّ المدعى إثبات الحجية للخبر وإثبات كونه أمانة حتى تترتب عليه آثارها الأربعة الماضية.

وأما هذا الدليل فمقتضاه وجوب العمل به من باب الاحتياط في التعرّف على الأجزاء والشرائط وأين هو من الحجية؟! وقد عرفت الآثار الأربعة للحجّية عند تقرير الإشكال على الأوّل فلا نعيد.

التقرير الثالث: ما أفاده بعض المحقّقين ولخصه الشيخ الأعظم، ولكن التلخيص إيجاز مخل، وما قرّره المؤلّف في حاشيته إطناب ممل، ولا يقف الإنسان على مرامه إلاّ بأن يرجع إلى نفس الكتاب، وإليك إيضاحه:

قد فرّع المؤلّف في التنبيه الأوّل من تنبيهات دليل الانسداد على المقدمات الخمس لدليل الانسداد، أنّ مقتضاها على تقدير سلامتها هو حجّية الظن بالطريق لا حجّية الظن بالواقع، والمراد بالظن بالطريق، الظن بأنّ القرعة حجة والخبر الواحد حجة، ولا يكفي الظن بالواقع إذا لم يكن هناك ظن

بالحجّية، كالظنّ بالحكم الواقعي عن طريق القياس والاستحسان، أو الظنّ بالحكم المخزون عندهم
الذي لم يصل إلينا. (١)

١ . لاحظ الكفاية: ٢ / ٢٥ «هل قضية المقدمات على تقدير سلامتها هي حجّية الظنّ بالواقع أو بالطريق
أو بهما؟».

307

فهو (قدس سره) قد أقام أدلة ثمانية على اعتبار الظنّ بالطريق، وقد نقل الشيخ الأنصاري الوجه
السادس، ونحن نذكر نصّ كلام ذلك المحقّق، قال:

السادس: إنّه قد دلّت الأخبار القطعية والإجماع المعلوم من الشيعة على وجوب الرجوع إلى
الكتاب والسنة، بل ذلك ممّا اتّفتت عليه الأمة.

وحينئذ إن أمكن حصول العلم بالحكم الواقعي من الرجوع إليهما في الغالب، تعيّن الرجوع على
الوجه المذكور، وإن لم يحصل ذلك وكان هناك طريق معتبر في كيفية الرجوع إليهما (كالخبر
الصحيح والموثّق مثلاً) تعيّن الأخذ به وكان بمنزلة الوجه الأول وإن انسد سبيل العلم (١)، وكان
هناك طريق ظنيّ (كالخبر الحسن والضعيف) في كيفية الرجوع إليهما لزم الانتقال إليه والأخذ
بمقتضاه وحيث لا ترجيح لبعض الظنون المتعلقة بذلك على بعض يكون مطلق الظنّ المتعلّق بهما
حجّة. (٢)

فإن قلت: كيف يكون هذا التقرير دليلاً على حجّية الخبر الواحد، مع أنّ نتيجته هو حجّية مطلق
الظنّ؟

قلت: لأنّ الضرورة قامت على لزوم الرجوع إلى السنة والأخذ بالخبر الواحد أخذ بالسنة دون
سائر الأمارات كالإجماع المنقول والشهرة.

أضف إلى ذلك: أنّه ربّما يحصل الظنّ بالحكم ولكن لا يظنّ بصدوره عن الحجّة، إذ ربّ حكم
واقعي لم يصدر عنهم وبقي مخزوناً عندهم لمصلحة من المصالح، فلا يكون مطلق الظنّ مجرداً عن
الظنّ بالطريق حجّة.

هذا توضيح لمرامه.

١ . هذا الشق الثالث موضع المناقشة للمحقّق الخراساني كما سيوافيك.

٢ . هداية المسترشدين: ٣٩١.

وقد أورد عليه الشيخ إشكالات لا يهمننا نقلها، وإثما نكتفي بما ذكره المحقق الخراساني وحاصله: وبما أنّ كلام المحقق الخراساني لا يخلو عن إجمال نأتي بملخص مراده بعبارة واضحة، حاصله: أنّ لازم تدرجه هو الاحتياط في الدرجة الثالثة لأنه (قدس سره) ذكر صوراً ثلاثاً:

١. أمكن حصول العلم بالحكم الواقعي، فيتعيّن العمل به.

٢. لم يحصل العلم ولكن كان في المورد طريق معتبر في كيفية الرجوع إلى الكتاب والسنة، مثلاً كالخبر الصحيح، فتعيّن الرجوع إليه.

٣. إن انسَد كلا الطريقتين فقال: يرجع إلى الطريق مظنون الاعتبار، وبما أنّه لا ترجيح لبعض الظنون، يكون مطلق الظن حجة.

فهنا ناقش المحقق الخراساني بأن مقتضى القاعدة في الشق الثالث هو الاحتياط على نحو لا يلزم العسر، وأين هذا من الرجوع إلى ما ظنّ اعتباره؛ لأنّ الامتثال العلمي تفصيلاً أو إجمالاً (الاحتياط) مقدّم على الاكتفاء بالرجوع إلى ما ظنّ اعتباره.

...

الحجج الشرعية

٦

العرف

أربعة أسماء تدور على ألسن الفقهاء، وهي: العرف، والسيرة، والعادة، وبناء العقلاء، والجميع يهدف إلى معنى واحد، يستخدمها القضاة في فصل الخصومات، كما يعتمد عليها الفقهاء في بعض الموارد التي ستمر عليك، والهدف من عقد هذا البحث تبين مكانة العرف وأنه هل هو من منابع الاستنباط حتى يستنبط الفقيه منه حكماً شرعياً أو لا؟ وقبل الدخول في صلب الموضوع نقدّم تمهيداً، له دخل في إيضاح المقام:

١. تعريفه: العرف عبارة عن كلّ ما اعتاده الناس وساروا عليه من فعل أو قول.

والفرق بينه وبين الإجماع هو أنّ متعلّق الثاني عبارة عن المسائل الولائية كالخلافه أو الفقهية، بخلاف العرف فالمتعلّق فيه عبارة عمّا تعارف بين الناس، وإن لم تكن له صلة بإحدى المسألتين؛ أضف إلى ذلك: أنّه يشترط في الإجماع الاتفاق، بخلاف العرف فأثّه يكفي فيه الأكثرية الساحقة.

٢. انقسام العرف إلى عامّ وخاصّ: ينقسم العرف إلى عرف عام يشترك فيه أغلب الناس أو جميعهم على اختلاف بيئاتهم وظروفهم، كرجوع الجاهل إلى العالم؛ وعرف خاصّ يختصّ ببيئة خاصّة ويسمّى بالرسوم المحلية، وينقسم أيضاً إلى عرف عملي كبيع المعاطاة في أغلب البيوع، وقولي كلفظ الولد حيث إنّه في عرف العرب هو الولد الذكر ولا يشمل الأنثى، فلو وقف

رجل ضيعة للولد تختص بالذكر، خلافاً لمصطلح القرآن حيث يُطلقه على الصنفين، قال سبحانه: **(يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ)**(١).

٣. تقسيم العرف إلى صحيح وفساد: إذا لم يكن العرف منافياً للكتاب والسنة فهو صحيح، كتعجيل بعض المهر وتأجيل البعض الآخر، وإذا كان مخالفاً لهما كالعقود الربويّة واختلاط النساء بالرجال في مجالس اللهو فهو عرف فاسد.

وعلى كلّ تقدير فسواء أكان العرف حجّة أو لا، فالمطلوب من العرف حجّيته في مورد لم يكن هناك حكم شرعي، وإلا فلا يحتجّ به على حكم.

والغاية من الدراسة في المقام تحليل كونه ظناً خاصّاً يستنبط منه الحكم الشرعي في منطقة الفراغ أو لا.

فإليك بيان الموارد التي يمكن أن يكون العرف مرجعاً فيها ولا تتجاوز عن ستة:

١. الرجوع إلى العرف في معاني الألفاظ

لا شك أنّ أهل اللغة هم المرجع في بيان مفاهيم الألفاظ ومعانيها، ولا يختصّ ذلك بلغة دون لغة. وقد تحمّل أصحاب المعاجم عبء العيش بين أهل اللغة في البوادي والحوضر، فدوّنوا ما سمعوه منهم في معاجمهم، كالخليل بن أحمد صاحب كتاب «العين» (المتوفى ١٧٠ هـ)، والجوهري صاحب كتاب «صاح اللغة» (المتوفى ٣٩٩ هـ) وغيرهما من أصحاب المعاجم.

وقد مرَّ أنّ التبادر عند أهل اللسان حجّة على كونه هو الموضوع له.

٢. الرجوع إلى العرف في تحديد المعاني

ربّما يكون المعنى واضحاً، ولكن الحدود غير معلومة فيرجع إلى العرف في تحديدها، وهذا كمفاهيم البيع والعقد والإجارة وغيرها حيث يشك في جزئية شيء أو شرطيته لها، كما إذا شك في شرطية العربية في الإيجاب والقبول أو تقديم الإيجاب، أو التنجيز في صدق هذه المفاهيم، فإذا رجعنا إلى العرف وثبت أنّ صدق هذه المفاهيم غير مشروط بهذه القيود والشروط يحكم بصحة البيع بغير العربية والعقد المتأخّر إيجابه، أو كون إيجابه معلّقاً، وهذه هي سيرة الفقهاء حيث يتمسكون بإطلاق قوله: (أحلّ الله البيع) (١)، وعموم قوله: (أوفوا بالعقود) (٢) عند الشك في الجزئية والشرطية، فإذا كان صدق هذه المفاهيم غير مقيّد بهذه الشروط عند العرف فيؤخذ بإطلاقها ويحكم بصحة البيع فيها، وما هذا إلا لأنّ الموضوع في الآيات الكريمة هو البيع والعقد العرفيان - لا الشرعيان - غاية الأمر أنّ المعنى العرفي مرآة وطريق إلى المعنى الشرعي، إلا إذا قام الدليل على الخلاف، كما في بيع الخمر والخنزير أو بيع الغرر، ولولا كون الموضوع ما يصدق عليه البيع أو العقد عرفاً لكان التمسك بالآيات عند الشك في الشرطية والجزئية، تمسكاً بالعام في الشبهات المصادقية، وما ذكرناه هو توضيح ما أفاده الشيخ في آخر تعريف البيع. نظير ما لو افترضنا الإجمال في مفهوم الغبن أو العيب في المبيع فالمرجع هو العرف؛ ونظيره الغناء فكلّ ما سُمّي غناءً فهو حرام، سواء اشتمل على الترجيع أو الطرب أو لا.

١ . البقرة: ٢٧٥ . ٢ . المائدة: ١ .

٣. الرجوع إلى العرف في تشخيص المصاديق

ربّما يكون المفهوم وحدوده معلوماً لكن يشك الإنسان في كون شيء مصادقاً للمفهوم المعلوم أو لا، كالمعدن فإنّ له أقساماً بعضها قطعي وبعضها مشكوك الدخول فيه كالطين الأحمر. وكالحرز حيث اتفق الفقهاء على أنّ الإنسان البالغ العاقل والمختار إذا سرق من حرز ربع دينار فصاعداً أو ما قيمته كذلك، تقطع يده إنّما الكلام في بعض مصاديق الحرز، فلا شك أنّ الصندوق حرز الدراهم والثياب، والاصطبل حرز الدابة، لكن ربّما يشك في صدقه في غير هذين الموردين، كما إذا جعل الدراهم والثياب في غرفة مقفلة فهل يصدق عليه الحرز أو لا؟ فالمرجع في ذلك هو العرف، وهو لا يرى فرقاً بينهما في الصدق.

نعم المرجع هو العرف الدقيق لا العرف المتسامح، فلو باع مائة كيلو حنطة فسلم ٥٠٠,٩٩ كيلوغراماً فالعرف المتسامح يراه مائة كيلو بخلاف العرف الدقيق، ومنه يعلم حكم الكر والفرسخ وعامة المقادير والأوزان فلا يتسامح فيها حتى بمقدار طفيف، لأنّ المفروض أنّ الشارع حدّها والعرف الدقيق حدّها أيضاً بحدّ خاص، فإذا فقد الحدّ لا يصدق المحدود.

٤. كشف الملازمة بين حكمين شرعيين

إذا كان بين الحكم الشرعي المنطوق، والحكم الشرعي الآخر غير المنطوق، ملازمة عادية بحيث ينتقل العرف من الحكم الأوّل إلى الحكم الثاني وإن لم يكن الثاني ملفوظاً، فهذه الملازمة حجة لدى الفقيه وتعدّ من المداليل، وهذا كما في الموارد التالية:

١. إذا قال الشارع يطهر بدن الميت بعد إجراء الأغسال الثلاثة، ولكن

313

سكت عن طهارة يد الغاسل والخشب الذي أُجري عليه الغسل وسائر الأدوات، لكن العرف يرى ملازمةً بين طهارة الميت وطهارة الأمور الماضية، إذ كيف يمكن أن يكون بدن الميت طاهراً ويد الغاسل نجسة.

٢. إذا دلّ الدليل على طهارة الخمر إذا انقلب إلى الخل وسكت عن طهارة الإناء، فالعرف يرى بين الطهارتين ملازمة.

٣. إذا دلّ الدليل الشرعي على طهارة العصير العنبي بعد التثليث وسكت عن طهارة الإناء والأدوات التي استخدمها الطباخ، فالعرف يرى الملازمة بين الطهارتين. وهذا ما يُعبّر عنه في الفقه بالتبعية.

٥. استخدام الأعراف في كشف مقاصد المتكلم

إنّ لكلّ قوم وبلد أعرافاً خاصة يتعاملون في إطارها ويتفقون على ضوئها في كافة العقود والإيقاعات، فهذه الأعراف تشكّل قرينة حالية لحلّ كثير من الإجماعات المتوهمة في أقوالهم وأفعالهم، ولنقدّم نماذج منها:

١. إذا باع دابة ثمّ اختلفا في مفهومه، فالمرجع ليس هو اللغة، بل ما هو المتبادر في عرف المتعاقدين وهو الفرس.

٢. إذا باع اللحم ثمّ اختلفا في مفهومه، فالمرجع هو المتبادر في عرف المتبايعين، وهو اللحم الأحمر دون اللحم الأبيض كلحم السمك.

٣. إذا وصّى بشيء لولده، فالمرجع في تفسير الولد هو العرف، ولا يطلق فيه إلا على الذكر لا الأنثى خلافاً للفقهاء والكتاب العزيز، قال سبحانه: **(لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ)**. (١)

١ . النساء: ١١.

314

٤. إذا اختلفت البلدان في بيع شيء بالكيل أو الوزن أو بالعد، فالمتبع هو العرف الرائج في بلد البيع.

قال المحقق الأردبيلي: كلما لم يثبت فيه الكيل ولا الوزن ولا عدمهما في عهده (صلى الله عليه وآله وسلم) فحكمه حكم البلدان، فإن اتفق البلدان فالحكم واضح، وإن اختلفت ففي بلد الكيل أو الوزن يكون ربوياً تحرم الزيادة وفي غيره لا يكون ربوياً فيجوز التفاضل، والظاهر أن الحكم للبلد لا لأهله وإن كان في بلد غيره. (١)

٥. إذا اختلف الزوجان في أداء المهر، فالمرجع هو العرف الخاص، فلو جرت العادة على تقديم المهر أو جزء منه قبل الزفاف ولكن ادّعت الزوجة أنها لم تأخذه، وادّعى الزوج أنه دفعه إليها، فللحاكم أن يحكم على وفق العرف الدارج في البلد.

وقد روي عن الإمام الصادق (عليه السلام) فيما إذا ماتت الزوجة واختلف الزوج مع ورثة الزوجة كالأب والأم في متاع البيت، فادّعى الزوج أنه له وقالت الورثة إنه للزوجة، فجعل الإمام المتاع لها وقال للسائل: «أرأيت إن أقامت بيّنة إلى كم كانت تحتاج؟» فقلت: شاهدين، فقال: «لو سألت من بين لابتيها - يعني الجبلين ونحن يومئذ بمكة - لأخبروك أنّ الجهاز والمتاع يهدى علانية، من بيت المرأة إلى بيت زوجها، فهي التي جاءت به وهذا المدّعي، فإن زعم أنه أحدث فيه شيئاً فليأت عليه البيّنة». (٢)

٦. إذا اختلف البائع والمشتري في دخول توابع المبيع في البيع فيما إذا لم يصرّحاً به، كما إذا اختلفا في دخول اللجام والسرّج في المبيع، فإذا جرى

١ . مجمع الفائدة والبرهان: ٤٧٧/٨، كتاب المتاجر، مبحث الربا.

٢ . الوسائل: ١٧، الباب ٨ من أبواب ميراث الأزواج، الحديث ١.

العرف على دخولهما في المبيع وإن لم يذكر يكون قرينة على أنّ المبيع هو المتبوع والتابع، ولذلك قالوا: إنّ ما يتعارفه الناس في قول أو فعل عليه يسير نظام حياتهم وحاجاتهم، فإذا قالوا أو كتبوا فإنّما يعنون المعنى المتعارف لهم، وإذا عملوا فإنّما يعملون على وفق ما يتعارفونه واعتادوه، وإذا سكتوا عن التصريح بشيء فهو اكتفاء بما يقتضي به عرفهم، ولهذا قال الفقهاء: المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً.

٦. كون العرف منبعاً لاستنباط الحكم الشرعي

ما سبق من الموارد الخمسة يحتجّ بالعرف في تشخيص الصغرى ويتبعه الحكم الشرعي إلى الكبرى ولم يختلف فيها اثنان، إنّما المهم كونه من منابع الاستنباط أي يُكتشف به الحكم الشرعي كالإجماع وغيره؛ وهذا هو الذي يصرّ عليه أهل السنّة فيعدّونه من منابع الاستنباط. غير أنّ الحق كون العرف كاشفاً عن الحكم الشرعي دون أن يكون من منابع الاستنباط، وقد تقدّم مثل ذلك في الإجماع وأنه ليس من منابع الاستنباط بل كاشفاً عن السنّة، فهكذا العرف أو سيرة العقلاء يكشف عن الحكم الشرعي بشرطين:

١. اتّصال السيرة إلى أعصارهم وكونها بمرأى ومسمع منهم.

٢. عدم ردعهم عنها بقول وفعل.

فنحن نوافق أهل السنّة في أصل الاحتجاج بالعرف والسيرة لكن نخالفهم في أنّ مرجع العرف عندنا إلى السنّة حيث يكشف عنها دون أن يكون دليلاً مستقلاً، ولذلك أفتى الفقهاء بالجواز في الموارد التالية لوجود السيرة المتصلة بعصر المعصومين من دون ردع:

١. العقود المعاطاتية في البيع والإجارة والرهن وغيرها، فهي حجة على

316

من يشترط العقد اللفظي في صحّة المعاملات المزبورة.

٢. وقف الأشجار والأبنية منفكة عن وقف العقار، فالسيرة حجة عند الشكّ في صحّة هذا النوع من الوقوف.

٣. دخول الحمام من دون تقدير مدّة المكث فيه ومقدار المياه التي يصرفها.

٤. استقلال الحافلة بأجرة معيّنة من دون أن يعيّن حدّ المسافة.

٥. بيع الصبي وشراؤه في المحقرات، دون الجلائل. مع أنّ الثالث والرابع غرريّان، والخامس، ينافيه ظاهراً، قول علي (عليه السلام): «عمد الصبي خطأ». (١) أو قول الإمام الصادق (عليه

السلام): «عمد الصبي وخطئه واحد». (٢)

وبما ذكرنا يعلم أنّ السير الحادثة بين المسلمين - بعد رحيل الرسول - لا يصحّ الاحتجاج بها وإن راجت بينهم كالأمثلة التالية:

١. عقد التأمين وهو عقد رائج بين العقلاء عليه يدور رحى الحياة في العصر الحاضر فموافقة العرف لا يكون دليلاً على كونه مشروعاً بل هو بحاجة إلى دليل آخر عليه.

٢. عقد حقّ الامتياز قد شاع بين الناس شراء الامتياز الكهربائي والهاتف والماء وغير ذلك ممّا يعدّ من متطلّبات الحياة العصرية فدفوع خصوص المال بغية شرائها وراء ما يدفع في مقابل الانتفاع بها، وحيث إنّ هذه السيرة حدثت ولم تكن في عصر المعصومين فلا يعدّ موافقة العرف له دليلاً على جوازه.

٣. بيع السرقلية قد شاع بين الناس أنّ المستأجر إذا استأجر مكاناً

١ و ٢. الوسائل: ١٩، الباب ١١ من أبواب العقالة، الحديث ٣، ٢، بناء على عدم اختصاص الحديثين، بباب الديات.

317

وسكن فيه فيصبح له حق الأولوية وربما يأخذ شيئاً باسم السرقلية حين التخلية.

٤. عقود الشركات التجارية الرائجة في عصرنا ولكلّ منها تعريف يخصّها ولم يكن له أثر في عصر الوحي، فتصويب كلّ هذه العقود بحاجة ماسّة إلى دليل آخر وراء العرف، فإن دلّ عليه دليل شرعي يؤخذ به وإلا فلا تصحّ بالعرف.

إلى هنا تمّ الكلام في الظن الخاصّ الذي لكلّ ظن دليل مستقل، وحين وقت البحث في حجّية مطلق الظن، أي ليس لظن بأي صورة كان إلاّ دليل واحد هو دليل الإنسداد.

في حجّية مطلق الظن

استدلّ على حجّية مطلق الظن بوجوه أربعة:

الأول: الظن بالحكم ظن بالضرر

إنّ في مخالفة المجتهد لما ظنّه من الحكم الوجوبي والتحريمي، مظنة الضرر، هذا هو الصغرى؛ ودفوع الضرر المظنون لازم، وهذا هو الكبرى.

أما الصغرى فقد فسّر الضرر تارة بالعقوبة الأخروية، وأخرى بالمفسدة الدنيوية، فقيل: إنّ الظن بوجود شيء أو حرمة يلزم الظن بالعقوبة أو الظن بالمفسدة الدنيوية عند المخالفة بناءً على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد.

أما الكبرى أي دفع الضرر المظنون فهو واضح لو قلنا بالتحسين والتقيح العقليين، فإنّ العقل يقبّح ارتكاب ما فيه الضرر المظنون، وأما إذا قلنا بعدم

318

استقلال العقل بالتحسين والتقيح فمع ذلك يستقل العقل في هذا المورد بلزوم الدفع، سواء أكان مظنوناً أو محتملاً، هذا هو الاستدلال.

وأما الجواب فقد ناقش القدماء في الكبرى، والمتأخرون في الصغرى، أما الفريق الأول فتارة قالوا: (١) إنّ دفع الضرر المظنون احتياط مستحب، وأخرى قالوا بأنّ وجوب الدفع يختصّ بالمضار الدنيوية لا الأخروية. وثالثة بالنقض وهو النهي عن خبر الفاسق والقياس، مع كونهما مفيدتين للظن بالضرر.

وأنت ترى أنّ الأجوبة الثلاثة أجوبة ضعيفة، ولذلك عدل المتأخرون عن منع الكبرى إلى منع الصغرى، وأنّ الظن بالوجوب أو الحرمة لا يلزمان الظن بالضرر، سواء أفسّر بالعقوبة أم بالمفسدة الدنيوية، وإليك توضيح الجواب. إنّ في المقام صورتين:

الأولى: أن يكون المراد من الضرر، العقوبة الأخروية.

الثانية: أن يكون المراد منه المفاسد الدنيوية.

لو افترضنا أنّ المراد من الضرر، هو العقوبة الأخروية، فهنا قاعدتان:

الأولى: قبّح العقاب بلا بيان.

الثانية: لزوم دفع الضرر المحتمل (العقوبة الأخروية)، فلو وقفنا على حدود القاعدتين لظهر منع الصغرى في المقام فنقول:

أما الأولى: فموردها الشبهة البدوية يعني فيما إذا لم يكن في المورد بيان واصل، وعندئذ لا ملازمة بين الظن بالحكم والظن بالعقوبة، لاستقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان، حتّى ولو كان هنا ظن بالحكم، وإنّما الملازمة بين الحكم الواصل إلى المكلف والعقوبة، ولا يعني بالواصل إلّا العلم أو الحجّة الشرعية،

١ . نقل هذه الأجوبة الثلاثة الشيخ في فرائده، والأوّل للحاجبي، والثاني للشيخ الطوسي.

والمفروض انتفاؤهما لعدم العلم بحجّية الظن.

هذا كلّه حول القاعدة الأولى، وأمّا القاعدة الثانية، أعني: وجوب دفع الضرر المظنون (العقوبة) فإنّما تختص بما أحرزت العقوبة بقيام الحجّة الشرعية، فاحتمال العقاب منجز فضلاً عن الظن بالعقاب.

أمّا الظن كما إذا علم أنّ أحد الإنائين خمر ففي شرب أحدهما مظنة العقاب.

وأمّا الاحتمال فكما إذا كانت الأطراف واسعة مع عدم خروجها عن الانحصار، كما في الخمر الموجود بين أقذاح عشرة، ففي هذين الموردين يجب الاجتناب لتمامية الحجّة على المكلف، فظهر ممّا ذكرنا أنّ مورد القاعدة الأولى غير مورد القاعدة الثانية، فمورد الأولى هو الشبهة البدوية، ومورد الثانية هو الشبهة المحصورة، وكلامنا في المقام إنّما هو في الصورة الأولى.

أمّا الصورة الثانية - أعني: ما إذا أريد المفساد الدنيوية -: فقد أجاب عنه العلمان الأنصاري والخراساني قدس سرهما بجوابين:

١. أنّ الأحكام وإن كانت تابعة لمصالح ومفاسد في المتعلّق، لكنّها تابعة للنوعية منهما لا للشخصية، وليس كلّ مفسدة نوعية فيها ضرر شخصي، بل ربّما يكون في ارتكابها نفع شخصي كتحرّيم الربا، وليس كلّ مصلحة نوعية، فيها نفع شخصي بل ربّما يكون فيها الضرر الشخصي كالإنفاق.

٢. أنّها مبنية على أنّ الأحكام تابعة لمصالح ومفاسد في المتعلّق ولكن ربّما تكون تابعة لمصالح ومفاسد في نفس الأحكام.

يلاحظ على الجواب الأوّل: بأنّ التفكيك بين الضرر الشخصي، والضرر النوعي، أمر غير صحيح، والقول بوجود النفع الشخصي في الضرر النوعي

كالربا، رؤية عاجلة، ولكنّه في الحقيقة سيعود إلى الشخص أيضاً أجلاً، يقول سبحانه: (وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ) (١) حيث جاء بعد الأمر بالإنفاق، قوله: (وَلَا تُلْقُوا...) مشعراً بأنّ في منع الإنفاق، هلاكاً لأصحاب الثروة والنعمة حيث يثور العادم على الواجد ثورة عارمة تقضي على حياة الواجد.

ويلاحظ على الجواب الثاني: بأنّ تبعية الأحكام لمصالح ومفاسد في نفس الأحكام أمر غير صحيح، وإلاّ لم يلزم امتثالها لحصول الملاك بنفس الأمر.

نعم القول بوجود الملاك في نفس الأحكام إنّما يصحّ في الأوامر الامتحانية دون الحقيقية.

والأولى أن يجاب أنّ المفسدة الدنيوية على قسمين:

الأوّل: إذا كان الاحتمال ضعيفاً ولكن المحتمل ذو أهمية، كما إذا احتمل واحداً بالمائة أنّه لو دخّن قرب مكان البنزين لاشتعل المخزن وانفجر، فيحكم العقل بأهمية المحتمل بالاجتناب وإن كان الاحتمال ضعيفاً.

الثاني: ما إذا كان الاحتمال قوياً ولكن المحتمل ضعيفاً من حيث الأهمية، كما إذا ظن أنّ في تناول المشروبات الغازية ضرراً على المعدة فلا يعتد بالاحتمال ويشرب.

وعلى ذلك فيجب النظر في الضرر المظنون الدنيوي الحاصل من الظن بالحكم فيفصل بين القسمين.

وهناك جواب آخر للشيخ الأنصاري وحاصله: أنّ الضرر وإن كان مظنوناً، إلاّ أنّ حكم الشارع قطعاً أو ظناً بالرجوع في مورد الظن إلى البراءة

١ . البقرة: ١٩٥ .

321

والاستصحاب وترخيصه لترك مراعاة الظن، أوجب القطع أو الظن بتدارك ذلك الضرر المظنون. (١)

ثم إنّ القائلين بحجّية الظن المطلق، أقاموا عليها دلائل أربعة قد مضى الأوّل منها، وأمّا الثاني والثالث فليسا بدليلين مستقلين، بل يرجعان لثبوت الدليل الرابع، أعني: دليل الانسداد، وقد بسطنا القول فيه وتوابعه في الدورات السابقة، ومن أراد التفصيل فليرجع إلى التقديرين: المحصول والإرشاد.

وبما أنّ المحقّقين من المتأخّرين أبطلوا دليل الانسداد فاللزام الصفح عنه، والاشتغال بما هو الألزم، فإنّ كثرة العطل في أيامنا الدراسيّة يبعثنا إلى دراسة الأهمّ فالأهم، فلذلك نبتدئ ببحث البراءة والاشتغال بإذن الله سبحانه.

وأما البحث عن حجّية الظن في أصول الدين ومعانيها فهو مسألة كلامية، فلذلك طوينا الكلام عنه وإن بسطنا البحث - فيما تركناه هنا - في الدورات السابقة.

المقاصد الشرعية العامّة

قبل الخوض في البحث نقدّم أموراً:

١ . أفعاله سبحانه تكويناً وتشريعاً معلّلة بالغايات

إنّ الرأي السائد لدى الأشاعرة، هو أنّ أفعال الله سبحانه لا تكون معلّلة بالأغراض والمقاصد، مستدلّين بأنّه لو كان فعله خاضعاً للغرض لكان ناقصاً في ذاته، مستكملاً بتحصيل ذلك الغرض، لأنّه لا يصلح غرضاً للفاعل إلّا ما هو أصلح له من عدمه وهو معنى الكمال. (١)

ولكنّهم خلطوا بين الغرض العائد إلى الفاعل، والغرض المترتب على الفعل، - وإن كان المستفيد غيره سبحانه - فالاستكمال لازم الصورة الأولى دون الثانية، والقائل بكون أفعاله معلّلة بالأغراض والدواعي، يعني بها الصورة الثانية دون الأولى، وتبعية الفعل للغرض بالمعنى الأوّل ينافي كونه غنياً في ذاته وصفاته وأفعاله، ولكنّها بالمعنى الثاني توجب خروج فعله عن كونه عبثاً ولغوياً، وكونه سبحانه عبثاً ولاغياً، فالجمع بين كونه غنياً غير محتاج إلى شيء، وكونه حكيماً منزّهاً عن العبث واللغو، يتحقّق باشتمال أفعاله على حكم ومصالح ترجع إلى العباد لا إلى وجوده وذاته، كما لا يخفى.

إنّ القرآن الكريم يُجلّ أن تكون أفعاله الكونية عبثاً بلا غرض، وسُدّي بلا غاية، لأنّ العبث يضادّ كونه حكيماً يضع الأشياء مواضعها.

قال سبحانه:

١ . (أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ) (١).

٢ . (وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِأَعْبِينَ) (٢).

٣ . (وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ) (٣).

٤. (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ). (٤) إلى غير ذلك من الآيات التي تنفي العبث عن فعله سبحانه، وتصرّح باقتترانه بالحكمة والغرض، ومع هذه التصريحات القاطعة للعدر، كيف يتفلسف الأشعري بما ذكره من الدليل العقلي وينفي كلّ غرض وغاية عن فعله، ويعرّف فعله سبحانه على خلاف الحكمة، مع أنّ من صفاته كونه حكيماً؟!!

وكما أنّ أفعاله الكونية مقرونة بالغرض، فكذا تشريعاته في عامّة المجالات تابعة لأغراض تحقّق مصالح للناس عاجلاً وأجلاً.

وسيوافيك نصوص الذكر الحكيم وما رُوي عن أئمّة أهل البيت (عليهم السلام) في هذا الصدد.

٢. الشيعة الإمامية ومقاصد الشريعة

إنّ الشيعة الإمامية عن بكرة أبيهم أكدوا على أنّ الأحكام الشرعية تابعة للمقاصد والأغراض، فلا واجب إلاّ لمصلحة في فعله، ولا حرام إلاّ لمفسدة في اقتترافه، وقد تحقّق عندهم إنّ للتشريع الإسلامي نظاماً لا تعزّيه الفوضى.

١. المؤمنون: ١١٥.
٢. الدخان: ٣٨.
٣. ص: ٢٧.
٤. الذاريات: ٥٦.

وهذا الأصل وإن خالف فيه بعض الأئمة (الأشاعرة)، غير أنّ نظرهم محجوج بكتاب الله وسنة نبيّه ونصوص خلفائه. وإليك البيان:

المراد من الأغراض والدواعي، ما يترتّب على تشريع الحكم من مصالح اجتماعية أو فردية، أو دفع مفسد كذلك، مثلاً (أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ) لما في إباحته من منافع، (وَحَرَّمَ الرِّبَا) لما في تحريمه من درء مفسد لا تخفى.

ومن قرأ القرآن بإمعان ودقّة، وتدبّر في آيات التشريع والأحكام، يقف بوضوح على أنّه سبحانه تارة يصرّح بعلة التشريع ودوافعه، وأخرى يشير إليها بأروع الإشارات، ونحن نذكر من كلّ قسم شيئاً.

٣. التصريح بالعلل

قد وردت في الذكر الحكيم آيات تتضمن تشريع الأحكام مقرونة بذكر عللها والمصالح التي تترتب عليها، أو المفسد التي تُدرأ بها، نظير:

١. (إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ * إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ). (١)

فالآيتان تشتملان على علل تشريع حرمة الخمر والميسر وما عطف عليهما من الأنصاب والأزلام، إما بالإشارة إليها كقوله: (رَجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ) و «رجاء الفلاح» وإما بالتصريح بها كما في الآية الثانية بأن مزاولتهما تورث العداوة والبغضاء وتصد عن ذكر الله.

٢. (مَا آفَاءَ اللَّهِ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى

١. المائدة: ٩٠-٩١.

325

وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ). (١)

جعل الفيء لله وللرسول ولمن عطف عليهما، لئلا يتم تداول الثروة دائماً بين الأغنياء.

٣. (وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ...). (٢)

فقد نهى سبحانه عن سب آلهة المشركين، لأنه ينتهي إلى سب الله سبحانه.

٤. (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُنِيمَ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ). (٣)

أمر تبارك وتعالى بغسل الوجوه والأيدي ومسح الرؤوس والأرجل لمن كان واجداً للماء، كما أمر لفاوقه بالتيمم بمسح الوجوه والأيدي بما يعلق بها من الغبار، ثم علل سبحانه الأمر بالطهارة الأعم من المائية والترابية بأنه لغاية تطهيركم لا لإيجاد الحرج عليكم.

١. الحشر: ٧.

٢. الأنعام: ١٠٨.

٣. المائدة: ٦.

٥. (وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ). (١)

أمر سبحانه بالقصاص وقتل النفس بالنفس لما فيه حياة للمجتمع.

٦. أنه سبحانه بعد ما قصّ نبأ ابني آدم وأنّ أحد الأخوين قتل الآخر قال: (مَنْ أَجَلَ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا). (٢)

فجعل وقوع تلك الحادثة الفجيعة سبباً لكتابته سبحانه على بني إسرائيل: أنه من قتل نفساً - بغير حقّ - فكأنما قتل الناس جميعاً، فالحكم المكتوب على بني إسرائيل نابع عن قصة نبأ ابني آدم.

٧. (فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا). (٣)

كان الحكم السائد في الجاهلية تحريم تزوّج الرجال بأزواج أدعيائهم، وحينما طلق زيد (الذي تبناه رسول الله في الجاهلية) امرأته زينب بنت عمّة النبي (صلى الله عليه وآله)، أمر سبحانه نبيّه الكريم أن يتزوجها بهدف إماتة تلك السنّة الجاهلية، وبذلك جسّد (صلى الله عليه وآله) قوله سبحانه: (لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ).

٨. (أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ * الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ). (٤)

فقد علّل سبحانه الإذن بقتال الظالمين بقوله (بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا) فالآية

١. البقرة: ١٧٩.
٢. المائدة: ٣٢.
٣. الأحزاب: ٣٧.
٤. الحج: ٣٩-٤٠.

صريحة في أنّ المظلوم مأذون في قتال الظالم مادام كونه مظلوماً والآخر ظالماً.

٩. (وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ) (١)، فلكونها ناهية عنهما صارت سبباً للأمر بإقامتها.

١٠. (وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ). (٢)

وقد أمر سبحانه بلزوم التأهب واتخاذ العدة للقتال، وذلك لغاية إرهاب عدو الله وعدو المسلمين من غير فرق بين معلوم العداة وغيره.

هذه نماذج من آيات التشريع التي صرّح الذكر الحكيم بعللها، وإليك نماذج من القسم الآخر.

٤. الإلماع إلى علة التشريع دون التصريح

هناك آيات في الذكر الحكيم تشير إلى علة الأحكام لا بصورة واضحة، بل بالكناية والإشارة يقف عليها من تدبر الذكر الحكيم، وإليك نماذج من هذا القسم:

١. (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ) (٣)، فالآية مشتملة على التعليل الصريح مثل قوله: (جِزَاءً بِمَا كَسَبَا) وقوله: (نَكَالاً مِنَ اللَّهِ)، وعلى الإشارة إليه حيث علق لزوم القطع على عنواني السارق والسارقة مشيراً إلى أنّ علة القطع هو السرقة، وقد اشتهر قولهم:

١. العنكبوت: ٤٥.

٢. الأنفال: ٦٠.

٣. المائدة: ٣٨.

«تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية».

٢. (الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيْسَ لَهُ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ). (١)

فالآية مشتملة على الإشارة بالتعليل وهو تعليق الحكم على عنوان الزانية والزاني.

٣. (فَإِذَا قُضِيَتْ الصَّلَاةُ فَادْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ فَإِذَا اطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَىٰ الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْفُوتًا). (٢)

ذكر سبحانه في هذه الآية صلاة الخوف وبين كيفيتها، ولما كان هناك سؤال وهو أنه سبحانه إذا كان بصدد التخفيف عن العباد، فلماذا لم يأمر بتأخير الصلاة حتى يستقر المسافر في بلده؟ فأجاب

سبحانه عن ذلك بقوله: (إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا)، أي أنّ الصلاة قد شرّعت مؤقتةً بأوقات لا بدّ من أدائها فيها بقدر الإمكان.

٤. (فَيُظْلَمَ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدَّهِمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا). (٣)

ففي الآية إلماع إلى علة تحريم الطيبات على اليهود وهو ظلمهم وصدّهم عن سبيل الله.

٥. (قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ

-
١. النور: ٢.
٢. النساء: ١٠٣.
٣. النساء: ١٦٠.

329

إِنَّ اللَّهَ خَيْرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ). (١)

فقد أشار سبحانه إلى علة تشريع الحكم وإيجاب غضّ البصر وحفظ الفروج بقوله: (ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ).

٦. (وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ). (٢)

فقد علّل سبحانه لزوم السؤال من وراء الحجاب بأنّه مورث لطهارة قلوب السائل والمسؤول.

٧. (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ * فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّى يُؤْذَنَ لَكُمْ وَإِنْ قِيلَ لَكُمْ ارْجِعُوا فَارْجِعُوا هُوَ أَزْكَى لَكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ). (٣)

ترى أنّه سبحانه يشير إلى علة التشريع في الآية بقوله: (ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ)، وفي الآية الثانية: (هُوَ أَزْكَى لَكُمْ).

٨. (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ) (٤)، فالغاية من كتابة الصيام على عامّة الأمم والمسلمين، هو رجاء الاتّقاء عن المعاصي ولك أن تجعل بعض ما ذكر من قبيل التصريح لا الإلماع والإشارة.

-
١. النور: ٣٠.
٢. الأحزاب: ٥٣.
٣. النور: ٢٧-٢٨.
٤. البقرة: ١٨٣.

٥. الاستدلال بالروايات

١. قال الإمام علي (عليه السلام): «فرض الله تعالى الإيمان تطهيراً من الشرك، والصلاة تنزيهاً عن الكبر، والزكاة تسبيهاً للرزق، والصيام ابتلاءً لإخلاص المحقّ، والحجّ تقوية للدين، والجهاد عزّاً للإسلام، والأمر بالمعروف مصلحة للعوام، والنهي عن المنكر رداً للسفهاء، وصلة الأرحام منماً للعدد، والقصاص حقناً للدماء، وإقامة الحدود إعظماً للمحارم، وترك شرب الخمر تحصيناً للعقل، ومجانبة السرقة إيجاباً للعفة، وترك الزنا تحقيقاً للنسب، وترك اللواط تكثيراً للنسل، والشهادات استظهاراً على المجاحدات، وترك الكذب تشريفاً للصدق، والسلم أماناً من المخاوف، والإمامة نظاماً للأمة، والطاعة تعظيماً للسلطان». (١)

٢. وقال علي (عليه السلام): «قال الله عزّ وجلّ من فوق عرشه: يا عبادي أطيعوني فيما أمرتكم، ولا تُعلموني بما يصلحكم، فإنّي أعلم به ولا أبخل عليكم بصالحكم». (٢)

٣. وقال أيضاً، حول فريضة الصلاة والزكاة: «ومن ذلك ما حرس الله عباده المؤمنين بالصلوات والزكوات، ومجاهدة الصيام في الأيام المفروضات، تسكيناً لأطرافهم، وتخشيحاً لأبصارهم، وتذليلاً لنفوسهم، وتخفيفاً لقلوبهم، وإذهاباً للخلاء عنهم، لما في ذلك من تغيير عتاق الوجوه بالتراب تواضعاً، والتصاق كرائم الجوارح بالأرض تصاغراً، ولحوق البطون بالمتون من الصيام تذلاً». (٢)

٤. قالت فاطمة الزهراء (عليها السلام) سيدة النساء في خطبتها المعروفة بعد رحيل

١. نهج البلاغة، قسم الحكم: ٢٥٢. ٢. عدة الداعي: ٣١.
٢. نهج البلاغة، الخطبة: ١٩٢، تصحيح صبحي الصالح.

أبيها: «لله فيكم عهد قدّمه إليكم، وبقية استخلفها عليكم، كتاب الله الناطق، والقرآن الصادق، والنور الساطع، والضيء اللامع، بيّنة بصائره، منكشفة سرائره، منجلية ظواهره، مغتبط به أشياعه، قائد إلى الرضوان أتباعه، مؤدّ إلى النجاة استماعه، به تنال حجج الله المنورة، وعزائم المفسرة، ومحارمه المحذرة، وبيئاته الجالية، وبراهينه الكافية، وفضائله المندوبة، ورخصه الموهوبة، وشرائعه المكتوبة.

فجعل الله الإيمان تطهيراً لكم من الشرك، والصلاة تنزيهاً لكم عن الكبر، والزكاة تزكية للنفس ونماءً في الرزق، والصيام تثبيتاً للإخلاص، والحجّ تشييداً للدين، والعدل تنسيقاً للقلوب، وطاعتنا

نظاماً للملّة، وإمامتنا أماناً من الفرقة، والجهاد عزّاً للإسلام [وذلاً لأهل الكفر والنفاق]، والصبر معونة على استيجاب الأجر، والأمر بالمعروف مصلحة للعامة، وبرّ الوالدين وقاية من السخط، وصلة الأرحام منسأة في العمر ومنمأة للعدد، والقصاص حقناً للدماء، والوفاء بالنذر تعريضاً للمغفرة، وتوفية المكايل والموازين تغييراً للبخس، والنهي عن شرب الخمر تنزيهاً عن الرجس، واجتناب القذف حجاباً عن اللعنة، وترك السرقة إيجاباً للعة، وحرّم الله الشرك إخلصاً له بالربوبية فاتّقوا الله حقّ تقاته، ولا تموتنّ إلاّ وأنتم مسلمون، وأطيعوا الله فيما أمركم به [وما] نهاكم عنه، فإنّه إنّما يخشى الله من عباده العلماء. (١)

٥. وهذا باقر الأمة وإمامها يقول: «إنّ مدمن الخمر كعابد وثن، ويورثه الارتعاش، ويهدم مروته ويحمله على التجسّر على المحارم من سفك الدماء وركوب الزنا». (٢)

١. الاحتجاج: ٢٥٨/١-٢٥٩.
٢. بحار الأنوار: ١٦٤/٦٥، الحديث ٢.

332

٦. روى جميل بن دراج، عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنّه سأله عن شيء من الحلال والحرام؟ فقال: «إنّه لم يجعل شيء إلاّ لشيء». (١)

قال العلامة المجلسي معلقاً على الحديث: أي لم يشرّع الله تعالى حكماً من الأحكام إلاّ لحكمة من الحكم، ولم يحلّ الحلال إلاّ لحسنه، ولم يحرم الحرام إلاّ لقبحه، لا كما تقوله الأشاعرة من نفي الغرض وإنكار الحسن والقبح العقليين؛ ويمكن أن يعمّ بحيث يشمل الخلق والتقدير أيضاً، فإنّه تعالى لم يخلق شيئاً أيضاً إلاّ لحكمة كاملة وعلّة باعثة.

٧. عن هشام بن الحكم، قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن علّة الصيام؟ قال: «العلّة في الصيام ليستوي به الغني والفقير، وذلك أنّ الغني لم يكن ليجد مسّ الجوع فيرحم الفقير، لأنّ الغني كلّما أراد شيئاً قدر عليه، فأراد الله عزّ وجلّ أن يسوّي بين خلقه وأن يذيق الغنيّ مسّ الجوع والألم ليحسن على الضعيف ويطعم الجائع». (٢)

٨. روى محمد بن سنان قال: سمعت علي بن موسى بن جعفر (عليهم السلام) يقول: «حرّم الله الخمر لما فيها من الفساد ومن تغييرها عقول شاربها، وحملها إيّاهم على إنكار الله عزّ وجلّ، والفرية عليه وعلى رسله، وسائر ما يكون منهم من الفساد والقتل، والقذف، والزنا، وقلة الاحتجاز من شيء من الحرام، فبذلك قضينا على كلّ مسكر من الأشربة أنّه حرام محرّم، لأنّه يأتي من عاقبتها

ما يأتي من عاقبة الخمر؛ فليجتنب من يؤمن بالله واليوم الآخر ويتولأنا وينتحل مودتنا كل شراب مسكر فإنه لا عصمة بيننا وبين شاربها». (٣)

- ١ . بحار الأنوار: ١١٠/٦.
- ٢ . فضائل الأشهر الثلاثة: ١٠٢.
- ٣ . بحار الأنوار: ١٠٧/٦.

333

٩ . وقد قال الإمام الطاهر علي بن موسى الرضا (عليه السلام): «إنّ الله تبارك وتعالى لم يبيح أكلاً ولا شرباً إلاّ لما فيه المنفعة والصلاح، ولم يحرم إلاّ ما فيه الضرر والتلف والفساد». (١)

١٠ . وقال (عليه السلام) في الدم: «إنّه يسيء الخلق، ويورث القسوة للقلب، وقلة الرأفة والرحمة، ولا يؤمن أن يقتل ولده ووالده». (٢)

١١ . وقال الرضا (عليه السلام): «إنّا وجدنا كلّ ما أحلّ الله تبارك وتعالى ففيه صلاح العباد وبقاؤهم، ولهم إليه الحاجة التي لا يستغنون عنها؛ ووجدنا المحرم من الأشياء، لا حاجة للعباد إليه، ووجدناه مفسداً داعياً إلى الفناء والهلاك». (٣)

١٢ . وقال الرضا (عليه السلام): «إنّما أمروا بالصلاة، لأنّ في الصلاة الإقرار بالربوبية، وهو صلاح عام، لأنّ فيه خلع الأنداد والقيام بين يدي الجبار». (٤)

إلى غير ذلك من النصوص المتضافرة عن أئمة الدين.

-
- ١ . مستدرک الوسائل: ٧١/٣.
 - ٢ . الاختصاص: ١٠٣؛ لاحظ البحار: ١٦٤/٦٤، قسم الهامش.
 - ٣ . معادن الحكمة: ١٥١/٢.
 - ٤ . وسائل الشيعة: ٥/٣.

334

ثمرة التعرّف على المقاصد

تظهر ثمرة التعرّف على مقاصد الشرع وأغراضه في مقامين:

١. تقديم أحد المتزاحمين على الآخر، كتقديم حفظ الدين على حفظ النفس، وهكذا، كما سيوافيك بيانه.

٢. كون التعرّف على المقاصد، من مصادر التشريع بحيث يستكشف الحكم الشرعي من العلم بالغرض. وإليك دراسة مقامين:

المقام الأول: تقديم أحد المتزاحمين على الآخر لأجل التعرّف على المقاصد

إذا كان هناك تعارض بين حفظ الحكم الضروري والحكم الحاجي فلا شكّ في تقديم الأوّل على الثاني.

كما إذا كان هناك تزامم بين الحكم الحاجي والحكم التحسيني يقدّم الأوّل على الثاني وهكذا. ومثله ما إذا وقع التزاحم بين الأمور الضرورية الخمسة وهي: ١. الدين، ٢. النفس، ٣. العقل، ٤. النسل أو العرض، ٥. المال. فيقدّم حفظ الأوّل على الثاني وهكذا في سائر الموارد، وإليك الأمثلة:

التزامم بين الضروريات

قد عرفت أنّ الدين هو الضروري الأوّل الذي تليه النفس، فإذا دار الأمر بين الأمرين فحفظ الدين هو الأهمّ، ولذلك وجب الجهاد بالنفس حفظاً للدين وإن كان فيه تضحية بالنفس. كما أنّه إذا دار الأمر بين حفظ النفس والعقل، فحفظ النفس أهمّ من حفظ العقل، فلو أُصيب بمرض لا يعالج إلاّ بشرب الخمر، يجب عليه شربه حفظاً

335

للنفس وإن كان فيه إزالة للعقل بشكل مؤقّت.

ولو دار الأمر بين الاعتداء على العرض وقتل النفس فيجوز له الاعتداء لحفظ النفس، كما أنّه لو دار الأمر بين حفظ العرض والاعتداء على مال الغير يجب الثاني حفظاً للعرض.

نعم ما ذكرناه هو الضابطة الغالبة، ولكن ربما ينعكس الحكم، فلو أكره عالم مُطاع على شرب الخمر على رؤوس الأشهاد وهدّد بالقتل على تركه فلا يجوز له شربه، لأنّ في ذلك زعزعة لإيمان الناس وهدماً لعقيدتهم.

وبذلك يعلم أنّه إذا كان هناك تزامم بين الضروري والحاجي (عدم الحرج)، يقدّم الأوّل على الثاني، فلو كان في إتيان الواجبات كلفة ومشقة فيقدّم الأوّل وتتحمّل المشقة، وإلاّ لزم ترك الفرائض والنوافل بحجّة أنّ فيها مشقة وقد تقدّم أنّ عدم الحرج من الحاجيات ولا يتحمّل إلاّ إذا دار الأمر بينه وبين الامتثال لأحكام الدين.

ثمَّ إنَّه إذا دار الأمر بين الحاجي والأمر التحسيني فيقَدَّم الأول، ولذلك اغتفرت الجهالة في المزارعة والمساقاة لحاجة الناس إليهما وإن كان فيها ترك التحسينات. هذه هي النتائج المترتبة على التعرّف لمقاصد الشريعة وقد عرفت أنَّها ثمرات غالبية، وربما يطرأ على المورد عنوان آخر يوجب قلب الحكم.

التعرّف على الأهم عن طريق آخر غير التعرّف على المقاصد

إنَّ التعرّف على مقاصد الشريعة هو أحد الطرق لتقديم أحد المتزاحمين على الآخر، وهناك طريق آخر سلكه أصحابنا لا بأس بذكره لإيقاف الآخرين عليه:
إنَّ الأصوليين من الإمامية فتحوها باباً باسم التعارض والتزاحم، وبيان

336

الفرق بينهما، ومرجّحات كلّ منهما قالوا:

إذا كان التنافي في مقام الجعل والإنشاء على وجه لا يمكن للحكيم إنشاء حكمين عن جدّ لموضوع واحد، فهو المسمّى بالمتعارضين، كما إذا أنشأ وقال: ثمن العذرة سحت، وقال: لا بأس ببيع العذرة.

وأما لو كان التنافي راجعاً إلى مقام الامتثال مع كمال الملائمة في مقام الإنشاء والجعل فهو المسمّى بالمتزاحمين كما إذا أمر المولى بإنقاذ الغريق، ففوجئ بغريقين وليس له قدرة إلاّ بإنقاذ أحد ما، فالدليلان متلائمان في مقام الجعل، متزاحمان في مقام الامتثال.

وقد ذكر الأصوليون لتقدّم أحد الدليلين على الآخر، عدّة مرجّحات نشير إليها على وجه الإيجاز فإنّ التزاحم ينقسم إلى الأقسام التالية:

١. ما يكون التزاحم لأجل كون مخالفة أحد الحكمين مقدّمة لامتثال الآخر، كما إذا توقّف إنقاذ الغريق على التصرّف في أرض الغير.

٢. ما يكون منشأ التزاحم وقوع التضاد بين متعلّقين من باب التصادف لا دائماً، كما إذا زاحمت إزالة النجاسة عن المسجد، إقامة الصلاة فيه.

٣. ما يكون أحد المتعلّقين مترتباً في الوجوب على الآخر، كالقيام في الركعة الأولى والثانية مع عدم قدرته عليه إلاّ في ركعة واحدة، أو كالقيام في الصلاتين: الظهر والعصر، مع عدم استطاعته إلاّ على القيام في واحدة منهما.

ومثله إذا دار أمره بين الصلاة قائماً في مخبأ بلا ركوع وسجود، أو الصلاة معهما من دون قيام في مخبأ آخر.

إذا عرفت ذلك فلنذكر مرجحات باب التزاحم التي هي وسيلة التعرف على الأهم.

337

١. تقديم ما لا يدل له على ماله بدل

إذا كان هناك واجب لأحدهما بدل شرعاً، دون الآخر، فالعقل يحكم بتقديم الثاني على الأول، جمعاً بين الامتثالين، كالتزاحم الموجود بين رعاية الوقت وتحصيل الطهارة الحدثية بالماء، فيما أنّ الوقت فاقد للبدل، بخلاف الطهارة الحدثية، فنقدّم مصلحة الوقت على مصلحة الطهارة الحدثية بالماء، فينتيم بدلاً عن الطهارة المائية ويصلّي في الوقت.

٢. تقديم المضيق على الموسع

إذا كان هناك تزاحم بين المضيق الذي لا يرضى المولى بتأخيره، والموسع الذي لا يفوت بالاشتغال بالواجب المضيق، إلا فضيلة الوقت، فالعقل يحكم بتقديم الأول على الثاني، ولذلك يجب امتثال إزالة النجاسة أولاً ثم القيام بالصلاة.

٣. تقديم أحد المتزاحمين على الآخر لأهميته

إذا دار الأمر بين ترك الأهم والمهم، كإنقاذ الغريق والتصرف في مال الغير، فالعقل يحكم بتقديم الأهم على المهم، وهذه من القضايا التي قياساتها معها.

٤. سبق امتثال أحد الحكمين زماناً

إذا كان أحد الواجبين متقدماً في مقام الامتثال على الآخر زماناً، كما إذا وجب صوم يوم الخميس والجمعة، ولا يقدر إلا على صيام يوم واحد، أو إذا وجبت عليه صلاتان ولا يتمكّن إلا من الإتيان بواحدة منهما قائماً، أو وجبت

338

صلاة واحدة ولا يتمكّن إلا من القيام بركعة واحدة، ففي جميع هذه الصور يستقلّ العقل بتقديم ما يجب امتثاله سابقاً على الآخر، حتى يكون في ترك الواجب في الزمان الثاني معذوراً، إلا إذا كان الواجب المتأخر أهمّ في نظر المولى فيجب صرف القدرة في الثاني، وهو خارج عن الفرض.

وبعبارة أخرى: لو صام يوم الخميس، أو صَلَّى الظهر قائماً، فقد ترك صوم يوم الجمعة والقيام في صلاة العصر عن عذر وحجة بخلاف ما لو أفطر يوم الخميس وصَلَّى الظهر جالساً فقد ترك الواجب بلا عذر.

٥. تقديم الواجب المطلق على المشروط

إذا نذر قبل حصول الاستطاعة أن يزور مرقد الإمام الحسين (عليه السلام) في كل يوم عرفة، ثم حصلت له الاستطاعة فيقدم الحج على زيارة الحسين (عليه السلام)، لأنه إذا قال القائل: لله عليّ أن أزور الإمام الحسين (عليه السلام) في كل يوم عرفة، إمّا أن لا يكون له إطلاق بالنسبة إلى عام حصول الاستطاعة للحج، أو يكون.

فعلى الأوّل - عدم الإطلاق لدليل النذر - يكون الحجّ مقدّماً، إذ لا يكون عندئذ إلا واجب واحد. وعلى الثاني، بما أنّ الإطلاق مستلزم لترك الواجب - أعني: الحجّ - يكون إطلاق النذر - لا نفسه - باطلاً، نظير ما إذا نذر شخص أن يقرأ القرآن من طلوع الفجر إلى طلوع الشمس، فإنّه في حدّ نفسه راجح، لكنّه بما أنّه مستلزم لتفويت الواجب - وهي صلاة الصبح - فلا ينعقد، وهذا هو المراد من قولنا تقديم الواجب المطلق (الحج) على الواجب المشروط (زيارة الحسين) حيث إنّها مشروطة بعدم كونها مفوّتة للواجب.

وبذلك يعلم، أنّ علاج المتزاحمين مبني على التعرّف على الأهم

والمهمّ، كما في هذه الوجوه الستة، وهذا مسلك سلكه أصحابنا الأصوليون وراء التعرّف على مقاصد الشريعة.

التزاحم بين الضررين

التزاحم بين الضررين من أوضح مصاديق باب التزاحم فللعقل في تقديم أحد الضررين على الآخر دور واضح، وبما أنّ الرسالة لا تتسع لذكر صورها مع أدلّتها، فلنذكر رؤوس المسائل ونترك التفصيل إلى محلّه:

١. إضرار الغير لدفع الضرر عن النفس، كما إذا كان الضرر متوجّهاً إليه، فهل يجوز دفع الضرر عن نفسه، بتوجيهه إلى الغير؟
٢. إذا كان الضرر متوجّهاً إلى الغير، فهل يجب دفع الضرر عن الغير بتحمّله عنه؟ هذا كلّه إذا كان هناك ضرر واحد ودار الأمر بين توجيهه إلى النفس أو الغير.
٣. أمّا إذا كان هنا ضرران، كما إذا أدخلت الدابة التي ترعى في الصحراء رأسها في قدر الشخص الآخر، ودار الأمر بين ذبحه وكسر القدر، ولهذا النوع صور مذكورة في محلّها.

٤. إذا استلزم تصرف المالك تضرر الجار.
إلى غير ذلك من الصور التي لا تحل عقبتها إلا بتمييز الأهم من المهم، وله طرق مذكورة في كتاب «قاعدة لا ضرر». (١)

١. انظر كتاب «نيل الوطر في قاعدة لا ضرر»: (ص ١١٥-١٣٥).

340

المقام الثاني: استكشاف الحكم من التعرّف على مقاصد الشريعة

هذه هي الثمرة الثانية للبحث عن مقاصد الشريعة، وهي المزلقة الكبرى للفقهاء، لأنّ ما دلّ من الآيات والروايات ومعاهد الإجماعات، على كون الشيء هو مقصد الشارع وغرضه على قسمين: الأوّل: أن يكون الغاية المصطادة من المصادر علّة للحكم وسبباً تاماً، فلا شكّ أنّه يمكن استكشاف الحكم المعلوم من العلم بالمقاصد، وذلك كثبوت الخيار في موارد ليس لها دليل شرعي خاصّ، لأنّنا نعلم أنّ دفع الضرر في المعاملات هو المقصد الأسنى للشارع، فلو اشتمل العقد على الغبن، أو كان المبيع معيباً ولم يكن هناك دليل على الخيار، يمكننا استكشاف الخيار عن طريق التعرّف على مقاصد الشريعة، ولذلك قال الفقهاء بالخيار وإن لم يكن هناك دليل خاصّ.

الثاني: أن يكون حكمة للحكم بمعنى اشتماله عليها في أغلب الموارد، دون جميعها، وذلك كالإنجاب وتكثير النسل في النكاح فإنّه حكمة وليس بعلة، ولذلك يصحّ النكاح في الموارد التالية:

١. زواج العقيم بالمرأة الولود.
 ٢. زواج المرأة العقيم بالرجل المنجب.
 ٣. نكاح اليانسة.
 ٤. نكاح الصغيرة.
 ٥. نكاح الشاب من الشابة مع العزم على عدم الإنجاب إلى آخر العمر.
- وبذلك يعلم ضعف ما ذكره الدكتور الدريني حول بطلان المتعة قال: شرع النكاح في الإسلام لمقاصد أساسية قد نصّ عليها القرآن الكريم صراحة

341

ترجع كلّها إلى تكوين الأسرة الفاضلة التي تشكّل النواة الأولى للمجتمع الإسلامي بخصائصه الذاتية من العفة والطهر والولاية والنصرة والتكافل الاجتماعي، ثمّ يقول: إنّ الله إذ يربط الزواج بغريزة الجنس لم يكن ليقصد مجرد قضاء الشهوة، بل قصد أن يكون على النحو الذي يحقّق ذلك المقصد بخصائصه من تكوين الأسرة التي شرع أحكامها التفصيلية في القرآن الكريم.

وعلى هذا فإن الاستمتاع مجرداً عن الإنجاب وبناء الأسرة يحبط مقصد الشارع من أصل
تشريع النكاح.(١)

يلاحظ عليه: بأن الأستاذ خلط بين العلة في التشريع ومناطه وبين حكمته، فإن العلة عبارة عما
يدور الحكم مدارها، بحيث يحدث الحكم بوجودها ويرتفع بارتفاعها، وهذا بخلاف الحكمة، فربما
يكون الحكم أوسع منها، وإليك توضيح الأمرين:

إذا قال الشارع: اجتنب المسكر، فالسكر علة وجوب الاجتناب بحجة تعليق الحكم على ذلك
العنوان، فمادام المائع مسكراً له حكمه فإذا انقلب إلى الخل يرتفع.

وأما إذا قال: (وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي
أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ...).(٢)

فالتربص - لأجل تبيين وضع الرحم، وهل هي تحمل ولداً أو لا؟ - حكمة الحكم لا علة، ولأجل
ذلك نرى أن الحكم أوسع منه بشهادة أنه يجب التربص على من نعلم بعدم وجود حمل في رحمها.

١ . الأصل في الأشياء الحلية... ولكن المتعة حرام، قسم المقدمة.
٢ . البقرة: ٢٢٨.

342

وحصيلة الكلام: إن دراسة مقاصد الشريعة - التي غابت في حقب من الزمان، ثم عادت إلى
الساحة في القرن الرابع عشر وقام المحققون حولها بالتأليف والدراسة - أمر مفيد في التعرف على
الأهم والمهم، حيث إن التعرف على الأغراض والغايات يوجب المعرفة بما هو الأهم عند الشارع
وغيره.

وأما التعرف عليها لتكون ذريعة لاستكشاف الحكم الشرعي فهو رهن الحكم بأن ما استكشفتناه
من التدبر في الآيات والروايات ومعاهد الإجماعات أنها علة تامة للتشريع بحيث لا ينفك عن
المعلول، وأتى لنا تحصيل ذلك اليقين، مع كثرة وجود الحكم عند ذكر الغايات والأغراض؟!!

343

المقصد الثامن: (١)

في الأصول العملية

١. وبما أننا جعلنا البحث عن حجّية العقل، مقصداً مستقلاً، تجاوز عدد المقاصد عندنا عمّا في الكفاية، فهذا المقصد الثامن، هو المقصد السابع في «الكفاية». فلاحظ.

344

345

من الأصول العملية: أصالة البراءة ...

الأصل الأول:

أصالة البراءة

وقبل الشروع في المقصود نقدّم أموراً:

الأوّل: عرف علم الأصول بأنه عبارة عن القواعد التي تستنبط بها الأحكام الشرعية، أو ما ينتهي إليه المجتهد عند اليأس عن الدليل.

وقد كان البحث في المقاصد السابقة بحثاً عن الشق الأوّل للتعريف، أي القواعد التي تستنبط بها الأحكام، وأمّا البحث في الأصول العملية فهو بحث عن الشق الثاني للتعريف، أعني قوله: «أو ما ينتهي إليه المجتهد عند اليأس عن الدليل». فلا يستنبط بها إلا الوظيفة الفعلية لدى الشك.

ثم إنّ المستنبط بالدليل الاجتهادي يسمّى حكماً واقعياً، لأنّ الواقع يكشف عنه إمّا كشفاً تاماً كما في صورة العلم به، أو كشفاً غير تام لكن تعبّداً للشارع به، على أنّه كاشف تام وقال: «ما أدّى عني فعني يؤدّيان» وأمّا المستكشف بالأصول العملية فيسمّى حكماً ظاهرياً لعدم كشفه عن الواقع بل كشفه عن الوظيفة الفعلية، ويسمّى القسم الأوّل بالدليل الاجتهادي والثاني بالدليل الفقاهي.

وبذلك يظهر أنّ ما ذكره الشيخ من كون مفاد الأمارات حكماً ظاهرياً ليس بتام، كيف والأمارات إنّما اعتبرت بما أنّها طرق إلى الواقع عنه، وكاشفة ولذلك أفتوا بعدم الإجزاء عند انكشاف الخلاف، فكيف يكون مفادها أحكاماً ظاهرية؟! بل هي طرق إلى الحكم الواقعي وقد أمضاها الشارع بهذا الوصف.

346

الثاني: أنّ الموضوع في الأصول العملية هو الشك في الحكم الواقعي، سواء أكان الحكم كلياً أو جزئياً، فخرج الشك في عدد الركعات مثل قوله: «إذا شككت فابن على الأكثر»، فالحكم المذكور حكم واقعي لا ظاهري. لعدم تعلّق الشكّ بالحكم الواقعي وإنّما تعلّق بعمله.

ثم إنّ متعلّق الشك تارة يكون الحكم الكلّي كالشكّ في وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، وأخرى الحكم الجزئي كالشكّ في حكم المائع بين أيدينا المرّدّد بين كونه خلاًّ أو خمراً، فالشك في الأوّل يسمّى بالشبهة الحكمية، والثاني يسمّى بالشبهة الموضوعية.

الثالث: الأصول المقررة لوظيفة الجاهل على قسمين:

قسم يختصّ لبيان وظيفة الجاهل بالموضوعات الخارجية كما هو الحال في الأصول التالية:

١. أصالة الصّحة في فعل الغير.

٢. أصالة الصّحة في فعل النفس المعبّر عنها بقاعدة التجاوز.

٣. الإقراع عند التخاصم.

وقسم يعمّ الموضوعات الخارجية والأحكام الكلّية، وعمدتها الأصول العملية الأربعة: الاستصحاب والاشتغال والبراءة والتخيير.

فإن قلت: إنّ هنا أصولاً تجري في الموضوعات والأحكام معاً كأصالة الطهارة، فلماذا لم تذكر في عداد الأصول العملية.

قلت: وجهه أنّها قاعدة فقهية كقاعدة كلّ شيء حلال، وليست قاعدة أصولية. وقد ذكرنا ما هو الميزان للقاعدة الفقهية في صدر الكتاب.

واعتذر المحقّق الخراساني عن عدم عدّها من الأصول العملية

347

باختصاصها بباب الشك في الطهارة، ولا تعمّ سائر الأبواب.

يلاحظ عليه: بأنّه لو كان وجه الخروج الاختصاص، يجب خروج قسم من مسائل علم الأصول كالمبحث عن دلالة النهي على الفساد في المعاملات والعبادات حيث لا يعمّ غير هذين البابين.

الرابع: بيان مجاري الأصول

إنّ حصر الأصول العملية في الأربعة حصر استقرائي، إذ لم يجد الفقيه أصلاً غيرها، وأمّا حصر مجاريها في الأربعة فهو حصر عقلي دائر بين النفي والإثبات.

وقد اضطربت كلمات الشيخ في تقرير مجاري الأصول، فقد قرّره في مبحث القطع بوجهين مختلفين، أحدهما في المتن والآخر في الهامش، ولكّنه جاء في مبحث البراءة والاشتغال بتقرير ثالث هو أفضل من التقريرين السابقين، وذلك بالبيان التالي:

١. أنه (قدس سره) جعل دوران الأمر بين المحذورين تارةً من أقسام الشك في التكليف، وأخرى من أقسام الشك في المكلف به، بخلافه في المقام حيث جعله مجرى مستقلاً.

٢. جعل الشك في التكليف، مجرى للبراءة مطلقاً مع أنه ربما يجب الاحتياط في بعض موارد، كما هو الحال في الشك قبل الفحص.

٣. جعل الشك في المكلف به، مجرى للاحتياط وفسره في مكان آخر بالعلم بنوع التكليف كالعلم بوجود إحدى الصلاتين: الظهر أو الجمعة. مع أنه ربما يجب الاحتياط، وإن كان نوع التكليف مجهولاً إذا كان جنسه معلوماً كما إذا علم بوجود شيء أو حرمة شيء آخر، فالنوع مجهول والتكليف

348

معلوم، فيجب الاحتياط بفعل الأوّل وترك الثاني.

أصالة البراءة ...

ولأجل الاحتراز عن الإشكالات الثلاثة قام الشيخ ببيان ثالث خال عن هذه الأمور فقال: إنّ حكم الشك إمّا أن يكون ملحوظاً فيه اليقين السابق عليه، أو أن لا يكون، سواء لم يكن يقين سابق عليه أو كان ولم يلحظ.

والأوّل مورد الاستصحاب، والثاني إمّا أن يكون الاحتياط (خصوص الموافقة القطعية) فيه ممكناً أو لا؟ والثاني مورد التخيير، والأوّل إمّا أن يدلّ دليل عقلي أو نقلي على ثبوت العقاب بمخالفة الواقع المجهول، وإمّا أن لا يدل. والأوّل مورد الاحتياط، والثاني مورد البراءة. (١)

والنكات الموجودة في التعريف عبارة عن الأمور التالية:

١. أنّ وجود الحالة السابقة لا يكفي في جريان الاستصحاب، بل يشترط معه كونها ملحوظة فخرج الشك في المقتضي واختصت الحجية بالشك في الرفع. وهذا القيد لوحظ في التعابير الثلاثة.

٢. أنّ دوران الأمر بين المحذورين مجرى التخيير وهو خارج عن الشك في التكليف، والشك في المكلف به.

إنّ جريان البراءة والاحتياط لا يدور حول الشك في التكليف، ولا الشك في المكلف به، بل الميزان هو وجود دليل عقلي أو نقلي على ثبوت العقاب بمخالفة الواقع المجهول، وعدمه، ففي ظرف وجود الدليل على العقوبة يكون مجرى للاحتياط، وفي عدمه يكون مجرى للبراءة.

وعلى هذا فالموردان التاليان مجرى للاشتغال والاحتياط:

١ . فرائد الأصول: ١٩٢، طبعة رحمة الله. وما بيّنه في هذا المقام من جلائل أفكاره، تعلم قيمته بقياسه على البيانين اللذين أتى بهما في أول رسالة القطع.

349

أ. إذا كان الشك في التكليف قبل الفحص.

ب. إذا علم بجنس التكليف أي الإلزام ولم يعلم نوعه وكان المحتمل متعدداً. كما إذا دار أمر التكليف بين وجوب شيء وحرمة شيء آخر فمع أنه من مقولة الشك في التكليف يجب الاحتياط فيه بخلاف لو كان المحتمل أمراً واحداً كما إذا دار أمر من واحد بين الحرمة والوجوب فهو مجرى التخيير.

ومما ذكرنا يعلم أنّ هذا التعريف أفضل من السابقين.

الخامس: أنّ الشيخ الأنصاري خصّ الموضوع الأوّل بالشك في التكليف، والموضع الثاني بالشك في المكلف به.

أما الموضوع الأوّل: فجعل مسأله اثنتي عشرة مسألة، وذلك بضرب عدد الشبهات في عدد منابعها. فقال: إنّ الشبهة تارة تكون تحريرية، وأخرى وجوبية، وثالثة مشتبهة بينهما، وأما منابعها فهي إمّا فقدان النص أو إجماله أو تعارض النصين، أو خلط الأمور الخارجية، (١) فما أفاده السيد الخوئي من أنّ الشيخ قسم الشك في التكليف الذي هو مجرى للبراءة على أقسام ثمانية، غير موافق لتصريح الشيخ.

ويا ليت الشيخ يسلك هذا المسلك الذي نسبه إليه السيّد الخوئي ويخرج دوران الأمر بين المحذورين عن حيطة الشك في التكليف، والشك في المكلف به، فعندئذ ينحصر عدد الشبهات في اثنين: وجوبية، أو تحريرية ومانعها أربعة فتكون الأقسام ثمانية.

وبعبارة أخرى: كان على الشيخ إخراج دوران الأمر بين المحذورين عن الموضوع الأوّل خصوصاً على التعريف الأوّل والثالث حيث جعله في مقابل

١ . الفرائد: ٢ / ١٨ - ١٩.

350

الأميرين: الشك في التكليف، والشك في المكلف به، ولأجل هذا الخلط لا تجد باباً مستقلاً للتخيير في «الفرائد».

وأما ما هو الوجه لتفصيل المسائل في «الفرائد» ودراسة كلّ مسألة من هذه المسائل برأسها فيمكن أن يكون أحد وجهين أو كليهما:

أ. اختصاص النزاع بين الأصولي والأخباري بالشبهة التحريمية دون الوجوبية، وخصوص الحكمية من التحريمية لا الموضوعية منها، فحاول أن يصرّح بموضع النزاع.

ب. اختصاص بعض أدلة البراءة بالشبهة التحريمية مثل قوله: «كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهي».

نعم حاول المحقّق الخراساني أن يلخّص الأصول فجمع الجميع في مقام واحد، وهو من لم تقم عنده حجّة على الوجوب أو الحرمة، وكان عدم نهوض الحجّة لأجل فقدان النص أو إجماله أو تعارضه أو خلط الأمور الخارجية.

ولكلّ من السلوكين وجه (وَكُلًّا وَعَدَّ اللَّهُ الْخُسْنَى) (١).

السادس: أخرج المحقّق الخراساني صورة تعارض النصّين عن مجرى البراءة، وذلك لقيام الحجّة على لزوم تقديم ذات الترجيح على غيره، والتخيير عند عدمه، فلا مجال لأصالة البراءة وغيرها لمكان النصّ فيهما. (٢) نعم على القول بالتوقّف وعند عدم المرجّح تجري البراءة.

أقول: ما ذكره صحيح فيما إذا كان التعارض بين الدليلين الظنّيين، ولكنه غير تام في الموردين التاليين:

١ . النساء: ٩٥ . ٢ . كفاية الأصول: ١٦٧/٢ .

351

١. إذا كان التعارض بين دليلين قطعيين، نظير قوله سبحانه: (وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ) (١) فإنّ مقتضى ظاهر الآية أنّ عدّة المتوفّي عنها زوجها حول كامل بناء على أنّ الآية ناظرة إلى عدّة الوفاة بقريظة تعريف الحول باللام مشيرة إلى الحول الذي كانت الزوجة تعتد فيه إلى ختامه في الجاهليّة.

روى محمد بن مسلم قال: جاءت امرأة إلى أبي عبدالله (عليه السلام) تستفتيه في المبيت في غير بيتها وقد مات زوجها؟ فقال: «إنّ أهل الجاهلية كان إذا مات زوج المرأة أحدث عليه امرأته اثني عشر شهراً؛ فلمّا بعث الله محمداً (صلى الله عليه وآله وسلم) رحم ضعفهن، فجعل عدتهن أربعة أشهر وعشراً، وأنتن لا تصبرن على هذا!» (٢)

لكن مقتضى قوله سبحانه: (وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا)(٣). وإن عدتها أربعة أشهر وعشراً.

فإن قلنا: بالنسخ، وإن الآية الثانية ناسخة للأولى، أو قلنا بأن الآية الأولى غير ناظرة إلى العدة بل إلى التمتع من البيت مقدار حول فهو، وإلا يقع التعارض في أذهاننا (لا في الواقع) فتصل النوبة في مقام العمل إلى البراءة حيث يؤخذ بالمتيقن (أربعة أشهر وعشراً) وتجري البراءة في الزائد عنها.

٢. إذا كان بين الدليلين عموم وخصوص من وجه، كما إذا قال: أكرم العلماء، وقال: لا يجب أكرام الفساق، فيتعارضان في العالم الفاسق، وليسا الدليلان من مصاديق الأخبار العلاجية، لأنها ناظرة إلى الأخذ بأحد الخبرين تماماً، وترك الآخر كذلك، هذا ممّا لا يمكن في المقام، إذ لا تعارض في

١. البقرة: ٢٤٠. ٢. نور الثقلين: ١ / ١٩١، الحديث ٨٩٥. ٣. البقرة: ٢٣٤.

352

موردي الافتراق فتصل النوبة إلى العمل بالأصل، وهو إجراء البراءة عن أكرام العالم الفاسق. السابع: أنّ في الكتب الأصولية للقدماء مسألة باسم «هل الأصل في الأشياء الحظر أو الإباحة» (١).

والجواب: أنّ المسألتين مختلفتان موضوعاً، فالمسألة الأولى ناظرة إلى وظيفة العبد فيما أنعم سبحانه به عليه من النعم فهل له أن يتصرف فيه كيف شاء قبل إذنه، أو ليس له التصرف إلا بعد الإذن؟ فيكون مصبّ البحث حكم الأشياء قبل نزول الشرائع وبعثة الأنبياء، فمن قائل بالحظر حتى يأتي الإذن من الأنبياء، ومن قائل بالإباحة وأنّ للعبد أن يتصرف، إلا أن يأتي المنع من جانبهم.

وأما المسألة الثانية فموضوعها هو الشك في الحكم الشرعي، بعد نزول الشرائع وبعثة الأنبياء وأنّ الحكم المشرّع هل هو الحرمة أو غيرها؟ فبين المسألة بون بعيد.

ويمكن للقائل بالحظر في المسألة الأولى أن يختار البراءة في المسألة الثانية، كما يمكن للقائل بالإباحة أن يختار الاحتياط فيها.

الثامن: أنّ النزاع بين الأصولي والأخباري صغروي، فالطائفتان على أنّ العقاب فرع البيان، لكن الأخباري يدعي ورود البيان بالعنوان الثانوي، أعني: أخبار الاحتياط، والأصولي يفسر أخبار الاحتياط، إمّا بحملها على صورة وجود العلم الإجمالي أو بنحو آخر.

الاستدلال على البراءة بالكتاب العزيز عند عدم قيام الحجّة على التكليف ...

وفي الختام أنّ العلمين الجليلين: الأنصاري والخراساني طرحا هنا مسألة نسبة الأمارات إلى الأصول، وهل الأولى واردة على الأصول أو حاكمة

١ . لاحظ: التذكرة بأصول الفقه للشيخ المفيد: ٤٣؛ والذريعة: ٢ / ٨٠٨؛ والعدة: ٣ / ٧٤١.

353

عليها؟ ولكن الأفضل البحث عن المصطلحات الأربعة - التخصص، والورود، والحكومة، والتخصيص - في فصل التعادل والتراجيح، كما فعلا كذلك أيضاً.

إذا علمت ذلك فاعلم أنّ القائلين بالبراءة عند عدم قيام الحجّة على التكليف استدّلوا بالأدلة الأربعة: الكتاب، والسنة، والإجماع، والعقل، فلنقدّم الاستدلال بالكتاب.

الاستدلال على البراءة بالكتاب العزيز

عند عدم قيام الحجّة على التكليف

استدلّ القائلون بالبراءة بآيات من الذكر الحكيم.

الآية الأولى: التعذيب فرع البيان

تضافرت الآيات على أنّ التعذيب فرع البيان كالأيات التالية:

١ . قال سبحانه: (مَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا) (١).

٢ . قال عز من قائل: (وَلَوْ أَنَا أَهْلُكُمْ لَمُنَحْنَهُمْ بِعَذَابٍ مِّنْ قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنُنَبِّئَ آيَاتِكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَذِلَّ وَنُخْزَى) (٢).

٣ . وقال عز اسمه: (وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا لَهَا مُنْذِرُونَ * ذَكَرَىٰ وَمَا كُنَّا ظَالِمِينَ) (٣).

١ . الإسراء: ١٥.

٢ . طه: ١٣٤.

٣ . الشعراء: ٢٠٨ - ٢٠٩.

٤. وقال تعالى: (وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى حَتَّى يَبْعَثَ فِي أُمَمٍ رَسُولًا يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَى إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَالِمُونَ)(١).

ويدلّ على المقصود أيضاً آيات أخرى بهذا المضمون.

إنّ الاستدلال بالآيتين الأولتين مبني على تسليم أمرين:

الأوّل: إذا دخل حرف النفي على فعل «كان» فتارة يراد به نفي الإمكان، كقوله سبحانه: (وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُؤَجَّلًا)(٢).

وأخرى نفي الشأن، كقوله سبحانه: (وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَوُوفٌ رَحِيمٌ)(٣).

والمراد بالإيمان في الآية، الصلوات التي صلّوها إلى القبلة الأولى ثم أمر المسلمون بالتوجه إلى الكعبة المعظمة، فظنّ بعض الناس فساد صلواتهم الماضية، فنزلت الآية لتدلّ على أنه ليس من شأنه سبحانه إضاعة أعمال المؤمنين.

الثاني: أنّ بعثة الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) كناية عن إتمام الحجّة على الناس وليس لها موضوعية، وبما أنّ الرسول أفضل واسطة للبيان أنيط التعذيب في الآية به، وإلّا فالموضوع هو إتمام الحجّة، سواء أكان بالرسول أم بالإمام أم بوسائط أخرى.

وعلى ضوء ذلك فلا يصحّ العقاب في الصور الأربعة التالية:

١. إذا لم يُبعث الرسول بتاتاً.

٢. إذا بُعث ولكن لم يوفّق لبيان الأحكام أبداً.

١ . القصص: ٥٩.

٢ . آل عمران: ١٤٥.

٣ . آل عمران: ١٤٣.

٣. أو وُقِّق لبيان البعض دون البعض.

٤. أو وُقِّق للجميع لكن حالت الموانع بينه وبين الناس.

فليس من شأنه سبحانه العقاب لاشتراك الجميع في عدم تمامية الحجّة.

والمكآف الشاك في حرمة شيء من مصاديق القسم الأخير، فإذا لم تتم الحجة لا بالعنوان الأولي ولا بالعنوان الثانوي فالآية تنفي تعذيب ذلك الشخص.

ويؤيد ما ذكرناه من أن الرسول كناية عن إتمام الحجة أنه سبحانه علّق العذاب في سورة الشعراء على وجود المنذر وقال: (وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا لَهَا مُنْذِرُونَ)(١)، بل يظهر ممّا ورد في سورة طه أن قبج التعذيب قبل إتمام الحجة أمر فطري يدركه كل إنسان مؤمن أو مجرم، وقد تقدّم قوله سبحانه: (وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِنْ قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَذَلَ وَ نَخْزَى)(٢).

إذا عرفت ذلك: فهلمّ معي إلى دراسة ما أورده المشايخ من إشكالات على الاستدلال بهذه الآية وهي أربعة:

١. ظاهرها الإخبار بوقوع التعذيب سابقاً بعد البعث ويختصّ بالعذاب الدنيوي الواقع في الأمم السابقة.

يلاحظ عليه: أن ما ذكره لا يتجاوز عن كونه مورد الآية والمورد ليس بمخصّص، والمفهوم منها أمر أعمّ، وهو أن سنن الله سبحانه في تعذيب الأمم العصاة هو إتمام الحجة قبل التعذيب من غير فرق بين الدنيا والآخرة.

١ . الشعراء: ٢٠٨ .

٢ . طه: ١٣٤ .

والعجب من السيّد الطباطبائي حيث قال: وليس الآية مسوقة لإمضاء حكم العقل لقبج العقاب بلا بيان، بل هي تكشف عن اقتضاء العناية الإلهية أن لا يعذب قوماً بعذاب الاستئصال إلا بعد أن يبعث إليهم رسولاً، فيؤكّد لهم الحجة ويقرّهم بالبيان بعد البيان.(١)

ما ذكره لا يعدو عن كونه مورد الآية ولكن المفهوم من الآية أوسع من ذلك وهو أن النكاية والتعذيب بأيّ شكل كان، فرع البيان، وأن مقتضى أمره سبحانه وحكمته ورأفته بالعباد - وبما أن رحمته سبقت غضبه - أن لا يؤنّب عبداً على فعل، قبل بيان حكمه وطلبه.

أضف إلى ذلك: أنه إذا كان العذاب الدنيوي بصورة الاستئصال، متوقفاً على البيان والحجة، فالعذاب الأخروي والنار التي سجّرها الجبار أولى بذلك.(٢)

٢. أن مفادها الإخبار بنفي التعذيب قبل إتمام الحجّة كما هو الحال في الأمم السابقة، فلا دلالة لها على حكم مشتبه الحكم حيث هو مشتبه الحكم، فهي أجنبية عما نحن فيه. (٣)

وحاصل الإشكال: أنّ الآية ناظرة إلى الأحكام الأولى التي تُبين بواسطة الرسول فلا تعذيب فيها قبل البيان، ولكن الكلام في حكم مشتبه الحكم من حيث هو مشتبه الحكم، فالآية ساكتة عنه.

يلاحظ عليه: أنّ الآية علّقت العذاب بالبيان، وعلى هذا لا فرق بين

١. تفسير الميزان: ١٢ / ٥٨.

٢. اقتباس من قول أمير المؤمنين علي (عليه السلام) في كلام مع أخيه عقيل. لاحظ نهج البلاغة:

الخطبة ٢٢٤. قال (عليه السلام): «سَجَّرَهَا جَبَّارُهَا لِعُضْبِهِ!».

٣. فوائد الأصول: ٣ / ٣٣٣.

357

الحكم الأولي والحكم الثانوي المترتب على مشكوك الحكم، فالتفكيك بينهما لا يلائم مفهوم مفاد الآية، فكما أنّ التعذيب على شرب الخمر فرع بيان حكم الخمر بما هو هو، فهكذا التعذيب على شرب الدخان بما هو مشتبه الحكم مثله.

٣. أنّ المدعى نفي استحقاق العقاب على ارتكاب مشتبه الحكم، والدليل يدلّ على نفي الفعلية.

وقد أجاب عنه الشيخ الأنصاري (قدس سره) بأنّه يكفي عدم الفعلية في هذا المقام، لأنّ الخصم يعترف بعدم المقتضي للاستحقاق على تقدير عدم الفعلية، فيكفي في عدم الاستحقاق نفي الفعلية في منهج الخصم.

وأورد عليه المحقّق الخراساني بوجهين:

الأوّل: أنّ الاستدلال عندئذ يصبح جدلاً، وهو عبارة عن الأخذ بمسلّمات الخصم والرد بها عليها، مع أنّنا في مقام البرهنة على عدم الاستحقاق، والمفروض أنّ الآية قاصرة الدلالة.

الثاني: منع اعتراف الخصم بالملازمة بين نفي الفعلية والاستحقاق، بشهادة أنّه ليس في معلوم الحرمة إلاّ استحقاق العذاب لا الفعلية لاحتمال كونه مشمولاً لغفرانه سبحانه، كما يقول عزوجل: (وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ وَإِنَّ رَبَّكَ لَشَدِيدُ الْعِقَابِ) (١) فافتרכת الفعلية عن الاستحقاق.

والأولى أن يجاب عن أصل الإشكال بوجهين آخرين:

١. أنّ ما يهّم الفقيه هو تحصيل المسوّغ لارتكاب مشتبه الحرمة وتحصيل المؤمن من العذاب، سواء أدلت الآية على نفي الفعلية أو نفي

الاستحقاق، فإنّ البحث حول الاستحقاق والفعلية مسألة كلامية لا صلة لها بما يهّم الفقيه.

٢. أنّ الآية ظاهرة في نفي الاستحقاق أيضاً خصوصاً إذا فسّر قوله: (وَمَا كُنَّا) بمعنى نفي الإيمان، وما هذا إلاّ لأجل عدم استحقاقه العذاب ما لم يصل إليه البيان.

نعم المراد من دلالة الآية على نفي الإيمان ليس نفي الإيمان الذاتي، بل المراد نفي الإيمان الوقوعي باعتبار كونه سبحانه وتعالى حكيماً و عادلاً، ومع اتّصافه بهما يستحيل منه تعذيب العباد قبل البيان.

٤. النقض بالمستقلّات العقلية كقبح الظلم وخيانة الأمانة حيث يصحّ العذاب وإن لم يكن هناك بلاغ سماوي.

يلاحظ عليه: أنّ حكم العقل بالقبح وقضاء الفطرة رسول باطني، كما أنّ النبي رسول ظاهري، فالآية ناظرة في إناطة العذاب بالبيان إلى ما يحتاج إلى البيان لولا الشرع، وأين هذا من المستقلّات العقلية؟! العقلية؟!

الآية الثانية: التكليف فرع الإيتاء

قال سبحانه: (لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا) (١).

إنّ مادة «الإيتاء» بلا مدّ نظير: أتيتّه: بمعنى جنّته: ومع المدّ أتيتّه: بمعنى أعطيتّه. ثم إنّ الموصول في قوله: (مَا آتَاهَا) يحتمل أحد الأمور الثلاثة:

١. المال.

٢. العمل، أي موضوع التكليف.

٣. التكليف.

فعلى الأوّل يكون المراد من الإيتاء هو الإعطاء، وكأّنه قال: «لا يكلف الله نفساً إلاّ بقدر المال الذي أعطاه إيّاها».

وعلى الثاني يكون المراد من الإيتاء هو الإقدار والتمكين، فيكون المراد لا يكلف الله نفساً إلاّ الفعل الذي أقدرها عليه.

وعلى الثالث يكون المراد منه هو الإعلام والتعريف أي التكليف الذي أعلمها.

ولكن سياق الآية يؤيد الوجهين الأولين، لأنّها وردت في سورة الطلاق التي تعرضت لحقوق النساء، ففي الآية المتقدّمة عليها أمر الأزواج بالقيام بالوظائف التالية:

١. (أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ).

٢. (وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ).

٣. (وَإِنْ كُنَّ أَوْلَاتٍ حَمَلٌ فَانْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ).

٤. (فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ).

٥. (وَأَمِّرُوا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ) (١).

فهذه الفقرات التي تحكي عن الحقوق المالية للزوجة على الزوج تكون قرينة على أنّ المراد أحد المعنيين الأولين وإن كان الثاني أظهر لكونه عامّاً شاملاً للأول وغيره. بما أنّه وقع كبرى للموصول المتقدّم الذي أريد به المال وكأّنه قال: فلينفق ذو سعة من المال الذي أعطاه الله. وذلك لأنّ الله سبحانه لا

١ . الطلاق: ٦.

يكلف نفساً بفعل إلاّ في حد القدرة والإمكان، وكأّنه قال: لا يكلف منّا إلاّ عملاً أقدره ومكّنه.

وحاصل الآية: أنّ ماسبق من الأحكام والحقوق يقوم به كلّ إنسان حسب وسعه، لأنّ الله سبحانه لا يكلف نفساً إلاّ ما آتاها من المقدرّة والإمكان، ولا يكلف فوقه، وعلى ذلك لا صلة للآية بباب: أنّ التكليف فرع البيان. فالآية أجنبية عن المقام.

فإن قلت: إنّ الإمام (عليه السلام) استشهد بالآية في باب المعرفة، ففي رواية عبد الأعلى، عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: قلت له: هل كلفوا (الناس) المعرفة؟ قال: «لا، على الله البيان، (لا

يُكَافُّ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا(١)، و (لَا يُكَافُّ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا)«(٢). (٢)

قلت: إنَّ التكاليف على قسمين:

١. ما لا يتمكّن المكلف من امتثاله إلا بعد البيان، وهذا كالمعارف الغيبية الخارجة عن حدود علم الإنسان العادي ومثلها معرفة النبي والإمام، فإنَّ التعرّف عليهما فرع البيان من الله سبحانه.
 ٢. ما يتمكّن المكلف من امتثاله حتّى لو لم يكن بيان، وهذا كمشتبه الحكم من حيث الحرمة والحليّة، ففي وسع المكلف تركها احتياطاً.
- فالظاهر من المعرفة، هو القسم الأول، فعندئذ يصحّ تفسير الإيتاء بمعنى الإقدار والتمكين، بخلاف القسم الثاني فإنّه لا يصحّ تفسير الإيتاء إلاّ بمعنى الإعلام.

١ . البقرة: ٢٨٦ . ٢ . الطلاق: ٧ ،
٢ . الكافي: ١ / ١٦٣ ، كتاب الحجّة، باب البيان والتعريف، الحديث ٥ .

361

وبعبارة أخرى: يصحّ إدخال القسم الأول في المعنى الثاني للموصول، أي العمل القلبي الذي لا يتمكّن المكلف منه إلاّ ببيان المقدور، بخلاف القسم الثاني من المعرفة فإنّ المكلف الذي يحتمل الحرمة متمكّن من الامتثال؛ سواء بيّنه الشارع أم لم يبيّنه. فالامتثال فيه لا يتوقّف على البيان بخلاف باب المعارف فإنّه رهن البيان.

الآية الثالثة: الإضلال فرع البيان

قال سبحانه: (وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ)(١).

الآية تتضمّن بيان مسألة أصولية وأخرى كلامية، ونحن ندرس كلتا المسألتين على حدة:
الأولى: أنّ التعذيب من آثار الضلالة، والضلالة في الآية معلقة على البيان في الآية، فتكون النتيجة أنّ التعذيب معلق على سبق البيان، وأنّه سبحانه لا يعاقب إلاّ بعد بيان ما يجب العمل أو الاعتقاد به. فيتمّ الاستدلال بالآية على البراءة.

الثانية: حاصلها أنّه كيف تصحّ نسبة الإضلال الذي هو أمر قبيح إلى الله سبحانه حيث يقول: (وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا).

الجواب: أنّ الإضلال يقابل الهداية، ولله سبحانه تعالى بالنسبة إلى عباده هدايتان:

١. الهداية العامة التي تعمّ جميع الناس حتّى الجابرة والفراعة، وذلك تارة بالهداية التكوينية، أعني: هداية الفطرة وإرشاد العقل؛ وأخرى الهداية

١. التوبة: ١١٥.

362

التشريعية كبعث الأنبياء والأولياء إلى الناس. والناس على الإطلاق في مقابل الهداية العامة على السواء، قال سبحانه حاكياً عن موسى (عليه السلام): (رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى) (١)، وقال سبحانه: (وَ الَّذِي قَدَّرَ فَهْدَى) (٢)، وقال سبحانه: (وَ أَمَّا تَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى) (٣)، إلى غير ذلك من الآيات.

٢. الهداية الخاصة: وهي تختصّ بمن يستضيء بالهداية الأولى، وعند ذلك تشمله الألفاظ الإلهية الخفية التي يعبر عنها بالإيصال إلى المطلوب، أو الهداية الثانية.

وإلى هذا النوع من الهداية يشير سبحانه وتعالى ويقول: (وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ) (٢)، فقله: (وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا) إشارة إلى من استضاء بالهداية الأولى، كما أنّ قوله: (زَادَهُمْ هُدًى) إشارة إلى الهداية الثانية؛ ونظيرها قوله سبحانه: (وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا) (٣)، هذا كلّه حول الهدايتين.

وأما الضلالة فلا يتصوّر في حقّه سبحانه إلّا قسم واحد، إذ الضلالة المقابلة للهداية بالمعنى الأوّل منتفية في حقّه سبحانه بما مرّ من تعلّق مشيئته بهداية الجميع بلا استثناء، فلم يبق هنا ما يتصوّر إلّا الضلالة في مقابل الهداية الثانية، فيكون المراد أنّ من استضاء بالهداية الأولى شملته الهداية الثانية، وأمّا من ترك الاستضاء بالهداية الأولى فيفقد الصلاحية لإفاضة الهداية الثانية، فيكون المراد من الإضلال هو قطع الألفاظ الإلهية وترك العبد على حاله،

١. طه: ٥٠. ٢. الأعلى: ٣. ٣. فصلت: ١٧.

٢. محمد: ١٧.

٣. العنكبوت: ٦٩.

363

فيكون مصيره مصير المنافقين والكفار والملحدين.

وعلى ضوء ذلك يكون إضلاله سبحانه نتيجة عمل الإنسان، بمعنى انقطاع فيضه سبحانه رهن إعراض الإنسان عن الهداية الأولى، كما يقول سبحانه: (وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا) (١)، فالمعيشة الموصوفة بالضنك رهن إعراضه عن ذكر الله وعدم استضاءته بالنور المنزل من الله سبحانه إليه.

ولذلك نرى أنه سبحانه يعلّق عدم هدايته أو إضلاله على أفعال العبد، يقول سبحانه: (إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ) (٢)، وفي آية أخرى: (كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُّرْتَابٌ) (٣)، أي إذا كان العبد مسرفاً كذاباً فلا يستحق الألطاف الخفية، فتكون الهداية مقبوضة لعدم القابلية.

وبعبارة أخرى: أنّ إضلاله سبحانه لعبده نتيجة قهرية لعمل العبد، أي كذبه وإسرافه وريبه.

الآية الرابعة: الهلاك والحياة بعد إقامة البيّنة

قال سبحانه: (إِذْ أَنْتُمْ بِالْعُدْوَةِ الدُّنْيَا وَهُمْ بِالْعُدْوَةِ الْقُصْوَى وَالرَّكْبُ أَسْفَلَ مِنْكُمْ وَلَوْ تَوَاعَدْتُمْ لِاخْتَلَفْتُمْ فِي الْمِيعَادِ وَلَكِن لِّيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيِّنَةٍ وَيَحْيَى مَنْ حَيَّ عَن بَيِّنَةٍ وَإِنَّ اللَّهَ لَأَسْمِيعٌ عَلِيمٌ) (٤).

الاستدلال بالآية فرع توضيح مفرداتها وفقراتها.

١. أمّا المفردات «فالعُدوة» بمعنى الناحية من كلّ شيء، والمراد منها في الآية ناحية الوادي، فكان النبي والمسلمون في الناحية المنخفضة من الوادي،

١ . طه: ١٢٤ . ٢ . غافر: ٢٨ . ٣ . غافر: ٣٤ . ٤ . الأنفال: ٤٢ .

ولذلك وصفها سبحانه بقوله: (بِالْعُدْوَةِ الدُّنْيَا) وهي الأدنى، كما كانت قريش في الناحية العليا منه، لأنّ الوافد من مكة إلى المدينة إذا وصل إلى قريب من وادي بدر تنخفض الأرض لأجل قربها من ساحل البحر.

٢. «الركب» جمع راكب، والمراد منه العير، وهي قافلة قريش التجارية التي كان يسوقها أبو سفيان فكانت على ساحل البحر الذي هو أسفل من مقام الطائفتين الأولتين. هذا ما يرجع إلى تفسير المفردات.

وأما تفسير الفقرات فهناك فقرات ثلاث تحتاج إلى التفسير:

١. (وَلَوْ تَوَاعَدْتُمْ لِاخْتَلَفْتُمْ فِي الْمِيعَادِ) فهو يشير إلى أنّ اجتماع المؤمنين في تلك المنطقة «بدر» مرهون بعدم تواعدهم، ولو تواعدوا لدبّ الاختلاف بينهم، لأنّه يوجد بين صفوف

المسلمين من لا يريد الحرب مع قريش خوفاً من سطوتهم وكثرة عددهم وعدّتهم، وربما يخوفون الآخرين من الحضور. نعم كان بينهم من يريد المشاركة والمواجهة مع قريش كسعد بن معاذ والمقداد وغيرهما على ما في كتب السيرة.

الاستدلال على البراءة بالسنة ، حديث الرفع ...

٢. (لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا): أي جمع سبحانه الطائفتين في ذلك المكان لأمر قضاه وأوجبه، وهو ظهور معجز الإسلام على المشركين حيث غلبت الفئة القليلة الكثيرة.

٣. (لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَ يُحْيَى مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ)

وهذه الفقرة هي المقصود للمستدل للبراءة، ولا يتم الاستدلال بها إلا إذا أُريد من الهلاك والحياة الأخرى منهنما فيدلّ على أنّ العذاب (الهلاك) فرع إتمام الحجّة وإقامة البيّنة على صدق دعوة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، فيكون المراد من الهالك، هو الكافر ومن الحي المؤمن.

365

وهناك احتمال آخر وهو أن يكون المراد من الهلاك والحياة هو القسم الدنيوي، أي الموت والبقاء، فيدلّ على أنّ مشيئته تعلّقت بتمامية الحجّة على الكافر من غير فرق بين الهالك منهم في المعركة والناحي منهم، حيث قامت البيّنة على أنّ دعوة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) دعوة حقّة وظهرت دلائل الحق وأمارته على من هلك ومات ومن لم يمت وفرّ من المعركة، والاستدلال فرع المعنى الأوّل لا الثاني.

إلى هنا تمّ الاستدلال بالآيات، وإليك الاستدلال بالسنة.

الاستدلال على البراءة بالسنة النبوية

الحديث الأوّل: حديث الرفع

استدلّ القائلون بالبراءة بطوائف من الروايات، أهمها حديث الرفع، وإليك الروايات الثلاث التي تتضمن الرفع عمّا لا يعلمون، ثم نتطرّق لدراستها سنداً ودلالة.

١. روى الصدوق في «التوحيد» و «الخصال» عن أحمد بن محمد بن يحيى، عن سعد بن عبدالله، عن يعقوب بن يزيد، عن حماد بن عيسى، عن حريز بن عبدالله، عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): «رفع عن أمّتي تسعة أشياء: الخطأ،

والنسيان، وما أكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطروا إليه، والحسد، والطيرة، والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطقوا بشفة» (١).

١ . الوسائل: ١١، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث ١.

366

٢. روى الكليني عن الحسين بن محمد، عن محمد بن أحمد النهدي، رفعه عن أبي عبدالله (عليه السلام): قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) (عليهم السلام) «وضع عن أمّتي تسع خصال: الخطأ، والنسيان، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطروا إليه، وما استكروها عليه، والطيرة، والوسوسة في التفكر في الخلق، والحسد ما لم يظهر بلسان أو يد» (١).

والفرق بين الحديثين في فقرة التفكر في الوسوسة في الخلق كما في رواية الخصال، والوسوسة في التفكر في الخلق كما في رواية الكليني، والاختلاف غير مضرّ.

٣. روى أحمد بن محمد بن عيسى في نوادره، عن إسماعيل الجعفي، عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: سمعته يقول: «وضع عن هذه الأمة ست خصال؛ الخطأ، والنسيان، وما استكروها عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطروا إليه» (٢).

سند الروايات

هذه روايات ثلاثة أُولاهما صحيحة بلا إشكال، وأحمد بن محمد بن يحيى وإن لم يوثق ظاهراً إلا أنه من مشايخ الصدوق، فهو أرفع من أن يحتاج إلى توثيق، فأبوه محمد بن يحيى من مشايخ الكليني، وابنه من معاصريه وفي طبقتهم.

حديث الرفع ...

وأما الرواية الثانية فمرفوعة - بالمصطلح الشيعي - بمعنى سقوط الوساطة بين النهدي وأبي عبدالله (عليه السلام). وأما المرفوعة في مصطلح أهل الحديث من

١ . الكافي: ٢ / ٤٦٣، باب ما رفع عن الأمة، الحديث ٢.

٢ . الوسائل: ١٦، الباب ١٦ من أبواب الأيمان، الحديث ٣.

367

السنة فهو بمعنى رفع الحديث إلى النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) بالسند.

وأما الرواية الثالثة فهي أيضاً مرسلّة، فإنّ أحمد بن محمد بن عيسى توقّي على القول المشهور عام ٢٨٠ هـ، وإسماعيل الجعفي من أصحاب الإمام الصادق (عليه السلام)، فعدم ذكر الوسائط جعل الرواية مرسلّة. وعلى كلّ تقدير فالرواية يصح الاحتجاج بها بلا شك، ويؤيّدتها روايات أخرى اقتصر فيها على أربعة (١)، وأخرى على ثلاثة فعن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): «وضع عن أمّتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه». (٢)

في دلالة الحديث

هذا ما يتعلّق بالنسبة للسند، وأما المتن والدلالة فنذكره ضمن أمور:

الأمر الأول: الفرق بين الرفع والدفع

الرفع عبارة عن إزالة الشيء بعد وجوده وتحقّقه، قال في القاموس: رفعه: ضد وضعه، وإذا كان الوضع وجود الشيء في مكانه، يكون الرفع إزالة وجوده بعد وضعه، ويؤيّد قوله سبحانه: (وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا) (٣)، أي أزالهما عن مكانهما بجذبهما إلى العرش. وقال تعالى: (اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا) (٤).

- ١ . الوسائل: ١٦، الباب ١٦ من أبواب الأيمان، الحديث ٤.
- ٢ . الوسائل: ١٦، الباب ١٦ من أبواب الأيمان، الحديث ٥. ورواه من أهل السنّة بهذا اللفظ: ابن ماجة في سننه: ١ / ٦٥٩ برقم ٢٠٤٣ و ٢٠٤٥، والبيهقي في سننه: ٨٤/٦، وابن حبان في صحيحه: ٢٠٢/١٦، والهيثمى في مجمع الزوائد: ٢٥٠/٦، والطبراني في المعجم الأوسط: ١٦١/٨، وغيرهم.
- ٣ . يوسف: ١٠٠. ٤ . الرعد: ٢.

حيث كانت السماوات والأرض ملتصقتين ففصل السماء عن الأرض، فأزالها عن مكانها. وأما الدفع فهو المنع عن تقرّر الشيء وتحقّقه عند وجود مقتضيه. قال في «المصباح المنير»: دفعته دفعاً أي نهيته فانهى، يقول سبحانه: (إِنَّ اللَّهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا) (١)، أي يحفظهم أن يصل إليهم شيء من أعدائهم، فالمقتضي لضرب المؤمنين موجود والله سبحانه يمنع عن تحقّقه. ثم إنّ الرفع يتعلّق بالأمر الوجودي كما في الأمثلة الماضية والتسعة المرفوعة كلّها أمور وجودية حتّى «ما لا يعلمون» لأنّ الجهل الملتفت إليه - لا الجهل المركّب - وصف موجود في النفس. فعلى ما ذكرنا فاستعمال الرفع في هذه الموارد استعمال حقيقي، لأنّه تعلّق بالأمر الوجودية.

فإن قلت: كيف يمكن أن يقال برفع هذه الأمور الوجودية رفعاً حقيقياً مع وجودها في المجتمع الإسلامي بكثرة.

قلت: هذا ما سيوافيك جوابه في الأمر الثاني.

الأمر الثاني: ما هو المرفوع إثباتاً وثبوتاً؟

إذا عرفت أنّ الرفع تعلّق بهذه الأمور الوجودية يقع الكلام فيما هو المتعلّق إثباتاً أي حسب الإرادة الاستعمالية، وثبوتاً أي حسب الإرادة الجدّية. أمّا الأول فلأنّ مقتضى بلاغة الكلام هو نسبة الرفع إلى هذه الأمور حقيقة. وذلك لأنّ صاحب الشريعة بما أنّه جعل هذه الأمور التسعة مسلوّبة

١ . الحج: ٣٨.

369

الأثر صحّ له أن يخبر عن عدم وجود هذه الأمور في محيط التشريع، كما هو الحال في كثير من نظائر المقام، فعدم ترتّب الأثر عليها في محيط التشريع صار سبباً عن الإخبار عن عدم وجودها، كما هو الحال في قوله (صلى الله عليه وآله وسلم): «لا ضرر ولا ضرار»، أو قوله: «لا بيع إلا في ملك»، أو قوله: «لا طلاق إلا في طهر»، وعلى ذلك يكون نفي الوجود من باب المبالغة والذي يضيفي للكلام حسناً وبلاغة.

ألا ترى أنّ أولاد يعقوب يخاطبون أباهم بقولهم: (وَ اسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا) (١)، فالمسؤول هو القرية لا أهلها، وإلّا لسقط الكلام عن نزوة البلاغة وصار كلاماً مبتدلاً، فإنّهم يريدون إثبات أنّ ما نسب إلى أخيهام بلغ من الوضوح إلى حدّ حتّى أنّ القرية شاهدة عليه فضلاً عن أهلها. ونظيره قول الفرزدق في مدح الإمام السجاد (عليه السلام) (عليهم السلام)

هذا الذي تعرف البطحاء وطأته *** والبيت يعرفه والحل والحرم

أي أنّ شهرة سيد الساجدين قد بلغت درجة حتّى أنّ البطحاء تعرف وطأته، فضلاً عن أهل البطحاء.

فمن قدر في هذين الموردين ونظائرهما كلمة «أهل» فقد جرّد الكلام عن بلاغته.

هذا كلّه إثباتاً وحسب الإرادة الاستعمالية.

وأما ثبوتاً فلا شك أنّ المرفوع آثار هذه الأمور، لأنّ مقام الجد غير مقام الاستعمال، فالثاني يناسب المبالغة بخلاف الأوّل فهو يناسب الأمور الواقعية، ولذلك يجب تقدير شيء بعد الرفع لياً - لا استعمالاً - حتّى تصحّ نسبة الرفع إلى هذه الأمور وإلاّ يكون كذباً، فهنا احتمالات ثلاثة:

١ . يوسف: ٨٢.

370

١ . المرفوع المؤاخذة

إنّ رفع هذه الأمور كناية عن رفع المؤاخذة عن متعلقاتها، فمن ارتكب الحرام أو ترك الواجب عن جهل أو نسيان لا يؤاخذ يوم القيامة.
وأورد عليه بوجوه:

الأوّل: ما سمعته من سيد مشايخنا المحقّق البروجردي؛ في درسه الشريف حيث قال: إنّ المؤاخذة أمر تكويني لا تتعلّق برفعها ووضعها يد التشريع، والذي يناسب مقام التشريع هو رفع الأحكام.

يلاحظ عليه: أنّ المؤاخذة لما كانت من توابع الأحكام صحّ للشارع في مقام التشريع وضعها ورفعها.

وبعبارة أخرى: كان للشارع جعل الاحتياط عند التفات المكلف إلى مشتبه الحكم على نحو لو خالف المكلف الاحتياط صحّت عقوبته إذا صادف الواقع، ولكن الشارع رحمة ورافة بالأمة رفع وجوب الاحتياط، وبالتالي يصحّ أن يخبر عن رفع المؤاخذة.

وبعبارة ثالثة: أنّ الدليل الشرعي له إطلاق يعمّ صورة العلم بالحكم وصورة الجهل به، فللشارع حفظ الإطلاق وتنبيه مرتكب المشتبه عند المصادفة، ولكّنه أبطل الإطلاق بحديث الرفع وبإبطال الإطلاق رفع المؤاخذة أيضاً.

وإلى ما ذكرنا يشير المحقّق الخراساني بقوله: إنّها وإن لم تكن بنفسها أثراً شرعياً إلاّ أنّها ممّا يترتّب عليه بتوسيط ما هو أثره - إيجاب الاحتياط - فالدليل على رفع الحكم، دليل على رفع إيجاب الاحتياط المستتبع عدم استحقاق العقوبة لدى المخالفة. (١)

١ . كفاية الأصول: ١٦٨/٣، ٣٣٩.

371

الثاني: إنَّ المؤاخذة من آثار الحكم المنجّز، والمفروض عدم تنجّزه فكيف يصحّ الإخبار عن رفع المؤاخذة عن حكم غير منجّز؟!

يلاحظ عليه: أنّ الحكم الواقعي فعليّ في حقّ الجاهل الملتفت والمضطرّ والمستكره. بمعنى أنّ البيان واصل إليهم حسب إطلاق الدليل، وهو يقتضي الاحتياط في مشتبه الحكم، وتحمل الضرر عند الإكراه، والمثبّقة عند الاضطرار على نحو لو خالف المكلف مقتضى الإطلاق بأن ارتكب الجاهل مُشْتَبَهَ الحكم، والمكره الفعل المستكره عليه (كشرب الخمر)، والمضطرّ الشيء المضطرّ إليه (كأكل الميتة) كان على الله عقوبته، لأنّه خالف مقتضى الإطلاق، فالمؤاخذة حسب الإطلاق محقّقة غير أنّ حديث الرفع امتناناً على الأمة، رفعها عن الموارد الثلاثة فالرفع حقيقي لا مجازي.

الثالث: إنّه على خلاف إطلاق الحديث.

ولعلّ هذا الإشكال أتقن الإشكالات المتوجّهة إلى هذا الوجه، وسيوافيك توضيحه.

٢. المرفوع هو الأثر المناسب

إنّ لكلّ من هذه الأمور التسعة أثراً مناسباً متبادراً إلى الذهن عند سماعه، فإذا تعلّق به الوضع أو الرفع يكون الموضوع المرفوع هو ذلك الأثر. فإذا قال القائل:

أسد عليّ وفي الحروب نعمة *** فتخاء تنفر من صفير الصافر (١)
أو وصف الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) أصحابه بقوله: «يا أشباه الرجال ولا

١ . الفتخاء كحمراء: اللينة الجناح، والصافر من يصوت.

رجال». (١) فالموضوع في الأوّل هو الشجاعة والبطولة، وفي الثاني هو الفتوة والشهامة. فإذا كان الحال كذلك ففي الحديث لكلّ من الأمور التسعة أثر مناسب يناسب تعلّق الرفع به. يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره إنّما يتمّ في المثاليين الماضيين حيث إنّ للأسد والرجال الأثر الظاهر والمناسب، فالموضوع والمرفوع هو ذلك، وأمّا إذا كانت للشيء آثار متعدّدة وكانت نسبة الكلّ إلى الشيء على حدّ سواء، فلا معنى لتعلّق الرفع بالبعض دون الآخر.

٣. المرفوع هو جميع الآثار

إنّ مقتضى رفع الشيء عن صفحة التشريع يناسب كونه مسلوب الأثر على وجه الإطلاق، إذ عندئذ يصح للشارع أن يخبر عن خلو صفحة التشريع عن هذه الأمور، وأمّا إذا كان بعضها موضوعاً دون الآخر فلا يناسب مقتضى الرفع عن الأمة.

وعلى هذا فلا فرق بين الآثار التكاليفية كحرمة شرب الخمر ووجوب جلد شاربه، أو الوضعية كالجزئية والشرطية عند الجهل بحكم الجزء والشرط أو نسيانهما وكالصحة في العقد المكره.

ويدلّ على أنّ المرفوع عموم الآثار ما يلي:

١. إطلاق الحديث حيث لم يذكر المرفوع بل أطلق الكلام.

٢. كونه حديث الامتنان الذي يناسب رفع الجميع.

٣. ظهور كون رفع كلّ واحد من التسعة من خواص أمة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)؛ إذ لو

١ . نهج البلاغة: الخطبة: ٢٧.

اختصّ الرفع بالمؤاخذة أشكل الأمر في كثير من تلك الأمور، حيث إنّ العقل مستقل بقبح المؤاخذة عليها، فلا اختصاص له بأمة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) على ما يظهر من الرواية (١).

٤. ما رواه البرقي عن صفوان بن يحيى وأحمد بن محمد بن نصر البزنطي جميعاً عن أبي الحسن (عليه السلام) في الرجل يستكره على اليمين بالطلاق والعناق وصدقة ما يملك، أيلزمه ذلك؟ فقال: «لا، قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): وضع عن أمّتي ما أكرهوا عليه، وما لم يطيقوا، وما أخطأوا». (٢)

فقد استدللّ الإمام (عليه السلام) بحديث الرفع على رفع الصّحة عن هذه الأمور عند الإكراه، وهي حكم وضعي.

فإن قلت: كيف استدللّ الإمام (عليه السلام) بحديث الرفع على بطلان الحلف على الأمور الثلاثة في صورة الإكراه مع أنّ الحلف عليها باطل مطلقاً، مختاراً كان الحالف أو مضطراً؟ وقد ورد في الحديث عن الإمام الصادق (عليه السلام): إنّما الطلاق أن يقول الرجل: أنت طالق. فلا يقع بشيء آخر كالحلف، أو قوله: أنت خلية، أو قوله: أنت بريّة (٣). فعلى ضوء ذلك فالرواية صدرت تقيّة لا من البزنطي، بل عمّن كان في المجلس ممّن لا يتحمّل بطلان الحلف على الأمور الثلاثة اختياراً.

قلت: فرق بين وجود التقية في الكبرى، ووجودها في تطبيقها على الصغرى (الحلف على الأمور الثلاثة) وأقصى ما يمكن أن يقال: إنَّ الإمام (عليه السلام) لم يَتَّق في بيان الكبرى، وهي أنَّ حديث الرفع يرفع الأحكام التكليفية والوضعية

١ . فرائد الأصول: ٢ / ٣٠ .

٢ . الوسائل: ١٦ ، الباب ١٢ من أبواب كتاب الأيمان، الحديث ١٢ ، نقلاً عن المحاسن: ١٣٦ .

٣ . لاحظ الوسائل: ١٥ ، الباب ١٦ من أبواب مقدمات الطلاق وشرائطه، الحديث ٧؛ ولاحظ بقية أحاديث الباب.

374

مطلقاً، غير أنَّ تطبيق هذه الكبرى على الموارد الثلاثة (الطلاق والعتاق والصدقة الإكراهية) كان من باب الجدل وإقناع الطرف الآخر، ومثل هذا لا يضر بصحة عموم الكبرى.

الأمر الثالث: عموم الرفع للحكم والموضوع

هل الحديث يختص بالشبهة الموضوعية ولا يعم الحكمية منها، أو يشمل كلتا الشبهتين من غير فرق بين تعلق الجهل بالحكم أو بالموضوع؟
وقد ذهب الشيخ الأنصاري وتبعه المحقق الخراساني إلى عمومية الحديث لكلا القسمين، وقال الأول: إنَّ حرمة شرب التتن مثلاً ممَّا لا يعلمون فهي مرفوعة عنهم، ومعنى رفعها كرفع الخطأ والنسيان، رفع آثاره، أو خصوص المؤاخذه. (١)

وقال الثاني: الإلزام المجهول ممَّا لا يعلمون فهو مرفوع فعلاً وإن كان ثابتاً واقعاً. (٢)

وربما يستشكل على عمومية الحديث للشبهة الحكمية بوجوه ضعيفة، ونحن ندرسها تالياً:

١ . وحدة السياق

إنَّ لفظة «ما» في قوله: «ما اضطروا إليه» و «ما استكروها» عبارة عن الفعل المضطر إليه كشراب الخمر للتداوي، أو المكره عليه كبيع داره مكرهاً، فهذا يكون قرينة على أنَّ المراد من الموصول في «ما لا يعلمون» هو الفعل المجهول كشراب الخمر جهلاً.

١ . الفرائد: ٢ / ٢٨ . ٢ . كفاية الأصول: ٢ / ١٦٨ .

375

يلاحظ عليه: بأن الموصول في الجميع مجمل، أو مبهم لا يعرف المراد به إلا بالصلة، وإلا فالموصول مع قطع النظر عن الصلة قابل للانطباق على كلا الأمرين، لكن خصوصية الصلة في الفترتين المذكورتين قرينة على أن المراد من الموصول فيهما هو الفعل المكروه عليه أو المضطر إليه.

وأما الصلة في «ما لا يعلمون» فلها قابلية الشمول للفعل والحكم فلا وجه للاختصاص، وإلى ما ذكرنا يشير شيخ مشايخنا العلامة الحائري حيث يقول: المبهمة مستعملة في المفاهيم المبهمة وإنما نعلم سعتها أو ضيقها من صلته، وبما أن العلم والجهل يعرضان الحكم والموضوع، فتكون الفقرة الأولى شاملة لهما، ولكن الاضطرار والإكراه لا يعرضان إلا على الموضوعات الخارجية فتختصان بهما، فاختصاص مصاديق الصلة بالموضوعات، لا يكون دليلاً على تخصص صلة الأول بها. (١)

٢. المؤاخذة على الحكم غير صحيح

إذا قلنا بأن المقدّر ثبوتاً هو المؤاخذة، فلو أريد من الموصول في قوله «ما لا يعلمون» هو الفعل المجهول تصح نسبة المؤاخذة إليه، وأما إن أريد الحكم المجهول فلا تصح النسبة إليه، إذ لا معنى للمؤاخذة على الحكم المجهول.

يلاحظ عليه: أولاً: عدم صحة المبنى لما قلنا من أن المقدّر ثبوتاً هو عموم الآثار لا المؤاخذة. وثانياً: أن المراد من الموصول - على القول باختصاصه بالشبهات الموضوعية - هو ذات الشيء المجهول كالخمر، ومن المعلوم أنه لا تصح نسبة

١. درر الفوائد: ٤٤١-٤٤٢.

المؤاخذة على الخمر المجهول. ولو قيل: إن المؤاخذة على شربه فليكن كذلك في جانب الحكم فالمؤاخذة على مخالفة الحكم، والمستشكل تصوّر أن المراد من الموصول هو الفعل المجهول، ولذلك فرّق بين الفعل والحكم، مع أن المراد الشيء المجهول لا فعله.

٣. المرفوع هو الأمر الثقيل

إنّ الرفع يتعلّق بالشيء الثقيل لا الخفيف، ومن المعلوم أنّ الثقيل هو فعل الواجب أو ترك الحرام، وأما الحكم الصادر من المولى فلا ثقل فيه.

يلاحظ عليه أولاً: أنّ المستشكل تصوّر أنّ المراد من الموصول هو الفعل المجهول فقال بأنّه ثقيل، وقد عرفت أنّ المراد ذات الشيء المجهول لا فعله.
وثانياً: لو فرضنا أنّ المقدّر هو الفعل المجهول وفيه ثقل، فالأحكام أيضاً فيها ثقل واضح، وقد قال سبحانه: (مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) (١)، فالثقل والحرج يرجعان لثقل الفعل إلى تشريع الأحكام. ففيها الثقل من جهة الطاعة.

٤. المرفوع هو الموضوع في سائر الأدلة

إنّ المرفوع في الحديث عبارة عمّا هو الموضوع في سائر الأدلة، وبما أنّه فيها عبارة عن نفس الفعل - لا الحكم - فيكون المرفوع أيضاً هو نفسه، والدليل على أنّ الموضوع هو الفعل الآيات التالية:
أ. قال تعالى: (وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ) (٢).
فالموضوع هو فعل الرزق والكسوة.

١ . الحج: ٧٨.
٢ . البقرة: ٢٣٣.

377

ب. وقال تعالى: (وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامٍ مِسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ) (١)، فالموضوع هو الفدية.
ج. قال تعالى: (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ) (٢)، فالموضوع هو الصيام.

يلاحظ عليه: أولاً: أنّ الموضوع فيها هو الحكم أي: يجب على المولود له رزقهن، ويجب على الذين يطيقونه فدية طعام، ويجب عليكم الصيام.

وثانياً: أنّ الرفع كما يتعلّق بالفعل، يتعلّق بالتكليف كما في قوله (صلى الله عليه وآله وسلم): «رفع القلم عن ثلاثة..» (٢).
والمرفوع قلم التكليف.

وأخيراً نقول: إنّ الظهور المتّبع عبارة عن الظهور العرفي الذي يستظهره أهل اللسان لا الظهور المبني على الدقّة كما في المقام، فإنكار إطلاق الحديث الشامل للفعل والحكم على خلاف الذوق السليم.

الأمر الرابع: اختصاص الحديث بالرفع الامتثالي

قد مرّ في الأمر الثالث أنّ رفع هذه الأمور حسب الإرادة الجدّية باعتبار رفع آثارها، ولكن المرفوع الأثر الذي فيه صلاح الأمة، لا ما فيه الضرر أو الحرج، وإلا فلا يعمّه، فلنذكر أمثلة لذلك:

١. لو أُلّف إنسان مال الغير عن جهل أو نسيان فليس في رفع الضمان

١. البقرة: ١٨٤. ٢. البقرة: ١٨٣.
٢. الوسائل: ١٨، الباب ٨ من أبواب مقدّمات الحدود، الحديث ٢.

378

امتنان على صاحب المال، ولذلك يجب تدارك العين.

٢. إذا احتكر إنسان الطعام والناس بحاجة ماسّة إليه، فلحاكم إجبار المالك على بيع الطعام بسعره المعتاد، وإلا فهو يباشر بيعه، فلا يمكن القول ببطلان بيع المكره لأجل حديث: «رفع ما أكرهوا عليه»، لأنّه على خلاف الامتنان على الأمة.

٣. لو اضطر إلى بيع داره لأجل معالجة ابنه، فلا يحكم على البيع بالبطلان، لأنّه على خلاف الامتنان، إذ لو كان البيع باطلاً لما جاز له التصرف في الثمن وهو بحاجة ماسّة إليه.

الأمر الخامس: المرفوع آثار المعنون لا آثار العنوان

قد مرّ أنّ المرفوع إثباتاً هو نفس العناوين، وأمّا ثبوتاً فالمرفوع آثار المعنونات لا آثار العناوين، وإليك التوضيح:

إنّ الآثار الشرعية تارة تترتب على نفس الفعل بما هو هو من دون تعنونه بعنوان خاصّ كالأحكام التالية:

١. (وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلَا يَسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا) (١).
٢. (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ) (٢).
٣. (الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا

١. الإسراء: ٣٣.
٢. المائدة: ٣٨.

379

رَافَةً فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيَشْهَدُ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ) (١).

وأخرى تترتب على الفعل بما هو معنون بعنوان خاص كتحرير الرقبة ودفع الدية إذا قتل مؤمناً خطأ، وكسجدي السهو إذا تكلم ناسياً، قال سبحانه: (وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٌ وَبِدْيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ) (٢).

وقوله (عليه السلام) في مَنْ يتكلم ناسياً في الصلاة: «يسجد سجدتين» (٣).

فالحكمان مترتبان لا على ذات الفعل، أي القتل والتكلم، بل الصادر عن خطأ ونسيان.

إذا علمت هذا فالمرفوع هو القسم الأول لا الثاني، وذلك لوجهين:

الأول: إن هذه العناوين التسعة أخذت طريقاً إلى متعلقاتها، أي الأفعال المكروه عليها والمضطر إليها والمنسية، فيكون الحديث ناظراً إلى رفع آثار ذي الطريق بما هو هو - أعني: نفس القتل والزنا والسرقه، ونقض الميثاق - ومقتضى إطلاق الأدلة وإن كان ثبوت هذه الأحكام في عامّة الحالات، ولكن مقتضى حديث الرفع رفع تلك الآثار إذا عُنون الفعل بعنوان خاص، أعني: الإكراه والاضطرار والنسيان والجهل.

نعم يمكن أن يقال: إن الحسد والطيرة والوسوسة عناوين موضوعية فالمرفوع آثار نفسها.

وعلى ذلك فلو رتب أثر على القتل خطأ وترك الفعل نسياناً فالأثر غير

١ . النور: ٢ .

٢ . النساء: ٩٢ .

٣ . الوسائل: ٥، الباب ٤ من أبواب الخلل، الحديث ١ .

مرفوع، لأنها آثار نفس الفعل المعنون بهذين العنوانين، لا أثر ذات الفعل بما هو هو، ونظير ذلك «لا ضرر» فإنه ينفي به الأحكام المترتبة على الفعل كالتوضؤ، ضررياً كان أو غير ضرري، فيرفع خصوص وجوب الوضوء الضرري، وأمّا الأحكام المترتبة على عنوان الضرر، فلا يرفع بحديث «لا ضرر» فالغرامات والضمانات غير مرفوعة به.

الثاني: إذا كان حديث الرفع حاكماً على كلا القسمين من الأحكام تلزم لغوية الأحكام المترتبة على الفعل المعنون بالخطأ والنسيان، كما هو واضح.

الأمر السادس: عدم اختصاصه بالأمر الوجودية

إذا كان المرفوع حسب الإرادة الجدّية عموم الآثار، تكون النتيجة عدم اختصاص الحديث برفع آثار الأمور الوجودية بل يعمّ آثار الأمور العدمية. أما الوجودية فكما لو أكره على الإفطار في شهر رمضان، فالفعل - أي الإفطار مكرهاً - مرفوع برفع آثاره. وأما العدمية فكما لو نذر بإتيان صلاة الليل فنسي، أو أكره على تركها، فلا يُعد حنثاً ولا تجب الكفارة.

وخالف المحقّق النائيني وقال: باختصاص الرفع بآثار الأمور الوجودية، وذلك لأنّ شأن الرفع تنزيل الموجود (شرب الخمر) منزلة المعدم، لانتزيل المعدم (ترك صلاة الليل) منزلة الموجود، لأنّ تنزيل المعدم منزلة الموجود يكون وضعاً لا رفعاً فلم يصدر من المكفّف أمر وجودي قابل للرفع، ولا يمكن أن يكون عدم الإتيان بصلاة الليل مرفوعاً، وجعله كالإتيان حتّى يقال إنّه

381

لم تتحقّق مخالفة النذر فلا حنث ولا كفارة. (١)

يلاحظ عليه: أنّ المصحّح للرفع إثباتاً ليس هو المعنون الذي تعرضه تلك العناوين، بل نفس العناوين التسعة التي هي أمور وجودية، من غير نظر إلى تعلّقها بأمر وجودي أو عدمي. هذا كلّه إثباتاً، وأما ثبوتاً فالمرفوع الآثار الوجودية من غير فرق بين ترتّبها على الفعل أو الترك كوجوب الكفارة والقضاء. وعلى ذلك لو أكره على ترك السورة في الصلاة أو نسيها، فالمرفوع هو وجوب القضاء.

الأمر السابع: المرفوع هو الأثر المترتب على فعل المكفّف

إنّ الآثار الشرعية تارة تترتّب على فعل المكفّف كالزنا وشرب الخمر، وأخرى على ذات الشيء كنجاسة الخمر والبول، فحديث الرفع ناظر إلى الآثار المترتبة على فعل المكفّف، فلو أكره على الزنا وكان محصناً فلا يحكم عليه بالرجم، أو كانت المرأة الزانية محصنة فلا تحرم عليه بعد طلاقها من الزوج إذا كانت مكرهة.

وأما إذا أكره على شرب الخمر فالحدّ مرفوع دون النجاسة، لأنّها أثر ذات الخمر، لا شربه. ثمّ إنّ البحث في الأمور الماضية كان حول الأمور التسعة الواردة في حديث الرفع، وبما أنّ الموارد الأربعة منها - أي: «ما لا يعلمون»، «النسيان»، «الاضطرار»، و «الإكراه» - أهميّة خاصّة في الفقه ندرسها ضمن الأمرين التاليين:

١ . فوائد الأصول: ٣ / ٣٥٢، بتصريف منّا في المثال.

الأمر الثامن: حول «ما لا يعلمون» و «النسيان»

قد عرفت في الأمر الرابع عموم الرفع للشبهة الموضوعية والحكمية، بقي الكلام في عمومها لرفع الأحكام الوضعية. ويعلم ذلك بالكلام حول الأمرين: ما لا يعلمون، والنسيان.

إنَّ الجهل يتعلّق بالحكم الكلّي، كما إذا جهل بجزئية السورة للصلاة، والنسيان يتعلّق بالحكم الجزئي كما إذا نسي وجوب السورة عند الصلاة، فيعبّر عن الأوّل بالجهل بالجزئية، وعن الثاني بنسيان الجزء. والظاهر أنّ الحديث قابل لرفع كلا الأثرين، فتكون الصلاة صحيحة، وذلك لأنّ الأمر متعلّق بالأجزاء في لباس الوحدة. ولدليل الجزء - أعني: صل مع السورة - إطلاق يعمّ وجوبه في حالتي العلم والجهل أو الذكر والنسيان، فإذا ضمّ إليه حديث الرفع تكون النتيجة اختصاص وجوب الجزء بحال العلم والذكر، فيكون الواجب في حقّ الجاهل والناسي هو الأجزاء المتبقية، من غير فرق بين تعلّق الرفع بالحكم التكليفي - أعني: وجوب الجزء - أو الحكم الوضعي كالجزئية والشرطية وحتى المانع، فحديث الرفع يكون حاكماً على إطلاق دليل وجوب الأجزاء والمانعية.

نعم طرح الشيخ الأنصاري هذه المسألة عند البحث في الأقل والأكثر عند الشك في المكلف به. غير أنّ المحقّق الخراساني طرح المسألة هنا وهناك أيضاً، وعلى كلّ تقدير فالمخالف هو المحقّق النائيني. وقد استدللّ المخالف على الاختصاص بالأحكام التكليفية بوجوه غير ناهضة، ونحن نذكرها على وجه الإيجاز:

١. الجزئية أمر انتزاعي وليس حكماً شرعياً، فكيف يتعلّق بها الرفع التشريعي؟

يلاحظ عليه: بأنّه يكفي في تعلّق الرفع كون المرفوع، له علاقة مع الشارع، فهي وإن لم تكن مجعولة بالمباشرة لكن منشأ الانتزاع - أعني: وجوب السورة - أمر مجعول.

٢. أنّ رفع الجزئية يلازم رفع وجوب السورة، وأمّا كون الواجب هو الباقي وأنّ الأمر تعلّق به، فلا يدلّ عليه حديث الرفع. بحجّة أنّ الحديث، حديث رفع لا حديث وضع.

يلاحظ عليه: بأنّ الدليل على كون الواجب هو الباقي، نفس الأمر المتعلّق بالأجزاء في حال الوحدة وفي ثوبها، وذلك لأنّ منزلة حديث الرفع بالنسبة إلى دليل الواجب كالاستثناء، فعندئذ ينحصر الواجب بالباقي.

٣. لا يمكن تصحيح العبادة الفاقدة لبعض الأجزاء والشرائط لنسيان أو إكراه، فإنّه لا محل لورود الرفع على السورة المنسية، لخلو صفحة الوجود منها. والرفع يتعلّق بالأمر الوجودي والسورة المنسية أمر عدمي لا يتعلّق بها الرفع.

يلاحظ عليه: بما تقدّم من أنّ الرفع إنّما يتعلّق بالعناوين التسعة، وهي أمور موجودة، فتصحّ نسبته إليها. حسب الإرادة الاستعمالية، وأمّا حسب الإرادة الجدية فالمرفوع هو وجوب الجزء المنسي في حالة النسيان.

وأما كون المعنون أمراً عدمياً كترك السورة عن نسيان فلا يضرّ في صحّة نسبة الرفع إلى العنوان.

٤. أنّ جريان حديث الرفع في الأجزاء والشرائط ينتج عكس المقصود، لأنّ أثر الجزء (السورة) هو الصحّة، فرفعها برفع أثرها (الصحّة) يوجب بطلان الصلاة.

يلاحظ عليه: أنّ المرفوع ليس هو الصحّة بل هو إمّا الحكم التكليفي

384

(وجوب السورة) أو الوضعي (الجزئية)، ورفع كلا الأمرين لا ينتج عكس المقصود.

٥. إنّما تصحّ عبادة الناسي ويكون المركّب الفاقد تمام المأمور به في حقّه إذا أمكن تخصيص الناسي بالخطاب، وأمّا مع عدم إمكانه لأجل أنّ خطابه بعنوان الناسي يوجب انقلابه إلى الذاكر، فلا يمكن تصحيح عبادته.

يلاحظ عليه: بأنّ الأمر المتعلّق بالذاكر والناسي هو أمر واحد لا أنّ للذاكر أمراً بعنوانه ولا للناسي أمراً كذلك، بل الأمر الذي يخاطب به كلا الصنفين هو قوله سبحانه: **(أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ)**(١)، فإذا سمع الذاكر والناسي تكبير المؤذن، فقد خوطب بالآية المذكورة، وإنّما الاختلاف في موضع آخر وهو كيفية امتثال الأمر، فالذاكر يمتثله بإتيان عامّة الأجزاء، والناسي يمتثله بإتيان ما عدا السورة. والاختلاف في حقيقة الامتثال لا يسبب تعدّد الأمر.

وإن شئت التوضيح: فلاحظ الحاضر والمسافر، فقوله تعالى: **(أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ)** يخاطب الصنفين. غير أنّ الاختلاف في كيفية امتثال الأمر فالذاكر يمتثل بإتيان أربع ركعات، والمسافر يمتثل بإتيان ركعتين. ويشهد على وحدة الأمر قوله سبحانه: **(وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْضُوا مِنْ الصَّلَاةِ)**(٢)، وفي الآية دليل واضح على أنّ الصلاة المقصورة وغير المقصورة من مصاديق صلاة واحدة، غير أنّ إحداها مقصورة والثانية غير مقصورة، ومعنى

الآية: أي تقصروا نفس الصلاة التي كنتم تأتون بها في الحضر، فالصلاة في السفر والحضر حقيقة واحدة تعلّق بها أمر واحد والاختلاف في

- ١ . الإسراء: ٧٨ .
- ٢ . النساء: ١٠١ .

الكيفية. وكلّ يقصد ذلك الأمر الواحد.

بقي هنا شيء وهو أنّ ما ذكرنا من عموم الحديث للأحكام الوضعية والتكليفية صحيح تام إلا في مورد واحد، وهو ما إذا تعلّق النسيان بالسبب، كما إذا تزوّج ونسي العقد، أو عقد هزلاً، ففي هذا المورد لا يمكن الحكم بصحة العقد، لما ذكرنا في مبحث الإجزاء من أنّه لا بد في الحكم بالإجزاء من إتيان عمل، غاية الأمر يشتمل على نقص، وأمّا إذا لم يأت بعمل أصلاً فلا معنى لإجزاء المعدوم عن الموجود وهكذا المقام، إذ لم يصدر عن الرجل أي عمل يقوم مقام العمل الصحيح. نعم لو تزوّج بعقد غير عربي - وقلنا بشرطية العربية - فالعقد يكون محكوماً بالصحة، سواء جهل بشرطية العربية أو نسيها.

الأمر التاسع: في الإكراه والاضطرار

قد استقصينا البحث في الفقرتين الماضيتين: ما لا يعلمون والنسيان، فلنعطف عنان الكلام إلى الفقرتين الأخيرتين: الإكراه والاضطرار، فيقع الكلام تارة في الحكم التكليفي، وأخرى في الحكم الوضعي.

١. تعلّق الإكراه بالحكم التكليفي

إذا تعلّق الإكراه بالأمر المحرّم كشرّب الخمر فلا يحل بمجرد عدم طيب النفس، إلا إذا كان المتوقع به أمراً حرجياً غير قابل للتحمّل، وقد طرحه شيخنا الأنصاري في المكاسب المحرّمة فراجع. (١)

نعم روى الكليني عن علي بن محمد بن بُندار، عن إبراهيم بن إسحاق

- ١ . المكاسب: ٣ / ٣١٢، في حقيقة الإكراه.

الأحمر، عن عبدالله بن حمّاد، عن المفضل بن عمر، عن أبي عبدالله (عليه السلام) في رجل أتى امرأته وهو صائم وهي صائمة، فقال: «إن كان استكرهها فعليه كفّارتان، وإن كان طوعته فعليه كفّارة وعليها كفّارة» (١).

فيظهر منه أنّ مجرد الإكراه يكفي في رفع الحرمة، ولكن الحديث ضعيف سنداً، فإنّ علي بن محمد بن بندار لم يوثق وإن كان شيخ الكليني، واحتمل السيد الخوئي أنّه: علي بن محمد بن أبي القاسم الثقة، ولم يوافق شيخنا التستري في «قاموس الرجال» (٢). وأمّا إبراهيم بن إسحاق الأحمر النهاوندي فقد وصفه النجاشي والطوسي بأنّه كان ضعيفاً في حديثه متّهماً في دينه مع أنّ له أكثر من ٧٨ رواية في الكتب الأربعة. وأمّا عبدالله بن حمّاد فهو مردّد بين الأنصاري والبصري وكلاهما لم يوثقا، فالرواية لا يحتجّ بها، وعلى فرض صحّة الاحتجاج بها فهي محمولة على ما إذا وصل الإكراه إلى حدّ حرجي.

وبذلك يُعلم أنّه إذا أكره على ارتكاب فرد دون سائر الأفراد، فالمرفوع هو الفرد المكره عليه، كما لو أكره على ترك الصلاة في المسجد، فليس له ترك الصلاة في البيت.

٢. تعلق الإكراه بالحكم الوضعي

إنّ الإكراه تارة يتعلّق بالسبب وأخرى بإيجاد المسبب.
فلو تعلّق بالسبب فتارة يتعلّق بترك السبب وأخرى بترك الجزء والشرط وإيجاد المانع.

١ . الوسائل: ٨ ، الباب ١٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١ .
٢ . قاموس الرجال: ٧ / ٥٤٤ .

أمّا الأول: أعني الإكراه على ترك السبب كما إذا أكره على التزويج بلا عقد، فالمرفوع هو الأحكام التكليفية كالنظر واللمس إذا استمر الإكراه، وأمّا الزوجية فغير محقّقة لما عرفت من أنّ الصحّة إنّما تتعلّق إذا أتى بشيء ناقص فيقبله المولى مكان الكامل، وأمّا إذا لم يُقدّم إلى ساحة المولى بشيء فلا معنى للصحّة كما مرّ في النسيان.

وأمّا الثاني: أعني الإكراه بترك الجزء والشرط وإيجاد المانع، فلو كان المورد أمراً عبادياً فوجوب الجزء والشرط وحرمة المانع مرتفع إذا كان العذر مستوعباً، وأمّا إذا لم يكن كذلك فالإجزاء وعدمه مبني على جواز البدار مع العلم برفع الإكراه في آخر الوقت أو لا. فعلى الأوّل تكون الصلاة محكومة بالصحّة، دون الثاني.

ووجه الصّحة هو ما مضى في مورد النسيان حيث إنّ الأمر تعلّق بالعنوان الذي هو عبارة عن الأجزاء في حال الوحدة غير أنّه رفع وجوب بعض الأجزاء والشروط فيكون العنوان حجة على الباقي، ويصير المأتي به مصداقاً للصلاة، مسقطاً للأمر، لأنّ الإتيان بالمأمور به موجب للأجزاء.

فإن قلت: إنّ الساقط هو الأمر الظاهري دون الواقعي المتعلّق بالأجزاء العشر.

قلت: قد علّمت وحدة الأمر في عامّة الموارد وإنّما الاختلاف في كيفية الامتثال.

نعم فصلّ سيدنا الأستاذ (قدس سره) في باب الإكراه بين تعلّقه بالمانع وتعلّقه بترك الجزء والشرط، فقال بجريان حديث الرفع وصحة العمل، في الأوّل دون الأخيرين، وذلك لأنّ الإكراه في الأوّل تعلّق بشيء ذي أثر وهو المانع كالصلاة

388

في الثوب النجس، دون الأخيرين، إذ الإكراه تعلّق بترك الجزء والشرط، وهما ليسا متعلّقين بالحكم الشرعي. فإنّ الأثر متعلّق بنفس الجزء والشرط لا لتركهما.

هذا بخلاف ما إذا نسي الجزء والشرط فإنّ متعلّق النسيان ذو أثر شرعي، وعلى ضوء ما ذكر يجري حديث الرفع في مورد النسيان في جميع الموارد الثلاثة، دون الإكراه فهو يجري في إيجاد المانع، دون ترك الجزء والشرط. (١)

يلاحظ عليه: أنّه يكفي في شمول حديث الرفع للمقام كون المكروه عليه ممّا له صلة بالشرع، ولم يكن أجنبيّاً عنه. وبما أنّ ترك الجزء يلزم البطلان الذي يترتّب عليه حكم الشرع بالإعادة وبقاء الأمر، فيكفي ذلك في شمول الحديث له. وقد قال الشيخ الأنصاري وأكثر المتأخّرين بأنّه إذا كان الأثر الشرعي مترتّباً على المستصحب بواسطة عقلية أو عادية خفية في نظر الشارع يكفي في جريان الاستصحاب. فلاحظ مبحث الأصل المثبت.

الإكراه على المسبب

هذا كلّه لو تعلّق الإكراه بالسبب وأمّا لو تعلّق الإكراه بالمسبب فهو على قسمين، فتارة يكون المسبب لازماً لوجود السبب بما هو هو، لا بما هو فعل اختياري للمكفّف، كالإكراه على الجناحة المسببة عن مطلق الوطء، سواء أكان اختيارياً أو إكراهياً فهي غير مرتفعة في صورة الإكراه أيضاً لافتراض عدم مدخلية الاختيار في حصول الجناحة غير مرتفع.

وأخرى يكون لازماً لوجود السبب بما هو فعل اختياري، كالزوجية المتسببة عن العقد الصادر عن المكلّف عن اختيار وطيب نفس، ففي هذا

١ . تهذيب الأصول: ٢ / ١٦٧ - ١٦٨ .

389

القسم لا يتصوّر الإكراه كما هو معلوم؛ لأنّ القصد أمر قلبي لا يمكن الإكراه عليه نظير الإيمان الذي لا يمكن الإكراه عليه، قال سبحانه: (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ) (١).

اللّهم إذا كان المكره غير ملتفت بإمكان تجريد العقد عن القصد الجاري.

حكم الاضطرار

قد عرفت حكم الإكراه، وأمّا الاضطرار فإن تعلّق بأمر حلال كبيع الدار لمعالجة الولد، فلا شك أنّه غير مؤثر في رفع الأثر لأنّه على خلاف الامتنان. وأمّا إذا تعلّق بأمر محرّم فيجوز الارتكاب بمقدار رفعه. فلو اضطر إلى أكل الميتة فيجوز له الأكل بمقدار يسدّ رمقه، لا إلى حدّ الشبع. وأمّا إذا تعلّق بإيجاد المانع أو ترك الجزء والشرط فحكمه كحكم الإكراه إذا تعلّق بها، مختاراً وإشكالاً وجواباً.

إكمال

هذه البحوث الضافية حول حديث الرفع التي تضمنت الأمور العشرة إنّما تنفع إذا كان دليل الأخباري غير ناهض لبيان حكم الشبهة التحريمية. وأمّا إذا تمت أدلته فموضوع الحديث أي عدم البيان يكون مرتفعاً بوجود البيان من الشارع في مورد الشبهة التحريمية، ولو بعنوان ثانوي لا بعنوان أولي. مثل قوله: «أخوك دينك فاحتطّ لدينك» ونظائره كحديث التثليث الذي هو من أقوى أدلّة الأخباريين، كما سيوافيك.

١ . البقرة: ٢٥٦ .

390

حديث الحجب ...

الحديث الثاني: حديث الحجب

روى الكليني، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن ابن فضال، عن داود بن فرقد، عن أبي الحسن زكريا بن يحيى، عن أبي عبدالله (عليه السلام)، قال: «ما حجب الله علمه عن العباد، فهو موضوع عنهم» (١).

والاستدلال بالحديث رهن صحة السند وتامة الدلالة.

أما الأول: فالوارد في السند كلهم ثقات، أما ابن فضال سواء أريد به الحسن بن علي بن فضال أو علي بن فضال فكلّ منهما ثقة غير أنّهما فطحيان، فيكون الحديث موثقاً. وأما الدلالة فتقرّر بأنّ حرمة شرب التتن على فرض حرمة ممّا حجب الله علمه عن العباد، فهي مرفوعة عنهم فليس من ناحيتها حرج على المكلفين.

أقول: لو تمت الدلالة يكون الحديث معارضاً لدليل الأخباري القائل بوجوب الاحتياط فيما حجب الله علمه، إنّما الكلام في تامة الدلالة، وذلك لأنّ في الحديث احتمالين:

١. أن يكون المراد من الموصول المعارف والأحكام التي لم تبيّن ولم تبلغ أصلاً، لمصالح كامنة في عدم البيان، لعدم تحمّل أكثر الناس لها.

٢. الأحكام التي بيّنها الشارع ولكن حالت الحكومات الجائرة بيننا وبين بيان أئمة أهل البيت (عليهم السلام).

فلو قلنا بالاحتمال الأول، لا يحتجّ بالحديث على المقام، لأنّ البحث في الشبهة التحريمية التي نحتمل صدور البيان عن المعصومين، حولها لكن حالت دول الجور والظلم بيننا وبين وصول البيان إلينا. وأين هذا ممّا حجب الله ولم

١ . الكافي: ١ / ١٦٤، الحديث ٣.

يبين أصلاً على حدّ بيان الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام)، قال: «إِنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ عَلَيْكُمْ فَرَائِضَ، فَلَا تُضَيِّعُوهَا؛ وَحَدَّ لَكُمْ حُدُوداً، فَلَا تَعْتَدُوهَا؛ وَنَهَاكُمْ عَنْ أَشْيَاءَ، فَلَا تَنْتَهِكُوهَا؛ وَسَكَتَ لَكُمْ عَنْ أَشْيَاءَ وَلَمْ يَدْعَهَا نِسْيَاناً، فَلَا تَتَكَلَّفُوهَا» (١).

نعم لو قلنا بالاحتمال الثاني وأنّ المراد من الحجب ما بيّن ولكن خفي علينا، يصلح الحديث للاحتجاج.

ثم إنّ الشيخ الأنصاري اختار الاحتمال الأول واحتجّ له بدليلين:

الأول: إسناد الحجب إلى الله سبحانه، وهو يتفق مع القول الأول، لأنّ الحاجب هو الله سبحانه، بخلاف القسم الثاني فإنّ الحجب فيه مستند إلى الحكومات الجائرة وأعاونهم الظلمة.

الثاني: أنّ «العباد» جمع محلى باللام، وهو يفيد العموم، أي ما حجب الله سبحانه علمه عن جميع العباد، وهو يناسب الاحتمال الأول لا الثاني، لأنّ الحجب هناك نسبي، إذ يمكن أن يقف عليه بعض العباد الذين كانوا بطانة علم الأئمة دون بعض.

ثم إنّ سيدنا الأستاذ (قدس سره) اختار الاحتمال الثاني واحتجّ بذيّل الحديث، وهو قوله: «موضوع عنهم» أي: مرفوع عنهم، ومن المعلوم أنّ الرفع إنّما يصدق للشيء الموجود، وفي المقام هو الحكم المجعول، وإلا فلو لم يكن هناك حكم مجعول أصلاً فلا موضوع للرفع.

ثم إنّ (قدس سره) أجاب عن دليلي الشيخ الأنصاري فقال:

أمّا الأول فالمراد من الحجب هو الحجب الخارج عن اختيار المكلف كما إذا تفحص ولم يعثر على دليل الحكم، لا الحجب المستند إلى تقصيره

١ . نهج البلاغة: قسم الحكم، برقم ١٠٥.

392

وعدم فحصه، وعندئذ يصحّ أن يسند مثل هذا الحجب إلى الله سبحانه على سبيل المجاز، ومثله كثير في الكتاب والسنة، فإنّ أفعال العباد كثيراً ما تسند إلى الله تعالى، كقوله سبحانه: (وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى) (١).

حديث السعة ...

وأما الوجه الثاني، أعني: ظهور «العباد» في الحديث عن كلّ فرد فرد فقد أجاب عنه، بأنّ المراد كلّ من حجب الله علم شيء عنه فهو مرفوع عنه، سواء أكان معلوماً لغيره أم لا؟ (٢) ويمكن الجمع بين القولين بأنّ المراد مطلق الحجب، سواء لم يكن مبيّناً أم كان مبيّناً وخفي علمه علينا.

الحديث الثالث: حديث السعة

قد ورد هذا الحديث بصور ثلاث:

الأولى: «الناس في سعة ما لا يعلمون»، وهذا ما نجده في الكتب الأصولية كالفرائد والكفاية.

الثانية: «هم في سعة حتى يعلموا»، وهذا الذي رواه الكليني كما في الوسائل، وسياوفيك.

الثالثة: «الناس في سعة ما لم يعلموا»، وقد تفرّد بنقله ابن أبي جمهور الاحسائي في عوالي

اللائي.

أمّا الصورة الأولى: فيما أتت تفقد السند فلا وجه للبحث فيها.
وأمّا الثانية: فقد رواها الكليني عن علي بن إبراهيم، عن إبراهيم بن هاشم، عن النوفلي، عن
السكوني، عن أبي عبدالله (عليه السلام) أنّ أمير المؤمنين (عليه السلام)

١ . الأنفال: ١٧ . ٢ . تهذيب الأصول: ١٧٢ / ٢ - ١٧٣ .

393

سئل عن سفرة وجدت في الطريق مطروحة كثير لحمها وخبزها وجبنها وبيضها وفيها سكين،
فقال أمير المؤمنين (عليه السلام): «يقوم ما فيها ثم يؤكل، لأنّه يفسد وليس له بقاء، فإذا جاء طالبها
غرموا له الثمن»، قيل له: يا أمير المؤمنين (عليه السلام): لا يُدرى سفرة مسلم أو سفرة مجوسي؟!
فقال: «هم في سعة حتّى يعلموا». (١)

والرواية من ربايعات الكليني حيث يتوسط بينه وبين الإمام (عليه السلام) رواية أربعة، والسند
معتبر ولكن الدلالة قاصرة من وجهين:

أولاً: أنّ مورد القاعدة في الرواية هو الشبهة الموضوعية، لأنّ الشك في حلّية اللحم الموجودة
في السفرة لأجل احتمال كونها للمجوسي الذي لا تحلّ ذبيحته لعدم كونه مسلماً ولا مستقبلاً عند
الذبح، ولا مسمّياً، مع أنّ المقصود هو الاستدلال على الحلّية في الشبهات الحكمية التحريمية فتكون
الرواية قاصرة عن الاحتجاج.

ثانياً: أنّ المورد ليس من مصاديق الكبرى الواردة في الرواية، لأنّ الأصل في اللحم هو
الحرمة لأجل استصحاب عدم التذكية.

فإن قلت: يمكن أن يكون الحكم في الحلّية لأجل أنّ السفرة وجدت في أرض المسلمين والغالب
عليها الإسلام.

قلت: ما ذكر وإن كان صحيحاً، لكن تكون الحلّية عندئذ مستندة إلى قاعدة أخرى، وهي سوق
المسلمين وأرضهم لا إلى قوله: «هم في سعة حتّى يعلموا».

وأمّا الصورة الثالثة: أعني قوله: «الناس في سعة مالم يعلموا» فقد رواه
في «المستدرک» عن «عوالي اللآلي» لابن أبي جمهور الاحسائي مرسلأً، (٢)

١ . الوسائل: ٢، الباب ٥٠ من أبواب النجاسات، الحديث ١١ .
٢ . المستدرک: ج ١٨، الباب ١٢ من أبواب الحدود، الحديث ٤ .

فالسند غير نقي، وأمّا الدلالة فتوضيحا رهن مقدّمة وهي: أنّ «ما» على قسمين موصولة ومصدرية، أمّا الموصولة مثل قوله سبحانه: (وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ نَفَقَةٍ أَوْ نَذَرْتُمْ مِنْ نَذْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُهُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ) (١).

وأمّا المصدرية فهي على قسمين:

١. مصدرية غير زمانية، مثل قوله سبحانه: (حَتَّىٰ إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ) (٢)، أي ضاقت عليهم الأرض برحبها، أي بوسعها.

٢. مصدرية زمانية مثل قوله: (وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا) (٢).

إذا عرفت ذلك فاعلم إذا كانت «ما» موصولة يكون معناها «الناس من جانب الشيء الذي لم يعلموا في سعة»، ومعنى السعة من ذلك الجانب أنّه ليس عليهم حرج، ولا ضيق من ثبوت العقاب والعذاب، ولا من إيجاب الاحتياط والتحفظ، فيكون عندئذ معارضاً لأدلة الأخباري الدالة على وجود الضيق لأجل إيجاب الاحتياط.

فإن قلت: ما الفرق بين هذا الحديث وحديث الرفع، حيث إنّ دليل الأخباري - على فرض التمام - يكون حاكماً أو وارداً عليه بخلاف المقام حيث قلت بأنّ دليل الأخباري يكون معارضاً له لا حاكماً أو وارداً عليه؟

قلت: الفرق بينهما هو أنّ الحديث يدلّ «على السعة من ناحية الحكم المجهول في المقام» دون حديث الرفع فإنّ مضمونه هو نفس مضمون دليل العقل الحاكم بقبح العقاب بلا بيان، فعندئذ يكون دليل الأخباري وارداً عليهما

١ . البقرة: ٢٧٠ . ٢ . التوبة: ١١٨ .
٢ . مريم: ٣١ .

لانتقال عدم البيان إلى البيان بإيجاب الاحتياط، وعدم العلم إلى العلم بوجود الاحتياط بخلاف المقام فإنّ الحديث بفضل دلالاته على السعة من جانب ما لم يعلموا يدلّ على عدم الحرج والضيق من جانب الحكم الذي لم يعلموا، فلو وجب الاحتياط حينئذ لم يكن المكلف في سعة من جانب الحكم المجهول فيكون معارضاً لا وارداً.

وبالجملة الحكم بعدم القلق والاضطراب من ناحية الحكم المجهول لا ينسجم مع إيجاب الاحتياط والتحفّظ عند عدم العلم فيكونان متعارضين.

هذا كلّه إذا كانت «ما» موصولة، وأمّا إذا كانت مصدرية فربّما يقال بورود دليل الأخباري عليه، إذ يكون المعنى حينئذ «الناس في سعة ما دام كونهم غير عالمين» فيكون مفاده هو مفاد قاعدة قبح العقاب بلا بيان وتكون أدلة الاحتياط حاکمة عليه، إذ عندئذ لا يصدق عليهم كونهم غير عالمين. إلا أن يقال: المراد مادام كونهم غير عالمين بالحكم الشرعي الواقعي للموضوع والعلم بالاحتياط ليس علماً بالحكم الواقعي.

فظهر ممّا ذكرنا أنّ «ما» سواء أكانت موصولة أو مصدرية ظرفية يكون مفاد الرواية وجود السعة للمكلف من ناحية الحكم الواقعي، أو وجود السعة ما دام كونهم غير عالمين بالحكم الواقعي، فإيجاب الاحتياط يضاد السعة بكلتا صورتين.

فإن قلت: معنى كونهم غير عالمين: هو كونهم غير واجدين للحجّة الشرعيّة، والأمر بالاحتياط حجّة شرعية.

قلت: ما ذكرته خلاف الظاهر، بل المتبادر قيام الحجّة على ذات الحكم المجهول، لا قيام الحجّة عند الجهل بالحكم المجهول.

حديث الحل الأول ...

الحديث الرابع: حديث الحل الأول

روى الكليني عن علي بن إبراهيم، عن هارون بن مسلم، عن مسعدة بن صدقة، عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: سمعته يقول: «كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة، والمملوك عندك لعلّه حرّ قد باع نفسه، أو خُدع فبيع قهراً، أو امرأة تحتك وهي أختك أو رضيعتك، والأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين لك غير ذلك أو تقوم البيّنة» (١).

ولو صحّت نسخة الوسائل فالرواية من ثلاثيات الكليني ومن ثنائيات علي بن إبراهيم القميّ، حيث إنّ الأوّل يروي عن المعصوم بثلاث وسائط، والآخر بواسطتين.

لكن الظاهر أنّ النسخة غير صحيحة، والصحيح: علي بن إبراهيم عن أبيه عن هارون كما في نسخة الكافي (٢) فلاحظ.

وتحقيق المقام رهن بيان أمور:

الأول: أنّ السند صحيح لا غبار عليه إلا في آخره، فإنّ علي بن إبراهيم وأباه من المشايخ الأثبات، وهارون بن مسلم أنباري سكن سامراء، يكتنّى أبا القاسم، ثقة، وجه، وكان له مذهب في الجبر والتشبيه، لقي أبا الحسن الهادي وأبا محمّد (عليهما السلام). (٣)
والتعبير بلفظ: «كان» حاك عن عدوله عنه، وإلا كيف يكون معه ثقة؟!

١ . الوسائل: ١٢، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.
٢ . الكافي: ٣١٣/٥، الحديث ٤٠. نعم ورد في غير واحد من الأسانيد، النقل عن هارون بلا واسطة الأب، كما في هامش الكافي، فلاحظ.
٣ . رجال النجاشي: ٢ / ٤٠٥، برقم ١١٨١.

397

أما مسعدة بن صدقة العبدي، فقد وصفه الشيخ في رجاله بأنه عامّي (١)، وعدّه الكشي من البترية (٢)، ولولا تصريح النجاشي برواية هارون بن مسلم عن مسعدة لكان لاحتمال سقوط الوسطة بينهما مجال. والسند وإن كان غير نقي لكن تلوح على المضمون علائم الصدق.

الثاني: أنّ هنا حديثاً واحداً وهو حديث مسعدة بن صدقة، ولكن الظاهر من الشيخ الأنصاري أنّ هنا حديثين:

١ . «كلّ شيء لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام»، (نقله بلا لفظة: بعينه).

٢ . واستدلّ العلامة في «التذكرة» على ذلك برواية مسعدة بن صدقة: «كلّ شيء لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك...» (٣). والظاهر أنّ الأوّل صدر رواية «مسعدة بن صدقة» وليست رواية مستقلة.

والمحقّق الخراساني نقل الحديث مبدلاً كلمة «تعلم» إلى لفظة «تعرف» وقال: كلّ شيء حلال حتّى تعرف أنّه حرام بعينه. الحديث (٤).

والظاهر منه وحدة الحديث لكن بتبديل تعلم إلى تعرف.

الثالث: أنّ لفظة «بعينه» بمعنى بشخصه وهو تأكيد للضمير الغائب ف «أنّه حرام» كأنّه قال: حتّى تعلم أنّ الشيء بعينه حرام. واحتمال أنّه تأكيد للفعل - أعني: «حتّى تعلم»، كما عن سيدنا الأستاذ - بعيد، ولو صحّ يكون المعنى حتّى تعلم علماً وجدانياً لا يأتيه الريب. (٤)

إذا عرفت هذه الأمور فأعلم أنّ الحديث أجنبي عن مورد البحث

- ١ . رجال الشيخ: ١٤٦ برقم ٤٠، باب أصحاب محمد بن علي الباقر (عليه السلام).
 ٢ . رجال الكشي: ٣٣٣، باب عد جماعة من العامة والبتيرية.
 ٣ . الفرائد: ١١٩ / ٢ - ١٢٠ . ٤ . الكفاية: ١٧٦ / ٢ .
 ٤ . تهذيب الأصول: ١٧٥ / ٢ .

ومختصّ بالشبهات الموضوعية التحريمية ولا يعمّ الحكمية التحريمية، وتدلّ على ذلك الأمور التالية:

١ . لفظة «بعينه»، وقد عرفت أنّه تأكيد للضمير الغائب فلا يصدق إلاّ على الشبهة الموضوعية، فإذا اختلط الخمر بالخل وصار الخمر مشخّصاً فهناك يقال: عرفه بعينه، وأمّا الشبهة الحكمية فليس عند الشك فيها «حرام لا بعينه» حتّى إذا زال الشك يكون الحرام معلوماً بعينه. وقد جاءت نفس العبارة في رواية أبي عبيدة الحذاء عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: سألته عن الرجل منّا يشتري من السلطان من إبل الصدقة، وغنم الصدقة وهو يعلم أنّهم يأخذون منهم أكثر من الحقّ الذي يجب عليهم؟ قال: فقال: «ما الإبل إلاّ مثل الحنطة والشعير وغير ذلك، لا بأس به حتّى تعرف الحرام بعينه». (١) فقوله: بعينه تأكيد للفظ «الحرام» في قوله: تعرف الحرام.

٢ . الأمثلة الواردة في الحديث كلّها من قبيل الشبهة الموضوعية فتصلح أن تكون مانعة عن انعقاد الإطلاق.

٣ . قوله: أن تقوم به البيّنة، فالمراد بها الشاهدان العدلان والتي يتوقّف عليها ثبوت الموضوعات لا الأحكام، لأنّه يكفي في ثبوتها خبر العدل.

فإن قلت: المراد من البيّنة مطلق ما يتبيّن به لا الشاهدان العدلان، بشهادة قوله سبحانه: (لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَ الْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ) (٢): أي حتى يتبيّن، بشهادة إثباتها فسرت في الآية الثانية بالرسول، قال سبحانه: (رَسُولٌ مِنَ اللَّهِ يَتْلُو صُحُفًا مُطَهَّرَةً) (٣).

- ١ . الوسائل: ١٢، الباب ٥٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥، ولاحظ الحديث ٢ من الباب ٥٣.
 ٢ . البيّنة: ١ . ٣ . البيّنة: ٢ .

قلت: المتبادر من البيّنة في لسان الرسول هو الشاهدان قال (صلى الله عليه وآله وسلم): «البيّنة على المدّعي واليمين على من أنكر» (١).

ويؤيد ذلك أنها فسرت بهما في رواية عبدالله بن سلمان حيث روى عن أبي عبدالله (عليه السلام) في الجبن قال: «كلّ شيء لك حلال حتّى يجيئك شاهدان على أنّ فيه ميتة». (٢)

فخرجنا بالنتيجة التالية: أنّ الحديث لا صلة له بالمقام.

فإن قلت: لو كان الحديث ناظراً إلى الشبهة الموضوعية التحريمية لكان اللازم أن يقول حتى تعرف لا «حتى تعلم»؛ لأنّ الأول يستعمل في الأمر الجزئي بخلاف الثاني، حيث يستعمل في الأمر الكلي.

قلت: لعلّه أريد من العلم، العرفان وهو أمر ذائع يقول ابن مالك:

لِعَلْمِ عِرْفَانٍ وَظَنَّ تَهْمَةً *** تعديةً لواحد مُلْتَرَمَةً

إذا عرفت هذا فالرواية ناظرة إلى الشبهة غير المحصورة، كما هي الحال في الأمثلة الواردة في الذيل.

والمراد كلّ شيء فيه حلال بالفعل، وحرام كذلك فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه.

ويؤيد ما ذكرنا ما تقدّم من رواية أبي عبيدة الحذاء في إبل الصدقة وغمها، وللسيد الطباطبائي في تعليقه على المكاسب رأي في هذه الروايات فلاحظ.

١ . الوسائل: ١٨، الباب ٢ من أبواب كيفية الحكم، الحديث ١ .

٢ . الوسائل: ١٧، الباب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ٣ .

الحديث الخامس: حديث الحل الثاني

قد ورد حديث الحلّ الثاني بطرق ثلاثة نذكرها تالياً:

١. ما رواه عبدالله بن سنان قال: قال أبو عبدالله (عليه السلام): «كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه». (١)

وهذه الرواية يرويها عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله (عليه السلام) بلا واسطة، والرواية صحيحة ورجال السند كلّهم ثقات.

٢. ما رواه عبدالله بن سنان، عن عبدالله بن سليمان قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن الجبن؟ فقال لي: «لقد سألتني عن طعام يعجبني» ثم أعطى الغلام درهماً فقال: «يا غلام ابتع لنا

جنباً» ثم دعا بالغذاء فتغذينا معه - إلى أن قال: - «سأخبرك عن الجبن وغيره، كل ما كان فيه حلال وحرام، فهو حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه». (٢)

والرواية مروية عن أبي جعفر (عليه السلام) بخلاف الأولى فإنها مروية عن أبي عبدالله (عليه السلام)، فلا يمكن توحيد الروایتين، والسند لا غبار عليه إلا أن الراوي عن الإمام لم يوثق وهو مشترك بين الصيرفي، والعامري والنوفلي وكلهم مهملون في الرجال.

٣. ما رواه معاوية بن عمّار، عن رجل من أصحابنا قال: كنت عند أبي جعفر (عليه السلام) فسأله رجل عن الجبن؟ فقال أبو جعفر (عليه السلام): «إنه لطعام يعجبني وسأخبرك عن الجبن وغيره، كل شيء فيه الحلال والحرام، فهو لك حلال حتى تعرف الحرام فتدعه بعينه». (٣) والرواية مرسلة فلو كان الرجل في قوله:

-
- ١ . الوسائل: ١٢، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١ .
 - ٢ . الوسائل: ١٧، الباب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ١ .
 - ٣ . الوسائل: ١٧، الباب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ٧ .

401

«فسأله رجل» هو عبدالله بن سليمان لا تحدث الثالثة مع الثانية، هذا كله حول السند. وأما الدلالة على البراءة في الشبهات الحكمية التحريمية فقد قرّر بتقريرين غير ناجعين جداً:

التقرير الأول

وهو مبني على أمرين:

أ. المراد من الشيء في قوله: «كل شيء»، هو الأمر الكلي، كشرب التتن أو لحم الأرنب.

ب. المراد من قوله: «فيه حلال وحرام» بمعنى فيه احتمال الحلال والحرام.

وعندئذ يقال: إن شرب التتن ولحم الأرنب فيهما احتمال الحلية والحرمة، فهما حلالان حتى تعرف الحرام منه بعينه. (١)

يلاحظ عليه بأمر:

١. أن الظاهر من قوله: «فيه حلال وحرام» هو فعليتهما لا احتمالهما كما في قوله سبحانه: (وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتَكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ) (٢).
٢. لو أريد هذا المعنى، لكان الأنسب أن يقول: حتى تعلم، بدل «حتى تعرف» فإن العرفان يستعمل في الأمور الجزئية، لا الكلية، يقال: عرفت الله لا

علمت الله، بخلاف العلم. (١) نعم ربّما يطلق العلم ويراد به العرفان - كما مرّ - دون العكس.
٣. لو أريد ذلك لزمّت لغوية قوله: «بعينه»، لأنّ الإنسان إذا وقف على حرمة شرب التتن أو لحم الأرنب وقف على حرمة ذلك الشيء لا حرمة شيء آخر، حتّى يؤكّد بقوله: «بعينه».

التقرير الثاني

كان التقرير الأوّل مبنياً على أنّ المراد من الشيء الجنس القريب للمحتمل كشراب التتن، وهذا التقرير مبني على أنّ المراد من الشيء هو الجنس البعيد كالشرب بالنسبة إلى الماء والخمر فيقال: إنّ في الشرب حلالاً بالفعل كالماء وحراماً بالفعل كالخمر، ولكن نشك في شرب التتن فهو حلال حتّى تعرف الحرام منه بعينه، فالمقرر بهذا التقرير دفع الإشكال الأوّل ولكن الإشكاليين الأخيرين باقيا بحالهما. فلاحظ

وأورد الشيخ الأنصاري على هذا التقرير إشكاليين: (٢)

١. أنّ اللام في قوله: «حتّى تعرف الحرام» للعهد الذكري فيكون إشارة في المثال المذكور إلى حرمة الخمر مع أنّه إذا عرف حرمة شرب التتن فقد عرف حرمة جديدة لا الحرمة السابقة، فعلى هذا التقرير يكون معنى الحديث هكذا: إنّ من الشرب حلالاً كالماء وحراماً كشراب الخمر، فشراب التتن لك حلال حتّى تعرف حرمة الخمر، وهذا ظاهر البطلان.

١ . نعم هذا هو الغالب، وإلاّ فربّما يستعمل العلم في الجزئيات كما مرّ في رواية مسعدة بن صدقة حيث قال: «حتّى تعلم أنّه...».
٢ . الفرائد: ٢ / ٤٩ .

٢. ظاهر الرواية أنّ التقسيم سبب للشك في حرمة شرب التتن مع أنّ التقسيم على هذا التقرير لا يسبب الشك في حرمة التتن.

ما هو مضمون الرواية؟

الظاهر أنّ الرواية بفضل سائر الروايات الواردة في الباب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة واردة حول الشبهة الموضوعية، والمراد من الشيء هو الموجود المتكثّر في الخارج إذا كان على قسمين، كالجبين حيث إنّ بعض من يصنع الجبن يستفيد في صنعه من الأنفحة الميتة، وقسم منه

يصنع من الحلال كالأنفحة المأخوذة من المذكى، فعند ذلك حكم الشرع بحلية المشكوك حتى يعرف الحرام، وأنت إذا قرأت ما ورد حول الجبن من الروايات تقف على أنّ الضابطة راجعة إلى الشبهة الموضوعية غير المحصورة ولا صلة للرواية بالشبهة الحكمية التحريمية.

الحديث السادس: حديث إطلاق الأشياء

روى الصدوق مرسلًا وقال: قال الصادق (عليه السلام): «كلّ شيء مطلق حتى يرد فيه نهي». (١) والاستدلال يتوقف على تمامية الحديث سنداً ودلالةً. أما تمامية السند: فيما أنه مرسل لا يصلح للاحتجاج به، لكن المشايخ يفرّقون في مراسيل الصدوق، بينما إذا قال: روي عن الصادق (عليه السلام)، وما إذا قال: قال الصادق (عليه السلام). فالأول مرسل، والثاني أيضاً مثله، لكن التعبير يحكي عن جزم المرسل أي الصدوق بصدور الرواية عن الإمام (عليه السلام) ولذلك قال بحر العلوم: إنّ مراسيل الصدوق في الفقيه كمراسيل ابن أبي عمير في الحجية والاعتبار. (٢)

١ . الوسائل: ١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦ .
٢ . كليات في علم الرجال: ٣٨٣ - ٣٨٤ .

ومع ذلك كلّه يمكن الإشكال بأنّ علم الصدوق إمّا أن يكون مستنداً إلى معرفة من ورد في السند بأسمائهم وصفاتهم، أو حصول العلم الخارجي بصدور الرواية عن الإمام (عليه السلام).
أما الأوّل: فغاية ما يثبت كون الرواة عدولاً عند الصدوق، ولكن يحتمل وجود المعارض الجارح لهم لكن غفل عنه الصدوق، ولو سّمّاهم لتبيّن الحال. وعلم وجود المعارض وعدمه.
أما الثاني: فلأنّ علم المجتهد حجّة على نفسه ومقلّديه، لا على مجتهد آخر، ومع هذا، لا يمكن ترك هذا النوع من المرسل، ولذلك ندرسه دلالةً.
أما الدلالة فقد اختلف الشيخ والمحقّق الخراساني في مفهوم الرواية، ونقطة الاختلاف عبارة عن الأمور الأربعة، يقول الشيخ:

١. المراد من الشيء: مجهول الحكم بقريئة الذيل.

٢. المراد من المطلق: الإباحة الظاهرية.

٣. المراد من الورود: هو الوصول إلى المكلف.

٤. والضمير في لفظة «فيه»: يرجع إلى مجهول الحكم فيكون معنى الرواية هكذا:

كلّ شيء مجهول الحكم مباح ظاهراً حتّى يصل في هذا المورد نهى إلى المكفّف.

وأما المحقّق الخراساني فيخالفه في الأمور الأربعة الماضية فيقول:

١. المراد من الشيء، هو ذات الشيء بما هو هو لا مشتبه الحكم.

٢. المراد من المطلق، هو المباح الواقعي.

405

٣. المراد من «يرد»، هو الصدور من قلم التشريع.

٤. الضمير في «فيه»، يرجع إلى ذات الشيء.

فعلى تفسير الشيخ تكون الرواية ناظرة إلى مسألة أصولية، وأنّ مشتبه الحكم من حيث التحريم وعدمه محكوم ظاهراً بالإباحة حتّى يصل فيه النهي إلى المكفّف.

وعلى ما ذكره المحقّق الخراساني فالرواية ناظرة إلى مسألة كلامية وهي ما هو حكم العقل في تصرّف الإنسان في الكون من قبل أن يأتي نهى من الشارع، فهل الإنسان في هذه الحالة مكتوف اليد حتّى تتبيّن له الحال، كما عليه جماعة من المتكلمين، أو هو مبسوط اليد في التصرّف في الكون حتّى يرد له حظر؟ وهذه المسألة غير مسألة البراءة والاحتياط، والمسألتان معنوتان في الأصول بوجه متميز، إحداهما ناظرة إلى بيان تكليف المكفّف بعد بعثة النبي وإكمال الدين، والثانية ناظرة إلى وظيفة المكفّف من حيث الإباحة والحظر قبل بعثة النبي، فيعبّرون عن المسألة الأولى بأنّ الحكم في مشتبه الحكم هل هو البراءة أو الاحتياط؟ وعن الأخرى بأنّ الأصل في الأشياء بما هي هي هل هو الإباحة أو الحظر؟

بعد التعرّف على النظريتين فنقول: إنّ نظرية الشيخ أوفق بظاهر الرواية لوجوه:

١. أنّ لفظ «يرد» استعمل في الذكر الحكيم بمعنى «يصل» كما في قوله سبحانه: (وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ

مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةٌ مِّنَ النَّاسِ يَسْتَفُونَ) (١)، أي لمّا وصل إلى ماء مدين وليس بمعنى صدر.

١. القصص: ٢٣.

٢. أنّ تفسير الحديث على ما عليه المحقق الخراساني يوجب اختصاص الرواية بعصر الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)، وأنّ الاشياء محكومة بالإباحة والإطلاق حتّى يصدر من الشارع نهي، وتكون الرواية إخباراً عن حكم زمان حياة الرسول، أو قبل بعثته وهو خلاف ظاهرها، فإنّ ظاهرها إنشاء حكم بلا تقييد بزمان، وإنّ هذا الإطلاق سائر في جميع الأزمنة.

٣. التعبير بلفظ «حتّى يرد» دالّ على المعنى الاستقبالي، ومفاده أنّ هذا الحكم سائد في عصر الصادق (عليه السلام) أيضاً وبعده إلى أن تتحقّق الغاية، ومن المعلوم أنّه لو كان المراد من الورد هو الصدور من قلم التشريع، فقد تمّت الغاية وتحققت برحيل الرسول ولم يبق أيّ ترقب إليها بعد رحلته.

الحديث السابع: حديث الجهالة

روى الكليني بسند صحيح عن عبدالرحمن بن الحجاج، عن أبي إبراهيم (عليه السلام):

١. قال: سألته عن الرجل يتزوَّج المرأة في عدّتها بجهالة، أهي ممّن لا تحل له أبداً؟ فقال: «لا، أمّا إذا كانت بجهالة فليتزوّجها بعد ما تنقضي عدتها، وقد يعذر الناس في الجهالة بما هو أعظم من ذلك».

٢. فقلت: بأيّ الجهالتين يعذر، بجهالته إن ذلك محرّم عليه، أم بجهالته أنّها في عدّة؟ فقال: «إحدى الجهالتين أهون من الأخرى: الجهالة بأنّ الله حرّم ذلك عليه، وذلك بأنّه لا يقدر على الاحتياط معها».

٣. فقلت: وهو من الأخرى معذور؟ قال: «نعم إن انقضت عدّتها، فهو معذور في أن يتزوَّجها».

٤. فقلت: فإن كان إحداهما متعمّداً والأخر بجهل؟ فقال: «الذي تعمّد لا

يحل له أن يرجع إلى صاحبه أبداً» (١).

وجه الاستدلال: أنّه (عليه السلام) عدّ الجاهل بحكم الله في تزويج المعتدة معذوراً وقال «أحد الجهالتين أهون من الأخرى: الجهالة بأنّ الله حرّم ذلك عليه».

يلاحظ عليه: أنّ الأهونية إنّما يتصوّر إذا كان الجاهل بالحكم غير ملتفت وغافلاً عن حكم الله، وكان العالم بالحكم، الجاهل بالموضوع ملتفتاً ومحتملاً لكونها في عدة لكن تزوّج اعتماداً على أصالة البراءة، وإلاّ فهما في صور عدم الالتفات وخلافه سيان في عدم إمكان الاحتياط في الأوّل وإمكانه في الثاني.

إذا عرفت ذلك فإن فرض الإمام - كما مرّ - إنما هو فيما إذا كان الجاهل بالحكم، غير ملتفت إليه وغافلاً عنه، ولا شك في معذوريته، ولكن الكلام في المقام في الجاهل بالحكم مع الالتفات إليه وجعل الصورتين متحدتين في الحكم، أشبه بالقياس مع الفرق الواضح بينهما.

نعم ربما يورد على الاستدلال بأنّ كلام السائل وجواب الإمام يدوران حول المعذورية في الحكم الوضعي وعدمها أي المعذورية في جواز التزويج ثانياً، وأمّا المعذورية في أمر العقاب فهي خارجة عن مصبّ كلام السائل والمجيب.

يلاحظ عليه: أنّ المتفاهم عرفاً وجود الملازمة بين المعذورتين، فلو كان معذوراً في الحكم الوضعي فهو معذور في الحكم التكليفي لأنّه كاشف عنه.

١ . الوسائل: ١٤، الباب ١٧ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الحديث ٤ .

408

الاستدلال بالإجماع

استدلّ الأصوليون بالإجماع على البراءة الشرعية في مشتبه الحرمة، ويقرّر بوجوه أربعة:
١. ادّعاء إجماع العلماء من الأصوليين والأخباريين على أنّ الحكم الشرعي فيما لم يرد فيه نهى لا بعنوان أوّلي ولا بعنوان ثانوي (مجهول الحكم) هو البراءة.
وهذا النوع من الادّعاء صحيح كبرى وباطل صغرى، لأنّ الأخباري يدّعي ورود النهي بالعنوان الثانوي.

٢. بذل الجهد في تحصيل الإجماع المحصّل، فإنّ المجتهد إذا بذل جهده في الحصول على فتاوى العلماء من عصر الكليني إلى زماننا هذا حتّى يقف على أنّ فتواهم في مشتبه الحكم هو البراءة، وقد نقل الشيخ قسماً من كلماتهم.

٣. جمع الإجماعات المنقولة حول البراءة في كلمات العلماء.

٤. الإجماع العملي وسيرة المسلمين على البراءة حتّى تظهر الحرمة.

والاعتماد على الأقسام الثلاثة الأخيرة مشكل، لأنّ إجماعهم مبين المصدر، وأنهم اعتمدوا في الحكم بالبراءة على ما مرّ من الآيات والروايات فيصبح الإجماع مدركياً وعندئذ يكون المعتمد، المدارك التي استند عليها المجمعون، ولعلّهم اعتمدوا على الآية التالية وأمثالها التي تبين أنّ موضع النبي بل كلّ مسلم مؤمن به في مجال المحرّمات هو الاقتصار على ما ورد في الشرع من التصريح

به يقول سبحانه: (قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلًا

409

لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ(١).

الاستدلال بحكم العقل

استدلّ القائل بالبراءة بالحكم القطعي للعقل من قبح العقاب بلا بيان واصل إلى المكلف بعد إعمال العبد ما تقتضيه وظيفته من الفحص عن حبس اليأس عن الظفر به في مظانّه، وأنّ وجود التكليف مع عدم وصوله إلى المكلف غير كاف في صحّة التعذيب. وأنّ وجوده كعدمه في عدم ترتّب الأثر، وذلك لأنّ فوت المراد مستند إلى المولى في كلتا صورتين، أمّا إذا لم يكن هناك بيان أصلاً، فمعلوم، وأمّا إذا كان هناك بيان صادر من المولى لكثّه غير واصل إلى العبد، فلاّ الفوت أيضاً مستند إليه إذ في وسعه إيجاب الاحتياط على العبد، في كلّ ما يحتمل وجود التكليف، ومع تركه يكون ترك المراد مستنداً إلى المولى حيث اقتصر في بيان المراد، بالحكم على الموضوع بالعنوان الواقعي، ولو كان مريداً للتكليف حتى في ظرف الشك وعدم الظفر بعد الفحص، كان عليه استيفاء مراده بإيجاب التحفظ، ومع عدمه، يحكم العقل بالبراءة وأنّ العقاب قبيح ويشكّل قياساً بالشكل التالي: العقاب على محتمل التكليف - بعد الفحص التام وعدم العثور عليه في مظانّه لا بالعنوان الأوّلي ولا بالعنوان الثانوي - عقاب بلا بيان.

والعقاب بلا بيان - بالنحو المذكور - أمر قبيح.

فينتج: العقاب على محتمل التكليف - بالنحو المذكور - أمر قبيح.

ثم إنّ هنا إشكالاً على الكبرى وإشكالاً على الصغرى.

١ . الأنعام: ١٤٥.

410

الإشكال على الكبرى بمسلك حق الطاعة

أمّا الإشكال على الكبرى فيقرّر بوجهين:

١. أنّ العقاب بلا بيان ليس أمراً قبيحاً إذا كان المكلف شاكاً، فإنّ قيمة أغراض المولى ليست بأقل من قيمة أغراض العبد، فكما أنّه يهتم العبد بأغراضه حتّى المحتملات والمشكوكات فيسلك

سبيل الاحتياط، كذلك يجب عليه الاحتياط في سبيل تحصيل أغراض المولى المحتملة، ففي صورة الشك يحكم العقل بوجوب الاحتياط.

٢. ثم إنّ السيد الشهيد الصدر؛ قرّر هذا الإشكال بوجه آخر حيث أنكر قبح العقاب بلا بيان بتأسيس مسلك حق الطاعة لله سبحانه وقال:

والذي ندركه بعقولنا أنّ مولانا سبحانه وتعالى، له حقّ الطاعة في كلّ ما ينكشف لنا من تكاليفه بالقطع أو بالظن أو بالاحتمال، ما لم يرخص هو نفسه في عدم التحفظ.

وعلى ذلك فليست منجزية القطع ثابتة له بما هو قطع بل بما هو انكشاف، وأنّ أيّ انكشاف، منجز، مهما كانت درجته ما لم يحرز ترخيص الشارع نفسه في عدم الاهتمام به.

نعم كلّما كان الانكشاف بدرجة أكبر كانت الإدانة وقبح المخالفة أشد، فالقطع بالتكليف يستتبع لا محالة مرتبة أشدّ من التنجز والإدانة، لأنّها المرتبة العليا من الانكشاف، وبهذا يظهر أنّ القطع لا يتميّز عن الظن والاحتمال في أصل المنجزية، وإنّما يتميّز عنهما في عدم إمكان تجريده عن تلك المنجزية (بأن يرخص على خلاف ما قطع)، لأنّ الترخيص في مورده مستحيل، وليس كذلك في حالات الظن والاحتمال، فإنّ الترخيص الظاهري فيها ممكن، لأنّه لا

411

يتطلب أكثر من فرض الشكّ، والشكّ موجود.

ومن هنا صحّ أن يقال بأنّ منجزية القطع غير معلّقة، بل ثابتة على الإطلاق، وأنّ منجزية غيره من الظن والاحتمال معلّقة، لأنّها مشروطة بعدم إحراز الترخيص الظاهري في ترك التحفظ. (١)

يلاحظ على التقريرين:

أولاً: أنّ القول بأنّ احتمال التكليف منجز للواقع عند العقل وإن لم يستوف المولى البيان الممكن غير تام، سواء أكان المعتمد هو أنّ أغراض المولى أهم من أغراض العبد كما في التقرير الأوّل، أو أنّ للمولى حق الطاعة في موارد القطع والظن والشك على التقرير الثاني، وذلك لأنّ الاعتماد في جواز التعذيب والمؤاخظة على مثل هذا الحكم العقلي الخفي على أكثر الناس إلاّ الأوحدي، إنّما يصحّ إذا كان ذلك الحكم من الأحكام العقلية الواضحة لدى العقلاء حتى يعتمد عليه المولى سبحانه في التنجيز والتعذيب ولكن المعلوم خلافها، إذ لو كان حكماً واضحاً لما أنكره العلماء من غير فرق بين الأصولي والأخباري، لما ستعرف من أنّ الأخباري لا ينكر الكبرى وإنّما ينكر الصغرى، أي عدم البيان ويقول بورود البيان بالعنوان الثانوي، كوجوب الاحتياط والتوقّف في الشبهات.

وثانياً: أنّ اتّفاق العقلاء على قبح العقاب بلا بيان نابع عن حكم العقل بأنّ العبد إذا قام بوظيفته في الوقوف على مقاصد المولى ولم يجد بياناً بأحد العنوانين، يُعدُّ العقاب بحكم وحي الفطرة أمراً قبيحاً وإلاّ يعود بناء العقلاء إلى أمر تعبّدي، وهو كما ترى.

وثالثاً: أنّ الظاهر من الذكر الحكيم كون المسألة من الأمور الفطرية حيث

١ . دروس في علم الأصول: الحلقة الثانية: ٣٢- ٣٣.

412

يستدلُّ بها الوحي على الناس ويقول: (وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً)(١)، ويذكر في آية أخرى أنّه سبحانه أبطل بيعت الرسل، حجّة الكفّار والعصاة حيث قال: (وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِنْ قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولاً فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ نُنْزِلَ وَنَخْزِي) (٢)، فتبيّن بذلك أنّ الكبرى من الأحكام الواضحة لدى العقل والعقلاء بشرط التقرير على نحو ما ذكرناه.

ورابعاً: لو صحّ هذان التقريران لزم أن يكون للمولى حق الطاعة حتّى في الشبهات الحكمية الوجوبية والشبهات الموضوعية، مع أنّه لم يقل به أحدٌ فيهما.

الإشكال على الصغرى

إلى هنا تمّ الإشكال على الكبرى وهي قبح العقاب بلا بيان، وقد ثبت أنّ الكبرى أمرٌ برهاني لا يزعه شيء، وإليك دراسة الإشكال على الصغرى وهو كون المورد (الشبهات الحكمية التحريمية بلا بيان) ممّا يقول القائل بالاحتياط أنّه يكفي في مقام البيان حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل الموجود في مورد الشبهة التحريمية الحكمية، ويكون شكل القياس بالنحو التالي: الشبهة البدوية التحريمية فيها ضرر محتمل، وكلّ ما فيه ضرر محتمل يلزم تركه، فينتج: الشبهة التحريمية يجب تركها.

ثم إنّ الشيخ الأعظم قال بورود قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» على قاعدة «وجوب دفع الضرر المحتمل»، وذلك لأنّ القاعدة الثانية فرع احتمال العقاب، ولا احتمال بعد حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان.(٢)

١ . الإسراء: ١٥ . ٢ . طه: ١٣٤ .
٢ . الفرائد: ٢ / ٥٧ .

وحاصل كلامه: أنّ القاعدة الأولى واردة على القاعدة الثانية، لأنّها مبنية على فرض احتمال العقاب، والمفروض القطع بعدم العقاب بفضل قبح العقاب بلا بيان.

وإليه يشير المحقّق الخراساني بقوله: «ولا يخفى أنّه مع استقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان، لا معنى لاحتمال ضرر العقوبة في مخالفته، فلا يكون مجال هاهنا لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل، كي يتوهم أنّها تكون بياناً للقاعدة. (١)

وحصيلة الكلام: أنّ الأصوليين قدّموا قاعدة قبح العقاب بلا بيان، على قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل، إذا أُريد من الضرر، العقوبة، وهناك من عكس فجعل القاعدة الثانية واردة على الأولى بحجة أنّها بيانٌ للوظيفة عند الشك، ومع ذلك فالحق مع العلمين السابقين، ويعرف ذلك بالبيان التالي:
نقول: المراد من الضرر أحد الأمور الثلاثة:

١. العقاب. ٢. الضرر الدنيوي الشخصي. ٣. المصالح والمفاسد الاجتماعية. والقائل يقول بوجوب دفع الجميع، ولكن الحق وجوب دفع الأوّل دون الثاني والثالث، ولكن لا موضوع للأوّل، وإليك توضيح الأمور الثلاثة:

أمّا الأوّل: فهو بين قطعي الإحراز، كما في مورد العلم الإجمالي بحرمة أحد الأمرين أو وجوبه فتنتطبق الكبرى على الصغرى، ولذلك أطبق العلماء على وجوب الموافقة القطعية، وقطعي الانتفاء كما في المقام، فإنّ الضرر بمعنى العقاب قطعي بحكم قبح العقاب بلا بيان ومع العلم بعدمها، فلا يصحّ الاحتجاج بالكبرى.

١. الكفاية: ٢ / ١٧٠.

وذلك لأنّ لاحتمال الضرر بمعنى العقاب مناشئ كلّها محكومة بالانتفاء، وهي عبارة عن الأمور التالية:

١. تقصير العبد في الفحص عن تكاليفه من مظانّها.

٢. كون المولى غير حكيم أو غير عادل.

٣. وجود البيان بأحد العنوانين.

والمفروض أنّ الكلّ منتف، فليس هنا منشأ لاحتمال العقاب بل العقل قاطع بعدم الضرر (العقاب) ومع انتفائه، لا يحتج بمجرد الكبرى، مالم تنضم إليها الصغرى وهو احتمال العقاب، وبذلك

يعلم كيفية ورود القاعدة الأولى على الثانية، لأنّ موضوع القاعدة الثانية هو احتمال العقاب، والقاعدة الأولى تنفي العقاب بتاتاً وتقطع جذور الاحتمال، إذ الاحتمال رهن صحة الأمور الثلاثة والمفروض انتفاؤها.

فإن قلت: ما هو مورد القاعدة الثانية؟

قلت: إنّ مورده في الفقه هو الشبهة المحصورة، فإنّ كلّ واحد من الأطراف محتمل العقاب والمجموع قطعي العقاب، فيحكم العقل بوجوب التحرّز عن كلّ فرد فرد يكون العقاب فيه محتملاً، ولا تجري قاعدة قبح العقاب بلا بيان لوجود البيان في المجموع. والمفروض أنّ الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية.

كما أنّ موردها في علم الكلام، وجوب معرفة الله تعالى ومعرفة أسمائه وصفاته وسفرائه وأنبيائه، كلّ ذلك لاحتمال وجود الضرر في ترك المعرفة، وذلك يبعثنا على البحث عن الله وصفاته وأفعاله ورسله وأنبيائه وشرائعه التي فرضها على عباده.

415

فإن قلت: ماذا تفعل بالآثار الأخروية القهرية للعمل فإنّها لا تنفك عن ارتكاب المحرم الواقعي، سواء أعلم به أم لم يعلم.

قلت: الآثار المعنوية القهرية تترتب على الطاعة والعصيان لا على مطلق المخالفة، وإن لم ينطبق عليها عنوان العصيان.

وبعبارة أخرى: المؤثر هو الفعل المعنون بعنوان الطاعة والمعصية، والمفروض عدمهما.

هذا كلّه إذا أريد من الضرر العقاب، وأمّا إذا أريد منه الضرر الدنيوي فهنا جوابان:

الأوّل: أنّ الأحكام لا تدور مدار الضرر والنفع الشخصيين، وإنّما تدور حول المصالح والمفاسد النوعية، وبينهما من النسب الأربع عموم وخصوص من وجه، فقد يجتمعان كحرمة شرب الخمر ففيه الضرر الشخصي والمفسدة النوعية، وقد يفترقان فيكون المورد متضمناً للنفع الشخصي مع المفسدة النوعية كحرمة الربا، وقد يكون بالعكس فيتضمّن المورد الضرر الشخصي مع المصلحة النوعية كالفرائض المالية، وعلى هذا لا يكون احتمال الحرمة ملازماً لاحتمال الضرر الشخصي.

الثاني: أنّ دفع الضرر الشخصي غير لازم عند العقلاء فإنّهم يرتكبون أعمالاً قاطعين فيها بالضرر الشخصي فكيف مع الاحتمال؟

نعم لو كان المحتمل مهماً، أو كان الاحتمال في درجة عالية ربّما يجتنبون عنه.

وأما إذا أُريد من الضرر المحتمل، المفسدة النوعية المحتملة فاحتمال الحرمة وإن كان ملازماً
لاحتمال المفسدة النوعية، ولكن تمامية أدلة البراءة

416

تكشف إمّا عن عدم وجودها، أو عن عدم أهميتها، أو لغلبة المصلحة الغالبة في البراءة
والترخيص على المفسدة الحاصلة، والمراد من المصلحة الغالبة هو رفع الحرج عن الأمة فإنّ
الاحتياط على سعته يوجب الحرج.

تمّ الكلام في أدلة الأصولي

على البراءة في الشبهات

الحكمية التحريمية

استدلال الأخباري بالكتاب العزيز على وجوب الاحتياط في الشبهات التحريمية ...

417

أدلة الأخباري على وجوب الاحتياط

في الشبهات التحريمية

استدلّ الأخباري بالكتاب والسنة والعقل على وجوب الاحتياط في الشبهات الحكمية التحريمية،
البدئية ولم يحتجوا بالإجماع لأنه ليس حجّة عندهم.

الاستدلال بالكتاب العزيز

أما الكتاب فقد احتجوا بأصناف من الآيات:

الأول: حرمة القول بلا علم

إنّ القول بجواز ارتكاب الشبهة التحريمية قول بغير علم، لافتراض أنّ الواقع غير معلوم فيكون
الحكم بالجواز قولاً بغير علم داخلاً تحت قوله سبحانه: (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ) (١).

يلاحظ عليه: إن أراد من كون الحكم مجهولاً، الحكم الواقعي فهو مجهولٌ عند الطرفين، ولا
يحكم عليه بشيء عندهما؛ وإن أراد الحكم الظاهري أي ما هو الوظيفة في الظاهر، فكلّ منهما ذو

دليل وحجة عليه غير أن الأصولي يحتج بدلائل على جواز الارتكاب، والأخباري بدلائل على الضيق وعلى عدم جواز الارتكاب.

١ . الإسراء: ٣٦.

418

الثاني: الاجتناب عن الشبهة من التقوى الواجبة

دلّت الآيات على لزوم التقوى بقدر الوسع والطاقة والاستطاعة، قال سبحانه: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَ لَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ)(١).

وقال تعالى: (فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَأَسْمِعُوا وَأَطِيعُوا وَأَنْفِقُوا خَيْرًا لَأَنْفُسِكُمْ وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ)(٢).

وجه الدلالة: أن الاجتناب عن محتمل الحرمة من التقوى، وكل ما كان كذلك واجباً، بحكم الأمر بها، فينتج: الاجتناب عن محتمل الحرمة واجباً.

يلاحظ عليه: منع كناية الكبرى فإن التقوى على قسمين: قسم واجب، كإتيان الواجبات والاجتناب عن المحرمات؛ وقسم مستحب، كإتيان المندوبات والاجتناب عن المكروهات، وكلا القسمين داخل تحت قوله: (وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى)(٣)، فقد تعلق الأمر بالتقوى مع كونها على قسمين. وقام الدليل الخارجي على أن القسم الثاني من التقوى مستحب وليس بواجب، فإذا كانت التقوى على قسمين فكيف يحتج بالكبرى الباعثة على التقوى، على أن ترك الشبهات من القسم الأول.

والذي يدل على أن التقوى على قسمين واجب ومستحب قوله سبحانه: (وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَ آتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ)(٤)، فقد كانت الهداية الأولى غير منفكة عن التقوى ومع ذلك يقول سبحانه: (وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ) بعد زيادة الهداية.

إلى هنا تبين أن كون ترك الشبهة التحريمية من التقوى لا يلزم كونه من التقوى الواجبة. فالاستدلال بالآيتين السابقتين على لزوم الاجتناب أشبه

١ . آل عمران: ١٠٢ . ٢ . النعابين: ١٦ . ٣ . البقرة: ١٩٧ . ٤ . محمد: ١٧.

419

بالاستدلال بالكبرى على وجود الصغرى أي التقوى الواجبة.

الثالث: النهي عن الوقوع في التهلكة

إنَّه سبحانه نهى عن إيقاع النفس في التهلكة وقال: (وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ)(١)، ففي ارتكاب الشبهة مظنة الوقوع في التهلكة وهي واجبة الاجتناب.

يلاحظ عليه: أن الآية وردت بعد آيات الجهاد:

قال سبحانه: (وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ)(٢).

وقال سبحانه: (وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقْتُلُوهُمْ)(٣).

وقال سبحانه: (وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ)(٤).

فقال سبحانه: (وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ)(٥).

إذا عرفت ذلك فالجواب على الاستدلال بوجهين:

الأول: أن المراد من التهلكة، هي الواقعية منها، ولا يحتج بالآية إلا فيما إذا أحرزت التهلكة بوجودها الواقعي، والمفروض أنها في الشبهة التحريمية مشكوكة مبهمة، غاية الأمر أنها مظنونة لا قطعية فلا يحتج بالكبرى على الصغرى.

الثاني: أن المراد من التهلكة حسب سياق الآية هو التهلكة الدنيوية حيث يترتب على ترك الإنفاق في طريق الجهاد تسلط الأعداء على الأمة الإسلامية.

قال أمير المؤمنين (عليه السلام): «فإنَّ الجهادَ بابٌ من أبوابِ الجنَّةِ، فَتَحَهُ اللهُ

١ . البقرة: ١٩٥ . ٢ . البقرة: ١٩٠ . ٣ . البقرة: ١٩١ . ٤ . البقرة: ١٩٣ . ٥ . البقرة: ١٩٥.

420

لِخَاصَّةِ أَوْلِيَائِهِ - إلى أن قال: - فَوَاللَّهِ مَا غَزِيَ قَوْمٌ قَطُّ فِي عُفْرِ دَارِهِمْ إِلَّا دَلُّوا»(١).

وأين هذه التهلكة من الشبهة البدوية التحريمية؟!

فإن قلت: إنَّ المورد غير مخصَّص فالنهي تعلق بالوقوع في التهلكة.

قلت: قد مرَّ في الوجه الأول أنَّ الكبرى لا يحتج بها على وجود الصغرى، فالتهلكة مشكوكة لا قطعية، على أنَّك عرفت بفضل دلائل البراءة على عدم التهلكة.

استدلال الأخباري بالسنة على وجوب الاحتياط في الشبهات التحريمية ...

الاستدلال بالسنة

استدلّ الأخباري بطوائف من الروايات وربّما تناهز إلى خمس، اثنتان منها غير مهمتين،
والثلاثة الباقية جديرة بالدراسة، أمّا غير المهمة فهما الطائفتان التاليتان:

الطائفة الأولى: حرمة الإفتاء بغير علم

تضافرت الروايات على حرمة الإفتاء بغير علم؛ ففي صحيحة هشام بن سالم قال: قلت: لأبي
عبدالله (عليه السلام) ما حق الله على خلقه؟

قال: «أَنْ يَقُولُوا مَا يَعْلَمُونَ، وَيَكْفُوا عَمَّا لَا يَعْلَمُونَ، فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ فَقَدْ أَدَّوْا إِلَى اللَّهِ حَقَّهُ» (٢).

يلاحظ عليه: أنّ مضمون هذه الروايات، نفس مضمون قوله سبحانه:

١ . نهج البلاغة: الخطبة ٢٧.

٢ . الوسائل: ١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٤. وبهذا المضمون روايات كثيرة
منها: الحديث ٥، ١٠، ١١، ٢٧، و ٤٤.

(وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ) (١)، والاستدلال نفس الاستدلال السابق، كما أنّ الجواب نفس
الجواب.

الطائفة الثانية: وجوب الردّ إلى الله ورسوله فيما لا يعلم

دلّت الروايات على وجوب رد ما لا يعلم حكمه إلى الله ورسوله؛ روى الميثمي عن
الرضا (عليه السلام) في اختلاف الحديث عنهم: «وما لا تجدوه في شيء من الوجوه فردوا إلينا علمه،
ونحن أولى بذلك، ولا تقولوا فيه بأرائكم وعليكم الكفّ والتنبّث والوقوف، وأنتم طالبون باحثون حتّى
يأتيكم البيان من عندنا». (٢)

يلاحظ عليه: أنّ الرواية كما يظهر من صدرها وذيلها ناظرة إلى عمل فقهاء أهل السنّة حيث
إنهم يرجعون فيما لا يعلمون إلى القواعد المصطنعة التي ما أنزل الله بها من سلطان، كالقياس
والاستحسان والمصالح المرسلة وسدّ الذرائع وفتحها وقول الصحابي وشرع من قبلنا، إلى غير ذلك
من القواعد، فالرواية بصدد ردّ هذا النوع من الاجتهاد، ولا صلة لها بالقول بالبراءة في الشبهة
البدوية، مع التوقّف في الحكم الواقعي لها.

نعم الأصناف الثلاثة الباقية جديرة بالبحث، وإليك بيانها.

الطائفة الثالثة: وجوب التوقّف

استدلّ الأخباري بالروايات التي ورد فيها الأمر بالتوقّف، وهي بين مجرد الدعوة إلى التوقّف وبين ما علّل الأمر به بقوله (عليه السلام): «فإنّ الوقوف عند الشبهة

١ . الإسراء: ٣٦ .

٢ . الوسائل: ١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣١ .

422

خير من الاقتحام في الهلكة»، ونحن ندرس كلا القسمين:

أما القسم الأوّل: فهو إمّا ظاهر في الاستحباب، أو ورد في مورد يكون التوقّف فيه مستحباً، والمجموع يناهز أربع روايات:

١ . ما كتبه الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) في وصيته لولده الحسن (عليه السلام): «لا ورع كالوقوف عند الشبهة». (١)

٢ . ما رفعه أبو شعيب إلى أبي عبدالله (عليه السلام) قال: «أورع الناس من وقف عند الشبهة». (٢) ولسان الروايتين أفضل دليل على الوقوف مستحباً لا واجباً.

٣ . ما كتبه أمير المؤمنين (عليه السلام) إلى عثمان بن حنيف عامله بالبصرة: «فانظر إلى ما تقضمه من هذا المقضم فما اشتبته به عليك علمه فالفظه، وما أيقنت بطيب وجوهه فنل منه» (٣).

ومورد الرواية هو الشبهة الموضوعية، والاحتياط فيها مستحب.

٤ . ما كتبه الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) في عهده إلى مالك الأشتر: «اختر للحكم بين الناس أفضل رعيّتك في نفسك.. - إلى أن قال: - وأوقفهم في الشبهات وأخذهم بالحجج». (٤)

والصفات التي ذكرها الإمام (عليه السلام) في الرواية للقاضي صفات راجحة غير لازمة، فيحمل التوقّف في الشبهات فيها أيضاً على الرجحان.

إلى هنا تبين أنّ هذا القسم من الدعوة إلى التوقّف غير المعلّل إمّا ظاهر في الاستحباب أو أنّ مورده أمر استحبابي.

١ . الوسائل: ١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٣ .

٢ . الوسائل: ١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٩ .

٣ . الوسائل: ١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٧؛ نهج البلاغة: ٣ / ٧٠ .

٤ . الوسائل: ١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٨ .

وأما القسم الثاني - أي الأمر بالوقوف المعطل - : فهو على قسمين: إما أن يكون الترك من الأمور المستحبة أو من الأمور اللازمة.

٥. أما المستحب: ما رواه أبو سعيد الزهري، عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة، وترك حديثاً لم تُروّه، خير من روايتك حديثاً لم تُحصِه». (١)

والمراد من قوله: «حديثاً لم تُروّه» أي ترك الحديث الذي رُوِيَ لك عن طريق غير صحيح، خير من نقل حديث دون أن تُحصيه وتُحقّق صحته وإتقانه، ومن المعلوم أنّ نقل مثل هذا الحديث ليس حراماً، بل أمر جائز وإن كان تركه أفضل.

٦. ما رواه مسعدة بن زياد، عن أبي جعفر (عليه السلام)، عن آبائه، عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أنه قال: «لا تجامعوا في النكاح على الشبهة، وقفوا عند الشبهة، يقول: إذا بلغك أنّك قد رضعت من لبنها وأنها لك محرم وما أشبه ذلك، فإنّ الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة». (٢)

والمورد شبهة موضوعية وقد أفتى الفقهاء باستحباب الوقوف فيه.

إلى هنا خرجنا أنّ صغرى هذه الضابطة في هذين الحديثين من الأمور المستحبة.

وأما ما يكون التوقّف فيه واجباً فقد وردت فيه روايتان:

٧. روى جميل بن درّاج، عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة، إنّ على كلّ حقّ حقيقة وعلى كلّ صواب نوراً، فما

١ . الوسائل: ١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢.

٢ . الوسائل: ١٤، الباب ١٥٧ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث ٢. ولاحظ الحديث ١٥ من الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي.

وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فردّوه». (١)

٨ . روى عمر بن حنظلة في الخبرين المتساويين من جانب المرجّحات عن أبي عبدالله (عليه السلام): «إذا كان كذلك فارجه حتّى تلقى إمامك، فإنّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات». (٢)

وحاصل الاستدلال بالحديثين أنّ الإمام (عليه السلام) طبّق الكبرى في الحديث السابع على مخالف الكتاب، وجعل العمل به من أقسام الشبهة فلا شك أنّ الوقوف واجب، كما أنّه (عليه السلام) طبق الكبرى على الإفتاء مع إمكان التمكن من الإمام، ومن المعلوم أنّ التوقّف في هاتين صورتين، أمر واجب.

والجواب بوجهين:

الأوّل: أنّ الكبرى كما طبّقت على مورد يكون التوقّف فيه واجباً وكذلك طبقت على مورد يكون التوقّف فيه مستحباً، كما في رواية مسعدة بن صدقة المذكورة فإذا كانت الكبرى مشتركة بين الموردين، فلا يصحّ أن يحتجّ بها في مورد مرّدّ بين كونه من موارد يكون التوقّف فيه واجباً، أو من أقسام ما يكون التوقّف مستحباً، ومن المعلوم أنّه لا يحتجّ بالكبرى على الصغرى.

الثاني: أنّ الضابطة حكم شرعي أشبه بالأوامر الإرشادية، ومن المعلوم أنّ الأمر الإرشادي لا يوصف بالوجوب ولا بالاستحباب وإنّما يتبع في الدلالة على أحدهما، المرشد إليه، نظير قوله سبحانه: (أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ) فإنّه يرشد إلى الأمر بإتيان الصلاة اليومية فتوصف بالإطاعة بالوجوب، كما أنّه يرشد إلى النوافل اليومية فيما أنّها مستحبة فتوصف بالإطاعة بالاستحباب.

ومثله المقام فلو كانت الهلكة محرزة يكون التوقّف واجباً، وإن كانت

١ . الوسائل: ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٥.

٢ . الوسائل: ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.

غير محرزة بل دلّ الدليل على البراءة، كالتشبهة الحكمية البدوية، يكون التوقّف مستحباً.

فإن قلت: بقي في المقام رواية تاسعة ورد فيها قوله: «الوقوف عند الشبهات خيراً من الاقتحام في الهلكات، وهو من حديث داود بن فرقد عن أبي شيبه عن أحدهما (عليهما السلام)» (١).

قلت: إنّ الضابطة تدلّ على وجود الهلكة القطعية لا المحتملة، ومن المعلوم أنّ الشبهة البدوية محتملة الهلكة لا القطعية، أضف إلى ذلك: أنّ مفاد أدلة البراءة دالّة على عدم الهلكة، وإلى ما ذكرنا يشير المحقّق الخراساني في «الكفاية» بقوله: لا مهلكة في الشبهة البدوية مع دلالة النقل وحكم العقل بالبراءة. (٢)

الطائفة الرابعة: الأخبار الأمرة بالاحتياط في الشبهة

قد استدللّ الأخباريون منذ زمن قديم على وجوب الاحتياط في الشبهة التحريمية بأخبار الاحتياط وهي لا تتجاوز عن ست روايات.

وقد أجاب الشيخ عن المجموع بجواب واحد وقال: إيجاب الاحتياط للتحرز عن العقاب إن كان وجوباً مقدّمياً للتحرز عن العقاب الواقعي، فهو مستلزم لترتب العقاب على التكليف المجهول وهو قبيح، وإن كان لوجود الملاك في نفس الاحتراز عن الشبهة مع الغض عن الحكم الواقعي المجهول فيكون العقاب مترتباً على مخالفته لا على مخالفة الواقع، وصريح الأخبار إرادة العقوبة على الواقع على تقدير الحرمة.(٣)

١ . الوسائل: ١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٣.
٢ . الكفاية: ٢ / ١٨٣ - ١٨٤ . ٣ . الفرائد: ٢ / ٧١.

426

وأورد عليه المحقق الخراساني بأننا نختار الشق الأول وأنّ العقاب على الواقع، لكنّه ليس مجهولاً بعمامة العناوين، بل صار معلوماً بعنوان ثانوي وهو وجوب الاحتياط، وإيجاب التحفظ، وهذا يكفي في تنجز الواقع.

وبعبارة أخرى: أنّ وجوب الاحتياط لا مقدّم ولا نفسي، بل طريقي يصحّ أن يحتجّ المولى بالواقع على العبد عند المخالفة كما هو الحال في مهام الأمور التي يجب الاحتياط فيها كالدماء والأعراض والأموال، فما هو الفرق بين هذه الأمور، والاحتياط في الموارد الأخرى؟

ثم إنّه (قدس سره) أجاب عن الروايات بوجوه أربعة:

١. ما دلّ على الحلّية صريح في معناه، وما دلّ على الاحتياط واضح في مفاده، فيتصرّف في الظاهر بالنصّ.

٢. أنّ دليل الحلّية أخصّ، وما دلّ على وجوب الاحتياط أعمّ فيقدّم الأخصّ على الأعمّ.

٣. أنّ ما دلّ على الاحتياط أمر إرشادي لا يعلم وجوبه ولا استحبابه إلاّ بملاحظة المرشد إليه، فإن كان الواقع منجزاً يكون الاحتياط واجباً كما في الشبهة المحصورة، وإن كان غير منجز - كالشبهة البدوية - يكون الاحتياط مستحباً.

٤. أنّ روايات الاحتياط ناظرة إلى ما إذا كان الحكم منجزاً والعقوبة ثابتة قبل روايات الاحتياط، وما هذا شأنه يختص بمورد العلم الإجمالي، أو الشبهة قبل الفحص دون الشبهة البدوية بعد الفحص.

هذه عصارة ما في «الفرائد» و«الكفاية» ونحن ندرس روايات هذا الصنف كما درسنا روايات الأصناف السابقة فنقول: إنّ روايات الاحتياط على أصناف أربعة:

427

١. ما هو ظاهر في الاستحباب

إنّ منها ما هو ظاهر في استحباب الاحتياط حيث يشبهه الدين بالأخ ويأمر بالاحتياط بقدر ما شاء، كما في كلام علي (عليه السلام) لكميل بن زياد: «أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت» (١). ومثله مرسله الشهيد الأوّل: ليس بناكب عن الصراط من سلك سبيل الاحتياط، فإنّ اللسان، لسان النصح. (٢) بشهادة أنّه علّق الاحتياط بالمشيئة والأمر الواجب لا يعلّق بها.

٢. ما هو ظاهر في الاحتياط في مقام الإفتاء بالرأي

وجد بخط الشهيد عن جعفر بن محمد (عليه السلام) يقول: «سل العلماء ما جهلت، وإياك أن تسألهم تعتاً وتجربة، وإياك أن تعمل برأيك شيئاً، وخذ بالاحتياط في جميع أمورك ما تجد إليه سبيلاً، واهرب من الفتيا هربك من الأسد». (٣) والرواية ناظرة إلى لزوم الاحتياط في مورد الإفتاء حيث يجب أن يكون الإفتاء مستنداً إلى الكتاب والسنة، لا إلى الرأي الذي يعتمد على قواعد ما أنزل الله بها من سلطان كالقياس وأشباهه، وأين هذا من الإفتاء بالكتاب والسنة، وقد أمر الإمام الباقر (عليه السلام) أبان بن تغلب أن يجلس بمسجد النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) ويفتي الناس وقال: «إني أحب أن يرى في شيعتي مثلك». (٤)

- ١ . الوسائل: ١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤١.
- ٢ . الحدائق: ١ / ٧٦.
- ٣ . الوسائل: ١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥٤.
- ٤ . رجال النجاشي: ١ برقم ٦.

428

٣. ما هو ظاهر في لزوم الاحتياط قبل الفحص

لا شك أنّ الإفتاء بالبراءة قبل الفحص قبيح عقلاً وحرام شرعاً، والرواية التالية ناظرة إلى تلك الجهة حيث إنّ التمكّن من الإمام في عصر الحضور كناية عن إمكان العثور على حكم المسألة، سواء أكان الإمام حاضراً أو غائباً.

روى عبدالرحمن بن الحجاج. قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن رجلين أصابا صيداً وهما محرمان، الجزاء بينهما أو على كل واحد منهما جزاء؟ قال: «لا بل عليهما أن يجزي كل واحد منهما الصيد» قلت: إن بعض أصحابنا سألني عن ذلك فلم أدر ما عليه؟ فقال: «إذا أصبتم مثل هذا فلم تدروا، فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه فتعلموا» (١).
إنّ المشار إليه في قوله: «مثل هذا» هو نوع المورد أي الشبهة الحكمية، سواء أكانت وجوبية أم تحريمية، والتمكّن من الإمام وسؤاله عن حكم المسألة كناية عن التوصل إلى الدليل.

٤. اتخاذ الاحتياط ذريعة لبيان الحكم الشرعي

روى عبد الله بن وضاح أنّه كتب إلى العبد الصالح (عليه السلام) يسأله عن وقت المغرب والإفطار؟ فكتب إليه: «أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائطة لدينك» (٢).
الظاهر من كلام السائل (ما هو وقت المغرب والإفطار) أنّ الشبهة عنده كانت شبهة حكمية بمعنى أنّه كان متردداً في أنّ وقت صلاة المغرب، هل هو

-
- ١ . الوسائل: ١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.
٢ . الوسائل: ١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٧.

استتار القرص أو زوال الحمرة المشرقية؟ فالعامّة على الأوّل، والمشهور عند الشيعة هو الثاني، ولما كانت الظروف غير مساعدة لبيان الحكم الشرعي والتصريح بأنّ وقتها هو زوال الحمرة، توسّل الإمام في بيان الحكم الشرعي بالاحتياط، وقال: «أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائطة لدينك»، والعبارة تحمل معنىً ظاهرياً أي الانتظار لأجل حصول القطع باستتار القرص، ومعنىً واقعياً وهو الانتظار لذهاب الحمرة وراء استتار القرص، لأنّ الوقت رهن زوالها. فمثل هذه الرواية لا تكون دليلاً على لزوم الاحتياط.

٥. التثليث الوارد في المقبولة

التثليث الوارد في المقبولة الذي وصفه الشيخ بأنّه من أهم أدلّة الأخباريين على لزوم الاحتياط. إنّ الإمام أجاب عند اختلاف القضاة بالعمل بالمرجّح، وتقديم المجمع عليه، وترك الشاذ فقال: «يُنظر إلى ما كان من روايتهما عنّا، في ذلك الذي حكما به، المجمع عليه عند أصحابك فيؤخذ به من حكمهما، ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه. وإنّما الأمور ثلاثة: أمر بيّن رشده فيتبع، وأمر بيّن غيّه فيجتنب، وأمر مشكل يرد حكمه إلى الله.

قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): حلال بين، وحرام بين، وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات، ومن أخذ بالشبهات وقع في المحرمات، وهلك من حيث لا يعلم». (١)

١. الوسائل: ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٩. والحديث ٩ من الباب ١٢ وقد جزأه العامل؛ الحديث.

430

وجه الاستدلال: أن في الرواية قضايا ثلاث:

الأولى منها ثنائية وهي المجمع عليه لا ريب فيه، وفي مقابلة الشاذ الذي ليس بمشهور.

والثانية والثالثة ثلاثية كما هو واضح، وعلى هذا فالفقرة الثانية من القضية الأولى والفقرة الثالثة من الثانية والثالثة من القضيتين الأخيرتين تهدف إلى أمر واحد كالتالي نظمها:

أ. يترك الشاذ الذي ليس بمشهور.

ب. أمر مشكل يردّ حكمه إلى الله.

ج. وشبهات بين ذلك.

فبما أن طرح الشاذ وردّ المشكل إلى الله واجبان، يكون الاجتناب عن المشتبه أيضاً مثلهما. ولو كان الاجتناب عن المشتبه مستحباً لا واجباً وكان طرح الخبر الشاذ وردّ الأمر المشكل واجبين يكون الكلام غير منسجم.

يلاحظ عليه: أولاً: أن حكم الشق الثاني في القضية الأولى يختلف مع ما يعادله في القضية الثانية والثالثة، فإن الشاذ ممّا لا ريب في بطلانه، وذلك كما حقّقنا في محلّه من أن المجمع عليه في قضية من القضايا إذا كان ممّا لا ريب في صحّته، فالرأي الشاذ، في نفس المورد يكون ممّا لا ريب في بطلانه، مثلاً: إذا حكّم أحد القاضيين بأنّ الحبوة للولد الأكبر وحكّم الثاني بأنّها لعامة الورثة، وافترضنا أن الأول مشهور لا ريب في صحّته - كما حكم به الإمام - يكون الشاذ - بما أنّه نقيض الصحيح - باطلاً لا ريب فيه، هذا هو حكم الشق الثاني من القضية الأولى.

وأما الشق الثالث من القضيتين فهما من الأمور التي تحتل الصحة لا ممّا

431

لا ريب في بطلانهما فيفرق الشق الثاني في القضية الأولى حكماً عن الشقين في القضيتين الأخيرتين.

ثانياً: سلّمنا أنّ الجميع من نمط واحد، لكن يمكن أن يكون وجه الشبه بين الأولين والثالث، هو مطلق المرغوبية والمحبوذية، وإن كان الأولان ممّا يجب الاحتياط فيهما دون الثالث وإتّما خالفنا السياق لأجل أدلة البراءة.

ثالثاً: قد مرّ في أخبار التوقّف قوله: «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة» وقد وردت في مورد يكون التوقّف مستحباً كما في ترك الحديث المروي بسند غير نقي.

روى أبو سعيد الزهري، عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة، وترك حديثاً لم تروه، خير من روايتك حديثاً لم تحصه». (١) فإذا كان الكبرى قابلة للانطباق على الواجب والمستحب فلا يصح الاستدلال بها على أنّ المورد من أقسام الواجب.

رابعاً: كما أنّ القرآن الكريم يفسّر بعضه بعضاً فهكذا الروايات فمن درس الروايات المشتبهات يقف على أنّ النهي عن ارتكاب المشتبهات كالنهي عن ارتكاب المكروهات، وذلك لأنّ تركهما يوجد في النفس ملكة نفسانية لتترك المحرّمات، كما أنّ ارتكابهما، يوجد أرضية ملائمة في نفس الإنسان لارتكاب المحرّمات، فالنهي عن ارتكاب المشتبهات كالنهي عن المكروهات نهى وقائي يصون الإنسان عن ارتكاب المحرّمات، وإليك بعض الروايات التي تشير إلى ما ذكرنا:

١. روى النعمان بن بشير قال: سمعت رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) يقول: «لكلّ ملك

١. الوسائل: ١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢.

432

حمى، وإنّ حمى الله حلاله وحرامه والمشتبهات بين ذلك، كما لو أنّ راعياً رعى إلى جانب الحمى لم يثبت غنمه أن تقع في وسطه فدعوا المشتبهات». (١)

٢. روى الصدوق أنّ أمير المؤمنين (عليه السلام) خطب الناس فقال: «حلال بيّن، وحرام بيّن، وشبهات بين ذلك، فمن ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك، والمعاصي حمى الله ومن يرتع حولها يوشك أن يدخلها». (٢)

٣. رواية فضيل بن عياض عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قلت له: من الورع من الناس؟ قال: «الذي يتورّع من محارم الله ويجتنب هؤلاء، فإذا لم يتق الشبهات وقع في الحرام وهو لا يعرفه». (٣)

استدلّ الأخباري على وجوب الاحتياط في الشبهات التحريمية بوجوه عقلية:
استدلال الأخباري بالوجوه العقلية على وجوب الاحتياط في الشبهات التحريمية ...

الأول: العلم الإجمالي بالمحرمات

إنّا نعملاً إجمالاً بمحرّمات كثيرة يجب الخروج عنها قطعاً بمقتضى قوله سبحانه: (وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَأَنْتُمْ مُوَدِعُونَ) (٤)، وبعد مراجعة الأدلّة لانقطع بالخروج عن جميع تلك المحرّمات الواقعية، فيلزم الاجتناب عن كلّ ما يحتمل أن يكون منها إذا لم يكن دليل شرعي.

- ١ . الوسائل: ١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٠.
- ٢ . الوسائل: ١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٢.
- ٣ . الوسائل: ١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٥. ٤ . الحشر: ٧.

وقد أجاب عنه المحقّق الخراساني تبعاً للشيخ الأعظم وغيره. وحاصله: أنّ هنا علمين:

- ١ . العلم الإجمالي بوجود المحرّمات في الشريعة الغراء.
 - ٢ . العلم التفصيلي بوجود محرّمات في الطرق والأصول بمقدار التكاليف المعلومة أو أزيد.
- فإذا أخذنا ما فيهما من المحرّمات وعزلناها عن موارد العلم الأوّل، لم يبق فيما سواها، علم بالتكليف بل غايته احتمال التكليف وهو مجرى البراءة.
- وهذا نظير ما إذا علمنا بوجود خمس شياهمغصوبة في قطيع غنم، ثم علمنا علماً تفصيلياً بوجود خمس شياهمغصوبة معيّنة، ونحتمل انطباق المعلوم بالإجمال أولاً على المعلوم بالتفصيل في العلم الثاني على وجه لو عزلنا المعلوم تفصيلاً عن القطيع لم يبق علم إجمالي بالمحرّم فيها بل يكون احتمالاً.

وإن شئت قلت: إنّ العلم الإجمالي عبارة عن قضية منفصلة كما نقول: الإناء النجس إمّا هذا أو هذا، فإذا تبدّلت القضية المنفصلة إلى قضيتين حمليتين ينحل العلم الإجمالي.

فإذا قامت البيّنة على أنّ أحد الإنائين على وجه التعيين نجس واحتملنا انطباق ما علم تفصيلاً على علم إجمالاً تحل القضية المنفصلة إلى قضيتين حمليتين يقال: هذا الإناء نجس قطعاً وذاك مشكوك .

وعلى هذا فنقول - قبل أن نتعرف على المحرّمات الكبيرة أو الصغيرة من طريق الكتب المعتمدة :- جاء النبي (صلى الله عليه وآله) بمحرّمات يجب التخلّص منها بالترك، وهي مردّدة بين أمور، فيكون الإنسان مردّداً بين كون الحرام هذا أو ذاك، فيتشكل في المورد قضية منفصلة. أمّا إذا وقف على عدة من المحرّمات

434

الكبيرة والصغيرة تنحل المنفصلة إلى قضيتين حمليتين فيقال: ما وقف عليه من المحرّمات عن طريق الكتاب والسنة محرّم قطعاً، وأمّا غيره فهو محتمل الحرمة حيث يحتمل أنّ ما علم إجمالاً قبل الرجوع إلى الكتب الأربعة من المحرّمات هو نفس ما وقف عليه عن طريق الكتاب والسنة، فاحتمال انطباق المعلوم بالتفصيل على المعلوم بالإجمال يحلّل العلم الإجمالي إلى أمرين: معلوم الحرمة ومشكوكها، فتجري البراءة في المشكوك.

استدلال الأخباري بالوجوه العقلية على وجوب الاحتياط في الشبهات التحريمية ...

العلم التفصيلي الحادث لا يوجب الانحلال

قد استشكل على انحلال العلم الإجمالي بالمحرّمات بالعثور على عدّة من المحرّمات عن طريق الكتاب والسنة بالإشكال التالي، وهو:

إنّ العلم التفصيلي الحادث لا يكون سبباً للانحلال الراجع للتكليف، مثلاً: لو علم عند طلوع الشمس بنجاسة أحد الإنائين، ثم حصل العلم التفصيلي بنجاسة أحدهما المعين بمشاهدة وقوع قطرة من الدم فيه بعد ساعة من طلوع الشمس، فالعلم الإجمالي بمعنى التردّد وإن كان يرتفع فلا يقال: النجس إمّا هذا أو ذاك، بل يقال: هذا نجس وذاك محتمل النجاسة، ومع ذلك يجب الاجتناب عن الإناء الآخر، لأنّ وجوب الاجتناب أثر العلم الإجمالي السابق الذي نجّز وجوب الاجتناب عن الطرفين والعلم الحادث وإن كان موجباً لانحلال العلم بمعنى كونه مزيلاً للتردّد، لكن لا يزول به أثر العلم الإجمالي السابق.

وما نحن فيه من هذا القبيل، لأنّ العلم التفصيلي بالمحرّمات حادث بعد العلم الإجمالي، وجه الحدوث هو حصول العلم بعد المراجعة إلى المصادر والمراجع الروائية، والعثور على مقدار من المحرّمات بعد العلم الإجمالي بوجود محرّمات في الإسلام.

435

والجواب: أنّ العلم الحادث على قسمين:

الأوّل: حادث علماً ومعلوماً، أي حادث غير كاشف.

الثاني: حادث علماً وسابق معلوماً، أي حادث وكاشف عن السابق.

ومثال الأول واضح، وأمّا الثاني فكما إذا علم عند طلوع الشمس أنّ أحد الإنائين لا بعينه صار نجساً، ثم علم بعد ساعة من طلوع الشمس أنّ أحد الإنائين المعين كان نجساً عند طلوع الفجر، فالعلم التفصيلي وإن كان لاحقاً ومتأخراً عن العلم الإجمالي ولكن المعلوم سابق عليه وهو كون أحد الإنائين نجساً عند طلوع الفجر بوقوع قطرة دم فيه، في ذلك الزمان، ومثل هذا يمنع من انعقاد العلم الإجمالي منجزاً، فيكشف من أنّ علمه الإجمالي عند طلوع الشمس كان غير منجز للتكليف، وذلك لأنّ من شرائط تنجيز العلم الإجمالي أن يكون محدثاً للتكليف على كلّ تقدير، وهذا النوع من العلم الإجمالي ليس له هذا الوصف، لأنّه لا يحدث تكليفاً فيما كان نجساً عند طلوع الفجر وإن كان يحدث فيما لم يكن نجساً إذا وقع فيه، ومع فقدان الشرط لا يكون منجزاً.

وبذلك يعلم أنّ العلم التفصيلي بالمحرّمات بالرجوع إلى الكتب الحديثية، وإن كان حادثاً ولاحقاً بالعلم الإجمالي، لكن معلومه ومكشوفه سابق على العلم الإجمالي ومنتدّم عليه، حيث يكشف عن وجود المحرّمات التفصيلية المنجزة قبل انعقاد العلم الإجمالي، ومعه لا يكون العلم الإجمالي منجزاً، لما عرفت من أنّه إنّما ينجز إذا كان محدثاً للتكليف، على كلّ تقدير، والمفروض أنّه لم يكن محدثاً للتكليف في المعلوم تفصيلاً، بل كان منجزاً قبل العلم ويكون غير المعلوم محتتمل الحرمة متعلقاً للبراءة.

إذا علمت ما ذكرنا فاعلم أنّ الانحلال على ما ذكرنا حقيقي لا حكمي وذلك لأنّه:

436

١. إمّا أن يعلم بالانطباق وهو أنّ ما علمه إجمالاً، هو نفس ما علمه تفصيلاً.

٢. أو أن يظن بالانطباق، كما في موارد الطرق و الأمارات.

٣. أو أن يحتمل الانطباق، كما إذا علم بنجاسة أحد الإنائين ثم قامت البيّنة على نجاسة أحدهما معيّناً على وجه يُحتمل أن يكون ذلك النجس هو نفس ما علم إجمالاً بنجاسته كما يحتمل أن يكون غيره.

ففي جميع هذه الموارد، الانحلال حقيقي، وذلك لما عرفت من أنّ قوام العلم الإجمالي بالترديد، بمعنى أن تكون القضية بصورة القضية المنفصلة، فإذا حصل العلم بوجوب الاجتتاب عن أحد الطرفين على الوجه البتّ، يرتفع التردد، وتنقلب القضية المنفصلة إلى عملية، قطعية ومشكوكة.

وعلى ضوء ما ذكرنا فالانحلال بمعنى انقلاب القضية المنفصلة، إلى حملتين، أمر حقيقي لا حكمي، خلافاً للمحقق الخراساني حيث وصف الانحلال بالحكمي، وذلك في جواب الإشكال الذي أورده على نفسه، وإليك الإشكال والجواب.

أما الإشكال: وهو أنّ العلم بقيام الطرق المثبتة للتكليف بمقدار المعلوم بالإجمال، يوجب الانحلال إذا كانت حجّة الأمارات من باب السببية وأنّ قيام الأمانة يسبّب جعل حكم على وفقها، [بمعنى قلب الواقع على وفق الأمانة] وأما على القول بكون حجيتها من باب الطريقية بمعنى أنّها تنجز إذا أصابت، وتعذر إذا أخطأت، فلا انحلال لما علم بالإجمال أوّلاً لعدم العلم بوجود المحرّمات الواقعية، فيها.

437

أما الجواب: أنّ نهوض الحجّة على ما ينطبق عليه المعلوم بالإجمال في بعض الأطراف يكون عقلاً بحكم الانحلال وصرف تنجزه إلى ما إذا كان في ذاك الطرف، والعذر عمّا إذا كان في سائر الأطراف. (١)

أقول: ما ذكره صحيح، حيث لا فرق بين وجود العلم بالمحرّمات في الأخبار كما على القول بالسببية وإنشاء الحرمة على وفق الأمانة وقلب الواقع على مضمون الأمانة وبين قيام الحجّة على وجود المحرّمات فيها، لكن توصيفه الانحلال بالحكمي غير صحيح، لما عرفت من بقاء العلم الإجمالي فرع أحد الأمرين، إمّا التردد أو بقاء القضية بصورة منفصلة، والمفروض ارتفاعهما مطلقاً، سواء أكان المعلوم بالتفصيل، معلوم الانطباق على المعلوم إجمالاً أو مظنوناً أو محتملاً، كما لا يخفى.

نعم لو كان الميزان في الانحلال هو العلم بالواقع وإنّ الحرام في ذاك الطرف دون الآخر كان للقول بالانحلال الحكمي مجال، وذلك لعدم العلم بأنّ الواقع في أيّ طرف من الأطراف.

وأما إذا كان الميزان هو تنجز الحكم في أحد الطرفين فالانحلال حقيقي لتنجز الحكم في أحد الطرفين دون الآخر، فيكون الانحلال حقيقياً.

الثاني: استقلال العقل بالخطر بالأفعال غير الضرورية

واعلم أنّ في الكتب الأصولية مسألتين:

١. هل الأصل في الأشياء الإباحة أو الحظر؟
٢. هل الأصل في محتمل الحرمة هو البراءة أو الاحتياط؟

والفرق بين المسألتين من وجوه ثلاثة:

١. أنّ مصبّ المسألة الأولى هو حكم العقل قبل مجيء الشرع، كما أنّ مصبّ المسألة الثانية هو حكم العقل والشرع بعد مجيء الشرع.

٢. أنّ الإباحة في المسألة الأولى إباحة واقعية ولكنّها في المسألة الثانية إباحة ظاهرية محمولة على مجهول الحكم ومشكوكه.

٣. أنّ الإباحة في المسألة الأولى أشبه بالإباحة المالكية كإذن المالك لشخص أن يتصرّف في ماله، ولكن الإباحة في المسألة الثانية أشبه بالإباحة الشرعية كإذن الشارع التوضؤ من الأنهار الكبيرة التي لها مالك.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ الأخباري استدلّ بدليل عقلي ثان حاصله مبني على أمرين:

١. أنّ الأصل في الأشياء قبل الشرع هو الحظر أو التوقّف لا الإباحة.

٢. ما دلّ على أنّ الأصل فيها بعد مجيء الشرع هو الإباحة، معارض بما دلّ من الروايات على أنّ الأصل الاحتياط أو التوقّف.

فإذا تعارضاً يرجع إلى الأصل المذكور قبل الشرع.

وقد أجاب عنه المحقّق الخراساني بوجوه ثلاثة في الكفاية، فلاحظ. (١)

والذي يمكن أن يقال: إنّ دليل الأخباري مرگّب من صغرى وكبرى.

أمّا الصغرى وهو كون العالم ملكاً له سبحانه.

وأمّا الكبرى وهو أنّ التصرّف في ملك الغير بلا إذنه قبيح.

وإليك تحليل الصغرى والكبرى:

أمّا الصغرى فإن أريد من المالكية، المالكية التكوينية النابعة من خالقيته سبحانه فهو صحيح، قال سبحانه: (وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ). (١)

وإن أريد المالكية الاعتبارية العقلانية فغير صحيح، لأنّ الاعتبار إنّما يتمّ في حق الإنسان المتحضّر الذي يعيش في ظل القانون لا في حق من يكون فوق القانون وخالق المقنّن.

وما ربّما يتبادر من بعض الآيات كونه سبحانه مالكاً بالملكية الاعتبارية فهو من باب المشاكلة، كما في قوله سبحانه: (وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ) (٢)، وإلّا فالله سبحانه فوق أن يسود عليه القانون البشري.

هذا كلّه حول الصغرى.

وأما الكبرى: أعني استقلال العقل بالقبح عند التصرف في ملك الغير فهو صحيح في المملوك اعتباراً، لا في المملوك تكويناً.

أمّا الأوّل فلأنّ التصرف في مال الغير يزاحم سلطانه ويورث نقصان المملوك، وهذا بخلاف الملكية التكوينية، فإنّ المالك فيها غني بالذات لا تزيده كثرة العطاء إلاّ جوداً وكرماً. وبما أنّه سبحانه مالك تكويناً فالتصرف في ملكه ليس رهن حاجة إلى الإذن.

أضف إلى ذلك: أنّه سلّمنا أنّ التصرف في ملكه سبحانه، سواء أكانت ملكيته تكوينية أو اعتبارية رهن الإذن، لكن المفروض صدور الإذن منه

١ . المائدة: ١٧ .
٢ . الأنفال: ٤١ .

الثالث: في ارتكاب الشبهة احتمال المضرة

هذا هو الدليل العقلي الثالث للأخباريين.

وحاصله: وجود الضرر المحتمل في الشبهة التحريمية، فدفع الضرر المحتمل واجب. وقد أجاب

عنه المحقّق الخراساني بوجهين:

١ . الفرق بين محتمل المفسدة وقطيّها، فيجب دفع الثاني دون الأوّل.

٢. أن الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد النوعية لا النفع والضرر الشخصي، فالعقل يستقلّ بدفع الضرر المحتمل لكونه شخصياً دون المفسدة النوعية.
هذا ما ذكره في «الكفاية»، وبما أنا استوفينا البحث في هذا الدليل سابقاً عند دراسة الدليل العقلي للبراءة فلا حاجة للتكرار، وإجمال ما ذكرنا عبارة عن أن المراد من الضرر المحتمل هل هو العقوبة الأخروية فهي مندفعَةٌ بقبح العقاب بلا بيان.
وإن أريد الضرر الشخصي المحتمل فليس لهذا الاحتمال وجه، إذ الأحكام ليست تابعة للمنافع والمضار فمحمّل الحرمة لا يلزم الضرر الشخصي.
في حكومة الأصل الموضوعي على أصلي الطهارة والحلية...
وإن أريد المفسدة النوعية المحتملة ففيه أن حكم الشارع بالبراءة يكشف إمّا عن عدم الأهمية على فرض وجودها أو لوجود المصلحة الغالبة على المفسدة الموجودة.

١ . البقرة: ٢٩.

441

تنبيهات

التنبيه الأول:

في حكومة الأصل الموضوعي على أصلي الطهارة والحلية

إنّ هنا ضوابط ثلاثة كلّ أخصّ ممّا يليه:

١. حكومة الأصل الموضوعي على أصالتي الطهارة والحلية.

٢. حكومة الأصل الموضوعي على الأصل الحكمي.

٣. حكومة الأصل السببي على الأصل المسببي.

أمّا الضابطة الأولى: فهي من فروع الضابطة الثانية، إذ لا خصوصية في المحكومة للطهارة والحلية، بل الميزان كون الحاكم موضوعياً والمحكوم حكماً والأصلان (الطهارة والحلية) من أقسام الأصول الحكمية.

كما أنّ حكومة الأصل الموضوعي على الأصل الحكمي لأجل كون الأصل في الأوّل سببياً وفي الثاني مسببياً ودونك مثلاً لحكومة الأصل الموضوعي على الأصل الحكمي، وبالتالي مثلاً أيضاً لحكومة الأصل السببي على الأصل المسببي.

لو غاب الزوج و ترك زوجة وشككنا في حياته وموته فهناك أصلان متوافقا المضمون، وهما: استصحاب حياته، ووجوب نفقتها على الزوج أو حرمة تزويجها بالغير، والأوّل حاكم على الثاني،

لأنَّ الشكَّ في بقاء الحكيم نابعٌ عن بقاء حياته، فإذا تعبدنا الشرع بالحياة يكون المورد صغرى لكبرى كَلِيَّة: من وجوب الاتِّفاق على الزوجة من دون حاجة إلى استصحاب الآثار،

442

هذا في متوافقي المضمون، ومثله إذا كانا مختلفي المضمون كما سيوافيك في محلّه.

نعم الكلام هنا في حكومة الأصل الموضوعي على أصالتي الطهارة والحلية فلذلك نسوق الكلام على هذا المنوال.

فنقول: إنَّ الكلام تارة في الشبهة الحكمية وأخرى في الشبهة الموضوعية، ولكلّ منهما صور أربع وإن اقتصر المحقّق الخراساني على ثلاث منها، فيقع الكلام في مقامين، وإليك البيان:

المقام الأوّل: في صور الشبهة الحكمية الأربع

١. إذا شكَّ في الطهارة والحليّة، لأجل الشك في كون الحيوان واجداً للخصوصية والقابلية التي تكون مؤثّرة في الطهارة والحلية، كالحيوان المتولّد من حيوانين أحدهما يقبل التذكية والآخر لا يقبلها، وفي الوقت نفسه لا يُشبههما.

٢. إذا شكَّ في الحليّة دون الطهارة للعلم بكونه واجداً للخصوصية المؤثّرة في الطهارة وإنّما الشك في كونه واجداً للخصوصية المؤثّرة في الحليّة كما في مورد الأرنب.

٣. إذا شكَّ فيهما، لأجل الشك في اعتبار كون آلة الذبح حديداً وعدمه، وراء ما يعتبر من فري الأوداج الأربعة والتسمية والاستقبال وكون الذابح مسلماً.

في صور الشبهة الحكمية الأربع ...

٤. إذا شكَّ في الطهارة والحليّة لاحتمال مانعية شيء في المورد، كما إذا كان الحيوان جلاًلاً أو موطوءاً وشكنا في مانعتهما وإليك الكلام في الصور واحدة تلو الأخرى.

443

الصورة الأولى: إذا شكَّ في وجود خصوصية مؤثّرة في الطهارة والحليّة.

إذا ذبح الحيوان، مع جميع الخصوصيات المعتبرة في التذكية، لكن شكَّ في وجود الخصوصية في الحيوان المؤثّرة في الطهارة والحليّة، فذهب المحقّق الخراساني إلى جريان أصالة عدم التذكية حيث إنّه عندما كان حيّاً كان غير مذكّي فبعد الذبح يشك في ارتفاعه، فالأصل بقاؤه على ما كان عليه.

وقد أشكل على الاستصحاب بإشكالين:

الإشكال الأول: ويمكن تقريره بوجوه:

١. أنّ الغرض من استصحاب عدم التذكية هو إثبات أنّ المذبوح ميتة حتى تترتب عليه النجاسة والحرمة اللتان هما من آثارها، ومن المعلوم أنّ إثبات عنوان الميتة بأصالة عدم التذكية من قبيل إثبات أحد الضدين بنفي الضد الآخر كإثبات كون الجسم متحركاً باستصحاب عدم كونه ساكناً ومن المعلوم أنّه أصل مثبت.

٢. أنّ النسبة بين الميتة وغير المذكي عموم وخصوص مطلق، فكلّ ميتة غير مذكي وبعض غير المذكي ليس بميتة، وذلك لأنّ الميتة عبارة عمّا مات حتف أنفه. (١) فإذا ذبح بغير التذكية الشرعية كما إذا ذبح على غير القبلة فهو غير مذكي ولكنّه ليس بميتة لما عرفت من أنّها عبارة عمّا مات حتف أنفه، وعلى هذا فاستصحاب العام وإثبات الخاص من الأصول المثبتة.

٣. أنّ «عدم التذكية» أمر عدمي والموت حتف الأنف أمر وجودي، فإثبات الأمر الوجودي - أعني: الميتة - بالأصل العدمي، من الأصول المثبتة.

١. الحتف هو الموت، ومات حتف أنفه بمعنى مات موتاً طبيعياً، والعرب كانت تعتقد بأنّ روح الحيوان حينئذ تخرج من أنفه، بخلاف ما إذا مات بسبب القتل أو الجرح فروحه تخرج من مكانهما.

444

وأجاب الشيخ عن الأخيرين: بأنّ الميتة عبارة عن غير المذكي، إذ ليست الميتة خصوص ما مات حتف أنفه، بل كلّ زهاق روح انتفى فيه شرط من شروط التذكية فهو ميتة شرعاً. (١) ولكنّه غير تام؛ وذلك لأنّ الميتة في الآية جاءت في مقابل غير المذكي. أي المذبوح مع فقد بعض الشرائط، قال سبحانه: (إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ) (٢).

والإهلال رفع الصوت بالشيء والمراد رفع الصوت باسم أحد الأصنام حتى كما أنّ العرب في الجاهلية ربما كانوا يجتنبون عن الميتة ومع ذلك يأكلون من غير المذكي، إذ لم يكن عندهم شريعة حتى يقفوا على شرائط التذكية.

يقول الأعشى:

وإياك والميتات لا تقربنها *** ولا تأخذن سهماً حديداً لتفسدا (٣)

فالأولى التفصيل بين الطهارة والحلية؛ والحيوان المذكور طاهر ولكن يحرم أكله وذلك باستصحاب غير المذكي، لو قلنا بجريانه وخلّوه عن بعض الإشكال، وذلك لأنّ هنا موضوعين:

أ. الميتة، وهي موضوع للنجاسة والحرمة.

ب. غير المذكى، وهو موضوع للحرمة.

أما الأول، فواضح فإن الميتة نجسة ويحرم أكلها. وبما أنّ الحيوان قد ذبح فليس بميتة فالمرجع قاعدة الطهارة.

١ . الفرائد: ٢/١٢٩ .

٢ . النحل: ١١٥ .

٣ . السيرة النبوية لابن هشام: ١/٣٨٧ .

445

و أما الثاني، فهو موضوع للحرمة فقط بشهادة قوله سبحانه: (إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ
الْخَنزِيرِ وَمَا أَهَلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَ لَا آعَادَ فَإِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ). (١)

فقوله: (إِنَّمَا حَرَّمَ) المراد حرمة الأكل، ومما يحرم أكله هو (مَا أَهَلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ) أي ذبح على
الأصنام، فهو ليس بميتة بشهادة كونه مقابلاً للميتة في الآية ومع ذلك حرام أكله لقوله: (إِنَّمَا حَرَّمَ).

ويشهد على ما ذكرنا من أنّ غير المذكى موضوع للحرمة، الآيتان التاليتان:

قال سبحانه: (فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ بِآيَاتِهِ مُؤْمِنِينَ). (٢)

وقال: (وَ لَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَ إِنَّهُ لَفِسْقٌ). (٣)

ففي الآية الأولى علق جواز الأكل بالمذكى (ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ).

وفي الآية الثانية علق حرمة الأكل بغير المذكى (مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ).

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ استصحاب عدم التذكية (على فرض صحته وخلوه عن بعض
الإشكالات) يترتب عليه ما ذكر في الآيات، أي حرمة الأكل.

وأما النجاسة فمن آثار الميتة والمفروض أنّها غير ثابتة. فعلى ضوء ما ذكرنا فالحيوان المذكور
حرام أكله طاهر جسمه. هذا على فرض جريان أصالة عدم التذكية. وإلا فالمرجع أصالة الحرمة
لكفاية عدم إحراز التذكية كما سيأتي.

١ . النحل: ١١٥ . ٢ . الأنعام: ١١٨ . ٣ . الأنعام: ١٢١ .

446

الإشكال الثاني: أن القضية المشكوكة، غير القضية المتيقنة

ويُقرّر بوجوه:

أ. المتيقّن عبارة عن الحيوان الحي المحكوم بعدم التذكية، والمشكوك عبارة عن الحيوان الميت الذي زهقت روحه وشك في تذكيته، ومن المعلوم أن الحياة والموت مقومات للموضوع لا من حالاته.

ب. الاستصحاب في المقام من قبيل استصحاب القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي، كما إذا حصل اليقين بوجود زيد في الدار، ثم علمنا بخروجه منها، ولكن نحتمل دخول إنسان آخر فيها عند خروج زيد فنستصحب وجود الإنسان فيها، والمقام نظير ذلك حيث حصل اليقين بعدم التذكية في حال الحياة، فالكلّي (عدم التذكية) المتحقّق في الفرد المتيقّن، أعني: الحيّ، زال قطعاً لكن نحتمل حدوث فرد آخر قائم مقامه حتى يستمرّ به وجود ذلك الكلّي، ومن المعلوم عدم حجّية هذا القسم من استصحاب الكلّي كما قرّر في محلّه.

ج. القضية المتيقنة موجبة سالبة المحمول، فنقول: الحيوان الذي لم تزهق روحه بالكيفية المخصوصة.

والقضية المشكوكة موجبة المحمول عبارة عن الحيوان الذي زهقت روحه ونحتمل أنه كان بغير الكيفية المقرّرة في الشرع، ومن المعلوم أن القضيتين متغايرتان، وذلك لأن ما له حالة سابقة عبارة عن الحيوان الذي لم تزهق روحه بالكيفية، وهو قطعي الارتفاع للعلم بإزهاق روحه، وما هو مشكوك الوجود أعني: الحيوان الذي زهقت روحه، بغير الكيفية الشرعية، فاقد للحالة السابقة، لأنّ الشك في حدوثه وتحقّقه.

447

إلى هنا تمّ الكلام حول استصحاب عدم التذكية، وأنّه ليس أصلاً أصيلاً فلا تثبت به النجاسة كما هو معلوم ولا الحرمة، وإن كان الثاني أقلّ إشكالاً من الأوّل.

فإن قلت: إذا كان الأصل غير جار كما هو المفروض، فلا تثبت به النجاسة ولا الحرمة، ممّا هو حكم لحم هذا الحيوان.

قلت: هو محكوم بالطهارة أولاً، والحرمة ثانياً، أمّا الأولى فلأنّ النجاسة من آثار الميتة والمفروض أنّه ليس بميتة، إذ لم يموت الأنف كما مرّ، وعندئذ تجري أصالة الطهارة وأمّا الثانية فلأنّ جواز الأكل مترتّب على عنوان التذكية، والمفروض أنّها لم تحرز - لا، لأجل جريان الأصل - بل مجرد عدم العلم بالتذكية كاف في عدم إحراز الموضوع، ومعه لا يحكم بالحليّة، وسيوافيك توضيحه بعد بيان الصورة الثانية.

تفصيل للمحقق النائيني

إنَّ المحقق النائيني فصل في جريان أصالة عدم التذكية بين النظريتين:
الأولى: أن تكون التذكية أمراً وجودياً بسيطاً مسيئاً عن الذبح بشرائطه نظير الطهارة المسيئة عن
الوضوء أو الغسل، والملكية الحاصلة من الإيجاب والقبول.
فعلى هذه النظرية تجري أصالة عدم التذكية عند الشك، لأنَّه أمر بسيط مسبق بالعدم والأصل
بقاؤه على ما هو عليه.

الثانية: أن تكون التذكية أمراً مركباً من أمور ستة، سادسها قابلية الحيوان للطهارة والحلية، فعلى
ذلك لا تجري أصالة عدم التذكية، لأنَّ الشك لو كان من ناحية الأمور الخمسة فقد تحققت قطعاً، وإن
كان من جهة القابلية فليست لها

448

حالة سابقة وجوداً وهدماً، إلا باعتبار استصحاب عدم الأزلي. (١)

يلاحظ عليه: بأنَّه لا فرق في جريان الأصل - مع قطع النظر عمَّا ذكرناه من الأشكال - بين كون
التذكية أمراً بسيطاً أو أمراً مركباً من أمور ستة، أو كانت هي نفس الفري والذبح مشروطاً بالأمور
الباقية.

أمَّا الأولى فقد اعترف القائل بجريانه فيها، وأمَّا الثانية فلأنَّ التذكية موضوع لحكم واحد، أعني:
الطهارة أو الحلية، ومقتضى وحدة الحكم هو وحدة الموضوع، وعندئذ فلا تصلح التذكية أن تقع
موضوعاً للطهارة أو الحلية في حال التثنت، بل لابد أن يكون بين أجزائها وحدة حرفية تجمع شمل
الموضوع وتجعله أمراً واحداً ليصلح للموضوعية لحكم واحد، وهذه الوحدة ما نعبر عنه بالجمع في
التعبير لا عنواناً زائداً على الأجزاء، نظير العشرة فإنَّها عبارة عن نفس الوحدات لكن في ثوب
الوحدة.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنَّ المستصحب ليس عدم القابلية حتى يقال: ليست له حالة سابقة إلا باعتبار
العدم الأزلي بل المستصحب هو هذا الأمر الموحد القائم بالأجزاء وهو مشكوك الوجود للشك في
وجود القابلية في الأرنب فيستصحب عدم هذا الأمر الموحد، وما ذكره مبني على أنَّ الكثرات بما
هي هي موضوعة للحكم. وقد عرفت عدم صحته.

استصحاب عدم القابلية

إن سيدنا الأستاذ نقل عن شيخه العلامة الحائري دليلاً آخر على إثبات النجاسة والحرمة وهو أصالة عدم القابلية الحاكم على أصالة عدم التذكية

١. فوائد الأصول: ٢٨١/٢.

449

حكومة الأصل السببي على الأصل المسببي، لأنّ الشكّ في التذكية وعدمها، نابع عن الشك في قابلية الحيوان للتذكية.

وحاصل ما أفاده: إنّ العوارض على قسمين: عارض الماهية، سواء كان لازماً كالزوجية للأربعة، أو مفارقاً كالوجود بالنسبة إلى الماهية؛ وعارض الوجود، سواء كان لازماً كالنور بالنسبة إلى الوجود، أو مفارقاً كالبياض والسواد بالنسبة إلى الجسم.

ثمّ إنّ القابلية من عوارض وجود الحيوان، ولكن تعرض للماهية بواسطة الوجود، ويقال: ماهية الغنم الموجود قابلة للتذكية، وماهية الكلب الموجود غير قابلة، وإذا شككنا في قابلية حيوان للتذكية أشرنا إلى ماهيته، ونقول: إنّها قبل أن توجد لم تكن قابلة للتذكية ولو لأجل عدم الوجود، ولكن انتقض عدم في جانب الوجود وعلّمنا أنّه صار موجوداً، ولكن نشكّ في انتقاض عدم القابلية إلى القابلية والأصل بقاء عدم على حاله.

والفرق بين الاستصحابين (عدم التذكية وعدم القابلية) واضح، فإنّ الثاني من قبيل استصحاب عدم الأزلي حيث لم يكن الحيوان موجوداً فالقابلية مثله، وأمّا الأوّل وهو وصفٌ للشيء حال وجوده حيث كان حياً غير مذكّى، فيستصحب الوصف الموجود في حال الحياة.

وعلى كلّ تقدير فهذا الأصل كالأصل السابق، غير أصيل، لأسباب هي:

أولاً: قد ثبت في الفن الأعلى بأنّ ما لا وجود له لا ماهية له، والماهية حدّ الوجود تنتزع من الشيء بعد تحقّقه، وعلى ضوء هذا، كيف يصحّ لنا الإشارة إلى ماهية الشيء المعدوم.

ثانياً: أنّ التذكية مشروطة بوجود القابلية في الحيوان، فتكون التذكية أمراً

450

مؤلفاً من أمور منها قابلية الحيوان للتذكية، ومن المعلوم أنّ التعبد بنفي الجزء (القابلية) يلازم عقلاً نفي الكلّ، وهو من أقسام الأصل المثبت.

وثالثاً: أنّ استصحاب العدم الأزلي باطل من رأسه، والمغايرة هنا أوضح من استصحاب عدم التذكية، لأنّ القضية المتيقّنة قضية أشبه بالسالبة المحصّلة، فماهية هذا الحيوان لم تكن قابلة للتذكية لعدم وجوده، والغرض إثبات استمرار العدم حتى بعد وجودها، والقضية الأولى مفاد «النفى» التام، مستغن عن الخبر، والقضية الثانية النفي الناقص يحتاج إلى الخبر.

الصورة الثانية

إذا شك في وجود القابلية للحليّة بعد إحرازها للطهارة كما هو الحال في الأرنب فقد منع المحقّق الخراساني من جريان أصالة عدم التذكية وقال بجريان أصالة الحليّة وإليك نصّ كلامه:
نعم لو علم بقبوله التذكية وشك في الحليّة فأصالة الإباحة فيه محكّمة، فإنّه حينئذ إنّما شكّ في أنّ هذا الحيوان المذكى حلال أو حرام، ولا أصل فيه لإصالة الإباحة كسائر ما شكّ في أنّه من الحلال أو الحرام إذا لم يكن هناك أصل موضوعي آخر مثبت لقبوله التذكية. (١)
يلاحظ عليه: عدم الفرق بين الصورتين، فإنّ تقسيم الشارع الحيوان على أقسام ثلاثة:

١. نجس وحرام كالكلب.
٢. طاهر وحرام كالذئب.
٣. طاهر وحلال كالغنم.

١ . كفاية الأصول: ١٩٣/٢.

دليل على أنّ القابلية للطهارة غير القابلية للحليّة، والقابلية كما هي معتبرة في الطهارة، معتبرة في الحليّة، فإذا أحرزت القابلية الأولى، وشكّ في القابلية الثانية يحكم عليه بالحرمة للشك في أمر التذكية النابع من الشك في القابلية للحليّة.

وحصيلة الكلام في حكم اللحم في كلتا الصورتين: ما شك في قابليته للأمرين كلحم الحيوان المتولّد من طاهر ونجس أو لخصوص الحلية كلحم الأرنب، أنّهما محكومان بالطهارة، لأنّ النجاسة من آثار الميتة وهي ما مات حتف أنفه والمفروض عدمه. واحتمال النجاسة لأجل عنوان آخر، مدفوع بقاعدة الطهارة بناءً على جريانها في الشبهة الحكمية، ولكنّها محكومان بالحرمة، لأنّها من آثار التذكية والمفروض عدم إحرازها، لا لأجل جريان الأصل - لما عرفت من أنّه مردود - بل لأنّ الحلية مترتّبة على إحراز كون الحيوان مذكّى ومن شرائط التذكية هو إحراز القابلية للحليّة والمفروض عدم إحرازها وهذا المقدار من الشك كاف في الحكم بالحرمة ظاهراً.

بيان آخر للحكم بالحرمة

هنا بيان آخر، للحكم بالحرمة في كلتا صورتين وهو كون المقام ممّا يؤخذ بحكم طبع الموضوع، فلو كان مقتضياً للحرمة غالباً، وكانت الحلية أمراً طارئاً عليها، فيحكم في موارد الشك بحكم الطبيعة.

وبعبارة أخرى: إذا كان الحكم الشرعي حسب طبعه هو الحرمة، وكان عروض الحلية لبعض أفراده أمراً استثنائياً، فلا تجري في مثله أصالة الحلية والإباحة، بل يؤخذ بحكم الطبيعة الأولية وذلك كالموارد التالية:

أ. الدماء: إذا شكّ في إنسان مردّد بين كونه محقون الدم أو مهذوره،

452

فيحكم بالحرمة ما لم يثبت خلافه.

ب. الأعراض: إذا دار أمر المؤمن بين كونه جائز الغيبة أو محرّمها، يحكم عليه بالحرمة.

ج. الوقف: إذا قام شخص ببيع الوقف فلا تجري فيه أصالة الصّحة مع احتمال وجود المجوز للبيع، فلا يصحّ بيعه وشراؤه ما لم يحرز المجوز.

د. مال اليتيم: إذا قام رجل ببيع مال اليتيم وشكنا في كون البيع مصلحة له أو لا، فلا يحكم عليه بالصّحة تمسكاً بأصالة الصّحة.

و. المرأة المردّدة بين الأجنبية وغيرها: فلا يجوز النظر إليها ما لم يحرز انطباق أحد العناوين المذكورة في الآية عليها، مع أنّ الجميع في هذه الأمثلة من قبيل الشك في مصداق المخصّص، فلا يجوز حسب القاعدة التمسك بالعام، ومع ذلك فهذه الموارد كلّها محكومة بحكمه.

وجهه: أنّ الحكم الأولي للموضوع في الأمثلة المتقدّمة هو الحرمة، والإباحة حكم استثنائيّ طارئ عليه قليل بالنسبة إليها، ففي هذه الموارد لا يتوقّف العرف عن إجراء العام عليه حتى يظهر الخلاف.

ونظير هذه الأمثلة اللحوم البحرية والبرية فإنّ اللحوم البحرية حرام بعامتها إلاّ السمك ذا الفلّس، كما أنّ اللحوم البرية تغلب عليها الحرمة إلاّ ما خرج بالدليل، ففي مثل هذه الموارد يكون حكم الطبع محكّماً دون أصالة الحلّ.

الصورة الثالثة والرابعة

إذا شك في شرطية شيء في التذكية، ككون آلة الذبح حديداً أو نشك في

453

مانعية شيء لها كالجلل، مع ورود الذبح على الحيوان بعامة ما ثبت اعتباره، فيقع الكلام في مقامين:

١. ما هو مقتضى الدليل الاجتهادي؟

٢. ما هو مقتضى الأصل العملي إذا لم يكن هناك دليل اجتهادي؟

أما الأول: فالظاهر هو التفصيل، بين ما قلنا بأنّ التذكية أمر بسيط حاصل من الأمور الستة، كحصول الطهارة النفسانية للإنسان مع الغسلات والمسحات، وبين ما لو قلنا بأنّ التذكية اسم لفري الأوداج مع القابلية في الحيوان.

فعلى الأوّل يكون المورد من قبيل الشك في المحصّل حيث نشك في حصول الأمر البسيط بفري الأوداج بغير السكين، أو لا مثل ما إذا شكنا في حصول الطهارة النفسانية بغير غسل الجزء المشكوك أو لا، والعقل يحكم بتحصيل البراءة اليقينية لحصول ما هو الواجب، أعني: التذكية، والطهارة النفسانية.

وعلى الثاني يكون من قبيل الأقل والأكثر حيث نشك في أنّ الشارع اعتبر وراء الأجزاء المعلومة، جزءاً آخر وهو خصوصية السكين، أو لا؟ أو اعتبر في الوضوء وراء الأجزاء المعلومة، جزءاً آخر أو لا. وعندئذ لو كان في الدليل الاجتهادي إطلاق يتمسك به، والأفيرجع إلى البراءة.

ومن حسن الحظ وجود الإطلاق في الدليل الاجتهادي، أعني قوله: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالِدَمُّ وَلَحْمُ الْخَنزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ (١) وَالْمَوْفُوذَةُ (٢) وَالْمُتْرَدِيَةُ (٣) وَالنَّطِيحَةُ (٤) وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ) (٥).

١ . الميتة خنقاً. ٢ . المقتولة ضرباً. ٣ . الساقطة من علو إلى أسفل.
٤ . المقتولة بنطح أخرى له. ٥ . المائدة: ٣.

وقوله (عليه السلام): «إلا ما يكون ذكياً نكاه الذابح» (١).

بيان ذلك: أنّ التذكية أمر عرفي وليس أمراً شرعياً والعرب قبل الإسلام يقسمون الحيوان إلى ميتة ومذكى (مذكى عرفياً لا شرعياً) ويقسمون اللحم إلى لحم ميتة ولحم مذكى، والمشركون يسوّون بينهما في الأكل، لكن الأحناف يفرقون بينهما بالاجتناب عن الميتة، والانتفاع من المذكى.

إذا علمت ذلك فاعلم أنّ الموضوع في الآية الكريمة: (إلا ما ذكّيتُمْ) (٢)، أو في الحديث أعني قوله: «إلا أن يكون ذكياً نكاه الذابح» هو التذكية العرفية، أي ما يكون مذكى عندهم، غير أنّ الشارع

أضاف إليها شروطاً أخرى ككون الذابح مسلماً مستقبلاً للقبلة ومسمياً بالله، فلو شككنا في إضافة شيء آخر ككون الآلة حديداً ولم يكن شرطاً عند العرف، فصدق التذكية عرفاً، طريق إلى التذكية الشرعية إلا إذا قام الدليل على الشرطية؛ ونظير المقام، البيع فلو شككنا في شرطية عربية الصيغة أو تقدّم الإيجاب على القبول، فإذا صدق البيع عرفاً، نستكشف أنه بيع شرعاً.

وبما أنّ التذكية لغة وعرفاً هي فري الأوداج مع القابلية في الحيوان، فالمأمور به أمر مركّب لا بسيط، فإذا شك في شرطية أمر آخر نستكشف من عدم اعتباره عرفاً عدم اعتباره شرعاً، وبذلك نستغني عن الرجوع إلى الأصل العملي وإن كان موافقاً لمقتضى الإطلاق.

ثم إنَّ المحقّق الخوئي ذهب إلى عدم صحّة الرجوع إلى إطلاق دليل التذكية لنفي المشكوك قائلاً بأنّها ليست أمراً عرفياً كي ينزلّ الدليل عليه ويُدفع

١ . الوسائل: ٣، الباب ٢ من أبواب لباس المصلي، الحديث ١.
٢ . المائدة: ٣.

455

احتمال التقييد بالإطلاق، كما كان الأمر كذلك في مثل قوله تعالى: (أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ) (١). (٢)

يلاحظ عليه: بعدم وضوح الفرق بين الأمرين بعد شيوعهما في العرف، فكما أنّ تقييد البيع بشروط لا يخرج عن كونه أمراً عرفياً، فهكذا تقييد التذكية ببعض الأمور كذلك، ولعلّ منشأ الخلط بين التذكية بالذال المعجمة، والتزكية بالزاء أخت الراء، فالأولى بمعنى الفري والذبح، والثانية بمعنى الطهارة والتنزيه، قال سبحانه: (وَ نَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا * قَدْ أَفْلَحَ مَنْ رَزَقَاهَا) (٢) فهي بالمعنى الثاني ليست أمراً عرفياً، بخلاف التذكية في المقام فهي أمر عرفي، غاية الأمر أضاف الشارع إليها شروطاً أخرى نظير البيع. فإنّ البيع العرفي طريق للبيع الشرعي إلا إذا أُضيف إليه شرط فيؤخذ به.

وأما الثاني - أي مقتضى الأصل العملي - فإنّما تصل إليه النوبة إذا قصرت اليد عن الدليل الاجتهادي، فمقتضاه أصالة البراءة في الشرط المشكوك شأن الأقل والأكثر.

فخرجنا بالنتيجة التالية: أنّ الحيوان المذبوح بغير الحديد كالأستيل، أو مع الجلل محكوم بالطهارة والحلية لصدق التذكية.

فإن قلت: قد سبق أنّ التذكية أعمّ من الحلية، فكلّ من الأرنب والأسد، والذئب مذكاة طاهرة وليست بحلال.

قلت: ما ذكرناه يرجع إلى القسم الثاني الذي لم تحرز القابلية للحلية دون المقام إذ المفروض اجتماع عامّة الشرائط، إلا احتمال لزوم شرط آخر كالذبح

١ . البقرة: ٢٧٥ . ٢ . مصباح الأصول: ٣١٣/٢ .
٢ . الشمس: ٧-٩ .

456

بالحديد، أو مانعية شيء كالجلل، فإذا صدقت التذكية مع اجتماع سائر الشروط يحكم عليه بالحلية أيضاً.

فإن قلت: لماذا لا تجري أصالة عدم التذكية؟

قلت: كيف نتمسك بهذا الأصل مع تحقّق التذكية العرفية، وليس عندنا تذكيتان أحدهما عرفية والأخرى شرعية حتى يقال: إنّ المتحقّق هو الأولى دون الثانية؛ بل التذكية عند الجميع بمعنى واحد، غاية الأمر أضيف إليها في الشرع بعض الشروط، وهذا لا يجعل التذكية أمرين متغايرين، أضف إلى ذلك: أنّ الشك في تحقّق التذكية وعدمها نابع عن الشك في شرطية شيء ومانعيته، فإذا جرى الأصل في جانب الأصل السببي ارتفع الشك عن جانب الأصل المسببي.

في صور الشبهة الموضوعية الأربع ...

المقام الثاني: في صور الشبهة الموضوعية الأربع

كان الكلام في المقام السابق في الشبهة الحكمية، النابعة من فقدان النص وإجماله وتعارضه، ولكن الكلام في هذا المقام في الشبهة الموضوعية النابعة من الجهل بحال الموضوع مع عدم الشبهة في الحكم الكلّي، والصور هنا كالمقام الأوّل أربع:

الأولى: اللحم المرّد بين الغنم والكلب

إذا مررنا في طريقتنا بلحم مطروح مرّد بين كونه لحم غنم أو كلب، فالشك مركّز على كون اللحم مأخوذاً من حيوان قابل للطهارة والحلية، أو من حيوان فاقد لقابلية كلا الأمرين، فهذه الصورة نظيرة الصورة الأولى من الشبهة الحكمية، غير أنّ الشك هنا في الموضوع مع العلم بالحكم الشرعي الكلّي

457

وهناك في الحكم، وأن الحيوان المتولّد من غنم وكلب ما هو حكمه، فذهب المحقّق الخراساني إلى جريان أصالة عدم التذكية حسب ما قرره في المقام الأوّل، وبما أنّك قد وقفت على أنّ الأصل عقيم، إمّا لأنّه لا يثبت عنوان الميتة، وإمّا لأنّ القضية المتيقّنة غير القضية المشكوكة فتصل النوبة إلى الأصل الحكمي، وهو أصالة الطهارة دون الحليّة، وقد عرفت عدم جريان الأصل الثاني في اللحوم، إمّا لأنّ الحلية فرع إحراز التذكية وهي بعد غير محرزة، أو لأنّ الأصل في اللحوم الحرمة، لا يخرج عنه إلاّ بدليل.

الصورة الثانية: في اللحم المرّد بين الغنم والأرنب

إذا مررنا في طريقنا على اللحم المطروح المرّد بين كونه لحم غنم أو لحم أرنب مع جريان التذكية عليه بفري الأوداج مع الشرائط الخاصّة، وهذه الصورة نظيرة الصورة السابقة، والاختلاف في منشأ الشبهة، بما أنّ طهارته محرزة يقيناً يقع الكلام في حليّة لحمه، وقد عرفت أنّ المرجع هو حرمة الأكل للشك في التذكية بالمعنى الأخص، أي قابليته لحليّة الأكل، مضافاً إلى أنّ الأصل في اللحوم، وهو الحرمة دون أصالة الحليّة.

وأما التمسك بأصالة الصحّة في فعل المسلم فهي تثبت الطهارة لا الحليّة، إذ يكفي في صون فعل المسلم عن اللغوية ترتّب أثر ما على فعله وهو الطهارة.

الصورة الثالثة: فيما إذا شكّ في وجود الشرط

إذا علمنا بورود التذكية على الحيوان القابل للطهارة والحليّة، لكن شكّ في تحقّق بعض شروطها، فالحق فيه التفصيل، فلو كان الشكّ راجعاً إلى كون الذابح مسلماً أو غير مسلم فلا أصل يُحرز أنّ الذابح مسلم، وقد تقدّم أنّ الحلية

458

فرع إحراز التذكية بالمعنى الأخصّ، وإن شكّ في تحقّق سائر الشرائط، فأصل الصحّة في فعل المسلم محكّم ويترتّب عليه كلا الأثرين: الطهارة والحليّة.

في حسن الاحتياط في عبادة لم يحرز أمرها ...

الصورة الرابعة: فيما إذا شكّ في وجود المانع

إذا علمنا بورود التذكية على حيوان قابل للطهارة والحليّة ولكن شككنا في ابتلائه بالجلل قبل الذبح فالأصل العدم، لأنّه لم يكن جلاً، فالأصل بقاؤه على ما كان عليه.

فخرجنا بالنتيجة التالية: أنّ اللحم المطروح في الطريق في الصورة الأولى والثانية طاهر وليس بحلال، وأمّا الصورة الثالثة ففيها التفصيل، وأمّا الرابعة فهو طاهر وحلال.

التنبيه الثاني: في حسن الاحتياط في عبادة لم يحرز أمرها

إذا تردّد أمر عبادة بين الوجوب وغير الاستحباب بأن دار أمرها بينه وبين الإباحة أو الكراهة، فهل يحسن الاحتياط أو لا؟ وقبل تبیین حكمه نذكر أموراً:

١. لا شكّ في حسن الاحتياط في الأمور التوصلية كدفن الجسد المرّد بين كونه جسد مسلم أو كافر، لأنّ امثاله ليس رهن تعلّق الأمر به.

٢. لا شكّ في ترتّب الثواب على الاحتياط فيما أمكن الاحتياط فيه، لأنّ الاحتياط من شعب الانقياد الذي يستقل العقل بمدحه وتقدير عمله، ويستكشف بذلك ترتّب الثواب عليه، فإنّ الإنسان المحتاط الذي يبعثه مجرد احتمال أمر المولى أعظم درجة ممّن لا يبعثه إلاّ العلم بالأمر.

فإن قلت: ما الفرق بين الانقياد والتجريّ حيث يترتّب الثواب على الأوّل ولا يترتّب العقاب على الثاني على ما مرّ في باب التجريّ؟

459

قلت: إنّ العقاب مترتّب على العصيان والتجريّ بعدّ لم يعص، وتوهم أنّه رفع علم العصيان والمخالفة وانتهاك حرمة المولى إلى غير ذلك ممّا يعدّ من هذه المقولة مدفوع بأنّه خارج عن موضوع التجريّ، فإنّ المتجريّ عبارة عمّن تأثر بشهوة النفس وهواها، فارتكب الحرام خائفاً من مولاه، وأمّا من صار بصدد هتك الستر والتمرد على المولى فهو فوق المتجريّ وربّما ينتهي إلى الكفر والارتداد.

٣. إذا دار أمر العمل العبادي بين الوجوب والاستحباب أمكن الاحتياط قطعاً، وإن كانت الخصوصية مجهولة لعدم وجوب قصد الوجه.

٤. إذا دار أمر العمل العبادي بين الوجوب وغير الاستحباب فهل يمكن الاحتياط أو لا؟ قال الشيخ بعدم الإمكان، لأنّ العبادة لا بدّ فيها من نيّة التقرب المتوقّفة على العلم بأمر الشارع تفصيلاً وإجمالاً (١).

ثمّ إنّ بعض الأصوليين صاروا بتصحيح العبادة في هذا النوع من العمل، وها نحن نذكر لذلك وجوهاً:

الأوّل: كشف الأمر الشرعي عن حسن الاحتياط

إنّ العقل إذا استقلّ بحسن الاحتياط في المقام ثبت بحكم الملازمة، الأمر به شرعاً (٢) ، ثم إنّ الشيخ والمحقّق الخراساني أجابا عن الاستدلال كلّ بنحو خاص.
أمّا الشيخ فقال: إنّ أمر الشارع بالاحتياط كالأمر بالإطاعة في قوله: **(أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ)** إرشادي محض لا يترتّب على موافقته ومخالفته أزيد ممّا يترتّب على نفس وجود المأمور به وعدمه، ومثّل هذا الأمر لا ينفع في

١ . الفرائد: ١٥١/٢ . ٢ . الفرائد: ١٥١/٢ .

460

جعل الشيء عبادة. إذ لا طاعة للأمر الإرشادي، ولا ينفع في جعل الشيء عبادة، إذ لا طاعة له حتى تقصد إطاعته. (١)

والحاصل: أنّ الأمر الذي يفضى على المأني به وصف العبادة هو الأمر المولوي لا مثل هذا الأمر الذي لا إطاعة له ولا عصيان.

وأجاب المحقّق الخراساني باستلزامه الدور، **والأولى** أن يقال: إنّ حكم العقل بحسن الاحتياط إنّما هو في خصوص ما أمكن الاحتياط والأمر المستكشف من حكم العقل تعلق بحسن الاحتياط فيما إذا أمكن، وأمّا المقام فالشك في إمكان الاحتياط، والحكم بالاحتياط لا يثبت الموضوع.

الثاني: استكشاف الأمر من خلال ترتّب الثواب عليه

إنّ ترتّب الثواب على الاحتياط عند العقل كاشف عن وجود الأمر به. والفرق بين الدليلين واضح، لأنّ الاستدلال بالوجه الأوّل لمي وهنا إتي، بمعنى أنّ مبدأ كشف الأمر الأوّل هو حسن الاحتياط، وفي الثاني ترتّب الثواب الذي هو أثر الاحتياط. في حسن الاحتياط في عبادة لم يحرز أمرها ...
والجواب نفس الجواب فإنّ الثواب مترتّب على الاحتياط فيما أمكن الاحتياط، والمفروض في المقام عدم إمكان إحرازه لعدم العلم بتعلق الأمر به لا تفصيلاً ولا إجمالاً.

الثالث: إتيان الفعل مجرداً عن نيّة القربة

إنّ المراد من الاحتياط هو مجرد الإتيان بجميع ما يعتبر فيها، سوى قصد القربة.

١ . الفرائد: ١٥١/٢ .

يلاحظ عليه: أنّ موضوع البحث الاحتياط في محتمل العبادة، فالعمل المجرد عن القرية ليس عبادياً قطعاً.

الرابع: كفاية الإتيان باحتمال الأمر

يكفي في تصحيح العبادة الإتيان بها رجاءً و باحتمال تعلّق الأمر به؛ وإلى هذا الجواب أشار الشيخ بقوله: والتحقيق إن قلنا بكفاية احتمال المطلوبة في صحّة العبادة فيما لا يعلم المطلوبة ولو إجمالاً فهو. (١)

وهذا الجواب متينٌ وله نظائر في الفقه، فالمصليّ إلى أربع جوانب يقصد الأمر الاحتمالي لكلّ من الأطراف، فهكذا المقام، وإن كان بين المثل والممثل فرق وهو العلم بوجود الأمر إجمالاً في المثل دون المقام، لكن يشتركان في أنّ الامتثال بالصلاة إلى جانب ليس إلّا باحتمال الأمر.

الخامس: كفاية الإتيان لله سبحانه

قد قلنا في محلّه: إنّ صحّة العبادة ليست رهن قصد الأمر، بل يكفي الإتيان بها لله سبحانه، وقصد الأمر يعدّ فضيلةً لا أمراً واجباً، ففي المقام يكفي الإتيان بالغسل المحتمل وجوبه وعدمه لله سبحانه لا لهوى النفس ولا للرياء والسمعة.

السادس: قصد الأمر الاستحبابي المستخرج من أخبار من بلغ

لو قلنا بأنّ أخبار من بلغ تصحّ استحباب نفس العمل إذا أتى به إنسان رجاء درك ثواب العبادة، يكون الأمر المستخرج من أخبار من بلغ مصحّحاً

١ . الفرائد: ١٥٢/٢.

لعبادية الشيء المشكوك، وهذا ما دعاني إلى إفراده بالبحث في التنبيه الخامس فانتظر.

التنبيه الثالث: الشك في الشبهات الموضوعية

إنّ الشيخ الأنصاري عقد في مبحث البراءة فصولاً ثلاثة أسمى كلّ فصل بالمطلب، فخصّ الأول بالشبهة التحريمية في مسائل أربع، لأنّ مصدر الشبهة إمّا فقدان النص أو إجماله أو تعارض النصين أو الشبهة الموضوعية، وخصّ المطلب الثاني بالشبهة الوجوبية في مسائل أربع مثل الشبهة

التحريمية، وخصّ المطلب الثالث بدوران الأمر بين المحذورين على غرار المطلبين، فصارت المطالب ثلاثة في اثنتا عشرة مسألة.

ولكن المحقّق الخراساني - لأجل التلخيص - عقد فصلاً للشبهة الحكمية بأقسامها التحريمية والوجوبية بمسائلها الست.

وأما الشبهة الموضوعية فلم يعقد لها فصلاً مستقلاً، بل طرحها في ضمن التنبيهات فدرسها في التنبيه الثالث فلاحظ، ونحن أيضاً اقتفينا أثره وخصصنا التنبيه الثالث للشبهة.

فقول: إنّ الشبهة الموضوعية سواء أكانت تحريمية أو وجوبية مجرى للبراءة العقلية والشرعية، وأما دوران الأمر بين المحذورين فقد عقد - كما سيوافيك - له فصلاً مستقلاً، فيقع الكلام في مقامين:

الأول: البراءة العقلية والشبهات الموضوعية

الشكّ في الشبهات الموضوعية ...

المشهور جريان البراءة العقلية في الشبهات الموضوعية أخذاً بحكم العقل: قبح العقاب بلا بيان. لكن سيد مشايخنا المحقّق البروجردي كان يردّ

463

ذلك بحجة أنّ ما يرجع إلى الشارع هو بيان الكبرى والمفروض أنّه بيّنها، وأما بيان الصغرى مثلاً: أنّ هذا خمر أو لا، فخارج عن وظيفة الشارع، فلا معنى لجعل المقام من مصاديق القاعدة العقلية، أعني: قبح العقاب بلا بيان.

يلاحظ عليه: أنّ المراد من قبح العقاب بلا بيان هو العقاب بلا حجة، ومن المعلوم أنّ الحجّة تتشكّل من صغرى وكبرى، والكبرى وإن كانت معلومة ولكن الصغرى مجهولة لدى المكلف، فمادام لم تقم الحجّة على أنّ المانع خمر، لا يصحّ للمولى مؤاخذه العبد، لا بملاك أنّه لم يبيّن الصغرى بل بملاك أنّه لم يقم دليل عليها، فلو كان المولى غير راض بارتكاب المشتبهات كان عليه أن يدعم قوله: «**حرمت عليكم الخمر**» بقوله معلوماً تفصيلاً أو إجمالاً أو محتملاً، وإلاّ فالحجّة لا تقوم على العبد إلاّ بالعلم بالموضوع تفصيلاً أو إجمالاً.

المقام الثاني: البراءة الشرعية والشبهة الموضوعية

ربّما يقال بوجود الاحتياط في الشبهات الموضوعية قائلاً بأنّه يجب ترك المحتمل مقدّمة لامتنال قوله سبحانه: «**حرمت عليكم الخمر**».

وإن شئت قلت: القطع بامتنال حرمة الخمر رهن الاجتناب عن المعلوم تفصيلاً وإجمالاً ومشكوكاً، لأنّ ترك المشكوك كترك المعلوم مقدّمة لامتنال الكبرى الشرعية. **يلاحظ عليه:** أنّ الكبرى الشرعية في مورد الخمر تتصوّر على أقسام أربعة:

١. النهي بصورة العام الاستغراقي

إذا قال: «لا تشرب الخمر» وأراد بالعنوان، كلّ فرد فرد من أفراد الخمر

464

الذي يواجهه المكلف طول عمره بحيث يكون لكلّ فرد من الخمر حرمة وامتنال وعصيان، ففي هذه الصورة لا مفهوم للمقدّمة ولا لذبيها، لأنّ الحرام هو شرب الأفراد الخارجية على نحو يكون لكلّ، حكم مستقل وراء الفرد الآخر؛ فإذا شككنا في كون شيء خمراً أو لا، يرجع الشك إلى حرمة شيء مستقلاً وراء ما علم، ومن المعلوم أنّ الشك في الحرمة مرفوع لقوله (صلى الله عليه وآله وسلم): «رفع عن أمّتي ما لا يعلمون...».

٢. النهي بصورة العام المجموعي

لو قال: «لا تشرب الخمر» وجعل مجموع أفرادها الخارجية التي يواجهها المكلف طول عمره موضوعاً واحداً، له حكم واحد بحيث لو ترك عامّة الأفراد إلّا فرداً واحداً لما امتثل أصلاً، ففي هذه الصورة يكون كلّ فرد جزء الموضوع لا موضوعاً مستقلاً بخلاف القسم السابق، ومرجع الشك عندئذ في وجوب ترك جزء زائد على الكلّ، وهذا نفس الشك بين الأقل والأكثر الذي سيوافيك جريان البراءة العقلية فيه، وليس هنا أيضاً أثر من المقدّمة وذيها، لأنّ متعلّق الحكم هو المجموع بما هو مجموع وللجميع امتثال واحد وعصيان كذلك. وعنوان المجموع عنوان مشير إلى الأفراد الخارجية. وليس موضوعاً للحكم حتى يقال بأنّ مرجع الشكّ إلى تحقّق ذلك ترك ذاك العنوان.

٣. تعلق النهي بالترك البسيط

إذا جُعِل «ترك الشرب» بما أنّه مفهوم بسيط متعلّقاً للنهي ويكون المطلوب هو المفهوم البسيط، وتكون التروك المتعدّدة حسب تعدّد الخمر، محصّلة له، وهذا نظير باب الطهارة على القول بأنّها اسم للطهارة النفسانية المتحصّلة من الغسلات والمسحات، ففي هذه الصورة يكون لقول القائل

465

معنى صحيح، فإذا شككنا في خمريّة شيء يرجع الشك إلى أنّ امتثال المفهوم البسيط هل يتوقّف على ترك هذا الفرد، أو يحصل مع ارتكابه، فالعقل يحكم بالاشتغال قائلاً بأنّ الاشتغال اليقيني

بالمفهوم البسيط يقتضي البراءة اليقينية بترك كل فرد مشكوك، حتى يكون تركه سبباً للعلم بامتنال ذلك المفهوم البسيط المعلوم مفهومه. وبما أنّ المأمور به أمر بسيط، لا يتصور فيه الأقل والأكثر حتى يقع مجرى للبراءة.

٤. تعلق النهي بالعنوان الناعت

لو تعلق النهي بالعنوان الناعت كأن يقول: «كن لا شارب الخمر» يكون حكم هذا القسم حكم القسم السابق حيث إنّ المكلف به مفهوم بسيط معلوم إنّما الشك في تحقق هذا العنوان، أي كون المكلف «لا شارب الخمر» بترك هذا الفرد وعدمه والاشتغال اليقيني بتكليف بسيط معلوم (لا شارب الخمر) نظير التكليف المتعلق بترك البسيط، أمر بسيط لا يتصور فيه القلة والكثرة، فلا يقع مجرى للبراءة بل يكون المقام محلاً للاشتغال فيقتضي البراءة اليقينية، وبذلك علم أنّ كلام المستدل بالمقدمة صحيح في القسمين الأخيرين دون القسمين الأولين.

ومع ذلك فالقول بجريان البراءة في مطلق الشبهة الموضوعية مشكل، بل يجب استثناء موردين: ١. إذا كان الموضوع لا يعلم إلا بالفحص ولولا الفحص تلزم لغوية الحكم في موارد خاصة نظير: الشك في بلوغ المال حدّ النصاب، أو التمكن من المال على حدّ يستطيع معه الحج، أو الشك في كون الإنسان قادراً على العمل بالتكليف أو لا، فلولا الفحص لا يعلم الموضوع.

466

٢. إذا كان تحصيل العلم بالموضوع سهلاً يحصل بالنظر، فالفحص عن المانع المراد بين الخمر والخلّ أمر سهل يعلم بإضاءة المصباح والنظر إليه، خرج من ذلك احتمال وقوع النجاسة على الثوب والبدن للنص على عدم لزوم الفحص فيها في رواية زرارة. (١)

التنبه الرابع: في رجحان الاحتياط وتحديده

لا شك أنّ الاحتياط حسن في كلّ حال سواء أكانت هناك حجة على عدم الوجوب أو الحرمة أو أمارة على أنّه ليس فرداً للحرام أو الواجب أو لم تكن. وسواء أكان المورد من الأمور المهمة كالدماء والأعراض والأموال أو لا، وسواء أكان احتمال التكليف قوياً أو ضعيفاً، فالاحتياط في عامّة الموارد جميل، إنّما الكلام في تحديد رجحان الاحتياط، فقد حدّده الشيخ بعدم انتهائه إلى إخلال النظام، ويحصل ذلك بترجيح بعض الاحتياطات احتمالاً على بعض أو محتملاً على آخر.

التسامح في أدلة السنن ...

أمّا الأول كتقديم الظن بالحرمة على الشك بالحرمة، وأمّا الثاني كتقديم الأهمّ محتملاً كالدماء والأعراض والأموال على الأضعف محتملاً كواجب من الواجبات غير المهمة. والظاهر أن يكون التحديد بشكل آخر وهو عدم انتهاء الاحتياط إلى العسر والحرص أو تشويه سمعة الدين أو تنفّر الناس

عنه أو ما أشبه ذلك. قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «إنّ هذا الدين متين، فأوغل فيه برفق، فإنّ المنبّت - يعني المفرط - لا ظهراً أبقى، ولا أرضاً قطع». (٢)

١ . الوسائل: ٢، الباب ٤١ و ٤٤، ٣٧ من أبواب النجاسات وإن كان الاستدلال به على عدم لزوم الفحص مطلقاً لا يخلو عن تأمل، لأنّ الطهارة في الصلاة شرط علمي أو كون النجاسة مانعاً كذلك، فلا يقاس عليه سائر المقامات، فلاحظ.
٢ . الكافي: ٢ / ٨٧ ح ٦، باب الاقتصاد في العبادة.

467

وربّما يستدلّ على قبح الاحتياط (وجوب ترك الاحتياط) برواية أبي الجارود حيث سأل أبا جعفر (عليه السلام) عن الجبن وقال له: أخبرني من رأى أنّه يجعل فيه الميتة؟ فقال (عليه السلام): «أمن أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم في جميع الأرضين؟ إذا علمت أنّه ميتة فلا تأكله، وإن لم تعلم فاشتر وبع وكل». (١)

وفي الاستدلال نظر واضح لأنّ الأمر ورد في مقام توهم الحظر، بشهادة قوله: «أمن أجل مكان واحد يجهل فيه الميتة حرم في جميع الأرضين» فلا يدلّ على وجوب ترك الاحتياط» فلاحظ.

التنبيه الخامس: التسامح في أدلة السنن

اشتهرت على ألسن المتأخّرين مسألة باسم التسامح في أدلة السنن، والمسألة معنونة في فقه أهل السنّة أو أصولهم بقولهم: «العمل بالخبر الضعيف في فضائل الأعمال». ونجد للمسألة جذوراً في: ذكرى الشهيد (المتوفّى ٧٨٦هـ)، وعدّة الداعي لابن فهد (المتوفّى ٨٤١هـ)، ودراية الشهيد الثاني (المتوفّى ٩٦٦هـ)، وأربعين بهاء الدين العاملي (المتوفّى ١٠٣٠هـ)، وللشيخ الأنصاري (المتوفّى ١٢٨١هـ) رسالة مستقلة طبعت في آخر المتاجر، وأدرجها الشيخ موسى التبريزي (المتوفّى ١٣٠٧هـ) في شرحه على الرسائل باسم «أوثق الوسائل». والقوم يعتمدون على ما رواه هشام بن سالم، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «مَنْ بلغه عن النبي شيء من الثواب، فعمله كان أجر ذلك له وإن كان رسول الله لم يقله» ونظائره. (٢)

١ . الوسائل: ١٧، الباب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ٥.
٢ . الوسائل: ١، الباب ١٨ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ٣.

468

فلو كان الخبر بصدد إعطاء الحجية للخبر الضعيف يكون البحث أصولياً، ولو كان البحث مركزاً على ثبوت الاستحباب بمجرد البلوغ تكون المسألة فقهية، وأمّا لو كان البحث حول ثبوت الثواب وعدمه كان البحث كلامياً.

وعلى كلّ تقدير فإثبات أحد الأمور الثلاثة رهن دراسة الروايات الواردة في الباب الثامن عشر من أبواب مقدّمة العبادات.

وقبل سرد الروايات نذكر خلاصة ما أورده الحرّ العاملي في نفس الباب، فقد أورد (قدس سره) فيه تسع روايات: ثلاثة منها يرويها هشام بن سالم عن أبي عبد الله (عليه السلام) تارة بلا واسطة وهي اثنتان، وأخرى بواسطة صفوان بن يحيى، فيكون مرجع الثلاثة إلى اثنتين، إذ من البعيد أن يسأل هشام بن سالم الإمام الصادق (عليه السلام) عن شيء واحد مرتين؛ واثنتان منهما رواهما محمد بن مروان عن إمامين فيكون الجميع أربع روايات. وأمّا غير هذه الروايات فهي بين ما لا سند له، مثل ما رواه عن إقبال السيد ابن طاووس أو عن عدّة الداعي لابن فهد، فالظاهر أنّ ما ورد في هذين الكتابين مقتبس من الروايات السابقة؛ وبين ما لا صلة له بالمقام فهو ما رواه الصدوق عن حمدان بن سليمان في تفسير قول الله عزّ وجلّ: (فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ) (١)، فجاء فيه يشرح صدره للتسليم لله والثقة به والسكون إلى ما وعده من ثوابه حتى يطمئن إليه. (٢)

وأين هو ممّا نحن فيه؟ ومثله مرسله علي بن محمد القاساني فيها: «مَنْ وعده الله على عمل فهو منجزه، وَمَنْ أو وعده على عمل عقاباً فهو فيه بالخيار». (٢)

١ . الأنعام: ١٢٥. ٢ . الوسائل: ١، الباب ١٨ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ٢.
٢ . الوسائل: ١، الباب ١٨ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ٥.

وجه عدم الصلة في رواية حمدان هو أنّ السكون إلى ما وعد الله الذي ثبت بالدليل الصحيح من علائم الإيمان ولا صلة له بالتساهل في أدلة السنن، وأمّا مرسله القاساني فهي ناظرة إلى مسألة كلامية وهي أنّ العمل بالوعد لازم دون الإيعاد، والمسألة معنونة في الكتب الكلامية فالمعتزلة أوجبوا العمل بكليهما، بخلاف الإمامية فجعلوا العمل بالإيعاد من حقوق المعاقب فله أن يعمل وأن يسقط.

إنّما الكلام في مفاد هذه الروايات فقد وردت حولها تفاسير نشير إليها.

إنَّ القوم جعلوا مصب الروايات، الأمور المستحبة التي وردت عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وآله: بسند ضعيف فتكلموا في مضمون هذه الروايات وهل أتت بصدد ثبوت الأجر للعامل أو بصدد الدلالة على استحباب العمل؟ فالشيخ الأنصاري على الأول، والمحقق الخراساني على الثاني.

ولكن الكلام في كون مصب الروايات ما زعموه، ولا يبعد أن مصبها الأمور المستحبة التي وردت في الشرع بأسناد صحيحة، ومع ذلك يحتمل كذبها وعدم موافقتها للواقع، والروايات تفيد بأن كذب الرواية لا يكون دليلاً على حرمان العامل من الثواب، بل الله سبحانه بفضله وكرمه يعطي الثواب وإن كان رسول الله لم يقله، فلو كان هذا هو المراد فيكون البحث عن التساهل في السنن أشبه بالقضية المنتفي موضوعها، ولا يعلم الحال إلا بنقل الروايات.

الروايات الثلاث لهشام بن سالم

١. روى الكليني بسند صحيح عن ابن أبي عمير، عن هشام بن سالم، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «مَنْ سمع شيئاً من الثواب على شيء فصنعه كان

470

له، وإن لم يكن على ما بلغ». (١)

٢. روى البرقي في «المحاسن» عن علي بن الحكم، عن هشام بن سالم، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «مَنْ بلغه عن النبي (صلى الله عليه وآله) شيء من الثواب فعمله كان أجر ذلك له، وإن كان رسول الله (صلى الله عليه وآله) لم يقله». (٢)

والروايتان متحدتان لوحدة الراوي - أعني: هشام بن سالم - والمروي عنه أعني: أبا عبد الله (عليه السلام) - والسند لا غبار عليه.

٣. ما رواه هشام، عن صفوان، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «مَنْ بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير فعمل به كان له أجر ذلك وإن كان رسول الله (صلى الله عليه وآله) لم يقله». (٣) وفي السند علي بن موسى الكمندانى أحد عدّة الكافي يروي عن أحمد بن محمد بن عيسى، ويكرّر الكليني قوله: عن عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن عيسى، ومع ذلك لم يوثق. ويروي عنه الصدوق عن طريق والده، ويكفي ذلك أن الرجل ممدوح.

روايتا محمد بن مروان

روى محمد بن مروان عن إمامين الروايتين التاليتين:

٤. روى البرقي عن أبيه، عن أحمد بن النضر، عن محمد بن مروان، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «مَنْ بلغه عن النبي شيء من الثواب ففعل ذلك طلب قول

-
- ١ . الوسائل: ١، الباب ١٨ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ٦.
 - ٢ . الوسائل: ١، الباب ١٨ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ٣.
 - ٣ . الوسائل: ١، الباب ١٨ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ١.

471

النبي، كان له ذلك الثواب وإن كان النبي لم يقله» (١) والرواية صحيحة وأحمد بن النضر، كمحمد بن مروان ثقة.

٥. روى الكليني بسنده عن محمد بن سنان، عن عمران الزعفراني، عن محمد بن مروان قال: سمعت أبا جعفر (عليه السلام) يقول: «مَنْ بلغه ثواب من الله على عمل فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب أوتيه وإن لم يكن الحديث كما بلغه» (٢).

وبما أنّ الإمام المروي عنه مختلف، فيحكم عليهما بالتعدّد. ومحمد بن سنان ضعيف وعمران الزعفراني مجهول، ومروان بن محمد، ثقة على الظاهر لنقل كثير من المشايخ عنه، لاحظ جامع الرواة.

إلى هنا وقفنا على روايات أربع، وأما سائر الروايات فهي إمّا راجعة إليها، أو لا صلة لها بالمقام كما مرّ.

ما هو المختار في تفسير الروايات؟

- إنّ بلوغ عمل ذي ثواب يتصوّر على أقسام:
١. أن يرد خبر صحيح السند يدلّ على استحباب عمل له ثواب خاص.
 ٢. أن يرد خبر صحيح السند يدلّ على وجوب عمل له ثواب خاص.
 - ٣ و ٤. أن يرد خبر ضعيف السند يدلّ على استحباب أو وجوب عمل له ثواب خاص.
- والقوم حملوا الروايات على قسم واحد وهو ورود خبر ضعيف السند

-
- ١ . الوسائل: ١، الباب ١٨ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ٤.
 - ٢ . الوسائل: ١، الباب ١٨ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ٧.

472

يدلّ على استحباب عمل ذي ثواب مع أنّه لا دليل على هذا الحمل مع إطلاق الروايات - على احتمال - الشامل للصور الأربع.

بل يمكن أن يقال: إنّ الروايات تركّز على القسمين الأوّلين، والمراد من البلوغ هو البلوغ الصحيح، وذلك لأنّ الإمام ليس بصدد بيان كيفية البلوغ حتى يؤخذ بإطلاقه ويعمّ جميع الصور، بل الإمام بصدد بيان عدم حرمان المكفّ من الثواب عند التخلف عن الواقع، فإذا كانت الروايات لبيان عدم الحرمان فلو ورد في بيّنة اشتهر فيها عدم حجّة خبر الضعيف قوله: «من بلغه» فلا يتبادر منه إلّا البلوغ الصحيح لا الأعم حتى يعمّ الخبر الضعيف، سواء أكان العمل مستحباً أم واجباً.

فعلى ضوء ما ذكرنا فالروايات بصدد بيان عدم حرمان المكفّ من الثواب إذا عمل بالحجّة وتخلف عن الواقع. هذا هو المختار، وما ذكرنا وإن كان يشارك مختار الشيخ الأنصاري في مفاد الروايات لكن يفارقه في اختصاصها عندنا بالبلوغ عن طريق صحيح لا مطلقاً وإليك بيان النظريتين المشهورتين.

نظرية الشيخ الأنصاري

استظهر الشيخ الأنصاري أنّ الروايات بصدد بيان عدم حرمان الثواب، سواء أكان المراد الانقياد أو الثواب الوارد في الحديث وقال: إنّ الظاهر من هذه الأخبار كون العمل متفرّعاً على البلوغ، وكونه الداعي إلى العمل، ويؤيده تقييده في غير واحد من تلك الأخبار بطلب قول النبي والتماس الثواب الموعود، ومن المعلوم أنّ العقل مستقل باستحقاق هذا العمل المدح والثواب، وحينئذ إن كان الثابت في تلك الأخبار، هو أصل الثواب كانت مؤكّدة لحكم العقل بالاستحقاق - إلى أن قال: - وإن كان الثابت بهذه الأخبار خصوص الثواب البالغ

473

كما هو ظاهر بعضها فهو وإن كان مغايراً لحكم العقل باستحقاق أصل الثواب على هذا العمل، إلّا أنّ مدلول هذه الأخبار إخبار عن تفضّل الله سبحانه على العامل بالثواب المسموع، وعلى كلّ تقدير فلا يدلّ على صيرورة العمل مستحباً. (١)

إنّ نظرية الشيخ - مع غض النظر عمّا هو المختار في تفسير البلوغ - أقرب إلى ألفاظ الروايات، فإنّ الإمعان فيها يعطي أن ترتّب الثواب لأجل قصد هذه العناوين:

١. «من بلغه شيء من الثواب».

٢. «من بلغه عن النبي شيء من الثواب».

٣. «من سمع شيئاً من الثواب».

كلّ ذلك في روايات هشام بن سالم.

٤. «فعمل ذلك طلب قول النبي»

٥. «فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب»، كما في روايتي محمد بن مروان.

كلّ ذلك يدلّ على أنّ ترتّب الثواب لأجل الانقياد لا على نفس العمل، فلا يكشف ترتّب الثواب على الانقياد، استحباب نفس العمل.

نظرية صاحب العناوين

إنّ المحقّق السيد عبد الفتاح المراغي صاحب «العناوين» ذهب إلى أنّ مفادها هو أنّه لا يشترط في الخبر الوارد في المستحبات، ما يشترط فيما دلّ

١. الفرائد: ٢ / ١٥٧.

474

على الحكم الإلزامي، واستدلّ على ذلك بأنّ أغلب المندوبات والمكروهات ليس لها دليل قويّ مع أنّ الفقهاء يفتون بالندب والكراهة، فيعتمدون على الخبر الضعيف وفتوى الفقيه الواحد والشهرة المجردة. (١)

وضعف النظرية ظاهر فإنّ لسان الروايات غير لسان إضفاء الحجية، فإنّ المناسب لإضفاء الحجية عبارة عن الحكم بإلغاء الخلاف كما في قوله: «ما أديا عني فعني يؤديان» لا الإشعار والتصريح باحتمال الخلاف كما في قوله: «وإن كان رسول الله لم يقله».

نظرية المحقّق الخراساني

إنّ نظرية المحقّق الخراساني قريبة من نظرية صاحب العناوين وحاصلها ثبوت الاستحباب لنفس العمل، والثواب عليه نفسه لا على الانقياد، استدلّ على مختاره بوجهين:

١. يقول ردّاً على الشيخ: إنّ كون العمل متفرّجاً على البلوغ، وكونه الداعي إلى العمل غير موجب لأن يكون الثواب، إنّما يكون مترتباً عليه فيما إذا أتى برجاء أنّه مأمور به وبعنوان الاحتياط، بداهة أنّ الداعي إلى العمل لا يوجب له وجهاً وعنواناً يؤتى به بذلك الوجه.

وحاصله: أنّ الإتيان لغاية طلب قول النبي أو الثواب الموعود فيه قيد تعليلي لا تقييدي، فليس المأني من العمل مقيداً به، حتى يكون الثواب على الفعل المقيد به.

يلاحظ عليه: أنّ الناظر فيما تقدّم من العناوين يدّعي بأنّه يأتي بالعمل

بنفس العناوين أي طلب قول النبي لا مجرداً عنها.

٢. استظهر من صحيحة هشام، أنّ الثواب في صحيحة هشام رتب على نفس العمل، حيث قال: فعله «كان أجر ذلك له»، فالمشار إليه بلفظ «ذلك» هو نفس العمل ولا موجب لتقييدها بالانقياد، لعدم المنافاة بينهما، بل لو أتى به كذلك أو التماساً للثواب الموعود كما قيد به عن بعضها الآخر لأوتي الأجر والثواب على نفس العمل لا بما هو احتياط وانقياد، فيكشف عن كونه بنفسه مطلوباً وإطاعة فيكون وزانه وزان: من سرح لحيته أو من صلى أو صام فله كذا.

يلاحظ عليه بوجهين:

١. أنّ قوله: «كان له أجر ذلك» لا يخلو عن احتمالين:

أ. الأجر الواقعي المكتوب على العمل بما هو هو.

ب. الأجر الوارد في الخبر أعم من أن يكون مطابقاً للواقع أو لا.

أما الأول فليس بمقصود، إذ لم تحرز صحّة الخبر حتى يكون له الأجر الواقعي للعمل بما هو فتعين الثاني، فهو لم يثبت للحمل بما هو هو بل ثبت له في ظرف خاص وهو أنّه يأتي به بنية درك الثواب الموعود، ومثله لا يكشف عن استحباب نفس العمل بما هو هو لافتراض أنّ الثواب مختصّ بظرف خاص.

ثمّ إنّ ما استظهره إنّما يصحّ لو كان الدليل منحصراً برواية هشام، ولكن ما روي عن محمد بن مروان صريح في أنّ الثواب للانقياد الذي عبّر عنه بطلب قول النبي أو التماس ذلك الثواب، ومعه لا يمكن الاعتماد بالظهور البدائي في صحيحة هشام.

بقي الكلام في أمرين:

الأول: نظرية المحقق النائيني، وهي قريبة من نظرية المحقق الخراساني وتختلف عنها بشيء

بسيط.

الثاني: ثمرات المسألة على اختلاف النظريات. وبما أننا أشبعنا الكلام في هذين الموردين في محاضراتنا السابقة فلنقتصر على هذا الكلام، ومن أراد التفصيل فليرجع إليها. (١)

إلى هنا تمّ الكلام في الأصل الأول من الأصول العملية الأربعة، أعني أصل البراءة، ولندرس الأصل الثاني منها أعني: أصالة التخيير
في أصالة التخيير ...

١ . لاحظ إرشاد العقول: ٣ / ٤٤٣ .

477

الأصل الثاني:

أصالة التخيير

ونقدّم أموراً:

الأول: عقد الشيخ الأنصاري فصلاً خاصاً للبراءة وفصلاً آخر لأصالة الاشتغال، ولم يعقد فصلاً خاصاً لأصالة التخيير عند دوران الأمر بين المحذورين، بل أدخل قسماً منه في الشكّ في التكليف لو كان نوع التكليف مجهولاً، كالعبادة في أيام الاستظهار الدائر أمرها بين الوجوب والحرمة، وأدخل قسماً منه في الشكّ في المكلف به كما لو كان نوع التكليف معلوماً والمتعلّق مجهولاً، كما إذا علم وجوب أحد الفعلين وحرمة الآخر كصلاتي الظهر والجمعة.

وما ذكره متين على بعض التعاريف في مجاري الأصول، وأمّا على البعض الآخر فيلزم عقد فصل مستقل للتخيير كأصليين الآخرين، فقد قرّر الشيخ مجاري الأصول في أوّل مبحث القطع بتقريرين يناسب عقد فصل خاص على التقرير التالي:

حيث قال: إنّ الشكّ إمّا أن تلاحظ فيه الحالة السابقة أو لا؟

وعلى الثاني إمّا أن يمكن الاحتياط أو لا. وعلى الأول إمّا أن يكون الشكّ في التكليف، أو في المكلف به، فالأوّل مجرى الاستصحاب، والثاني مجرى التخيير، والثالث مجرى البراءة، والرابع مجرى قاعدة الاحتياط.

ومثله: ما ذكره في أوّل البراءة من التقرير الثالث، كما مرّ.

الأمر الثاني: أنّ محور البحث في دوران الأمر بين المحذورين هو ما إذا

كان الشك نابعاً من فقدان النص أو إجماله أو الخلط بين الأمور الخارجية (الشبهة الموضوعية) دون ما إذا كان الشك نابعاً من تعارض النصين، إذ هو راجع إلى مبحث التعادل والترجيح، وقد تضافرت الروايات على أنّ الحكم الظاهري هو الأخذ بذات الترجيح من المتعارضين، وإلاّ فالتخيير. (١)

ويدلّ على ذلك عنوان البحث في المقام: إذا اختلفت الأمة على القولين بحيث علم عدم الثالث. (٢)

الأمر الثالث: لا شك أنّ الموافقة القطعية كالمخالفة القطعية غير ممكنة إذا كانت الواقعة واحدة، كالإنسان المرّد بين كونه مؤمناً أو محارباً فما هو الفائدة لعقد هذا الفصل من غير فرق بين كون هذا الشك في التكليف أو المكلف به؟

أقول: البحث مرّكز في هذا الفصل على أمرين:

الأوّل: الذي أخذ مساحة كبيرة من البحث هو البحث عن جواز خلو الواقعة عن حكم ظاهري وعدمه، بمعنى أنّه لا شك في عدم جواز خلو الواقعة عن حكم واقعي، لكن يقع الكلام في خلو الواقعة عن حكم ظاهري وعدمه، فالقول بعدم خلو الواقعة عن الحكم الظاهري صار سبباً لنشوء أقوال، وهو لزوم الالتزام بواحد من الطرفين أو التخيير بالأخذ بأحدهما أو الحكم بالإباحة الظاهرية، فأصحاب هذه الأقاويل ذهبوا إلى لزوم وجود الحكم في الواقعة حسب الظاهر. وأمّا القائل بجريان البراءة عن كلا الطرفين أو القائل بعدم لزوم الالتزام بحكم ظاهري، فهؤلاء ممّن يرون جواز خلو الواقعة من حكم ظاهري. (٢)

١ . لاحظ: الوسائل: ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي. ٢ . الفرائد: ١٧٩/٢.
٢ . الفرائد: ١٨٥/٢.

الثاني: بيان الوظيفة في مقام العمل وهو أنّ التأخير التكويني هل هو بدئي فلو أخذ بأحد القولين أولاً لا يجوز له العدول في مقام العمل إلى الآخر؛ أو استمراره يجوز له العدول؟

إذا علمت هذا فيقع الكلام في مقامين:

المقام الأوّل: إذا دار الأمر بين المحذورين وكان الشك في التكليف.

المقام الثاني: إذا دار الأمر بين المحذورين وكان الشك في المكلف به. وإليك دراستهما:

المقام الأول: دوران الأمر في الشك في التكليف

ثم إنَّ الشك في التكليف تارة يكون كلّ من الحكمين توصلياً، وأخرى يكون كلاهما أو واحد منهما تعدياً؛ كما إذا شكَّ بين كونه حاضراً أو مسافراً، فلو كان حاضراً يجب الصوم بنية التقرب. إذا علمت ذلك فلندرس المقام الأول فيما إذا كان الحكمان توصليين فنقول:

اختلفت كلمتهم في خلو الواقعة عن الحكم الظاهري وعدمه إلى أقوال خمسة:

١. الأخذ بجانب الحرمة تعييناً.

٢. الأخذ بأحدهما تخييراً.

٣. الحكم بالبراءة عقلاً ونقلاً.

٤. عدم جريان الأصول النافية (البراءة عقلاً ونقلاً) وجريان الأصول المثبتة كالإباحة وهو خيرة المحقق الخراساني.

٥. التخيير تكويناً بلا التزام بحكم ظاهري.

أما الأول - أي الأخذ بجانب الحرمة - : فقد استدلَّ عليه بقوله: دفع

480

المفسدة أولى من جلب المنفعة.

يلاحظ عليه: أنَّ الضابطة ليست كلبية فربّما يكون جلب المنفعة أولى من دفع المفسدة كما في نجاة الغريق التي تستلزم التصرف في مال الغير.

ثمَّ إنَّ مورد القاعدة إنّما هو إذا علم وجود الملاك في كلّ من الموردين لا في مثل المقام الذي ثبت فيه وجود الملاك في أحد الطرفين.

أما الثاني - أي الالتزام بأحدهما تخييراً شرعياً - : فقد قاس المقام أي اختلاف الأمة على قولين بالخبرين المتعارضين، فإنَّ المجتهد مخيّر بالأخذ بأحدهما حسب النص. لكنّه قياس باطل نحن لا نقول به.

أما الثالث - أي القول بإجراء البراءتين - : فقد ذهب الشيخ في «الفرائد» بقوله: لا ينبغي الإشكال في إجراء أصالة عدم كلّ من الوجوب والحرمة بمعنى نفي الآثار المتعلقة بكلّ واحد منهما بالخصوص.

وأورد عليه المحقق الخراساني بأنّه لا مجال للبراءة العقلية، إذ لا قصور في البيان حتى يجري قبح العقاب بلا بيان.

يلاحظ عليه: المراد بالبيان ما يكون باعثاً ومحركاً ومخرجاً للمكف عن الحيرة، والبيان في المقام يفقد تلك الخصيصة.

وأورد المحقق النائيني على جريان البراءة الشرعية بقوله: إنَّ مدركها هو قوله(صلى الله عليه وآله وسلم):«رفع عن أمّتي ما لا يعلمون» والرفع فرع الوضع، وفي موارد دوران الأمر بين المحذورين لا يمكن وضع الوجوب والحرمة كليهما، لا على سبيل التعيين - لاستلزامه التكليف بغير المقدور - ولا على سبيل التخيير - لكونه تحصيلاً للحاصل - ومع عدم إمكان الوضع لا يعقل تعلّق الرفع، فأدلة البراءة الشرعية لا تعمّ المقام.(١)

١ . الفرائد: ٤٤٨/٣ .

481

يلاحظ عليه: أنّ وضع كلّ في عرض الآخر غير ممكن، وأمّا وضع كلّ واحد مستقلاً مع قطع النظر عن الآخر فهو أمر ممكن، كما أشار إليه الشيخ بقوله: أصالة عدم كلّ من الوجوب والحرمة بمعنى نفي الآثار المتعلقة بكلّ واحد منهما بالخصوص.

هذا ولكنّ الحق عدم شمول البراءتين للمقام؛ لأنّ نتيجة جريانهما نفي الجامع أيضاً، أي الإلزام المشترك بين الوجوب والحرمة فكيف يمكن أن يتعبّدا الشارع بالبراءة من كلّ منهما مع العلم الوجداني بوجود اللزوم وأنّ في المقام لزوماً بين الفعل والترك. أضف إلى ذلك: انصراف أدلّة الأصول عن أطراف العلم الإجمالي، سواء استلزم المخالفة العملية أم لا.

وأما القول الرابع - أي عدم جريان الأصول النافية - : فربّما يقال بالتخيير عقلاً لعدم الترجيح بين الفعل والترك مع كونه محكوماً بالحلية ظاهراً لشمول مثل: كلّ شيء لك حلال حتى تعلم أنّه حرام.

يلاحظ عليه: بمثل ما ذكرنا حول القول الثالث؛ لأنّ العلم بثبوت الإلزام المولوي لا يجتمع مع الحلية ولو ظاهراً.

وإن شئت قلت: كما أنّ اللازم من جريان البراءتين هو نفي الإلزام بالدلالة الالتزامية، فهكذا اللازم من جريان أصالة الإباحة نفي الإلزام بالدلالة المطابقية.

وبما ذكرنا يظهر أنّ القول الخامس هو الحق، وهو عدم لزوم الالتزام بحكم ظاهري وعدم جريان الأصول النافية والمثبتة في المقام حتى استصحاب عدم الحكمين المسبوقين بالعدم، لأنّ نتيجة الاستصحابين كالبراءتين لا يجتمع مع العلم بالإلزام.

482

بقي هنا شيء وهو وجوب الموافقة الالتزامية.

أقول: الموافقة الالتزامية على وجوه:

١. الالتزام بما جاء به النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وهذا حاصل فلا يوصف المؤمن بالإيمان إلا بهذا الالتزام.

٢. الالتزام بحكم ظاهري من التعيين أو التخيير، فقد علمت أنه تشريع أو الالتزام بالإباحة الظاهرية وهو يناقض العلم الوجداني بالإلزام.

ونظيره إجراء البراءتين، فإنّ النتيجة هي نفي الإلزام الثابت بالوجدان.

وبذلك ثبت أنّ القول الخامس هو القول الصحيح.

هل التخيير بدوي أو استمراري؟

قد مرّ في صدر البحث أنّ الكلام في المقام مركّز على أمرين، وقد استوفينا الكلام في الأمر الأوّل وهو عدم لزوم التعبد بحكم ظاهري وجواز خلو الواقعة عن حكم ظاهري، وبقي الكلام في الأمر الثاني وهو ما هي الوظيفة في مقام العمل، وهذا ما سندرسه تالياً.

هل التخيير بدئي بمعنى أنّه لو أخذ بأحد الحكمين يجب أن يستمر عليه ما دام جاهلاً، وليس له العدول إلى الأخذ بالحكم الآخر، عملاً، أو أنّه استمراري، فله أن يعدل عملاً عمّا أخذ إلى الآخر؟ والحقّ هو الأوّل لما سيوافيك عند البحث في الشك في المكافء به، أنّ العلم الإجمالي بالتدرجيات كالعلم بالدفعيات، وكما أنّ العلم بالإناءين المشتبهين يوجب التنجيز، هكذا العلم بنجاسة هذا الإناء أو الإناء الذي يبئلي به المكافء في المستقبل فيجب عليه ترك كلا الإناءين عبر الزمان أو العلم بوجود شرب هذا

الإناء أو حرمة شرب الإناء الآخر في المستقبل، فيجب عليه شرب الأوّل وترك الآخر، وهذا ما يقال: إنّ العلم الإجمالي في التدرجيات منجّز كالدفعيات، فيجب فيها الموافقة القطعية، كما تحرم المخالفة القطعية.

وأما المقام فإن كان الواقع واحداً فلا موضوع للبحث، وأما لو تعدّد الواقع بأن تردّد شرب مائع في ليالي الجمعة إلى شهر بين كونه محلوف الفعل أو محلوف الترك، فلو أخذ بأحد الحكمين يجب عليه الاستمرار إلى آخر الشهر، وليس له الأخذ بأحدهما في ليلة كالشرب وفي ليلة أخرى بالترك، لأنّه وإن كان يستلزم موافقة قطعية لكن يستلزم المخالفة القطعية أيضاً، والعقل يقبّح طاعة المولى على وجه القطع حتى من خلال المخالفة القطعية.

وبذلك يظهر أنّ ما أفاده المحقّق النائيني من القول بالتخيير الاستمراري ليس بتام فائلاً: إنّ أمر كلّ ليلة مستقل عن الآخر ولا يلاحظ انضمام الليالي بعضها إلى بعض، لأنّ الليالي بقيد الانضمام لم يتعلّق بها التكليف، فلا بد من ملاحظتها مستقلةً، ويلزمه التخيير الاستمراري، (١) لما عرفت من أنّ العلم الإجمالي منجز في التدريجيات كما هو كذلك في الدفعيات.

في تقديم محتمل الأهميّة

إنّ الحكم الظاهريّ وإن كان البراءة عن وجوب الالتزام بأحدهما المعين أو المخير، إلا أنّ المكلف مخير عقلاً بين الأخذ بأحد الحكمين في مقام العمل فهل يستقل به مطلقاً، أو فيما إذا لم يكن أحدهما أقوى احتمالاً أو محتملاً من الآخر؟ ذهب المحقّق الخراساني إلى الثاني واستدلّ بوجهين:

١. فوائد الأصول: ٣ / ٤٦٣.

484

١. أنّ استقلال العقل بالتخيير إنّما هو فيما لا يحتمل الترجيح في أحدهما على التعيين، ومع احتمال لا يبعد دعوى استقلاله بالأخذ بذات الأهمية كما هو الحال في دوران الأمر بين التعيين والتخيير في غير المقام. (١)

وأورد عليه سيدنا الأستاذ (قدس سره) بأنّه إذا جرت البراءة في أصل التكليف فخصوصيته أولى بأن يكون مجرى لها. (٢)

يلاحظ عليه: بأنّ مصبّ البراءة هو لزوم الالتزام بأحدهما قلباً واعتقاداً، وهذا صار منتقياً بأصل البراءة، وأمّا مصبّ الترجيح بمحتمل الأهمية، فهو مقام العمل، فلا ملازمة بين نفي الأصل في مقام الالتزام، ولزوم الأخذ بالفرع على صعيد العمل.

٢. قياس المقام بالمتزاحمين، فكما لا يستقل العقل بالتخيير إذا احتل في أحدهما الأهمية فهكذا المقام، وإليه أشار المحقّق الخراساني بقوله: ولكن الترجيح إنّما يكون لشدة الطلب في أحدهما وزيادته على الطلب في الآخر بما لا يجوز الإخلال بها في صورة المزاحمة، ووجب ترجيح احتمال ذي المزية في صورة الدوران. (٣)

وأورد عليه السيد الخوئي بالفرق بين المقامين بأنّ الأهمية المحتملة في المقام تقديريّة، إذ لم يعلم ثبوت أحد الحكمين بخصوصه. وإنّما المعلوم ثبوت الإلزام في الجملة، وهذا بخلاف باب التزام المعلوم ثبوت كلّ من الحكمين، وإنّما كان عدم وجوب امتثالهما معاً للعجز وعدم قدرة المكلف

- ١ . كفاية الأصول: ٢ / ٢٠٧ .
٢ . تهذيب الأصول: ٢ / ٢٤٦ .
٣ . كفاية الأصول: ٢ / ٢٠٧ .

على الجمع بينهما. (١)

يلاحظ عليه: بأن ما ذكره لا يتجاوز عن بيان الفرق بين جوهر المسألتين ولكن الفرق غير فارق، فإنّ ما هو الملاك في لزوم مراعاة احتمال المزية في المتزاحمين موجود أيضاً في المقام حيث إنّ العقل لا يستقل بالتساوي إذا كان أحد الطرفين أقوى احتمالاً أو أقوى احتمالاً من غير فرق بين أن يكون الحكم ثابتاً والأهمية محتملة، أو يكون كلاهما محتملين.

إلى هنا تمّ الكلام في القسم الأوّل من موارد الشك في التكليف وهو ما إذا كان كلّ من الحكمين توصلياً، وأمّا إذا كان أحد الحكمين أو كلاهما تعبديين فيقع الكلام في كيفية العمل بالتخيير.

فنقول: لم نعثر في الفقه على حكمين متعارضين كلّ منهما تعبدية، وإنّما المثال الموجود عبارة عن أيام الاستظهار للمرأة حيث يدور أمرها بين وجوب الصلاة لله ووجوب تركها توصلاً، ويمكن أن يمثل بمثال آخر وهو إذا دار أمر الشخص بين كونه مسافراً أو حاضراً فوجوب الصوم تعبدية وترك الصوم توصلي.

وأما كيفية العمل فيلزم أن تكون على وجه لا يستلزم المخالفة القطعية، كما لو صلّى بلا نية أو صام كذلك، فإنّه يعلم بالمخالفة القطعية، إذ لو كان حراماً فقد أتى به، ولو كان واجباً فقد ترك نية التقرب، فعليه أن يقدم جانب الوجوب مع قصد القربة، أو يقدم جانب الترك.

- ١ . مصباح الأصول: ٢ / ٣٣٤ .

المقام الثاني: دوران الأمر في الشك في المكلف به

قد عرفت أنّ دوران الأمر بين المحذورين تارة يتصوّر في الشك في التكليف إذا كان نوع التكليف مجهولاً، وأخرى بالشك في المكلف به إذا كان نوع التكليف معلوماً ومتعلّق الحكّمين مجهولاً، وإليك بعض الأمثلة:

١. إذا علم أنّ أحد الفعلين واجب والآخر حرام في زمان معيّن واشتبه أحدهما بالآخر، فهو مخيّر بين فعل أحدهما وترك الآخر، لأنّ الموافقة القطعية غير ممكنة، نعم ليس له ترك كليهما أو فعل كليهما، إذ تلزم فيه المخالفة القطعية.

٢. إذا علم بتعلّق الحلف بإيجاد فعل في زمان، وترك ذلك في زمان آخر، واشتبه زمان كلّ منهما، كما إذا حلف بالإفطار في يوم والصيام في يوم آخر، فاشتبه اليومان فهو مخيّر بين الإفطار في يوم، والصيام في يوم آخر، لكن ليس له المخالفة القطعية كأن يصومهما أو يفطر فيهما.

٣. نعم لا يجري أصل التخيير فيما إذا دار أمر شيء بين كونه شرطاً للصحة أو مانعاً كالجهر، كما إذا فات منه صلاة مرّدة بين العشاء أو العصر؛ وذلك لأنّ الموافقة القطعية بإقامة صلاة واحدة وإن كانت غير ممكنة لكنّها بإقامة صلاتين يجهر في إحداهما دون الأخرى ممكنة. أصالة الاحتياط ...

تمّ الكلام في الأصل الثاني من الأصول العملية لندرس الأصل الثالث، أعني: أصالة الاحتياط

الأصل الثالث:

أصالة الاحتياط

وقبل الدخول في صلب الموضوع نقدّم أموراً:

الأوّل: إنّ حصر الأصول العملية العامّة في الأربعة، استقرائي، وحصر مجاريها في الأربعة عقلي دائر بين النفي والإثبات، والمعروف بين الأصوليين أنّ الميزان في التعرّف على مجرى البراءة والاشتغال هو أنّه إذا كان نوع التكليف مجهولاً فهو مجرى للبراءة، كشرب التتن المرّد حكمه بين الإباحة والكراهة والحرمة؛ وإذا كان نوعه معلوماً والمتعلّق مجهولاً فهو مجرى للاشتغال، كالوجوب المحرز يوم الجمعة المرّد تعلّقه بين الظهر والجمعة.

ولكن هذا البيان غالب لا دائم، لأنّه ربّما يمكن أن يكون نوع التكليف مجهولاً ومع ذلك يكون مجرى للاحتياط، كما إذا علم بوجود هذا الشيء أو حرمة شيء آخر حيث إنّ النوع مجهول ولكن الاحتياط لازم بإتيان الأوّل وترك الثاني.

ولذلك أعرضنا عن البيّتين الموجودين في أوّل القطع للشيخ الأنصاري وانتخبنا ما ذكره الشيخ في أوّل البراءة، وحاصله:

إنه إذا كانت الحالة السابقة معلومة ملحوظة فهو مجرى الاستصحاب، وإلا فإن لم يمكن الاحتياط فهو مجرى التخيير، وإن أمكن الاحتياط إما أن يقوم دليل عقلي أو شرعي على ثبوت العقاب بمخالفة الواقع فهو مجرى الاحتياط (من غير فرق بين معلوم النوع أو مجهوله كما في المثال السابق)، وإما أن لا يدلّ فهو مجرى البراءة.

488

الثاني: أنّ الشيخ حصر البحث في المكلف به كالكشف في التكليف في مطالب ثلاثة، وهي:

١. اشتباه الحرام بغير الواجب بمسائله الأربع. (١)

٢. اشتباه الواجب بغير الحرام بمسائله الأربع.

٣. اشتباه الواجب بالحرام بمسائله الأربع.

وأما المطلب الثالث فقد عرفت أنّه مجرى التخيير، فينحصر البحث في الشك في المكلف به في الشبهة التحريمية والشبهة الوجوبية.

الثالث: أنّ المسائل الثلاث الأولى (فقدان النص، إجمال النص، تعارض النصين) في الشبهة التحريمية من الشك في المكلف به، قلّما نجد لها مصداقاً في الفقه، ولذلك انصبّ الجهد في دراسة الشبهة التحريمية على الشبهة الموضوعية، كما إذا دار أمر المانع النجس بين إناءين مشتبهيين وتُركت دراسة المسائل الثلاث للشبهة التحريمية.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ الشبهة التحريمية الموضوعية تنقسم إلى محصورة وغير محصورة، ونقدّم البحث في المحصورة على غيرها لكثرة الابتلاء بها.

حكم الشبهة التحريمية الموضوعية المحصورة

اختلفت أقوال الفقهاء في حكم الشبهة التحريمية الموضوعية المحصورة بين ثلاثة أقوال:

١. إنّ العلم الإجمالي بالحرام علّة تامّة للموافقة القطعية وحرمة المخالفة

١. أريد بالمسائل الأربع كون مبدأ الشبهة إمّا فقدان النص، أو إجماله، أو تعارضه، أو خلط الأمور الخارجية، وبهذا صارت المسائل اثنتي عشرة مسألة فلاحظ.

489

القطعية فيجب الاجتناب عنهما معاً، وهذا هو المشهور.

٢. إنّ العلم الإجمالي علة تامّة لحرمة المخالفة القطعية، ومقتضى للموافقة القطعية، فتحرم المخالفة القطعية ولا تجب الموافقة القطعية، فيجوز ارتكاب أحد المشتبهين دون الجميع.

٣. إنّ العلم الإجمالي مقتضى بالنسبة للمخالفة القطعية فيجوز ارتكاب المشتبهين معاً، وهذا هو المنسوب إلى العلامة المجلسي.

إذا علمت الأقوال فاعلم أنّ الكلام يقع في مقامين: إمكان جعل الترخيص ثبوتاً، ووقوعه إثباتاً، وإليك الكلام في المقامين:

المقام الأول: إمكان جعل الترخيص ثبوتاً

قسّم المحقّق الخراساني التكليف المعلوم إجمالاً إلى قسمين:

١. ما كان التكليف فعلياً من جميع الأبواب بأن يكون واحداً لما هو العلة التامة للبعث أو الترك الفعليين مع ما هو من الإجمال والتردد، كقتل المؤمن وإراقة دمه بلا وجه، بلا فرق بين كونه معلوماً بشخصه أو مردداً بين شخصين أحدهما مهذور الدم دون الآخر فلا محيص عن تنجزه وصحة العقوبة على مخالفته، وحينئذ لا تشمل أدلة الأصول أطراف مثل هذا العلم، لاستلزامه التناقض بين التشريعين.

٢. ما كان فعلياً من بعض الجهات، ولا يكون فعلياً مطلقاً إلا إذا تعلّق به العلم التفصيلي، بحيث لو علم تفصيلاً لوجب امتثاله وصحّ العقاب على مخالفته، ففي هذه الصورة لم يكن هناك مانع عقلاً ولا شرعاً عن شمول أدلة البراءة الشرعية للأطراف نظير الأموال المخلوطة بالربا، أو إبل الصدقة المخلوطة بالحرام، فلا يحرم إلا إذا علم تفصيلاً أنّه ربا أو أنّه مال

الغير، كما وردت في الروايات. (١)

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره من القسم الأول خارج عن محطّ البحث بشهادة أنّ الاحتمال فيه منجز أيضاً فضلاً عن العلم، سواء أكان تفصيلاً أم إجمالاً، وقد مرّ مراراً وجوب الاحتياط في الدماء والنفوس حتّى في موارد التقيّة فمثل هذا القسم ليس محلاً للنزاع، بل النزاع في القسم الثاني وهو ما دلّ الدليل على حرمة الخمر مثلاً، ودلّ إطلاقه على حرمة في صورة العلم التفصيلي والإجمالي فيقع الكلام في أنّ هذا الإطلاق هل يمكن تقييده وتخصيصه بصورة العلم التفصيلي أو لا، نظير تقييده لنبأ بصورة العلم تفصيلاً كان أو إجمالاً دون الاحتمال؟

وهذا النوع من الأحكام قابل للمرونة، إنّما الكلام في تشخيص الصغرى وهي أنّ أيّ حكم خاص من قبيل القسم الأوّل أو من قبيل القسم الثاني، ويمكن استظهار كون المورد من قبيل القسم الثاني إذا ثبت تخصيص الحكم بعدم طروء العناوين التالية:

١. الضرر، ٢. العسر، ٣. الحرج، ٤. الاضطرار، ٥. الإكراه، ٦. التقية، ٧. عدم الابتلاء بالأهم، إلى غير ذلك فإنّ تخصيص الحكم بغير هذه الموارد يعرب عن أنّه ليس من القسم الأوّل، أي ما يكون الحكم فيه فعلياً من جميع الجهات وإلّا لما قبل التخصيص. وعندئذ يمكن استظهار قابلية الحكم للتخصيص وإخراج صورة العلم الإجمالي عنه.

نعم مجرد القابلية وإمكان التخصيص لا يكون دليلاً في مقابل الإطلاق إلّا أن يدلّ دليل اجتهادي على التخصيص وإلّا فالإطلاق هو المحكّم، وهذا ما

١. الوسائل: ١٢، الباب ٥ من أبواب ما فيه الربا، الحديث ٢؛ والباب ٥٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥.

نطرحه في المقام الثاني. وندرس في المقام الوجوه التي عُدتّ مانعاً عن إمكان جعل الترخيص، وإليك هذه الوجوه:

أ. جعل الترخيص، ترخيص في المعصية

إنّ جعل الترخيص في بعض الأطراف أو جميعها ترخيص في المعصية الاحتمالية أو القطعية. يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره إنّما يتمّ في الحكم المنجز في عامّة الحالات كالدماء دون ما كان منجزاً في صورة (كالعلم التفصيلي) دون صورة (كالعلم الإجمالي)، فالترخيص في الثاني كاشف عن رفع اليد عن الحكم الواقعي على فرض وجوده في مورد الارتكاب نظير رفع اليد في الطوارئ السبعة.

ب. جعل الترخيص، يلزم اختصاص الحكم بالعالم

إنّ جعل الترخيص لبعض الأطراف أو كلّها يرجع إلى تخصيص حرمة الخمر بصورة العلم التفصيلي، فالمكّلف العالم إجمالاً خارج عن مصبّ الدليل، وهو لا ينسجم مع كون حكم الله سبحانه مشترك بين الجميع.

يلاحظ عليه: أنّ مصبّ التخصيص أو التخطئة ليس هو الحكم الإنشائي والمفروض أنّه مشترك بين الجميع، وإنّما الاختلاف في مقام الفعلية، ولا مانع لرفع اليد عن الحكم الواقعي في بعض الحالات.

إنّ جعل الترخيص، إلقاء في المفسدة القطعية أو المفسدة الاحتمالية وكلاهما قبيح.

492

يلاحظ عليه: بما ذكرنا في باب الجمع بين الأحكام الواقعية والظاهرية، وقلنا: ربّما تكون في الترخيص مصلحة غالبية على مفسدة الواقع، كتسهيل الأمر على المكلفين ورغبة الناس إلى الإسلام واعتناقه.

المقام الثاني: في وقوع الترخيص إثباتاً

قد عرفت أنّ مصبّ البحث هو الأحكام الشرعية التي لها قابليّة لأن تكون منجزة في صورة العلم التفصيلي دون الإجمالي، ومن المعلوم أنّ مجرد القابليّة لا يكون دليلاً على وقوعه، بل لا بد بعد إثبات الإمكان من التماس دليل على الوقوع، وهذا هو الذي ندرسه في المقام، فنقول: لاشك أنّ قوله: «اجتنب عن النجس» يشمل إطلاقه الأفراد الثلاثة، أعني:

١. النجس المعلوم تفصيلاً.

٢. النجس المعلوم إجمالاً.

٣. النجس محتمل النجاسة.

خرج عن الإطلاق القسم الثالث، بفضل أدلّة البراءة وغيرها، فإطلاق قوله: «اجتنب عن النجس» ليس حجّة بعد قيام الدليل على عدم وجوب الاحتياط في الفرد المحتمل، بقي الكلام في الفرد الثاني فهل هناك دليل يقنّد الدليل الاجتهادي بإخراج الفرد المرّد بين الإناءين أو لا؟ وهذا ما ندرسه تالياً.

فنقول: الذي يصلح لأن يخرج المعلوم إجمالاً عن تحت الدليل الاجتهادي أحد أمرين:

إمّا دليل الاستصحاب، أو دليل البراءة، وإليك دراسة كلا الدليلين:

١. الترخيص بالاستصحاب

ربّما يتصوّر أنّ الاستصحاب يخرج المورد الإجمالي عن إطلاق الدليل،

493

فإنّ كلاً من الإناءين كان طاهراً سابقاً فنشك في بقائه، فبإجراء الاستصحاب في كلّ منهما، والحكم بطهارتهما يخرج المورد عن إطلاق الدليل، أعني: اجتنب عن النجس.

وأجاب الشيخ الأنصاري عن الاستدلال بأن لازم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي وجود التناقض بين الصدر والذيل، فقال ما هذا لفظه: إنَّ العلم الإجمالي بانتقاض أحد الضدين يوجب خروجه عن مدلول «لا تنقض»، لأنَّ قوله: «لا تنقض اليقين بالشك ولكن تنقضه بيقين مثله» يدلّ على أمرين:

١. حرمة النقض بالشك.

٢. وجوب النقض باليقين بارتفاع الحالة السابقة في أحد المستصحبين، فلا يجوز إبقاء كلّ منهما تحت عموم حرمة النقض بالشك، لأنّه مستلزم لترح الحكم بنقض اليقين بمثله. (١)

فإن قلت: إنَّ الوارد في صحيحة زرارة قوله: «ولا تنقض اليقين أبداً بالشك، وإنّما تنقضه بيقين آخر مثله». (٢) وعلى هذا فيجب أن يكون اليقين الناقض لليقين الأوّل يقيناً مثله، فكما أنّ اليقين بطهارة الإناءين كان يقيناً تفصيلاً متعلقاً بطهارة كلّ من الإناءين فيجب أن يكون اليقين الآخر بالنجاسة يقيناً تفصيلاً بنجاسة كلّ واحد أو نجاسة واحد معيّن، وإلاّ فالعلم بورود النجاسة في أحد الإناءين ليس يقيناً مثل اليقين الأوّل.

قلت: بأنّ الوارد في صحيحة زرارة قوله: «بيقين آخر» وهو مطلق يعمّ اليقين التفصيلي والإجمالي، وليس فيها «بيقين آخر مثله» فالعبرة هي وجود

١ . فرائد الأصول: ٣ / ٤١٠ .

٢ . الوسائل: ١ ، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١ .

اليقين على نقض اليقين السابق، وهو كاف في عدم جريانه.

أقول: إذا كان الاستصحاب دليلاً للقائل بالترخيص، فلك أن تجعله دليلاً على عدمه، بالوجوه التالية:

١. انصراف أدلة الاستصحاب عن أطراف العلم الإجمالي، إذ الترخيص وإن كان ممكناً ثبوتاً لكن ليس كلّ ممكن واقعاً، اللهم إلا أن يدلّ دليل بالخصوص كما في الموردين التاليين:

أ. الحلال المختلط بالربا.

ب. الزكاة المختلطة بالحرام.

٢. إجراء الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي ترخيص في المعصية في نظر العرف، - وإن لم يكن في الواقع كذلك كما مرّ - إذ من جانب يُحرّم الشارع الخمر المعلوم إجمالاً بفضل إطلاق قوله: اجتنب عن الخمر، ثم يجوّزه بالاستصحاب، فإنّ تجويز شرب أحد الإناءين أو كليهما، ترخيص في المعصية إجمالاً كما إذا شرب أحد الإناءين، أو تفصيلاً كما إذا شرب كلاهما.

٣. لو افترضنا شمول قوله: «لا تنقض» لأطراف العلم الإجمالي فلا بدّ أن يكون على أحد وجوه ثلاثة:

أ. جريانه في كلّ واحد من الطرفين.

ب. جريانه في طرف معيّن.

ج. جريانه في أحدهما المخير.

والكلّ باطل، كما سيّضح حاله في آخر مبحث الاستصحاب عند دراسة تعارض الاستصحابيين في الجزء التالي، إن شاء الله، إلى هنا تبينّ عدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي.

٢. الترخيص بالبراءة

إنّ البراءة إمّا عقلية أو شرعية.

أمّا العقلية فأشبهه بالسلبية بانتفاء الموضوع، وذلك لأنّ المراد من قولنا قبح العقاب بلا بيان أي قبح العقاب بلا حجة، والمفروض وجود الحجّة - أعني قوله: اجتنب عن النجس - فإنّ إطلاقه يشمل النجس المعلوم إجمالاً، ومعه كيف يقال: إنّ العقاب على ارتكاب الإناءين أو الإناء الواحد عقاب بلا بيان.

أمّا البراءة الشرعية فأدلتها على قسمين: قسم منها ظاهر في الشبهة البدوية ولا يستشم منه إمكان الشمول لأطراف العلم الإجمالي، وهي عبارة عن الأحاديث التالية:

١. حديث الرفع: «رفع عن أمّتي تسعة... وما لا يعلمون».

٢. حديث الحجب: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم».

٣. حديث التسعة: «الناس في سعة ما لا يعلمون».

٤. حديث التعريف: «إن الله يحتج على العباد بما أتاهم وعرفهم».

٥. حديث الإطلاق: «كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهى».

وأما الرواية الخامسة، فالغاية منها حصلت، حيث إنّ المكلف علم بورود النهي وإن كان متعلّقه مردداً بين المصدقين، ولا دليل على تخصيصه بالورود على الإناء المشخص.

وحصيلة الكلام: إنَّ إطلاق قوله: اجتنب عن النجس، حجةٌ في مورد العلم الإجمالي، ولا يمكن رفع اليد عن الإطلاق الذي هو حجةٌ قطعية إلا بحجةٍ مثله، والذي يصلح لتقييد هذا الإطلاق الروايات التالية:

496

الأولى: رواية مسعدة

روى مسعدة عن الإمام الصادق (عليه السلام) أنه قال: «كُلُّ شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك». (١)

أما فقه الحديث: فهو ليس حديثاً مستقلاً، بل هو جزءٌ من رواية مسعدة بن صدقة إقنطع هذا الجزء منها، وإليك نصّ الرواية:

روى علي بن إبراهيم (٢)، عن هارون بن مسلم، عن مسعدة بن صدقة، عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال سمعته يقول: «كُلُّ شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة، والمملوك عندك لعله حرّ قد باع نفسه، أو خُدع فبيع قهراً، أو امرأة تحتك وهي أختك أو رضيعتك، والأشياء كلّها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك، أو تقوم به البيّنة». (٣)

والسند لا بأس به فإنَّ علي بن إبراهيم فوق الثقة.

وهارون بن موسى بن سعدان المكنى بأبي القاسم ثقة، وجهه، كما في رجال النجاشي.

وأما مسعدة بن صدقة العبدي فهو زيدي بطني، وقد عمل الأصحاب برواياته، وقال المجلسي الأول، في «روضة المتقين» الذي يظهر من أخباره في الكتب أنه ثقة لأنَّ جميع ما يرويه في غاية المتانة موافق لما يرويه الثقات... (٤).

- ١ . الوسائل: ١٢، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.
- ٢ . وفي بعض النسخ عن أبيه وهو إبراهيم بن هاشم، وهو ثقة بلا كلام.
- ٣ . الوسائل: ١٢، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.
- ٤ . روضة المتقين: ١٤ / ٢٢٦.

497

وأما قوله «بعينه» ففيه احتمالان:

- ١ . أن يكون مؤكّداً للفعل - أعني: «تعلم» - والمراد تعلم علماً جزمياً لا تخمينياً، وهو خيرة السيّد الأستاذ (قدس سره).

٢. أنه تأكيد للضمير المنصوب في قوله «أنه» فيكون المعنى: حتى تعلم أنّ الشيء بعينه حرام، والمتبادر هو الوجه الثاني.

إذا علمت ذلك فاعلم أنّ الأمثلة الواردة في الرواية تكشف عن أنّ الموثقة وردت في الشبهة البدوية، لأنّ الأمثلة كلّها من هذا القبيل فلا صلة لها بأطراف العلم الإجمالي، وإنّما دخلت الشبهة لأجل فصل الصدر عن الذيل.

نعم هناك إشكال أورده الشيخ في «الفرائد» قائلاً: بأنّ حلية الأمثلة ليست مستندة إلى الضابطة الواردة في صدر الرواية، أعني: أصالة الحلية.

أمّا المثالان الأوّلان فالمجوّز هو قاعدة اليد.

وأما المثال الثالث: فالمجوّز هو استصحاب عدم تحقّق النسب بالرضاع بينهما، اللهم إلا أن يقال: إنّ الغرض من طرح هذه الأمثلة هو استيضاح الحال واستئناس البال، لا من باب تطبيق الكبرى على الصغرى. وكون التمثيل من باب الإيضاح لا يضرّ بالمقصود وأنّ مورد الضابطة هو الشبهة البدوية.

وعلى كلّ تقدير فالرواية على فرض صحّتها لا صلة لها بأطراف العلم الإجمالي.

الثانية: رواية عبد الله بن سنان

روى المشايخ الثلاث بأسنادهم إلى عبد الله بن سنان روايتين.

١. عن عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: «كلّ شيء فيه حلال

وحرام فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه». (١)

٢. عن عبدالله بن سنان قال: سألت رجل أبا عبدالله (عليه السلام) عن الجبن؟ فقال: «إنّ أكله ليعجبني»، ثم دعا به فأكله. (٢)

إلى هنا تبيّن أنّ لعبدالله بن سنان روايتين عن أبي عبد الله (عليه السلام) مباشرة، وأمّا عبدالله بن سليمان فله روايات ثلاث على احتمال.

٣. ما رواه الكليني عن أبي أيوب الخزاز (إبراهيم بن زياد)، عن عبدالله بن سنان، عن عبدالله بن سليمان قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن الجبن؟ فقال لي: «لقد سألتني عن طعام يعجبني» ثم أعطى الغلام درهماً فقال: «يا غلام ابتع لنا جبناً»، ثم دعا بالغداء فتغدينا معه فأتى بالجبن فأكل وأكلنا، فلمّا فرغنا من الغداء قلت: ما تقول؟ في الجبن؟ قال: «أو لم ترني أكله» قلت: بلى ولكنّي

أحب أن أسمع منك، فقال: «سأخبرك عن الجبن وغيره، كل ما كان فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه». (٣)

وهذه الرواية التي رواها عبدالله بن سنان عن عبدالله بن سليمان غير ما رواه عبدالله بن سنان مباشرة عن الإمام الصادق (عليه السلام)، وقال: سأل رجل أبا عبد الله؛ لأنَّ المسؤول هنا هو أبو جعفر الباقر (عليه السلام)، وفي رواية عبدالله بن سنان هو أبو عبدالله الصادق (عليه السلام)، فالروايتان متعددتان.

٤. عن أحمد بن محمد الكوفي، عن محمد بن أحمد النهدي، عن محمد بن الوليد، عن أبان بن عبد الرحمن، عن عبدالله بن سليمان، عن أبي عبدالله (عليه السلام) في الجبن قال: «كل شيء لك حلال حتى يجيبك

-
- ١ . الوسائل: ١٢، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.
 - ٢ . الوسائل: ١٧، الباب ٦١ من أبواب جواز أكل الجبن، الحديث ٣.
 - ٣ . الوسائل: ١٧، الباب ٦١ من أبواب جواز أكل الجبن، الحديث ١.

شاهدان يشهدان أنّ فيه ميتة». (١)

٥. ما رواه معاوية بن عمّار عن رجل من أصحابنا قال: كنت عند أبي جعفر (عليه السلام) فسأله رجل عن الجبن؟ فقال أبو جعفر (عليه السلام): «إنَّه لطعام يعجبني؛ وسأخبرك عن الجبن وغيره، كل شيء فيه الحلال والحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام فتدعه بعينه». (٢)

فالظاهر أنّ السائل هو عبدالله بن سليمان، لأنَّ المروي عنه هو أبو جعفر (عليه السلام) هنا كما في الرواية الثالثة. ويحتمل أن يكون المراد بالرجل الذي كان مع السائل هو عبد الله بن سنان، فتكون متحدة مع الرواية الثالثة.

إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم أنّ المجموع يشهد على أنّ المراد من الضابطة هو الشبهة غير المحصورة، فمعنى قوله: «كل شيء» أي كل شيء منتشر في الخارج المتكثّر أفراده ومصاديقه فهو حلال إلا أن يعرف الحرام منه بشخصه، وأين هذه الضابطة من أطراف العلم الإجمالي؟!!

بقي هنا أمرٌ وهو قد سبق منّا: أنّ إطلاق «اجتنب عن النجس» يعمّ المعلوم بالتفصيل والمعلوم بالإجمال، مع وجود الدليل الاجتهادي، أعني: إطلاق الدليل، كيف تصل النوبة إلى الأصل العملي من الاستصحاب وأصل الحليّة؟

يلاحظ عليه: أنّ المراد هو التقييد - على فرض صحته - بدليل الأصل لا بنفسه؛ لأنّ الاستصحاب أو أصالة الحليّة، وإن كانا كلّ منهما أصلاً، لكن ثبتت حجّيتهما بدليل اجتهادي يتكفّل مفاد الأصل وحجّيته، فلو قلنا بالترخيص فإنّما نقول بالدليل الاجتهادي المقيد للإطلاق لا بالأصل.

- ١ . الوسائل: ١٧، الباب ٦١ من أبواب جواز أكل الجبن، الحديث ٢.
- ٢ . الوسائل: ١٧، الباب ٦١ من أبواب جواز أكل الجبن، الحديث ٧.

500

في الاضطرار إلى أحد الطرفين ...

تنبيهات

التنبيه الأول: في الاضطرار إلى أحد الطرفين

إذا حصل العلم الإجمالي بنجاسة ما في أحد الإناءين واضطرّ أيضاً إلى شرب أحدهما فهل يجوز ارتكاب الآخر أو لا؟

فلمسألة صور ست، لأنّ الاضطرار إمّا يتعلّق بأحدهما المعين، كما إذا تعلّق العلم الإجمالي بها بنجاسة أحد الإناءين أحدهما ماء والآخر خلّ وأصابه العطش المهلك ورفع الاضطرار رهن شرب الماء دون الخلّ.

أو يتعلّق الاضطرار بأحدهما المخير، كما إذا كان في كلّ من الإناءين ماء، وعلى كلا التقديرين فالاضطرار إمّا يحصل قبل العلم أو مع العلم أو بعده فيصير المجموع ستاً. وأمّا الأقوال فللمحقّق الخراساني في «الكفاية» قول وفي هامشها قول آخر، كما أنّ للشيخ الأنصاري قولاً ثالثاً. فلندرس الأقوال على الترتيب.

١. مختار المحقّق الخراساني

ذهب المحقّق الخراساني إلى أنّ الاضطرار يكون مانعاً عن العلم بفعالية الحكم من غير فرق بين أن يكون الاضطرار إلى واحد معيّن أو إلى غير معيّن، ضرورة أنّ الاضطرار من حدود التكليف، فإذا وصل التكليف إلى الحد يرتفع.

ثمّ أورد على نفسه إشكالاً، وحاصله: أنّ ما ذكرت إنّما يصحّ إذا كان الاضطرار سابقاً على حدوث العلم أو مقارناً، فإنّه يمنع عن تعلّق العلم بتكليف فعلي بأحد الطرفين، وأمّا إذا كان لاحقاً بالعلم المتقدّم فلا، لأنّ مقتضى العلم

الإجمالي السابق المتعلق بتكليف فعلي، هو الاجتناب عن الباقي، لأنّ المفروض (عند تعلق العلم الإجمالي بتكليف فعلي قابل للامتثال)، عدم الاضطرار إلى ارتكاب أحد من الطرفين، وهو كاف في لزوم الاجتناب عن الطرف غير المضطر إليه، فالاجتناب عن الطرف الآخر من آثار العلم السابق على الاضطرار.

قلت: إنّ التكليف المعلوم بينها كان من أوّل الأمر محدوداً بعدم عروض الاضطرار كمحدوديته بعدم عروض الحرج والضرر، فعروض الاضطرار فيما بعد، يكشف عن عدم وجود تكليف فعلي لازم للامتثال، وأنّ ذلك العلم لم ينعقد منجزاً وإن زعم صاحبه أنّه منجز، لاحتمال أن يكون مورد التكليف هو المضطر إليه فيما إذا اضطر إلى المعين، أو يكون هو المختار إذا اضطر إلى واحد لا بعينه.

ثم أورد إشكالاً آخر: بأنّه أي فرق بين عروض الاضطرار - بعد العلم بالتكليف - إلى أحد الأطراف معيّناً أو غير معين، وبين إراقة أحد الأطراف بعد تعلق العلم الإجمالي؟ إذ يجب الاجتناب عن الطرف الباقي، وما هذا إلّا لأنّ الاجتناب عنه من آثار العلم الإجمالي السابق، وإن لم يكن موجوداً بالفعل.

فأجاب عنه: بوجود الفرق بين الاضطرار وفقدان الموضوع، بأنّ الاضطرار من حدود التكليف، فالتكليف محدّد إلى حدّ الاضطرار، فإذا طرأ الاضطرار ارتفع التكليف، وهذا بخلاف وجود الموضوع، فليس التكليف محدّداً ومقيّداً به. (١)

هذا توضيح ما في «الكفاية»، وحاصل كلامه: أنّه جعل الاضطرار حدّاً

١ . كفاية الأصول: ٢/٢١٦، المحشاة بتعليقة المشكيني.

للتكليف فإذا طرأ الاضطرار يرتفع التكليف.

يلاحظ عليه: بأنّ ما ذكره في جواب السؤال الأخير غير تام، وذلك لأنّ الاضطرار وإن كان من حدود التكليف، ولكن بقاء الموضوع أيضاً من شرائط فعليته، فكيف يحتجّ بالكبرى؟ أعني: «اجتناب عن النجس» مع الشكّ في الموضوع أي بقاء النجس بعد إراقة أحد الإناءين.

أضف إلى ذلك: أنّ طروء الاضطراب كطروء الحرج والضرر على مورد التكليف، ومن المعلوم أنّ الضرورات تنقذ بقدرها، فكيف يجوز ارتكاب ما لا اضطراب فيه كارتكاب ما لا حرج فيه.

٢. مختار المحقق في هامش الكفاية

ذهب المحقق الخراساني في هامشه على «الكفاية» إلى التفصيل بين كون المضطر إليه أحدهما المعين فيجب الاجتناب عن الآخر، أو أحدهما المخير فلا يجب الاجتناب عن غير المختار. وحاصل كلامه: أنّ التكليف محدّد بالاضطرار، فالواحد المعين المضطر إليه يصدق عليه أنّه طراً عليه حدّ التكليف، فيرتفع الحكم عنه، بخلاف الآخر - أعني: الخل - حيث لم يطرأ عليه الاضطراب، فيبقى حكم العلم الإجمالي في حقه. وبعبارة أخرى: لو كان المحرّم ما يضطر إليه من الفرد المعين يكون التكليف فيه محدوداً بحدّ الاضطراب لافتراض حصول الاضطراب إليه فيكون التكليف عنه مرتفعاً، بخلاف ما إذا كان المحرم في الطرف الآخر فلو كان هو المحرّم يكون التكليف فيه مطلقاً غير مقيد بالاضطرار باقياً، فيكون العلم الإجمالي مردداً بين المحدود المرتفع والمطلق الباقي، فينجز، نظير ما إذا علم

503

بوجوب قراءة آية مرددة بين القصيرة والطويلة فقرأ القصيرة دون الطويلة، والعقل يحكم بقراءة الأخيرة، لأنّ الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية.

هذا كلّه عند الاضطراب إلى المعين، وأمّا إذا اضطر إلى واحد لا بعينه كما إذا كان كلّ ما في الإناءين ماءً، فعدم وجوب الاجتناب عن غير المختار، لأجل أنّه يمنع من فعلية التكليف في البين، لما مرّ من أنّ الاضطراب حدّ التكليف من غير فرق بين كونه مضطراً إلى واحد بعينه أو احدهما، والمفروض صلاحية كلّ ما في الإناءين لرفع الاضطراب.

يلاحظ عليه: أنّه لو قال بالعكس لكان أصوب، بمعنى أنّه إذا اضطر إلى واحد معيّن لا يجب الاجتناب عن الآخر، وأمّا إذا اضطر إلى واحد لا بعينه يجب الاجتناب عن غير المختار، فلنا هنا دعويان:

الدعوى الأولى: أنّه لو اضطر إلى واحد معيّن يجوز له ارتكاب ما في الإناء الآخر، وذلك لأنّ لزوم الامتنال بأي مرتبة من مراتبه، فرع العلم القطعي بوجود التكليف، ومن المعلوم أنّ العلم بوجود التكليف القطعي، فرع أن يكون العلم محدثاً للتكليف على كلّ تقدير. بأن يكون التكليف منجزاً لو كان متواجداً في كلّ من الإناءين، وهذا الشرط مفقود في المورد، لأنّه لو كان النجس هو الماء فالتكليف غير منجز لعروض الاضطراب، نعم لو كان النجس هو الخل يكون منجزاً، فإذا كانت الحال كذلك

فليس لنا في المقام علم بالتكليف القطعي بل علم به على فرض، وهو لو كان الخلل نجساً لا ما إذا كان الماء نجساً، ومعه كيف يجب ترك الآخر؟

وإن شئت قلت: ليس الميزان في وجوب الاجتناب كون أحد الطرفين غير مضطر إليه كما زعم (قدس سره)، حيث قال: بخلاف الآخر حيث لم يطرأ عليه الاضطرار، بل الميزان وجود العلم القطعي بوجوب الاجتناب في البين؛ وآية

504

ذلك كون العلم الإجمالي محدثاً للتكليف على كلِّ تقدير، والمفروض عدمه، فلا يجب الاجتناب عن غير المعين.

الدعوى الثانية: أنه لو طرأ الاضطرار إلى واحد لا بعينه، يجب الاجتناب عن غير المختار، وذلك لأنَّ العلم الإجمالي إنما ينجز فيما لو تعلَّق به العلم التفصيلي، لنجِّز عليه التكليف الموجود في البين، وهذا صادق في المورد، إذ لو كان النجس في الإناء الواقع على يمين المكلف لوجب عليه الاجتناب عنه، لإمكان رفع الاضطرار بالإناء الآخر، ولو كان النجس في الإناء الواقع على يسار المكلف لوجب عليه الاجتناب أيضاً، لإمكان رفع الاضطرار بيمينه، وعلى ضوء ذلك لو اضطر إلى واحد لا بعينه يجب عليه الاجتناب عن غير المختار، فظهر أنَّ هنا ضابطتين تشيران إلى حقيقة واحدة وكأتهما وجهان لعملة واحدة، وهما:

١. يشترط في تنجيز العلم الإجمالي كونه محدثاً للتكليف على كلِّ تقدير.

٢. يشترط في تنجيز العلم الإجمالي ما لو انقلب إلى العلم التفصيلي لكان منجزاً.

وبهذا ظهر عدم صحّة مختاره في الصورة الأولى وهو الاضطرار إلى واحد معين، لما عرفت من أنَّ العلم الإجمالي لا يحدث تكليفاً على كلِّ حال، وإنما يحدث لو كان الخلل نجساً لا ما إذا كان الماء نجساً لافتراض الاضطرار إليه.

كما ظهر عدم صحّة مختاره في الصورة الثانية - أعني: الاضطرار إلى واحد لا بعينه - لأنه لو بدّل العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي لكان العلم منجزاً، لإمكان رفع الاضطرار بالإناء الآخر، فيكون العلم الإجمالي مثل التفصيلي.

505

٣. مختار الشيخ الأنصاري

ذهب الشيخ الأنصاري إلى التفصيل بين الاضطرار إلى واحد منهما، لا بعينه فيجب الاجتناب عن الآخر، سواء كان الاضطرار قبل العلم بالتكليف، أو معه، أو بعده، وبين الاضطرار إلى واحد معيّن، ففيه التفصيل بين طروء الاضطرار قبل العلم، أو معه، فلا يجب الاجتناب عن الآخر، وطرؤه بعد العلم فيجب الاجتناب عن الآخر.

فهنا دعويان:

الأولى: لزوم الاجتناب عن الطرف الآخر مطلقاً عند الاضطرار إلى واحد لا بعينه.

الثانية: التفصيل عند الاضطرار إلى واحد بعينه، بين عروض الاضطرار قبل العلم بالتكليف أو معه، وبين عروضه بعده، فلا يجب في الأولين دون الثالث.

أمّا الدعوى الأولى: فقال في توضيحها: إذا كان الاضطرار إلى فرد غير معيّن، وجب الاجتناب عن الباقي، سواء كان الاضطرار قبل العلم الإجمالي أو معه أو بعده، لأنّ العلم حاصل بحرمة واحد من الأمور، فلو علم حرمة تفصيلاً، وجب الاجتناب عنه، ولزم رفع الاضطرار بالآخر، وأمّا لو علم إجمالاً فمن جانب يقطع بوجود الحرام ولكن لا يعرفه، ومن جانب آخر مضطر إلى شرب واحد منهما، فتكون النتيجة ترخيص بعضها على البديل والاكتفاء بالاجتناب عن الآخر.

حاصله: أنّ الميزان في تنجّز العلم الإجمالي، هو أن يتعلّق بشيء لو تعلّق به العلم التفصيلي لتنجّز عليه التكليف، ولا يكون الاضطرار مانعاً عن

506

تنجّزه، وهذا متحقّق في الاضطرار إلى الواحد لا بعينه، فهو لا يزاحم تنجّز العلم التفصيلي، إذ في وسعه رفع الاضطرار بغيره، لأنّ المفروض أنّ كلّ واحد كافٍ في منع الاضطرار وهكذا لا يزاحم العلم الإجمالي. هذا كلّه حول الدعوى الأولى وقد مرّ توضيحها في نقد مختار المحقّق الخراساني.

وأمّا الدعوى الثانية: وهي أنّه إذا اضطر إلى ارتكاب بعض الاحتمالات معيّنًا، فالظاهر عدم وجوب الاجتناب عن الباقي إذا كان الاضطرار قبل العلم أو معه، لرجوعه إلى عدم تنجّز التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي لاحتمال كون المحرّم هو المضطر إليه. وعدم البديل للحرام بخلاف الصورة الأولى فلو عرف الحرام ينصرف إلى الفرد الآخر.

نعم لو كان الاضطرار بعد العلم فالظاهر وجوب الاجتناب عن الآخر، لأنّ الإذن في ترك بعض المقدمات العلمية بعد ملاحظة وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي يرجع إلى اكتفاء الشارع في امتثال ذلك التكليف بالاجتناب عن بعض الشبهات.

هذه عبارات الشيخ مع توضيحها، ونزيد توضيحاً بطرح قواعد ثلاثة التي يتميّز بها العلم الإجمالي المنجّز عن غيره، وهي قواعد ثلاث، روحها واحدة وصورها متعدّدة.

القاعدة الأولى: يشترط في تنجيز العلم الإجمالي أن يكون محدثاً للتكليف على كل تقدير وليست هذه قاعدة تعبدية، إذ لولاه لما كان هاهنا علم بالتكليف المنجز، فلو لم يحدث التكليف على كل تقدير لا يكشف عن التكليف المنجز، كما إذا علم بوقوع الدم في الماء الكر أو القليل فيما أنه لا يحدث التكليف على تقدير وقوعه في الكر لا يكشف عن التكليف القطعي فلا يكون العلم منجزاً في جانب الماء القليل.

507

أما الثانية: فلأن المنجز من العلم الإجمالي هو ما لو انقلب إلى العلم التفصيلي لكان منجزاً، فكونه منجزاً عند التفصيلي يكشف عن كونه منجزاً لدى العلم الإجمالي أيضاً، وعندئذ لا يكون فرق بين العلمين.

وأما الثالثة: فالعلم الإجمالي إما ينجز إذا لم يكن هناك تناف في الواقع بين الحكم الشرعي والاضطرار المسوغ لارتكاب أحد الطرفين في تمام الصور والاحتمالات، وهذا كما إذا اضطر إلى واحد لا بعينه فليس هناك تناف بين العلم بالنجس والاضطرار لإمكان رفع الاضطرار بغير النجس وإن لم يكن يعرفه لأن الكلام في مقام الثبوت لا في مقام الإثبات، بخلاف ما إذا كان الاضطرار إلى واحد معين كالماء دون الخل، فلو افترضنا كون الخل نجساً في الواقع فلا منافاة بينهما، وأما لو افترضنا أن النجس هو الماء حصل التنافي بين الحكم الشرعي ومقتضى الاضطرار.

إذا علمت هذا فاعلم أن مقتضى القواعد الثلاث وجوب الاجتناب إذا كان الاضطرار إلى واحد لا بعينه.

أما الأولى فيما أن في وسع المكلف ثبوتاً أن يعالج الاضطرار بالماء الطاهر، يكون العلم الإجمالي محدثاً للتكليف على كل تقدير.

أما الثانية فإنه لو بدل العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي لكان منجزاً حيث يعالج الاضطرار بالماء الطاهر.

كما أن مقتضى القاعدة الثالثة كذلك، إذ لا تنافي بين وجوب الاجتناب عن النجس وجواز ارتكاب أحد الإناءين لأجل الاضطرار، لافتراض أن كلاً من الإناءين يعالج الاضطرار، فلو كان النجس هو الإناء الواقع في يمينه، يعالج أمر الاضطرار بالإناء الواقع في يساره، وهكذا بالعكس.

508

أما إذا كان الاضطراب إلى واحد بعينه كالماء في مقابل الخل، فله صورتان:

أما الصورة الأولى - أعني: إذا كان الاضطراب مقدماً على العلم الإجمالي أو طراً عنه - فالقواعد الثلاث متفقة على عدم لزوم الاجتناب عن الفرد الآخر.

أما القاعدة الأولى فانعقد العلم الإجمالي بين ما لا يؤثر إذا كان الماء نجساً وبين ما يؤثر إذا كان الخل نجساً، فلا يكون هناك علم بالتكليف القطعي لأجل أنه لا يحدث تكليفاً على أي تقدير.

وأما القاعدة الثانية فواضحة، لأنه لو تبدل العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي فلا ينجز مطلقاً، لأنه لو كان النجس هو الماء لا ينجز؛ نعم لو كان النجس هو الخل ينجز.

ومثلها القاعدة الثالثة، فلو كان النجس هو الماء وقع التنافي بينهما، ولو كان النجس هو الخل لا يكون هناك تناف بينهما، فلم يحرز التنافي مائة بالمائة في الواقع.

أما الصورة الثانية يعني إذا كان العلم الإجمالي مقدماً على الاضطراب ثم طراً عليه الاضطراب فالتكليف وإن كان موجوداً حدوثاً وغير موجود بقاءً، لإمكان أن يكون النجس هو الماء لا الخل، ومع ذلك يبقى أثر العلم الإجمالي بالنسبة إلى الخل، وذلك لأن العلم الإجمالي انعقد مؤثراً، فإذا طرأت الضرورة تنقذ بقدرها، وكأن الشارع في هذه الصورة اكتفى في امتثال ذلك التكليف بالاجتناب عن بعض الأطراف.

في خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء ...

التنبيه الثاني: في خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء

ذهب الشيخ الأنصاري وغيره إلى أنّ من شرائط تنجيز العلم الإجمالي كون الطرفين أو الأطراف مورداً لابتلاء المكلف، فلو كان خارجاً عن محله لم

يكن منجزاً وأساس ذلك هو اشتراط كون المنهي عنه مورداً لابتلاء في صحّة النهي عنه، عند العلم التفصيلي فالإناء النجس إذا كان في البلاد النائية يقبح النهي عن ارتكابه، فإذا كان هذا حال العلم التفصيلي فالعلم الإجمالي مثله بطريق أولى، فلو علم بنجاسة أحد الإناءين وكان أحدهما خارجاً عن محل ابتلائه لا ينجز عليه التكليف بالاجتناب عن النجس، وبالتالي لا يجب الاجتناب عن الإناء المبتلى به، وقد علمت أنّ أساس ذلك هو قبح الخطاب في العلم التفصيلي فيما لا يبطل به.

وبعبارة أخرى: إنّ اشتراط الابتلاء في كلا العلمين من فروع شرطية القدرة وهي فرع كون المتعلق مورداً للابتلاء.

ثم إنَّ الأعلام أشكلوا على هذه النظرية.

منهم المحقق الأصفهاني فقال في تعليقه: إنَّ حقيقة التكليف الصادر من المولى، المتعلِّق بالفعل الاختياري لا يعقل أن يكون إلّا جعل الداعي بالإمكان فيجتمع مع الامتناع بالغير بسبب حصول العلة فعلاً أو تركاً من قبل نفس المكلف. (١)

يلاحظ عليه: أنّ المسألة ليست عقلية حتّى يكون الداعي بالإمكان مسوّغاً للتكليف، بل المسألة عقلانية فإنَّ خطاب غير المبتلي بالموضوع مستهجن جدّاً إلّا بشرط الابتلاء.

ومنهم السيد الخوئي على ما في «مصباح الأصول»، فقد قال ما حاصله: إنّ الغرض من الأوامر والنواهي ليس مجرد تحقّق الفعل والترك خارجاً، بل الغرض صدور الفعل استناداً إلى أمر المولى، وكون الترك مستنداً إلى نهيه

١ . نهاية الدراية: ٢ / ٢٥٣.

ليحصل لهم بذلك الكمال النفساني كما أُشير إليه بقوله تعالى: (وَ مَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ) (١)، ولا فرق في هذه الجهة بين التعبدية والتوصلي، لأنَّ الغرض منهما هو الاستناد في الأفعال والترك إلى أمر المولى ونهيه، بحيث يكون العبد متحرّكاً تكويناً بتحريكه التشريعي وساكناً كذلك بتوقيفه التشريعي.

وبعبارة أخرى: الغرض هو الفعل المستند إلى أمر المولى، والترك المستند إلى نهيه لا مجرد الفعل والترك، فلا قبح في الأمر بشيء حاصل عادة، ولا في النهي عن شيء متروك بنفسه، وليس الغرض مجرد الفعل والترك حتّى يكون الأمر والنهي لغواً وطلباً للحاصل. (٢)

يلاحظ عليه أولاً: أنّ المراد من استناد الفعل إلى الأمر والنهي إلى الترك هو الاستناد الجدّي، فإذا كان مورد النهي ممّا تشمئزّ منه النفس ولا تقترب منه ذاتاً، فكيف يمكن أن ينسب تركه إلى نهيه الشارع؟ أو إذا كان الشيء متروكاً بنفسه لخروجه عن الابتلاء فكيف يمكن أن يسند تركه إلى نهيه الشارع.

وبعبارة أخرى: إذا كان هناك عامل داخلي يبعث الإنسان إلى ترك المنهي عنه بجدّ وحماس، فلا يبقى هنا موضع لانتساب الترك إلى نهيه الشارع مهما حرصت النفس وسعت في أن ينسب الترك إلى النهي أو كان الشيء متروكاً بنفسه - شاء المكلف تركه أو لا - فكيف يسند تركه إلى نهيه الشارع،

ومثله الأمر فإذا كان هناك دافع قطعي يبعث الإنسان إلى الفعل مائة بالمائة فكيف يمكن أن ينسب فعله إلى أمر الشارع؟

وثانياً: إذا كان هذا الفعل (استناد الفعل إلى الأمر والنهي إلى الترك) هو

١ . البيّنة: ٥ .

٢ . مصباح الأصول: ٢ / ٣٩٥ .

511

الغرض فيجب أن يكون لازم الرعاية في حصول الطاعة وتحقق الامتثال، وعندئذ تصير الأوامر والنواهي كلّها تعبدية ويختل التقسيم إلى توصلي وتعبدية.

وثالثاً: أنّ قوله سبحانه: (وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَأِلهَ إِلَّا هُوَ) (١) لا صلة لهما بما ادّعاه من انتساب الفعل إلى الأمر والنهي إلى الترك، بل الغاية في الآية الأولى التحذير عن عبادة الأوثان والأصنام، كما أنّ الغاية في الآية الثانية التحذير عن أخذ الأخبار والرهبان أرباباً، وأين هذا ممّا ذكر؟!

ومنهم السيد الإمام الخميني: بتأسيس أصل وهو:

الخطابات القانونية غير الخطابات الشخصية

توضيحه: أنّ الخطاب على قسمين: خطاب شخصي، وخطاب قانوني.

أمّا الأول كخطاب زيد وعمرو، ويشترط فيه أمور ثلاثة:

١ . القدرة على الامتثال.

٢ . كون مورد التكليف مورد الابتلاء للشخص.

٣ . كون مورده موضعاً للرغبة والميل ولا تكون الدواعي عنه مصروفة.

فإذا لم يكن قادراً عقلاً، أو كان قادراً ولكن غير متمكّن عادةً، أو كانت الدواعي مصروفة عن

الارتكاب كان التكليف الشخصي عبثاً.

وأما الثاني كالخطابات القانونية والتي هي الأساس للتقنين والتشريع في المجالس التقنيّة

فيفارق الخطابات الشخصية بما يلي:

١ . التوبة: ٣١ .

١. إنّ الخطاب القانوني واحد متعلّق بعنوان واحد وهو حجّة على جميع المكلفين، بخلاف الخطابات الشخصية فإنّ الخطاب فيها كثيرٌ، حسب تعدّد الأشخاص.

٢. إنّه يكفي في صحّة الخطابات القانونية وجود عدّة من المكلفين لا يُستهان بهم، لهم قدرة عقلية كما لهم تمكّن من الفعل، ولهم رغبة طبيعية فيه فإنّ وجود هذه الصفات في غالب الأفراد مصحّح لتوجيه الخطاب إلى عامّة الناس أو المؤمنين وإن كان قليل منهم غير واجدين لهذه الصفات، ولكنّ فقدانهم لا يكون سبباً لاختصاص الخطاب القانوني بالواجدين، بل يشملهم وغيرهم، غاية الأمر أنّ لهم الحجّة على الله سبحانه إذا كانوا معذورين.

وعلى ذلك فالإناء النجس، الخارج عن محلّ الابتلاء، سواء أكان معلوماً تفصيلاً أم إجمالاً محكوم بوجوب الاجتناب حتّى عند غير المتمكّن عادةً، وذلك لأنّ قبح الخطاب بالنسبة إلى غير المتمكّن يختصّ بالخطاب الشخصي دون القانوني، وعلى هذا فالمتمكّن وغير المتمكّن داخل تحت الخطاب، ولا يكون الخطاب مستهجناً، غاية الأمر إذا تعلّق العلم التفصيلي بنجاسة إناء غير متمكّن منه عادة لا يكون لهذا العلم أثر عند العقل، بخلاف ما إذا تعلّق العلم الإجمالي بنجاسة إناءين أحدهما خارج عن محلّ الابتلاء فللعلم الإجمالي أثر وهو الاجتناب عن الآخر.

فإن قلت: إنّ الخطاب الواحد، المتعلّق بالزنا، المتوجّه إلى عنوان الناس، ينحلّ إلى أحكام وخطابات حسب تعدّد أفراد المكلفين، فيكون حكم الخطابات القانونية حكم الخطابات الشخصية.

قلت: إن أريد من الانحلال، قيام الحجّة على كلّ واحد من أفراد المكلفين، فهو صحيح، لكنّه لا يستلزم تعدّد الخطاب، وإن أريد وجود إرادات

513

كثيرة، وخطابات متوقّرة، حسب عدد الأفراد، فهو ممنوع، بدهاء أنّه ليس في ذهن المولى إلاّ إرادة واحدة تشريعية متعلّقة بالخطاب الواحد، المتعلّق بعامّة المكلفين، وعلى ذلك يختلف ملاك الاستهجان فيها مع الخطابات الشخصية فلو كانت الأغلبية الساحقة واجدة للشرائط العامّة يكفي في توجيهه إلى عامّة المكلفين.

ثم إنّ سيدنا الأستاذ دعم مقاله بأمرٍ نشير إليها:

١. لو قلنا بانحلال الخطاب إلى خطابات كثيرة حسب تعدّد المكلفين يلزم أن لا يكون الكفّار والعصاة محكومين بالفروع لاستهجان خطاب الكافر والعاصي عرفاً، بل لا تنفدح الإرادة الشخصية في لوح النفس إلاّ بعد مبادئها، ومنها احتمال الانبعاث، والمفروض عدمه.

فإن قلت: تكون الغاية من خطابهما إتمام الحجّة لا الانبعاث من البعث.

قلت: إذا كانت الغاية إتمام الحجّة مع القطع بعدم انبعائه من البعث يكون التكليف حينئذ صورياً فاقداً للإرادة الجدّية، ولازم ذلك عدم وجوب الطاعة لأنها من آثار الإرادة الجدّية.

٢. يلزم اختصاص الأحكام الوضعية بمحلّ الابتلاء فيكون الخمر نجساً لمن يبتلي به دون غيره من غير فرق بين كون الأحكام الوضعية منتزعة من التكليف أو كونها مستقلة بالجعل.

أما الأوّل: فإذا كان المنتزَع مختصاً بالمبتلي فالتابع مثله.

وأما الثاني: أي كونها مستقلة بالجعل فإنّ جعل النجس إنّما هو بلحاظ الآثار والمفروض أنّ الخروج عن محلّ الابتلاء موجب لسلب الأثر التكليفي، ومع عدمه يكون جعل النجاسة للشيء الخارج عن محلّ الابتلاء، لغواً.

514

٣. لو قلنا بانحلال الخطاب إلى قضايا، يلزم أن يحكم على القائل بأنّ النار باردة بأنّه كذب حسب أفراد النار.

٤. لو قلنا بتخصيص كلّ واحد بالخطاب لزم عدم وجوب الاحتياط عند الشكّ في القدرة العقلية، لكون الشكّ في تحقّق ما هو جزء الموضوع؛ لأنّ خطاب العاجز قبيح والشكّ في وجود القدرة وعدمها شكّ في المصدق، وهو خلاف السيرة بين الفقهاء من لزوم الاحتياط عند الشكّ في القدرة.

أقول: إنّ الوجهين الأخيرين اللذين دعم الأستاذ مقالته بهما، لا يخلوان من ضعف.

أما الأوّل: فلأنّ الصدق والكذب من آثار القضايا الملوّظة أو المكتوبة، والمفروض أنّ الخطاب واحد لفظاً وكتابةً.

وأما الثاني: فإنّ الشكّ فيه بما أنّه شكّ في الشبهة الموضوعية مجرى للبراءة ولكن بعد الفحص في الموارد التي يسهل للمكفّ الإطّلاع على واقعها، ولذلك يجب على الفلّاح الفحص عن بلوغ المحصول حدّ النصاب لأداء فريضة الزكاة، كما يجب على الكاسب الفحص عن الاغتنام وعدمه، لأداء فريضة الخمس، كما يجب على من شكّ في الاستطاعة الفحص عنها.

إلى هنا ظهر أنّه لو قلنا بأنّ الخطابات قانونية، لا يكون الخروج عن محلّ الابتلاء موجباً لعدم التنجّز.

الاستدلال على اعتبار الابتلاء بحديث علي بن جعفر

ثم إنَّ الشيخ استدلَّ على اعتبار الابتلاء في تنجيز العلم الإجمالي، بصحيح علي بن جعفر عن أخيه أبي الحسن موسى بن جعفر (عليه السلام) قال: سألته عن رجل رعف فامتخط فصار بعض ذلك الدم قطعاً صغاراً فأصاب إناءه هل

515

يصحَّ له الوضوء منه؟ قال: «إن لم يكن شيئاً يستبين في الماء فلا بأس، وإن كان شيئاً بيناً فلا تتوضأ منه» (١).

المخاط: ما يسيل من الأنف، يقال: امتخط: أخرج المخاط من أنفه.

قال: إنَّ إصابة الإناء لا تستلزم إصابة الماء، فالمراد أنَّه مع عدم تبيّن شيء في الماء يحكم بطهارته، ومعلوم أنَّ ظهر الإناء وباطنه الحاوي للماء من الشبهة المحصورة (٢)، ثم جعله دليلاً على مدّعه في المقام حيث إنَّ عدم تنجيز العلم الإجمالي في المقام لأجل خروج بعض الأطراف - أعني: الإناء - عن محلّ الابتلاء، وإن كان الطرف الآخر محلاً له.

والظاهر أنَّ قوله: «فأصاب إناءه» كناية عن الإصابة بالماء الموجود فيه، فعندئذ فصل الإمام بين المستبان وغيره، فنهى عن التوضؤ بالأوّل دون الثاني، والرواية دليلٌ على أنَّ الاستهلاك مانع عن الانفعال، وقد أفتى بمضمونها الشيخ الطوسي فأفتى بالعفو عمّا لا يدركه الطرف من الدم، والرواية بهذا المضمون معرض عنها لاتّفاقهم على انفعال الماء القليل بإصابة النجس من غير فرق بين الاستهلاك وعدمه، وبين كونه مدركاً بالعين أو لا؟

وما ذكره الشيخ الأنصاري من التفسير مخالف لظاهر الرواية، فإنَّ إصابة الإناء كناية عن إصابة الماء الموجود فيه، وعندئذ ينطبق على مختار الشيخ الطوسي بعدم انفعال الماء القليل بالدم الذي لا يدرك بطرف العين، ومن المعلوم أنَّه معرض عنه.

أضف إلى ذلك: أنَّ خارج الإناء أيضاً ممّا يبئلي به المكلف حيث إنَّ الأواني الموجودة آنذاك عبارة عن الخابية أو الكوز أو الإبريق المصنوع من

١ . الوسائل: ١، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.
٢ . الفرائد: ٢ / ٢٣٦.

516

الخرزف، وهي بأجمعها مورد للابتلاء.

ثم إنَّ الشيخ طرح مسائل ثلاث بعبارات موجزة وهي عبارة:

١. إذا شكَّ في شرطية الابتلاء وعدمها في صحَّة الخطاب.

٢. إذا شكَّ في وجود الابتلاء مصداقاً.

٣. إذا شكَّ في وجود الابتلاء مفهوماً.

المسألة الأولى: إذا شكَّ في شرطية الابتلاء وعدمها

إذا قلنا بعدم شرطية الابتلاء في تنجيز العلم الإجمالي فهذه المسائل الثلاث لا موضوع لها، وأمَّا إذا قلنا باعتبارها فيقع الكلام فيها.

إذا علمت ذلك فاعلم أنَّه إذا شكَّ في شرطية الابتلاء في صحَّة الخطاب فهل المرجع هو الاحتياط ولزوم الاجتناب عن الطرف الآخر أو البراءة؟ والمسألة أصولية. ذهب الشيخ الأنصاري والمحقِّق النائيني وتلميذه السيد الخوئي إلى الأول، والمحقِّق الخراساني إلى الثاني.

واستدلَّ الشيخ على كلامه بقوله: إنَّ الخطابات بالاجتناب عن المحرّمات مطلقة غير معلقة، إلى أن قال: وأمَّا إذا شكَّ في قبح التنجيز فيرجع إلى الإطلاقات. (١) وأورد عليه المحقِّق الخراساني بقوله: لو شكَّ في ذلك، كان المرجع هو

١. الفرائد: ٢ / ٢٢٨، ٢٣٧. وقد أشار الشيخ إلى هذه المسألة ودليلها بعبارة موجزة، فلاحظ.

البراءة لعدم القطع بالاستتغال، لا إطلاق الخطاب، ضرورة أنَّه لا مجال للتشبيث به إلا فيما إذا شكَّ في التقبيد بشيء بعد الفراغ عن صحَّة الإطلاق بدونه، لا فيما شكَّ في اعتبار شيء في صحَّته (١).

توضيحه: أنَّه لو قال المولى: اعتق رقبة، ثم طرأ الشكُّ في لزوم كونها مؤمنة، يتمسك بالإطلاق، وأمَّا إذا قال: اجتنب عن النجس، وطرأ الشكُّ في شرطية الابتلاء، فلا يتمسك به، وعندئذ يطرح السؤال التالي: ما الفرق بين الصورتين حيث يجوز في الأولى دون الثانية.

أقول: الفرق بين الموردين واضح؛ لأنَّ الإيمان ليس شرطاً لحسن الخطاب وصحَّته، ومع الشك في شرطية الإيمان يكون الإطلاق منعقداً ويكون مرجع الشك إلى وجوب ما يعدّ من أوصاف الموضوع وعدمه.

بخلاف المقام، إذ يحتمل أن يكون الابتلاء شرطاً لحسن الخطاب وصحة الاحتجاج بالإطلاقات ومع هذا الشك كيف يمكن التمسك به مع التردد في انعقاده، وهذا هو السبب في ذهابها في المسائل الثلاث إلى البراءة على القول بشرطية الابتلاء أو احتمال شرطيته دون التمسك بالإطلاق، وأنت إذا تأملت فيما ذكرنا يسهل تصديق ما ذكره المحقق الخراساني خلافاً لسائر الأعلام.

وأورد عليه المحقق الخوئي: بأن بناء العقلاء على حجية الظواهر ما لم تثبت القرينة العقلية أو النقلية على إرادة خلافها، أو مجرد احتمال الاستحالة لا يعدُّ قرينة على ذلك، فإنه من ترك العمل بظاهر خطاب المولى لاحتمال

١ . كفاية الأصول: ٢ / ٢٢٣. ويظهر من حاشية المحقق المشكيني أنّ هذه العبارة راجعة إلى الشك في الابتلاء مصداقاً، ولذلك حكم بوجود المسامحة في العبارة. ولكن الظاهر أنّها ناظرة إلى الشك في أصل الاعتبار.

518

استحالة التكليف، لا يعدّ معزوراً عند العقلاء.

ثم مثل مثلاً: إذا أمر المولى بالعمل بخبر العادل واحتملنا استحالة العمل به لاستلزامه تحليل الحرام وتحريم الحلال لا يكون مثل ذلك عذراً في مخالفة ظاهر كلام المولى، والمقام من هذا القبيل، فلا مانع من التمسك بالإطلاق عند الشك في اعتبار الدخول في محلّ الابتلاء في صحة التكليف. (١)

يلاحظ عليه: لا كلام في وجود الإطلاق في قوله سبحانه: (وَالرُّجْزَ فَاهُجْرًا) (٢) بمعنى عدم تقيده بالابتلاء في لسان الدليل لكن نشك في حسن الخطاب وصحة الاحتجاج به عند عدم الابتلاء، ومع الشك في المسألة الأصولية لا يمكن الاحتجاج بالإطلاق وكونه غير مقيد بشيء خصوصاً إذا كان احتمال التقيد عقلياً، ولا يدلّ عدم أخذه في لسان الدليل على عدم اعتباره.

وأما قياس المقام بالمثل المذكور، فقياس مع الفارق فإنّ الخطاب في المثال: موجود قطعاً، وإنّما الشك في وجود المانع وهو احتمال استلزامه تحليل الحرام وتحريم الحلال ففي مثله لا يعتدّ بالشك ولا يترك الظاهر باحتمال مانع عقلي، بل يؤخذ بالدليل، بخلاف المقام فإنّ الشك في حسن الخطاب عند عدم الابتلاء لأجل استهجانته.

وبعبارة أخرى: المقتضي في المثال محرز، والشك في المانع، وأما المقام فالشك في نفس المقتضي، فالقياس مع الفارق.

المسألة الثانية: إذا شك في وجود الابتلاء مصداقاً

هذه المسألة تفترق عن المسألة السابقة حيث إنَّ البحث في المسألة السابقة كان مركزاً على مسألة أصولية وهو شرطية الابتلاء وعدمها، وأمّا هذه

١ . مصباح الأصول: ٣٩٨ . ٢ . المدثر: ٥ .

519

المسألة فالبحت فيها مركز على أمر آخر بعد تسليم شرطية الابتلاء ومدخليته في حسن الخطاب وهو أنه لو شك في كون أطراف الشبهة مورداً للابتلاء أولاً، لأجل تردّد الطرف الآخر للعلم الإجمالي بين كونه داخلياً فيه قطعاً، وخارجاً قطعاً، كما إذا تردّد الإناء الآخر، بين كونه في البلد الذي يعيش فيه أو البلد الواقع في أقصى نقاط الهند، فعلى الأول داخل في مورد الابتلاء دون الثاني. فهل يصحّ التمسك بالعام (اجتنب عن النجس) وتكون النتيجة وجوب الاجتناب عن الإناء الموجود أمامه أو لا؟ الظاهر هو الثاني.

وجهه: أن المخصّص المنفصل سواء أكان لفظياً أم لثبياً وإن كان لا يتصرّف في عنوان العام ظاهراً، لكن يجعله حجّة في غير عنوان الخاص لثباً، فإذا قال: أكرم العلماء، ثم قال بعد فترة: لا تكرم فساق العلماء، فالموضوع حسب الإرادة الاستعمالية هو العلماء، ولكّنه حسب الإرادة الجديّة العلماء غير الفساق، فإذا شكنا في فسق عالم وعدمه لا يصحّ التمسك بالعام لأنّ المورد وإن كان مصداقاً للعالم لكنّه ليس مصداقاً لما هو حجّة فيه حسب اللب - أعني: العلماء غير الفساق - ومثله المقام، فإنّ الموضوع للاجتناب هو النجس لكن الموضوع لثباً هو النجس المبتلى به عادةً، والشك في الابتلاء مصداقاً، شك في وجود جزء الموضوع وعدمه. ويكون المرجع في الإناء الموجود هو البراءة عن التكليف.

المسألة الثالثة: إذا شك في وجود الابتلاء مفهوماً

إذا قلنا بتقييد الخطابات وصحتها بالابتلاء، ولكن شكنا في صدقه مفهوماً على بعض الموارد، حيث نعلم أنّ قسماً منها خارج عن محلّ الابتلاء كالإناء الواقع في الولايات البعيدة، وقسماً منها داخل فيه قطعاً كالإناء الواقع

520

بين أيدينا كما في أكثر صور العلم الإجمالي. ولكن قسماً منها مردّد بين كونه داخلياً فيه أو خارجاً عنه، كما إذا علم بوقوع قطرة من الدم إمّا في الإناء أو أرض بيته الذي يسكن فيه ويمكن أن يسجد عليها أو يتيمّمه في المستقبل، فهل المرجع في ذلك هو البراءة أو الإطلاق؟

ذهب الشيخ الأنصاري إلى أن المرجع في المسألة إطلاق الخطابات، وأفاد في وجه ذلك: أن الخطابات بالاجتناب عن المحرّمات مطلقة غير معلّقة، والمعلوم تقييدها بالابتلاء في موضع العلم بتقبيح العرف وتوجيهها من غير تعليق بالابتلاء، وأمّا إذا شك في قبح التنجيز، فيرجع إلى الإطلاقات، فالأصل في المسألة وجوب الاجتناب إلا ما علم عدم تنجّر التكليف بأحد المشتبهين على تقدير العلم (التفصيلي) بكونه الحرام. (١)

يلاحظ عليه أولاً: أن كون المقام من قبيل الشبهة المفهومية، موضع نظر، فإنّها عبارة عن إجمال المخصّص مفهوماً كالفسق المرّد بين خصوص الكبيرة أو أعمّ منها والصغيرة، وأمّا المقام فالابتلاء عبارة عن القدرة العاديّة، ومفهومها من أوضح المفاهيم، ولو كان هناك شكّ فالشكّ في مصداقية مرتبة من مراتب الابتلاء له.

وإن شئت قلت: إنّ شرطية الابتلاء من الأحكام العقلية، والعقل لا يتردّد في حكمه ومفهوم موضوعه وإن كان يتردّد في مصداقه.

وعلى ضوء ذلك فحكم هذا القسم كحكم القسم الثاني أي الشبهة المصداقية، في أنّ الموضوع عبارة عن الرجز المبتلى به، والمفروض وجود الشكّ في صدق الابتلاء على المورد أو لا. وعلى ما ذكرنا فلا يتصور في المقام

١ . الفرائد: ٢٥٢، طبعة رحمة الله؛ وج ٢ / ٢٣٨، تحقيق مجمع الفكر الإسلامي، قم - ١٤١٩ هـ.

521

الشبهة المفهومية بل ترجع إلى الشبهة المصداقية.

وثانياً: أنّ ما ذكره من أنّ الخطابات بالاجتناب عن المحرّمات مطلقة غير معلّقة، والمعلوم تقييدها بالابتلاء في موضع العلم بتقبيح العرف... مخدوش بأنّ الخارج عن تحت العام ليس خصوص ما علم بتقبيح العرف توجيهها من غير تعليق بالابتلاء، بل خصوص ما كان الخطاب فيه قبيحاً في نظر العقلاء في الواقع سواء علمنا قبحه أو لا.

وعلى هذا فلو تردّد الأمر بين كون الخطاب مستهجناً فيه أو غير مستهجن فيدور أمره بين بقائه تحت العام وخروجه عنه، ومعه كيف يصحّ التمسك بالخطاب؟ والعجب أنّ الشيخ قد سلك في المقام خلاف ما سلكه في مبحث العام والخاصّ.

وثالثاً: أنّ الابتلاء حسب القول به من قيود التكليف، والشكّ في صدق الابتلاء يرجع إلى الشكّ في أصل التكليف، ومعه كيف يمكن أن يحتجّ بالخطاب؟ وبذلك ظهر أنّ الحق هو البراءة في المسائل الثلاث أو المسألتين.

ثم إنَّ المحقِّق النَّائِنِي وشيخ مشايخنا العلامَّة الحائري ذهباً إلى إمكان الاحتجاج بالإطلاق، ولَمَّا كان كلام العلمين قريباً من حيث المضمون نحدس أنَّهما مأخوذان من أستاذهما السيد محمد الفشاركي (قدس سره) ونحن نقتبس شيئاً من كلامهما:

المحقِّق النَّائِنِي ولزوم الاحتياط في المقام

ذهب المحقِّق النَّائِنِي إلى لزوم الاحتياط، بمعنى الاجتناب عن الإناء الموجود عند الشك في الابتلاء مصداقاً ومفهوماً (وقد عرفت رجوع الثاني إلى الأوَّل).

522

قال: إنَّ القدرة العقلية والعادية (الابتلاء) ليست من الشرائط التي لها دخل في ثبوت الملاكات النفس الأمرية، بل هي من شرائط حسن الخطاب، لقبح التكليف عند عدمها، ولكن الملاك محفوظ في كلتا صورتين: وجود القدرة وعدمها، والعقل يستقل بلزوم رعاية الملاك وعدم تقيوته مهما أمكن، ومع الشك في القدرة تلزم رعاية الاحتمال تخلصاً عن الوقوع في مخالفة الواقع، كما هو الشأن في المستقلات العقلية، فلو صار المشكوك فيه طرفاً للعلم الإجمالي يكون حاله حال سائر موارد العلم الإجمالي بالتكليف من حيث حرمة المخالفة القطعية، ولا يجوز إجراء البراءة في الطرف الذي هو داخل في محلَّ الابتلاء. (١)

يلاحظ عليه: أوَّلاً: أنَّ لازم هذا البيان الاجتناب عن الطرف المشكوك حتَّى في ما إذا علم خروج الطرف الآخر عن محلَّ الابتلاء قطعاً، للتحفُّظ على الملاك بقدر ما أمكن، وهو لا يقول به.

وثانياً: أنَّ العلم بالملاك مع الشك في حسن الخطاب، يحتاج إلى دليل، لأنَّ الملاك إنَّما يستكشف من خطاب المولى، ومع عدمه، كما في الخروج القطعي عن محلَّ الابتلاء، أو مع الشك فيه، كما في المقام، لا علم لنا بوجود ملاك قطعي لازم الإحراز، فلعلَّ للقدرة العادية تأثيراً في تمامية الملاك كما هو الحال في القدرة الشرعية في الاستطاعة الشرعية في الحج.

في الشبهة غير المحصورة ...

العلامَّة الحائري ولزوم الاحتياط

إنَّ البيان المصحَّح للعقاب عند العقل وهو العلم بوجود مبعوض من المولى بين أمور، حاصل وإن شكَّ في الخطاب الفعلي من جهة الشك في

حسن التكليف وعدمه، وهذا المقدار يكفي حجة عليه، نظير ما إذا شك في قدرته على الإتيان بالمأمور به وعدمها بعد إحراز كون ذلك الفعل موافقاً لغرض المولى ومطلوباً له ذاتاً، وهل له أن لا يقدم على الفعل بمجرد الشك في الخطاب الناشئ من الشك في قدرته. (١)

يلاحظ عليه: أنّ الملاك هو العلم بوجود مبعوض من المولى بين يديه، وأمّا المقام فلا علم بالمبعوض لما عرفت من احتمال أنّ للابتلاء مدخلية في الملاك.

وحصيلة الكلام: أنّه لو كان الابتلاء شرطاً لحسن التكليف، والتكليف مقيداً به لبّاً لا محيص عن البراءة في المسألتين، وأمّا ما عليه سيدنا الأستاذ (قدس سره) من عدم شرطية الابتلاء في صحّة الخطاب القانوني فلاشتغال في جميع الصور أو الصورتين هو المحكّم.

التنبيه الثالث: في الشبهة غير المحصورة

خصّص المحقّق الخراساني التنبيه الثالث لبيان حال الشبهة غير المحصورة وخصّص التنبيه الرابع بملاقي الشبهة المحصورة، وكان عليه تقديم الرابع على الثالث، لأنّ البحث عن الملاقي يرجع إلى الشبهة المحصورة دون غيرها، فكان اللازم البحث عن غير المحصورة بعد الفراغ عن أحكام المحصورة. وأمّا وجه عدوله عن الترتيب المألوف، فلأنّ الملاك عنده فعلية التكليف وعدمه، فعلى الأوّل يتنجز الحكم الواقعي دون الثاني من غير فرق في الموردين بين المحصورة وغيرها، فعلى ما اختاره فالبحث في غير المحصورة بخصوصه فاقد للملاك.

١. درر الفوائد: ٢ / ١٢١.

ولذلك قال: إن كثرة الأطراف ربّما تؤثر في عسر الموافقة القطعية في المحرّمات والواجبات، أو طروء ضرر فيما إذا كانت أطراف العلم كثيرة، أو خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء كما هو الحال في قلّة الأطراف المعبر عنها بالمحصورة، سبباً لعدم فعلية الأحكام. وعلى كلّ تقدير فليس الميزان كثرة الأطراف أو قلّتها، بل فعلية التكليف وعدمها، لأجل طروء العناوين الثلاثة. (١)

هذا ملخص مرامه، ولذلك لم يُولّ لغير المحصورة من الشبهة عناية وافرة خلافاً للآخرين.

تحقيق المقام - حسب مسلك المشهور - يتوقّف على البحث في مقامين:

١. ما هو المعيار لكون الشبهة غير محصورة، وما هو حدّها؟

٢. ما هو حكمه من التنجّز وعدمه، على فرض صدق الحدّ؟

المقام الأوّل: في تحديد الشبهة غير المحصورة

قد ذكروا لتحديد الشبهة غير المحصورة وجوهاً ومعايير مختلفة، ونحن نذكر منها ما هو الأمتن:

١. عدم اعتناء العقلاء بالعلم الإجمالي

إنّ غير المحصورة عبارة عمّا بلغت كثرة الوقائع المحتملة للتحريم إلى درجة لا يعتني العقلاء بالعلم الإجمالي الحاصل فيها، ألا ترى أنّ المولى إذا نهى عبده عن المعاملة مع زيد فعامل العبد مع واحد من أهل قرية كبيرة يعلم وجود

١. كفاية الأصول: ٢ / ٢٢٣ - ٢٢٤، بتصرف.

525

زيد فيها لم يكن ملوماً وإن صادف الواقع، وقد ذكرنا أنّ المعلوم بالإجمال قد يؤثر مع قلّة الاحتمال، ما لا يؤثر مع الانتشار وكثرة الاحتمال، كما إذا نهى المولى عن سبّ زيد وهوتارة مردّد بين اثنين وثلاثة، وأخرى بين أهل بلدة ونحوها وسبّ واحداً منهم. (١)

٢. صيرورة الاحتمال موهوماً في كلّ واحد

إنّ المناطق في كون الشبهة غير محصورة أن تكون كثرة الأطراف بحد يوجب ضعف الاحتمال في كلّ واحد من الأطراف بحيث يكون موهوماً بدرجة لا يعتني العقلاء بذلك الاحتمال، بل ربّما يحصل الاطمئنان بذلك العدم. (٢)

٣. عدم التمكن من الاستعمال عادة لكثرة العدد

إذا بلغ أطراف الشبهة حدّاً لا يمكن عادة جمعها في الاستعمال في أكل أو شرب أو لبس أو نحو ذلك، ثم قال: وليس عدم التمكن من الاستعمال عادة هو الملاك، إذ ربّما لا يتمكّن عادة من ذلك مع كون الشبهة فيه أيضاً محصورة، كما إذا كان بعض الأطراف في أقصى بلاد المغرب، بل لا بدّ من اجتماع الأمرين، كثرة العدد وعدم التمكن من جمعه في الاستعمال، وبهذا تمتاز الشبهة المحصورة عن غير المحصورة. (٢)

وهذه التعاريف الثلاثة التي أولها للشيخ الأنصاري والثاني للمحقّق العراقي والثالث للمحقّق النائيني من أفضل التعاريف، وربّما نوقشت ببعض

١ . فرائد الأصول: ٢ / ٢٧١، بتلخيص وتصرف. ٢ . نهاية الأفكار: ٣ / ٣٣٠.
٢ . فوائد الأصول: ٤ / ١١٧ - ١١٨.

526

الإشكالات وقد أجبنا عنها في محاضراتنا. فلاحظ. (١)

ما هو الدليل على عدم التنجيز في المقام؟ ...

المقام الثاني: ما هو الدليل على عدم التنجيز في المقام؟

قد عرفت ما هو الميزان لتمييز المحصورة عن غيرها، إنَّما الكلام في بيان حكمها من التنجيز وعدمه.

فنقول: استدلل على عدم التنجيز بوجوه غير ناهضة:

١. الإجماعات المنقولة المستفيضة وقد حكاها الشيخ عن المحقق الثاني ومن تأخر عنه، ومن المعلوم أنَّ الإجماعات مستندة إلى الروايات الواردة في مختلف الأبواب فالإجماع مدركي.
 ٢. لزوم المشقة في الاجتناب وقد أوضحه الشيخ بقوله: ولعلَّ المراد به لزومه في أغلب أفراد هذه الشبهة لأغلب أفراد المكلفين، فيشمله عموم قوله تعالى: **(يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ)** (٢)، وقوله تعالى: **(وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ)** (٢) بناءً على أنَّ المراد أنَّ ما كان الغالب فيه الحرج على الغالب فهو مرتفع عن جميع المكلفين حتَّى من لا حرج بالنسبة إليه. (٤)
- يلاحظ عليه: أنَّ الميزان في العسر والحرج هو الضيق الشخصي لا النوعي بخلاف الضرر في باب المعاملات فالميزان هو الضرر النوعي، فعلى هذا: إذا كان الاجتناب حرجياً على الأكثر دون الأقل فلا وجه لعطف الأقل عليه مع عدم كونه حرجياً له، كيف ودليل الحرج امتناني ولا امتنان في تقويت المصلحة على من له إمكان القيام بالتكليف بسهولة.
٣. أنَّ الغالب عدم ابتلاء المكلف إلاَّ ببعض معيّن من محتملات الشبهة

١ . إرشاد العقول: ٣ / ٥٠٧ - ٥٠٨ . ٢ . البقرة: ١٨٥.
٢ . الحج: ٧٨ . ٤ . فرائد الأصول: ٢ / ٢٥٨.

527

غير المحصورة، فيكون الباقي خارجاً عن محلّ الابتلاء.

يلاحظ عليه: أنَّ الخروج عن محلّ الابتلاء يوجب سقوط العلم الإجمالي مطلقاً حتى في المحصورة، فما هو الوجه لتخصيص غير المحصورة بالبحث؟

٤. أن الميزان في غير المحصورة - كما مرّ - عدم التمكن العادي من الاستعمال عادة، فإذا كان هذا هو الملاك يظهر حكمها وهو عدم حرمة المخالفة القطعية وعدم وجوب الموافقة القطعية؛ أمّا عدم الحرمة فلأنّ المفروض عدم التمكن العادي منها، وأمّا عدم وجوب الموافقة القطعية فلأنّ وجوبها فرع حرمة المخالفة القطعية، لأنّها هي الأصل في باب العلم الإجمالي، لأنّ وجوب الموافقة القطعية يتوقّف على تعارض الأصول في الأطراف، وتعارضها يتوقّف على حرمة المخالفة القطعية فيلزم من جريانها في جميع الأطراف مخالفة عملية للتكليف، فإذا لم تحرم المخالفة القطعية لم يقع التعارض بين الأصول، ومعه لا تجب الموافقة القطعية. (١) فتكون النتيجة جواز المخالفة الاحتمالية بارتكاب بعض الأطراف.

يلاحظ عليه: أنّ عدم حرمة المخالفة القطعية لو كان مستنداً مباشرة إلى ترخيص الشارع، فهو يلازم عدم وجوب الموافقة القطعية، أو جواز المخالفة الاحتمالية، وأمّا إذا كان مستنداً إلى عجز المكلف فلا يلازم عدم حرمتها، وعدم وجوبها، وجواز مخالفتها احتمالاً.

ألا ترى أنّه لو كان له عدّة زوجات منقطعاً يعلم حرمة مسّ واحدة منهن لأجل الحيض، فمع أنّه غير قادر على مسّهنّ في ليلة واحدة، ولكن لا

١. فوائد الأصول: ٤ / ١١٩.

تجوز المخالفة الاحتمالية بمسّ واحدة منهنّ.

٥. بناء العقلاء على عدم الاعتناء بالاحتمال الموهوم النابع من كثرة الأطراف، وقد أمضاه الشارع أو لم يردع عنه، ولا يتمّ هذا الدليل إلا إذا ثبت اتّصال السيرة بعصر المعصوم.

٦. الروايات الواردة في أبواب أربعة:

أ. ما ورد حول الجبن المتفتّشي فيه جعل الميتة.

ب. ما ورد حول شراء الطعام والأنعام من عامل الظالم.

ج. روايات قبول جائزة الظالم.

د. روايات المال الحلال المختلط بالربا.

وإليك دراسة هذه الروايات.

الأول: روايات الجبن الذي ربّما يجعل فيه الميتة

قد ورد عن أبي جعفر الباقر (عليه السلام) روايات ثلاث ولعلها في الواقع اثنتان، كما ورد عن أبي عبدالله (عليه السلام) روايات خمس، والمجموع يدل على حليّة الجبن مع العلم بجعل الميتة فيه في بعض الأمكنة فتُدخل الأنفحة من المعز الميتة في اللبن حتى يجمد لغاية صنع الجبن . وما هذا إلا لأنّ أطراف العلم كانت واسعة لا يتمكّن الإنسان من ارتكاب الجميع، وبالتالي يصير وجود الحرام عندما يشتريه أمراً موهوماً.

أمّا ما عن الباقر (عليه السلام) فنقتصر على روايتين، لاحتمال اتحاد الثالثة مع الأولى.

١. عن عبدالله بن سليمان، قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن الجبن؟ فقال لي:

529

«سألتني عن طعام يُعجبني» ثم أعطى الغلام درهماً، فقال: «يا غلام إبتع لنا جبناً» ثم دعا بالغداء فتغدينا معه فأتى بالجبن فأكل وأكلنا، فلما فرغنا من الغذاء قلت: ما تقول في الجبن؟ فقال: «أو لم ترني أكله» قلت: بلى، ولكن أحب أن أسمع منك، فقال: «سأخبرك عن الجبن وغيره، كلّ ما كان فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه». (١)

والسند نقي، وأمّا عبدالله بن سليمان فإنه وإن لم يوثق لكن المشايخ ينقلون عنه كابن أبي عمير، وصفوان بن يحيى وغيرهم، فالحديث إمّا صحيح أو حسن.

نعم يقع الكلام في قوله: «فيه حلال وحرام» فهل هو بمعنى احتمال الحلال والحرام حتى يكون المورد شبهة بدوية أو بمعنى فيه حلال وحرام بالفعل، والظاهر هو الثاني بشهادة العلم بجعل الميتة في بعض الموارد فينطبق على الشبهة غير المحصورة.

والذي يدلّ على أنّ السائل كان واقفاً على وجود الحرام في جبن بعض الأماكن.

٢. ما رواه أبو الجارود عن الإمام الباقر (عليه السلام) قال سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن الجبن، فقلت له: أخبرني من رأى أنّه يجعل فيه الميتة، فقال: «أمن أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة، حرّم في جميع الأرضين، إذا علمت أنّه ميتة فلا تأكله، وإن لم تعلم فاشترى وبع وكُل، والله إنّي لا اعتراض السوق فأشتري منها اللحم والسمن والجبن، والله ما أظنّ كلّهم يسمّون هذه البربر وهذه السودان». (٢)

١ . الوسائل: ١٧، الباب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ١.

٢ . الوسائل: ١٧، الباب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ٥. ولاحظ الحديث ٧، من نفس الباب. إلى هنا تمّ ما ألمعنا إليه من الروايات الثلاث عن الإمام الباقر (عليه السلام).

530

أي كلام أوضح من قوله (عليه السلام): «أمن أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرام في جميع الأرضين». لبيان شرطية وجود العلم بالميتة عند انتشار اطراف العلم.

وأما ما روي عن الإمام الصادق (عليه السلام) فنقتصر على روايتين:

١. روى عبدالله بن سليمان، عن أبي عبدالله (عليه السلام) في الجبن، قال: «كلّ شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان فيه ميتة» (١).

٢. روى عبدالله بن سنان قال: سألت رجلاً أبا عبدالله (عليه السلام) عن الجبن؟ فقال: «إن أكله ليعجبني» ثم دعا به فأكله. (٢) ويحتمل اتّحاده مع سابقه وقد نقلنا بالمعنى والاختصار بأن يكون المراد من قوله رجل هو عبدالله بن سليمان كما يحتمل تباينهما.

فمجمّل القول في هذه الروايات أنّ فيها احتمالات:

١. راجعة إلى الشبهة غير المحصورة.

٢. راجعة إلى الشبهة المحصورة وغيرها، خرجت الأولى بالدليل وبقيت الثانية.

٣. راجعة إلى الشبهة البدئية كما احتملها الشيخ في خبر أبي الجارود.

٤. أنّ الحليّة مستندة إلى سوق المسلم ويده.

والترجيح مع الأول خصوصاً مع ملاحظة المجموع من حيث المجموع (٣)، مع ملاحظة تفشّي ظاهرة جعل الميتة في الجبن في تلك الأيام.

نعم هنا إشكال آخر.

١ . الوسائل: ١٧، الباب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ٢.

٢ . الوسائل: ١٧، الباب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ٣.

٣ . لاحظ الوسائل: ١٧، الباب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ٤، ٦، ٨.

إنّ كلّ شيء من الميتة حرام إلاّ الإنفحة خلافاً لأهل السنّة، ومع كونها حلالاً، في فقه أهل البيت لماذا لم يصرّح الإمام بنفس الحكم الواقعي وإنّ الإنفحة طاهرة حلال حتى الجبن المعيّن فضلاً عن المحصورة أو غيرها؟

والجواب لعلّ الظروف لم تكن مساعدة لبيان الحكم الواقعي للسائلين، فحاولوا أن يبيّنوا وجه الحليّة من طريق آخر.

فإن قلت: فعلى هذا فالحكم بالحليّة صدر عن الإمام تقيّة فلا يصلح للاحتجاج.

قلت: فرق بين أن تكون التقيّة في إلقاء الكبرى وبين أن تكون التقيّة في تطبيقها على الصغرى، والتقيّة في الرواية من المقولة الثانية لا الأولى ولا يضرّ مثل ذلك للاحتجاج، وقد مرّ نظير ذلك في احتجاج الإمام بحديث الرفع على من حلف بالطلاق والعناق عن إكراه. (١) ومن المعلوم أنّ الحلف عليهما باطل مطلقاً، سواء أكان عن اختيار أو إكراه غير أنّ الإمام احتجّ على البطلان بحديث الرفع لظروف قاسية فكانت التقيّة في تطبيق الكبرى على الصغرى لا في نفس الكبرى.

الثاني: جواز شراء الطعام والأنعام من عامل الظالم

وردت روايات تدلّ على جواز شراء الطعام والأنعام من عامل الظالم، والمبيع إمّا زكاة أخذها من الفلاحين، وإمّا خراج الأراضي المفتوحة عنوة المسمّى باسم المقاسمة، ومن المعلوم أنّ أموالهم كانت غير نقية من الحرام ومع ذلك سوّغ الإمام المعاملة معه. وإليك بعض الروايات:

١. صحيح عبد الرحمن بن الحجّاج قال: قال لي أبو الحسن موسى (عليه السلام):

١ . الوسائل: ١٦، الباب ١٢ من أبواب كتاب الإيمان، الحديث: ١٢، نقلاً عن كتاب المحاسن: ١٣٦.

532

«مالك لا تدخل مع عليّ في شراء الطعام إنّي أظنّك ضيقاً» قال: قلت: نعم، فإنّ شئت وسعت عليّ، قال: «اشتره». (١)

ولعلّ المراد من «عليّ» هو علي بن يقطين كما ذكره المجلسي في «ملاذ الأخيار».

وقوله: «فإنّ شئت وسعت» ليس دليلاً على أنّ الحليّة من باب الولاية، لأنّه واقع في كلام الراوي.

٢. مرسل محمد بن أبي حمزة، عن رجل، قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): أشتري الطعام فيجيبني من يتظلم ويقول ظلمي، فقال: «اشتره». (٢)

٣. صحيح أبي عبيدة (الحدّاء) عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: سألته عن الرجل منّا يشتري من السلطان من إبل الصدقة وغنم الصدقة وهو يعلم أنّهم يأخذون منهم أكثر من الحقّ الذي يجب عليهم، قال: فقال: «ما الإبل إلّا مثل الحنطة والشعير وغير ذلك لا بأس به حتى تعرف الحرام بعينه». (٣)

واحتتمال أنّ التسويغ من باب الولاية يرده صحيح الحدّاء حيث ضرب القاعدة وهو جواز الشراء ما لم يعلم بعينه.

٤. صحيح معاوية بن وهب (البجلي الثقة) قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): أشتري من العامل الشيء وأنا أعلم أنه يظلم؟ فقال: «اشتر منه». (٤)

٥. ما رواه إسحاق بن عمار مضمراً. (٥)

- ١ . الوسائل: ١٢، الباب ٥٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.
- ٢ . الوسائل: ١٢، الباب ٥٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.
- ٣ . الوسائل: ١٢، الباب ٥٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥.
- ٤ . الوسائل: ١٢، الباب ٥٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.
- ٥ . الوسائل: ١٢، الباب ٥٣ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.

533

٦. ما رواه عبد الرحمن بن أبي عبد الله البصري مضمراً. (١)

ولفظ العامل قرينة على أنّ المبيع كان زكاة صدقة، أو خراجاً أو مقاسمة، فقد جوّز الشراء إلا إذا علم الحرام مشخصاً، ومن المعلوم كون الحرام بالنسبة إلى الحلال كان قليلاً، أشبه بالشبهة غير المحصورة.

الثالث: ما يدلّ على أخذ جوائز العامل للظالم

وهناك روايات تدلّ على جواز أخذ جوائز العامل للظالم وأكل طعامه، نذكر منها ما يلي:

١. صحيحة أبي ولّاد، قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): ما ترى في رجل يلي أعمال السلطان ليس له مكسب إلا من أعمالهم، وأنا أمرّ به فأنزله عليه فيضيّفني ويحسن إليّ وربّما أمر لي بالدرهم والكسوة وقد ضاق صدري من ذلك، فقال لي: «كل وخذ منه فلك المهنتا وعليه الوزر». (٢)
٢. صحيحة أبي المغراء قال: سألت رجلاً أبا عبد الله (عليه السلام) وأنا عنده فقال: أصلحك الله أمرّ بالعامل فيجيزني بالدرهم، أخذها؟ قال: «نعم»، قلت: وأحجّ بها؟ قال: «نعم». (٣)

الرابع: التصرف في مال مختلط بالربا

وردت روايات في باب الربا من أنّ من ورث مالا فيه ربا، لا يحرم عليه إلا إذا عرفه بعينه
نقتصر بذكر روايتين صحيحتين:

- ١ . الوسائل: ١٢، الباب ٥٣ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.
- ٢ . الوسائل: ١٢، الباب ٥١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.
- ٣ . الوسائل: ١٢، الباب ٥١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢، ولاحظ الحديث ٣ و٥.

الأولى: صحيحة أبي المغراء قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام): «... لو أنّ رجلاً ورث من أبيه مالاً وقد عرف أنّ في ذلك المال رباً، ولكن قد اختلط في التجارة بغير حلال كان حلالاً طيباً فليأكله، وإن عرف منه شيئاً أنّه رباً فليأخذ رأس ماله وليردّ الربا». (١)

الثانية: صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: أتى رجل أبي (عليه السلام) فقال: إنّي ورثت مالاً وقد علمت أنّ صاحبه الذي ورثته منه قد كان يربي، وقد عرف أنّ فيه رباً واستيقن ذلك وليس يطيب لي حاله، لحال علمي فيه، وقد سألت فقهاء أهل العراق وأهل الحجاز فقالوا: لا يحل أكله، فقال أبو جعفر (عليه السلام): «إن كنت تعلم بأنّ فيه مالاً معروفاً رباً، وتعرف أهله فخذ رأس مالك وردّ ما سوى ذلك، وإن كان مختلطاً فكله هنيئاً، فإنّ المال مالك واجتنب ما كان يصنع صاحبه، فإنّ رسول الله: قد وضع ما مضى من الربا وحرّم عليهم ما بقي، فمن جهل وسع له جهله حتى يعرفه، فإذا عرف تحريمه، حرم عليه». (٢)

والروايتان ظاهران في الشبهة المحصورة، فإذا جاز التصرف فيها ففي غيرها أولى. نعم ليس لها شمول لغير مورد الربا، ولعلّ التسويغ لأجل التسهيل.

ولعلّ هذه الروايات، مع بناء العقلاء والسيرة الجارية بين المتشرّعة كافية في رفع اليد عن إطلاق الدليل، لو قلنا بأنّ له إطلاقاً لصورة انتشار الحرام بين الكثير.

-
- ١ . الوسائل: ١٢، الباب ٥ من أبواب الربا، الحديث ٢.
٢ . الوسائل: ١٢، الباب ٥ من أبواب الربا، الحديث ٣.

بقيت هنا أمور:

الأول: جواز ارتكاب الكلّ وعدمه

هل يجوز ارتكاب عامّة المشتبهات في غير المحصورة، أو يجب إبقاء مقدار الحرام؛ أو يفصل بين ما قصد نفس الحرام بجعل ارتكاب الجميع مقدّمة للوصول إليه، أو قصد الجميع من أوّل الأمر وبين ما انجرّ الأمر إليه، فلا يجوز في صورتين الأولتين بخلاف الثالثة.

وجه التفصيل هو: أنّ التكليف الواقعي الدالّ على وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي لا يسقط عن المكلف، غاية ما في الباب الاكتفاء بامتناله بترك بعض الاحتمالات فيكون البعض المتروك بدلاً عن الحرام، وإلا فإخراج الخمر الموجود يقيناً بين المشتبهات عن عموم قوله: «اجتنب عن الخمر» اعتراف بعدم حرمة واقعاً، وهو معلوم البطلان. (١)

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره مبني على فعلية الحكم الواقعي بين المشتبهات، فلو ثبت ذلك لكان لما ذكره وجه وجيه. وأمّا على القول بأنّ كثرة الأطراف وموهومية التكليف في كلّ واحد يوجب عدم فعليّة الحكم الواقعي، أو عدم تنجزه في حقّ المكلف، الظاهر هو الثاني، وعلى هذا لا فرق بين ما قصد الحرام من أوّل الأمر، أو قصد الكلّ أو لم يقصد.

وإن شئت قلت: إنّ الترخيص في الأطراف يكون دليلاً على رفع الشارع اليد عن التكليف الواقعي وصيرورته إنشائياً في تلك المرحلة.

١. فرائد الأصول: ٢ / ٢٦٦.

536

الثاني: حكم الكثير في الكثير

إذا كان المراد في الشبهة غير المحصورة أفراداً كثيرة نسبة مجموعها إلى المشتبهات كنسبة الشيء إلى الأمور المحصورة، كما إذا علم بوجود مائة شاة محرّمة في ضمن ألف شاة فإنّ نسبة المائة إلى الألف، نسبة الواحد إلى العشرة، وهذا ما يسمّى بشبهة الكثير في الكثير، فهل العلم منجز في هذه الصورة أو لا؟

الظاهر أنّه يختلف الحكم حسب اختلاف المباني.

فعلى مبنى الشيخ من موهومية التكليف فالعلم منجز، لأنّ التكليف في كلّ واحد من الشياخ ليس بموهوم وذلك ينجز العلم الإجمالي؛ وبعبارة أخرى: المراد من الوهم ما لا يعتدّ به العقلاء، ويفترض وجوده كالعدم، وهذا بخلاف المقام فالعقلاء يعتدّون بواحد في مقابل العشرة.

وأمّا على مبنى المحقّق النائيني فالظاهر جواز الارتكاب اعتماداً على الأصول الجارية؛ وذلك لأنّه جعل عدم حرمة المخالفة القطعية، دليلاً على عدم وجوب الموافقة القطعية الذي يلزم جواز المخالفة الاحتمالية بارتكاب بعض الأطراف.

وجه الدليلية أنّ عدم جريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي، هو استلزامه المخالفة القطعية، فإذا جازت لم يكن مانع من جريان الأصول فيها ومعه، يجوز الارتكاب اعتماداً على الأصول الجارية.

الثالث: في كون الساقط هو العلم، أو هو مع الشك

لاشك أنّ العلم الإجمالي بوجود الحرام في الأطراف يُنتج الشكّ في كلّ واحد منها، فالشكّ فيه من نتائج العلم الإجمالي، فعندئذ يقع الكلام: هل

الساقط في الشبهة غير المحصورة هو نفس العلم دون الشك، أو أن الساقط العلم والشك معاً؟ وتظهر الثمرة في أنه لو ترتب أثر شرعي كالاشتغال على نفس الشك وإن لم يترتب أثر على العلم، يجب ترتيب أثر الشك عليه على القول الأول، لعدم سقوط الشك، دون القول الثاني لسقوط العلم والشك معاً.

مثاله: إذا علم بماء مضاف بين الأواني الكثيرة غير المحصورة، فهذا العلم يُنتج الشك في كل واحد من الأواني، فلو قلنا بالقول الثاني - أعني: سقوط العلم والشك - يجوز التوضؤ بواحد منها، لأنّ الشك في كون الماء مضافاً أو لا، فاقد للأثر لعدم الاعتداد بمثله، بخلاف ما لو قلنا بالقول الأول - من عدم سقوط الشك - فلا يجوز التوضؤ، لأنّه يشترط إحراز كون الماء مطلقاً غير مضاف، عند التوضؤ فإذا شك في كونه مطلقاً يكون الموضوع غير محرز، فلو توضأ يكون المقام من قبيل الشك في السقوط.

ربما يقال بأنّه يختلف الحكم حسب اختلاف المباني.

أمّا على مبنى الشيخ الأنصاري فالظاهر هو القول الثاني، لأنّ إلغاء العلم إلغاءً لأثره، أعني: الشك الناتج عنه، فليس هنا شك تعيداً حتى يكون موضوعاً للاشتغال.

وأمّا على مبنى المحقق النائيني من أنّ الملاك في عدم التنجيز في الشبهة غير المحصورة هو عدم حرمة المخالفة القطعية لعدم القدرة عليها عرفاً، فالعلم بالتكليف المرّد بين أطراف محصورة يكون كعدمه.

وأمّا الشك في كلّ واحد من الأطراف فهو باق على حاله، وهو بنفسه موضوع لقاعدة الاشتغال، فنفس الاحتمال كاف في الحكم بعدم صحّة الوضوء، فالمغى - لأجل جواز المخالفة القطعية - هو العلم دون الشك إذ ليس

هو مزاحماً للجواز بل المزاحم هو العلم فلذلك ألغي، ولو لم يكن علم إجمالي بوجود مائع مضاف فلا بد من تكرار الوضوء بمقدار يعلم منه وقوع الوضوء بماء مطلق. (١)

ويمكن أن يُقال بعدم الفرق بين المبنيين، وذلك لأنّ الموضوع للاشتغال ليس مطلق الشك، بل الشك الذي لم يحكم عليه بحكم، فإنّ الشارع بما أنّه لم يُحرّم المخالفة القطعية وحكم بجريان الأصول في كلّ الأواني، صار كلّ واحد من الأواني محكوماً بكون مائه مطلقاً، ومعه لا شك تعيداً في كون الماء مطلقاً حتى يُحكم بالاشتغال.

وبعبارة أخرى: أنّ المانع من جريان الأصول في أطراف العلم هو لزوم المخالفة القطعية، فإذا لم تحرم - لأجل عدم القدرة عليها تجري الأصول من الأطراف، وصار كلّ مشكوك محكوماً بجواز الوضوء ما ومثله لا يكون موضوعاً لقاعدة الاشتغال.

وعلى ما ذكرنا فالتوضؤ جائز بكلّ واحد منها لإلغاء العلم، والحكم على الشك بعدم الاعتداد به، نظير ذلك شك كثير الشك وقد حكم عليه بعدم الاعتداد، فلا يكون داخلاً في قوله: «إذا شككت فابن على الأكثر» لأنّ المراد فيه الشك الذي لم يحكم عليه بحكم من عدم الاعتداد.

في حكم ملاقي الشبهة المحصورة ...

الرابع: كفاية اندراج الطرفين تحت عنوانين

إذا كان الميزان في تنجيز العلم الإجمالي كونه محدثاً للتكليف على كل تقدير، فلا فرق بين أن يكون المتعلّق مندرجاً تحت عنوان واحد كنجاسة أحد الثوبين، أو كان مردداً بين عنوانين محدثين للتكليف، كما إذا علم بنجاسة

١ . مصباح الأصول: ٢ / ٣٧٨.

الثوب المعين أو غصيبة الثوب الآخر، لأنّ العلم الإجمالي على كلّ تقدير محدث للتكليف. وتترتب على ذلك المسألة التالية:

لو كان الرجل متطهراً من الحدث الأصغر والأكبر، فخرج منه بلل مردد بين البول والمني، فهنا صورتان: الأولى: إذا كان متطهراً من الحدث الأصغر والأكبر فيحصل له العلم الإجمالي بوجوب أحد الأمرين من الوضوء لو كان بولاً، والغسل إن كان منياً فيجب الجمع بين الأمرين.

الثانية: لو كان متطهراً بالطهارة الكبرى ومحدثاً بالحدث الأصغر ففي مثله فالعلم محدث للتكليف على فرض - أعني: إذا كان منياً دون ما إذا كان بولاً - ففي مثله ينحل العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي - وهو العلم بوجوب رفع الحدث الأصغر (الوضوء) - وشكّ بدوي بالنسبة إلى الغسل، للشكّ في حدوث الحدث الأكبر، فيجوز الاقتصار بالوضوء فقط.

التنبه الرابع: في حكم ملاقي الشبهة المحصورة

وقبل الورود في صلب البحث نقدّم أموراً:

الأول: أنّ محل البحث في لزوم الاجتناب عن ملاقي الشبهة المحصورة وعدمه مرّكز على ما إذا لاقى الشيء أحد الطرفين من دون أن يعلق عليه شيء من الملاقى، كما إذا علم بنجاسة أحد الجانبين من السجادة فلاقت يده المبللة أحد الجانبين.
وأما إذا لاقى أحد الإناءين المعلومة نجاسة ماء أحدهما فعلمت بيده أجزاء مائية، فهذا يكون طرفاً للعلم لا ملاقياً لأحد الطرفين، إذ عندئذ يعلم إمّا بنجاسة الطرف الآخر أو الملاقى والملاقى.

540

فليكن هذا على ذكر منك حتّى لا يختلط الملاقى إذا كان خارجاً عن كونه طرفاً للعلم، وما إذا كان طرفاً له، غاية الأمر يكون أحد الطرفين أحادياً والآخر ثنائياً.
والحاصل: أنّ الكلام فيما إذا كان هناك مجرد الملاقاة، كوضع اليد المبللة على أحد طرفي السجادة الجاقّة مع العلم بنجاسة أحد طرفيها.
وأما إذا أدخل يده في أحد الإناءين المعلومة نجاسة ماء أحدهما وأخرجها فلا يوصف بالملاقى اصطلاحاً، بل يقع طرفاً للعلم.
ومن هنا تستطيع حل المسألة التالية:

لو علم بغصبية إحدى الشجرتين ثم أثمرت إحداها دون الأخرى، فربّما تتصوّر حلّية الانتفاع بالثمرة، لأجل أنّ الموجب لحرمتها كونها نماء المغصوب وهو مشكوك فيه، والأصل عدمه كما أنّ الموضوع للضمان وضع اليد على مال الغير، والثمرة غير معلوم كونها مال الغير.
يلاحظ عليه: بما عرفت من أنّ محطّ البحث إذا لم يكن الملاقى طرفاً للعلم، والمقام من هذا القبيل، لأنّ الثمرة عصارة الشجرة وجزء منها. فالشجرة مع ثمارها وأوراقها طرف للعلم، فكما لا يمكن التصرّف في الشجرة فهكذا لا يمكن التصرف في الثمرة، وما ذكره من أنّ الأصل عدم الغصبية فهو أصل أزلي لا نقول به.

ويمكن استظهار الحال بما إذا علم بغصبية إحدى الشاتين فانتجت إحداها، فلا يُعد الولد خارجاً عن طرف العلم، غاية الأمر كان كلّ من الطرفين أحادياً وأمّا الآن فقد أصبح أحدهما ثنائياً وبقي الآخر أحادياً.

الأمر الثاني: لاشكّ في وجوب الاجتناب إذا لاقى كلا الطرفين إذ عندئذ

541

يحصل العلم التفصيلي بنجاسته، إنّما الكلام إذا لاقى أحد الطرفين فقط. فهل يجب الاجتناب أيضاً عن ملاقي أحد الطرفين، أو لا؟

إنّ استنباط هذه المسألة (استنباط حكم ملاقي أحد الأطراف) رهن إيضاح حكم آخر وهو تبيين حكم ملاقي النجس القطعي، فهل الاجتناب عنه من جهة أنّه من شؤون الاجتناب عن النجس وليس هنا تعبد وراء التعبد بلزوم الاجتناب عن النجس، أو أنّه موضوع مستقل له حكم خاص وامتنال وعصيان مستقل؛ نسب الأول إلى ابن زهرة، والثاني إلى المشهور.

استدلّ للقول الأول بوجهين:

الأول: قوله سبحانه: **(يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ * قُمْ فَأَنْذِرْ * وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ * وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ * وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ)**. (١)

قال ابن زهرة: قوله: **(وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ)** وقوله **(حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ)** (٢) يقتضي تحريم استعمال الماء المخالط للنجاسة مطلقاً (٣).

ترى أنّه جعل هجر الرجز دليلاً على هجر الماء المخالط له، فلو كان الرجز في الآية بمعنى نفس العين النجسة لأصبحت الآية دليلاً على هجر مخالطها أيضاً.

توضيح الاستدلال: الرجز - بكسر الراء - ورد في القرآن الكريم تسع مرات، أُريد به العذاب في ثمانية موارد، وأريد في مورد واحد القذارة وهي أثر الاحتلام الذي ابتلى به الحاضرون في وقعة بدر، قال سبحانه: **(إِذْ يُغَشِّبِكُمْ)**

١ . المدثر: ١ - ٥.

٢ . المائدة: ٣.

٣ . الغنية: ١ / ٤٦، الطبعة المحققة في مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام).

النُّعَاسَ أَمَنَةً مِنْهُ وَ يُنَزَّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ وَ يُذْهِبَ عَنْكُمْ رِجْزَ الشَّيْطَانِ) (١).

وأما الرجز - بضم الراء - فقد ورد مرّة واحدة في سورة المدثر، وفسر بالعذاب تارة، والوثن أخرى، والقذارة ثالثة.

فعلى التفسيرين الأولين لا صلة للآية بالمقام. وخطاب النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) به من باب: «إياك أعني واسمعي يا جارة»؛ وعلى المعنى الثالث يمكن أن يراد به القذارة المعنوية كالحسد

والبخل، كما يمكن أن يراد به القذارة الظاهرية العالقة بثوب النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) كما هو مقصود المستدل.

وقد ورد في تفسيره أنّ رجلاً ألقى شيئاً نجساً على النبي (صلى الله عليه وآله وسلم). فلو أُريد بالآية هجر النجس فلا دلالة له على المقصود، وإن أُريد به أعمّ من النجس والمنتجس فيصح الاستدلال ويكشف عن أنّ هجر المنتجس من شؤون هجر النجس وليس موضوعاً مستقلاً، هذا غاية ما يمكن الاستدلال به على مقولة ابن زهرة.

فالاستدلال مبني على أمرين غير مسلمين، هما:

١. أنّ الرجز في الآية بمعنى القذارة الظاهرية، لا العذاب ولا الوثن ولا القذارة المعنوية.
 ٢. أنّه أُريد بهجر الرجز أعمّ من هجر العين النجسة وملاقيها.
- فلو ثبت هذان الأمران لدلّ على أنّ ملاقي النجس ليس شيئاً مستقلاً، بل من شؤون الملاقي. إذ يستكشف من وحدة الأمر، وحدة الموضوع وأنّ الملاقي للنجس من شؤونه.

١ . الأنفال: ١١ .

543

يلاحظ عليه: - بعد تسليم الأمرين، وهما بعدُ غير مسلمين - نفترض أنّ الآية بصدد الأمر بهجر النجس والمنتجس، لكن الأمر الواحد بهجرهما لا يدلّ على أنّ الثاني من شؤون الأوّل، إذ لا مانع من أن يكون في المقام موضوعان مستقلّان محكومان بحكم واحد لكن كلّ بملاك خاص، مثلاً إذا قلت: لا تكرم العاصيين، وقد عصى أحدهما بالغيبة والآخر بالكذب، فالخطاب الواحد لا يدلّ على وحدة الملاك.

الوجه الثاني: ما رواه الشيخ عن جابر بن يزيد الجعفي، عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: أتاه رجل، فقال: وقعت فأرة في خابية فيها سمن أو زيت فما ترى في أكله؟ قال: فقال له أبو جعفر (عليه السلام): «لا تأكله»، فقال له الرجل: الفأرة أهونُ عليّ من أن أترك طعامي من أجلها.

قال: فقال له أبو جعفر (عليه السلام): «إنّك لم تستخف بالفأرة، وإنّما استخففت بدينك، إنّ الله حرم الميتة من كلّ شيء» (١).

تقريب الاستدلال: أنّ الإمام فسّر أكل الطعام الذي وقعت فيه الفأرة استخفافاً بالدين، وفسّره بتحريم الميتة، فلو كانت نجاسة الملاقي للميتة فرداً آخر - وراء التعبد بنجاسة الميتة - لم يكن أكل

السمن والزيت استخفافاً بالدين المفسر بتحريم الميتة، بل كان استخفافاً بالدين المفسر بوجوب الاجتناب عن الملاقي.

يلاحظ عليه أولاً: مضافاً إلى أنّ الرواية ضعيفة السند، بأنّ وجه التركيز على الفأرة والميتة مكان التركيز على السمن والزيت لأجل احتمال تفسخ الميتة في السمن والزيت وانحلالها فيهما، فكان أكلهما ملازماً لأكلها.

١ . الوسائل: ١٦، الباب ٥ من أبواب الماء المضاف، الحديث ٣.

544

وثانياً: أنّ التركيز على الفأرة والميتة مكان التركيز على السمن والزيت لأجل حفظ الوحدة بين قول القائل وكلام الإمام، وذلك لأنّ القائل قال: الفأرة أهون عليّ من أن أترك طعامي من أجلها. فجاء الجواب مطابقاً لكلامه: «إنّك لم تستخف بالفأرة وإنّما استخففت بدينك، وإنّ الله حرّم الميتة من كلّ شيء». ولولا هذا، لقال: إنّك لم تستخف بالطعام، وإنّما استخففت بدينك.

أدلة القائل بأنّ ملاقي النجس موضوع مستقل

استدلّ القائل باستقلال الملاقي موضوعاً بأمور:

١. قوله في الخبر المستفيض: «إذا كان الماء قدرَ كَرٍّ لم ينجسه شيء» وظاهره هو العلية وإنّ الملاقي يكتسب نجاسته من الملاقي وفي الوقت نفسه هما شيئان مستقلان، شأن استقلال العلة والمعلول، لا أنّ نجاسة الملاقي نفس نجاسة الملاقي وتوابعها وشؤونها وأطوارها.

٢. قياس باب النجاسة بالطهارة، فكما أنّ المطهرات كالماء والأرض والشمس علة لزوال النجاسة، فهكذا النجاسات سبب لتنجيس الملاقي.

٣. اختلاف الملاقي في كثير من الأحكام عن الملاقي، فلو ولغ كلب في إناء يجب تغييره، ولو لاقاه شيء لا يجب إلاّ الغسل.

ومثله وجوب غسل ما لاقاه البول مرتين، دون ما إذا لاقى الماء الملاقي للبول فيجب مرّة واحدة.

الأمر الثالث: إذا كان المعلوم بالإجمال تمام الموضوع بحكم شرعي يترتب حكمه عليه، كما إذا علم بخميرية أحد المائعين، فيترتب عليه حكم الخمر المعلوم بالتفصيل من وجوب الاجتناب وحرمة البيع والتوضي.

وبالجملة الأحكام المترتبة على المعلوم بالتفصيل تترتب على المعلوم

بالإجمال إذا كان المعلوم في كلتا الحالتين تمام الموضوع، بخلاف ما إذا كان المعلوم بالإجمال جزء الموضوع للحكم الشرعي، فلا يترتب على المعلوم بالإجمال، وذلك كما إذا شرب أحد المائعين المزبورين فلا يُحدّد حدّ الخمر، لأنّه مترتب على شرب الخمر، والمحرز وجداناً شرب المائع المرّد بين الخمر والماء.

هذه هي المقدمات الثلاث المؤثرة في استنباط حكم الملاقى كما سيوافيك، وأمّا الأقوال في الملاقى فهي لا تتجاوز الثلاثة:

١. كونه محكوماً بحكم الملاقى في لزوم الاجتناب والاشتغال.

٢. إجراء البراءة والحكم بطهارة الملاقى.

٣. التفصيل الذي عليه المحقق الخراساني في الكفاية.

دليل القائل بلزوم الاجتناب

إنّ محطّ البحث فيما لو حصلت الملاقاة بعد العلم الإجمالي بنجاسة أحد الشئيين، فعندئذ تحصل بعد الملاقاة علوم ثلاثة هي:

١. العلم بنجاسة الملاقى أو الطرف الآخر.

٢. العلم بنجاسة الملاقى أو الطرف الآخر.

٣. العلم بنجاسة الملاقى والملاقى أو ذلك الطرف، فيجب الاجتناب عن الجميع بغية الاجتناب عن النجس في البين.

يلاحظ عليه: بما مرّ من أنّه يشترط في تنجيز العلم الإجمالي، كونه محدثاً للتكليف الجديد على نحو يحتفظ الإنسان بالتردد المقوم للعلم الإجمالي، وأمّا المقام فهو فاقده لهذا الشرط، وذلك لأنّ العلم الأوّل صحيح

ولكن العلم الثاني - أعني: العلم بنجاسة الملاقى أو الطرف الآخر - فليس منجّز إذ لا ترديد في البين، لأنّه لا يصحّ أن يقال: يجب الاجتناب إمّا عن الملاقى أو الطرف الآخر، وذلك لأنّه قد سبق تنجّز التكليف عن الطرف الآخر بالعلم الأوّل فصار واجب الاجتناب، فلا يصحّ أن يُقال: يجب الاجتناب إمّا عن هذا أو ذلك، فلا يكون العلم الثاني محدثاً للتكليف.

ولأجل الإيضاح نأتي بمثال: لو علمنا بنجاسة أحد الإناءين على وجه التعيين كالإناء الأبيض ثم حصل علم إجمالي بورود النجاسة إمّا في ذلك الإناء - الذي كان محكوماً بالنجاسة قبل هذا العلم

الإجمالي - أو في الإناء الآخر. فهذا النوع من العلم الإجمالي بما أنه لا يُحدث تكليفاً فليس بمنجز. أما الإناء الأبيض فقد كان محكوماً بالنجاسة وأما الإناء الآخر فهو مشكوك الطهارة والنجاسة، فيكون حكمه حكم الشبهة البدئية.

وأما العلم الثالث - أعني: حصول العلم إما بنجاسة الملقى والملاقي أو الطرف الآخر - فهو ليس علماً جديداً وإنما هو تليق من العلمين الأولين، فالعلم الأول تعلّق مردداً بنجاسة الملقى أو الطرف الآخر، والثاني تعلّق بنجاسة الملقى أو الطرف الآخر، والثالث حصل من جمع العلمين الأولين بجعل الملقى والملاقي في جانب والطرف الآخر في جانب آخر، ومثل ذلك لا يكون منجزاً.

دليل القائل بعدم وجوب الاجتناب

ثم إنَّ الشيخ الأنصاري وتلاميذ منهجه ذهبوا إلى عدم وجوب الاجتناب واستدلوا عليه بما لخصه المحقق النائيني، وهو:

إنَّ الشكَّ المسببي ليس في رتبة الشك السببي ليجري الأصل فيهما معاً

547

ويسقطان معاً، بل رتبة الأصل السببي متقدّمة على الأصل المسببي، لتقدّم رتبة الشكّ السببي على الشكّ المسببي، وعندئذ لا تصل النوبة إلى الأصل المسببي مع جريان الأصل السببي، سواء توافقا في المضمون أو تخالفا، والمفروض أنّ الأصل السببي سقط بالتعارض فتصل النوبة إلى المسببي بلا تعارض. (1)

وحاصل الاستدلال: أنّ أصالة الطهارة في الملقى والطرف الآخر في رتبة واحدة، فإذا تعارض الأصلان تساقطا، وأما أصالة الطهارة في الملقى فيما أنّ الشك فيها مسبب عن طهارة الملقى فيكون الشك فيه في درجة ثانية، فإذا تعارض الأصلان في الملقى والطرف الآخر يجري الأصل في الملقى بلا معارض.

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره مبني على أنّ الرتب العقلية موضوعة للأحكام الشرعية، فعندما يجري الأصل في الرتبة المتقدّمة لا يجري في الرتبة المتأخّرة. فإذا وقع التعارض في الرتبة المتقدّمة يكون الموضوع في الرتبة المتأخّرة، بلا معارض.

وأما لو قلنا بأنّ الخطابات ناظرة إلى المصاديق الخارجية، وعندئذ لا يصحّ أن يُقال بأنّ الأصل إذا سقط بالتعارض في جانب السبب تصل النوبة إلى المسبب فيجري فيه بلا معارض، لأنّ الأصل المسببي يسقط أيضاً مثل السببي بالتعارض، لأنّ الأصل يشمل الملقى والملاقي والطرف الآخر في وقت واحد. فلو كان هناك تعارض فإنّما يقع بين الجميع لأنّه في عرض واحد في الخارج.

فخرجنا بالنتيجة التالية: أنّ الموضوع لقوله: «كلّ شيء طاهر» هو كلّ

١. فوائد الأصول: ٤ / ٨١.

548

مشكوك الطهارة في زمان واحد. والمفروض أنّ الملاقي كالملاقي، والطرف الآخر مشكوك الطهارة، فيجري الأصل في الجميع في عرض واحد ويسقط فلا يحكم بطهارة الملاقي. إلى هنا تبين أنّ دليل القائل بعدم وجوب الاجتناب غير تام مثل دليل القائل بوجوب الاجتناب، وستوافيك ما هي الضابطة في الاجتناب وعدمه.

القول بالتفصيل للمحقّق الخراساني

قد عرفت دليل القولين، أعني: وجوب الاجتناب عن الملاقي وعدمه، كما تعرّفت على ضعف دليليهما، وفي المقام تفصيل للمحقّق الخراساني، حاصله:
أنّ هنا صوراً ثلاثاً:

١. ما يجب فيه الاجتناب عن الطرف الآخر والملاقي دون الملاقي.
 ٢. ما يجب فيه الاجتناب عن جميع الأطراف: الملاقي، والملاقي، والطرف الآخر. وهذا هو الصورة الثالثة في كلام المحقّق الخراساني قدّمناها لأجل السهولة.
 ٣. ما يجب فيه الاجتناب عن الملاقي والطرف الآخر، دون الملاقي.
- أمّا الصورة الأولى: فذلك ما لو كان العلم الإجمالي متقدّماً على الملاقاة والعلم بها، كما إذا علم يوم الخميس أنّ أحد جانبي السجادة صار نجساً، وحصلت الملاقاة والعلم بها يوم الجمعة. ووجه عدم الوجوب واضح حسب البيانيين التاليين:
١. إنّ مثل هذا العلم لا يحدث تكليفاً على كلّ تقدير، لأنّ الملاقي

549

والطرف الآخر كانا واجبي الاجتناب، فيكون الشكّ في مورد الملاقي من قبيل الشبهة البدنيّة.

٢. ما اعتمد عليه الشيخ الأنصاري من تقدّم جريان الأصل في السببي، أي الملاقي على المسببي، أي الملاقي، فإذا تعارض الأصلان في ناحية السببي وتساقطا تصل النوبة حين التساقط إلى المسببي وتجري أصالة الطهارة بلا معارض. وقد عرفت ضعف هذا الوجه. وإن كان المدعى صحيحاً.

وأما الصورة الثانية: وذلك فيما لو تقدّم العلم بالملاقاة على حدوث العلم الإجمالي ثم حدث العلم بنجاسة الملقى والطرف الآخر، فعندئذ يقع الجميع طرفاً للعلم ويجب الاجتناب عن الجميع.

وما ذكره في هاتين الصورتين ممّا لا نقاش لنا فيه، إنّما المناقشة في الصورة التالية.

وأما الصورة الثالثة: وهي الاجتناب عن الملقى والطرف الآخر دون الملقى فقد مثل لها بمثالين:

الأوّل: لو علم إجمالاً بنجاسة الملقى أو نجاسة شيء آخر، ثم حدث العلم بالملاقاة والعلم بنجاسة الملقى أو ذلك الشيء، فإن حال الملقى في هذه الصورة بعينها حال الملقى في الصورة السابقة في عدم كونه طرفاً للعلم الإجمالي، وإنّه فرد آخر على تقدير نجاسته واقعاً غير معلوم النجاسة أصلاً لا إجمالاً ولا تفصيلاً.

وأما الملقى فيجب الاجتناب عنه لكونه طرفاً للعلم الإجمالي الأوّل فتكون النتيجة لزوم الاجتناب عن الملقى والطرف الآخر دون الملقى.

أقول: المراد من قوله: «عدم كون الملقى طرفاً» أي طرفاً للعلم الإجمالي

550

الأوّل، وأما الثاني فإنّه وإن كان طرفاً له، لكن لما كان الطرف الآخر واجب الاجتناب بحكم العلم الإجمالي الأوّل لا يكون العلم الثاني منجزاً بالنسبة إلى الملقى ومحدثاً للتكليف فيه، فتتحلّ العلم الإجمالي الثاني إلى علم تفصيلي بوجود الاجتناب عن الطرف من ذي قبل وشك بدني في مورد الملقى.

أقول: إنّ للمورد الأوّل من الصورة الثالثة تصويرين:

التصوير الأوّل: أن لا يكون للملاقاة تأثير في حدوث العلم الإجمالي الأوّل

بيانه: إذا كان العلم الإجمالي الأوّل ثابتاً غير زائل عند حدوث العلم الثاني، مثلاً إذا علم نجاسة يده أو الجانب الأيسر من السجادة، ثم علم بالملاقاة وبنجاسة أحد الجانبين (الأيسر والأيمن) منها، من دون أن تكون نجاسة اليد مستندة إلى الملاقاة، ففي مثل هذه الصورة يصحّ ما ذكره من وجوب الاجتناب عن الملقى دون الملقى، لأنّ العلم الإجمالي نجّز لزوم الاجتناب عن الجانب الأيسر مع اليد، فلا يكون العلم الإجمالي الثاني الدائر بين نجاسة أحد الجانبين محدثاً للتكليف في الجانب الأيسر لكونه محكوماً بوجود الاجتناب من قبل، ولأجل ذلك لا يجري فيه الأصل، وبالتالي يجري في الجانب الأيمن بلا معارض.

ومن المعلوم أنّ هذه الصورة خارجة عن محطّ البحث، نظير ذلك:
إذا علم بنجاسة أحد الإناءين الأصغر والأكبر ثم علم إجمالاً أيضاً بنجاسة الإناء الأكبر أو الإناء الثالث بسبب آخر، ومن المعلوم أنّ هذا النوع من العلم الإجمالي لا يؤثر، لأنّ الإناء الأكبر صار محكوماً بوجوب الاجتناب بالعلم الإجمالي الأوّل فلا يكون للعلم الإجمالي الثاني تأثير بالنسبة إلى الإناء الأكبر، ويقع الإناء الثالث مجرى للأصل بلا معارض.

551

وحصيلة الكلام: أنّ في هذه الصورة علمين:

١. علم بنجاسة الملاقي والطرف الآخر.

٢. علم بنجاسة الملاقي أو الطرف الآخر.

ومن المعلوم أنّ العلم الثاني لا يؤثر، وذلك لأنّ الطرف الآخر صار محكوماً بوجوب الاجتناب قبل العلم الثاني، فتكون الملاقاة مجرى للأصل بلا معارض.

التصوير الثاني: تلك الصورة ولكن كان للملاقاة تأثير

لو كان الملاقي نجساً فإنّما هو لأجل ملاقاته للجانب الأيمن من السجادة، لكنّه لم يكن عارفاً بذلك بل يتصوّر أنّ نجاسة الملاقي على فرض كونه نجساً لأجل كونه عدلاً للعلم الأوّل ولكن لما تبين أنّ الملاقاة كانت متحقّقة قبل العلم فنجاسته مستندة إلى نجاسة الملاقي، ففي مثل هذه الصورة ينهار العلم الإجمالي الأوّل ويظهر خطؤه، لأنّ نجاسة الملاقي على فرضها كانت ناجمة من نجاسة الملاقي، وعندئذ ينضم الملاقي إلى الملاقي لتقدّم الملاقاة على العلم الإجمالي الثاني من الذي هو العلم الحقيقي ويكونان معاً طرفاً للعلم الإجمالي والطرف الآخر، فتكون النتيجة هي الاجتناب عن الملاقي والملاقي والطرف الآخر.

إلى هنا تبين أنّ المورد الأوّل الذي قال فيه بوجوب الاجتناب عن الملاقي والطرف الآخر دون الملاقي، له صورتان:

أما الصورة الأولى فيجب الاجتناب عن الملاقي والطرف الآخر دون الملاقي، ولكنّه خارج عن محطّ البحث.

وأما الصورة الثانية فيجب الاجتناب عن جميع الأطراف.

552

المورد الثاني للصورة الثالثة

إذا علم بالملاقاة ثم حدث العلم الإجمالي بنجاسة الملقى والطرف الآخر قبل الملاقاة، لكن كان الملقى حين حدوث العلم خارجاً عن محلّ الابتلاء فيقع الملقى طرفاً للعلم ويحلّ محلّ الملقى، فلو دخل الملقى محلّ الابتلاء ثانياً لا يجب الاجتناب عنه.

أقول: إنّ الخروج عن محلّ الابتلاء إنّما يوجب قبح التكليف إذا لم يترتب عليه أثر، وأمّا إذا كان هناك أثر حتى مع الخروج عن محلّه، فيصحّ الخطاب عليه بلزوم الاجتناب.

وأما الأثر المترتب عليه، فهو عبارة عن طهارة ملاقيه، وعلى ذلك يصحّ إجراء أصالة الطهارة فيه، لأجل طهارة ملاقيه، وعندئذ يصحّ أن يقع الملقى طرفاً للعلم، ولا يكون خروجه عن محلّ الابتلاء موجباً لعدم كونه طرفاً له، لترتيب الأثر عليه حتى بعد الخروج.

نعم كما يجب الاجتناب عن الملقى بعد الدخول في محلّ الابتلاء، يجب الاجتناب عن الملقى، لما عرفت من أنّ تقدّم الملاقاة يوجب توجّه العلم الإجمالي دفعة واحدة للأطراف، غاية الأمر يكون الملقى والملقى في طرف، والشئ الآخر في طرف آخر.

إلى هنا تبين أنّ الصورة الثالثة لها موردان:

أما المورد الأوّل فله تصويران أما التصوير الأول فيصح ما ذكره من وجوب الاجتناب عن الملقى دون الملقى، ولكنّه خارج عن محطّ البحث.

وأما التصوير الثاني فيجب الاجتناب عن الجميع.

وأما المورد الثاني: فحكمه حكم التصوير الثاني للمورد الأوّل من

553

وجوب الاجتناب عن الجميع.

إلى هنا فرغنا عمّا ذكره الأعلام حول حكم الملقى، ولكن توجد هنا ضابطة كلية يُعلم بها حكم الملقى في عامّة الصور، وإليك بيان تلك الضابطة.

وحاصل الضابطة: يرجع إلى وقوع الملقى طرفاً للعلم كطرفية الملقى والشئ الآخر وعدمه.

ففي الصورة الأولى يجب الاجتناب عنه، دون الصورة الثانية، وإليك البيان.

الضابطة لتمييز موارد الاجتناب عن غيرها

إنّ الضابطة لتمييز موارد الاجتناب عن غيرها عبارة عن كون الملقى طرفاً للعلم، سواء أكانت الطرفية محرزة حين حدوث العلم أو صارت مكشوفة بالعلم الثاني، فكلمًا ثبتت الطرفية بأحد الوجهين يجب الاجتناب عن الملقى، وإلا فلا يجب. وإليك توضيح القاعدة بعدة أمثلة:

١. لو كان العلم الإجمالي بنجاسة أحد الطرفين متقدماً على الملاقاة والعلم بها، فلا شك أنّه لا

يجب الاجتناب عن الملقى لخروجه عن الطرفية حين انعقاد العلم، وقد مرّ برهانه بوجهين.

٢. لو كان العلم الإجمالي بنجاسة أحد الطرفين متقارناً (١) مع العلم بالملاقاة، فلا شك أنّ الملاقي يصير طرفاً للعلم أيضاً كالملاقي، ضرورة حدوث العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي والملاقي والطرف الآخر في زمان واحد.

١ . وسيوافيك حكم تقدّم الملاقاة على العلم بالنجاسة، لا على نفس النجاسة وإلا لم تصدق الملاقاة.

554

وعلى ما ذكرنا فلو كانت الملاقاة بعد العلم الإجمالي فيخرج عن الطرفية كما في المثال الأوّل، ولو كانت مقارنة له يتعلّق العلم بنجاسة الجميع في زمان واحد.

٣. لو كان العلم الإجمالي بنجاسة أحد الطرفين متأخراً عن الملاقاة علماً، متقدّماً معلوماً كما في المثال التالي:

إذا وقعت قطرة من الدم بين الإثنين يوم الخميس ولم يقف عليه (وهذا ما قلنا تقدّم العلم الإجمالي معلوماً) ثم علم بملاقاة الثوب لأحد الطرفين يوم الجمعة، ثم علم يوم السبت بوقوع قطرة بين الإثنين يوم الخميس. على وجه يكون المعلوم (وقوع القطرة) متقدّماً والعلم بها متأخراً.

فهل يجب الاجتناب عن الملاقي أو لا ؟

الظاهر هو الأوّل، وذلك لأنّ المعلوم (وقوع القطرة) وإن كان متقدّماً والملاقاة متأخرة، لكن لا أثر لتقدّم المعلوم، إذ لم ينجز الحكم بالاجتناب عن الإثنين لفقد العلم، إذ التنجّز من آثار العلم لا المعلوم، هذا من جانب.

ومن جانب آخر أنّ العلم بالملاقاة كان متقدّماً على العلم الإجمالي بوقوع النجاسة في أحد الإثنين، فإذا حدث العلم الإجمالي بعد العلم بالملاقاة يكون الملاقي طرفاً للعلم، وخيّم على الجميع زمان واحد.

٤. إذا تقدّم حدوث النجاسة وجوداً وتحقّقت الملاقاة وجوداً كذلك بلا علم بهما، ثم حدث العلم الإجمالي بنجاسة أحد الإثنين ثمّ العلم بالملاقاة مترتباً.

في الشبهة الوجوبية من الشكّ في المكلف به ...

فالعلم الإجمالي بنجاسة أحد المشتبهين متوسط بين وقوع الملاقاة والعلم بالملاقاة، فهل يلحق بالصورة الأولى بحجّة أنّ العلم بالملاقاة متأخّر عن العلم الإجمالي وإن كانت متقدّمة على العلم.

555

أو يلحق بثانية الصور لما أنّ الملاقاة متقدّمة وجوداً على العلم الإجمالي وإن كان العلم بها متأخراً عن العلم، وجهان، الظاهر هو الثاني.

وذلك لأنّ العلم الإجمالي وإن تعلّق بنجاسة الملقى أو الطرف الآخر لكن بعد العلم بتحقّق الملاقاة قبل العلم الإجمالي ينقلب متعلّق العلم من الثنائية إلى الثلاثية ويصير أحد طرفيه مركّباً والآخر بسيطاً، ويكتشف عن أنّ العلم الأوّل الدائر بنجاسة أحد المشتبهين كان ناقصاً وأكمل بالعلم الثاني.

هذا هو المقياس في الباب، وقس عليه ما لم نذكر.

ثم إنّ الشيخ - أعلى الله مقامه - والمحقّق النائيني ذكرا أموراً تكميلية للبحث، وقد أشبعنا الكلام فيها في الدورات السابقة، فمن أراد فليرجع إلى ما طبع من التقارير من المحصول والإرشاد.

المقام الثاني: في الشبهة الوجوبية من الشكّ في المكلف به (١)

وقبل الشروع في المقصود نقدّم أموراً:

١. قد عرفت أنّ الشكّ في المكلف به ينقسم إلى شبهة تحريرية وشبهة وجوبية، ومنشأ الشكّ في كلّ، أحد الأمور الأربعة: فقدان النص، إجمال النص، تعارض النصين، واختلاط الأمور الخارجية. ولكن هذا التقسيم في الشبهة التحريرية تصوّر ذهني لا واقع له في الخارج سوى القسم الرابع - أعني: الشبهة الموضوعية - ولذلك خصصنا الشبهة التحريرية في المكلف به، بها فقط وقسمناها إلى محصورة وغير محصورة.

١. أمّا المقام الأوّل فهو دراسة الشبهة التحريرية من الشكّ في المكلف به. راجع ص ٤٨٨ .

وأما الشبهة الوجوبية فلها وراء الصور الأربع تقسيم آخر، وهو دوران الوجوب بين المتباينين والأقل والأكثر.

وبما أنّ حكم المتباينين واضح وهو وجوب الاحتياط كدوران الأمر بين القصر والإتمام، وكون الفائنة الواحدة عسراً أو مغرباً لم يُعقد له فصل، وإنّما عقد البحث للأقل والأكثر من غير فرق بين أن يكون منشأ الشكّ فقده أو إجماله أو تعارضه أو اختلاط الأمور الخارجية. لكنّ الشيخ عقد لكلّ مسألة، لكن نحن نبحت عن الجميع على دفعة واحدة.

٢. أنّ الأقل والأكثر ينقسمان إلى الاستقلاليين والارتباطيين، فلو شككنا في أنّ الدين هل هو تسعة دراهم أو عشرة، فهذا هو الاستقلالي. أمّا لو شككنا أنّ الصلاة مركّبة من تسعة أجزاء أو عشرة والعاشر هو السورة فهذا هو الارتباطي، وإن أردت بيان الضابطة فقل أنّ الأقل الاستقلالي يغيّر الأكثر الاستقلالي - على فرض وجوبه - حكماً ووجوباً، ملاكاً وغرضاً، طاعة وامتثالاً، بخلاف الأقل الارتباطي فإنّه على فرض وجوب الأكثر متّحد معه حكماً ووجوباً، ملاكاً وغرضاً، طاعة وامتثالاً. فلو أدّى نصف دينه، دون الآخر فقد أطاع بما دفع وعصى بما أخلف، وما هذا إلاّ أنّ لكلّ درهم وجوباً وملاكاً وطاعة يغيّر ما للدرهم الآخر من الأمور الثلاثة.

٣. أنّ المشكوك في الشبهة الوجوبية تارة يكون جزءاً خارجياً كالسورة والقنوت وجلسة الاستراحة بعد السجدين، فيكون القيد والتقيّد داخلين في المتعلّق. وأخرى يكون شرطاً منتزِعاً من الأمر بالغسلات والمسحات بنية القربة قبل الصلاة، فيكون التقيّد (كون الصلاة بعد الوضوء) داخلاً في المتعلّق دون القيد.

وثالثة يكون قيداً أي خصوصية متّحدة مع المأمور به، كما إذا دار أمر

557

الواجب بين عتق مطلق الرقبة أو عتق الرقبة المؤمنة.

والمحقّق الخراساني؛ طرح أمر الجزء في المقام وأحال البحث عن الأمرين إلى التنبيهات، ولكن الشيخ بحث كلّ قسم على حده، ونحن نفتني خطوات الشيخ فنطرح الشكّ في الجزء أوّلاً، ثمّ الشكّ في الخصوصية بكتنا قسميه ثانياً. فيقع الكلام في قسمين:

القسم الأوّل: في الجزء المشكوك

إذا تعلّق الأمر بمركّب ذي أجزاء خارجية وشكّ في وجوب بعض الأجزاء فهل تجري البراءة فيه أو لا؟ فيه أقوال:

أ. جريان البراءة العقلية والشرعية، وهذا خيرة الشيخ الأنصاري (رحمه الله).

ب. القول بالاحتياط والاشتغال وعدم جريانهما معاً.

ج. التفصيل بين البراءة العقلية والشرعية فلا تجري الأولى وتجري الثانية. وهذا خيرة المحقّق

الخراساني (رحمه الله).

أدلة القائلين بجريان البراءتين

المهم في المقام هو إثبات جريان البراءة العقلية، وإلا فجرى البراءة الشرعية ليس أمراً صعباً، وسيوافيك بيانه بعد الفراغ عن البراءة العقلية وقد استدّلوا على ذلك بوجوه:

الأول: الأقل واجب مطلقاً، نفسياً أو غيرياً

ذهب الشيخ الأنصاري إلى أنّ العلم بوجوب الأقل أو الأكثر يوجب انحلال العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي بوجوب الأقل مطلقاً - وجب الأقل أو

558

وجب الأكثر - وشكّ بدوي في وجوب الأكثر، فتجري البراءة في المشكوك دون المعلوم، أما كون الأقل واجباً على كلّ تقدير لأجل أنّ الواجب لا يخلو إما أن يكون هو الأقل فيكون واجباً نفسياً، أو الأكثر فيكون واجباً غيرياً، بحكم كونه مقدّمة للأكثر، فالزام المولى في مورد الأقل قطعي للعلم بوجوبه الجامع بين النفسي وغيرى. وفي غيره مشكوك. (١)

يلاحظ عليه بأمور:

١. أنّه مبني على وجوب الأقل وجوباً غيرياً مقدّماً، وقد فرغنا من عدم وجوب المقدّمة شرعاً وإن كانت واجبة عقلاً، ولكن مقصود المستدلّ هو وجوبها شرعاً.
٢. لو قلنا بوجوب المقدّمة فإنّما نقول به فيما إذا كانت المقدّمة خارجية، بمعنى أن يكون بين المقدّمة وذيها اثنيانية بخلاف الأجزاء الداخلية فإنّها نفس ذبيها، والاختلاف بالاعتبار.
٣. أنّ الوجوب الجامع بين النفسي وغيرى غير مجعول وإنّما ينتزعه العقل، ومثل هذا لا يكون ملاكاً للانحلال، لأنّ ملاكه وجوب الأقل وجوباً شرعياً مجعولاً من جانب الشارع.

الثاني: الأقل واجب مطلقاً إمّا استقلالياً أو ضمناً

وهذا التقريب يتّحد مع التقريب السابق بالقول بأنّ الأقل واجب مطلقاً، غير أنّ وجوب الأقل كان في التقريب السابق مردّداً بين النفسي وغيرى، وأمّا المقام فهو مردّد بين الاستقلالي والضمني. توضيحه: أنّ هنا أمراً واحداً متعلّقاً بالمركب بما هو هو، غير أنّ انبساط

١. الفرائد: ٢ / ٣٢٢، طبع لجنة إحياء تراث الشيخ الأنصاري.

559

الأمر عليه يوجب وجوب كلّ جزء بوجوب ضمني، والأمر الضمني هو مقتضى انبساط الأمر على الأجزاء، ولذلك يكون الآتي بكلّ جزء موجباً لسقوط الأمر الضمني المتعلّق به، دون الأمر المتعلّق بالمركب، وعلى ذلك يكون العقاب على ترك المركّب لأجل ترك الأجزاء المعلومة (الأقل) عقاباً مع البيان، لكن العقاب على تركه بترك الجزء المشكوك، عقاباً بلا بيان. (١)

يلاحظ عليه: أولاً: أنّ معنى ذلك أنّ المصلّي يأتي بكلّ جزء بأمره الضمني لكن في الحقيقة أنّه يأتي بكلّ جزء بالأمر المتعلّق بالكلّ، فإذا قال المولى: ابن مسجداً، فالأعمال الصادرة من العمل إنّما هو لامتنال الأمر ببناء المسجد، لا لامتنال الأوامر الضمنية المتولّدة من انبساط الأمر.

وثانياً: أنّ الأوامر الضمنية إمّا أوامر حقيقية، أو وهمية. فعلى الأوّل يلزم الجمع بين الأمرين المتخالفين، وذلك لأنّ الأمر الاستقلالي المتعلّق بالعنوان يتوقّف على ملاحظة الأجزاء لحاظاً ألياً مغفولاً عنها، لكن تعلق الأمر الضمني الواقعي بكلّ جزء يلزم لحاظ كلّ واحد من الأجزاء مستقلاً، وهذان الأمران لا يجتمعان. ولو كان الأمر الضمني أمراً وهمياً غير حقيقي لما يكون منشأ للانحلال.

الثالث: تقريب السيد الأستاذ (قدس سره)

هذا التقريب ممّا أبداه سيدنا الأستاذ (قدس سره) وأوضحه ضمن مقدّمات ست (٢)، ونحن نذكرها في ضمن مقدّمات خمس، وبما أنّ ما ذكره من جلائل أفكاره فلا بأس ببسط الكلام فيه.

١ . من إفادات السيد المحقّق البروجردي في درسه الشريف.
٢ . لاحظ تهذيب الأصول: ٢ / ٣٢٣ - ٣٢٧.

المقدّمة الأولى

إنّ المركّب إمّا حقيقي، أو صناعي، أو اعتباري.

ففي الأوّل تتفاعل الأجزاء بعضها مع بعض وتخرج الأجزاء عن الاستقلال والفعلية، ويحصل من التفاعل صورة وحدانية تفنى فيها الأجزاء ولا يبقى لها فعلية. وهذا كالمحاليل الكيميائية والمعاجين فإنّ أجزاءها تفقد فعليتها ويؤثّر كلّ في الآخر بنفي صورته ويحصل من ذلك التفاعل، صورة ثالثة تعرف بها، كالماء المركّب من جزأين هما الأوكسجين والهيدروجين، وكالمح المركب من الصوديوم والكلور، إلى غير ذلك من الأمثلة.

وفي الثاني تبقى الأجزاء محتفظة بفعاليتها التكوينية، غير أنّها لا تلحظ بهذا الوصف عند ملاحظتها تحت عنوان واحد، وهذا نظير البناء فإنّ كلّ جزء فيه باق على فعليته لكنّه غير ملحوظ بشخصه عند ملاحظته تحت عنوان واحد كعنوان البناء.

ويقرب من الثاني المركب الاعتباري مثل الفوج والعشرة والصلاة، فإنَّ كلَّ جزء باقٍ على فعليته، غير فان في الكلِّ، ولكثته غير ملحوظ بحياله واستقلاله عند لحاظ جميع الأجزاء تحت عنوان واحد كالفوج وغيره.

وبعبارة أخرى: أنَّ المركب الاعتباري الذي هو موضوع البحث له صورة اعتبارية تُفنى فيها الأجزاء في مقام الاعتبار، وفي الوقت نفسه تبقى الأجزاء محتفظة بفعاليتها.

المقدمة الثانية

إنَّ وحدة الإرادة تابعة لوحدة المراد، فإذا كان المراد واحداً حقيقةً أو متكرراً ولكن ملحوظاً تحت عنوان واحد، تتعلَّق به إرادة واحدة، وهذا بخلاف

561

ما إذا كان متكرراً حقيقةً غير ملحوظ تحت عنوان واحد فلا يعقل تعلُّق إرادة واحدة به. وبصياغة فنيّة: أنَّ تشخّص الإرادة بتشخّص المراد، فيتبع في وحدتها وكثرتها، وحدته وكثرته. ومنه يعلم حال الأمر فإنَّ وحدة الأمر وتعدّده تابع لوحدة المتعلِّق وكثرته، فلو كان المتعلِّق كثيراً بالذات فلا يمكن أن يتعلَّق به أمر واحد. اللهمَّ إلا إذا لوحظت الكثرات في ثوب الوحدة ويتخذ لنفسه عنواناً واحداً، فعندئذ يتعلَّق به أمر واحد.

المقدمة الثالثة

إنَّ الصور في المركبات الاعتبارية ليست أمراً مغايراً للأجزاء بالأسر بل هي عينها حقيقةً، إذ ليس المراد من الصورة إلا الأجزاء في لحاظ الوحدة، كما أنَّ الأجزاء عبارة عن الأمور المختلفة في لحاظ الكثرة، وهذا لا يوجب أن يكون وجود الصورة غير وجود الأجزاء. وبتعبير آخر: أنَّ الصورة هي نفس الأجزاء بلحاظ الوحدة، كما أنَّ الأجزاء نفس الصورة لكن بلحاظ الكثرة، فالأجزاء تفصيل الصورة البسيطة كما أنَّ الصورة إجمال الأجزاء المفصلة المختلفة. ومن هنا يعلم أنَّ المقام يختلف عن باب المحصّل (بالكسر) والمحصّل (بالفتح) الذي اتفق المشهور على جريان الاشتغال فيه، حيث إنَّ الأجزاء باسم الأجزاء المحصّلة (بالكسر) غير الواجب المحصّل (بالفتح)، مثلاً:

لو قلنا بأنَّ الوضوء اسم للطهارة النفسانية، والغسلات والمسحات

562

محقة لها ومحصلة إياها، وعندئذ لو شككنا في وجوب شيء خامس كالمضمضة أو الاستنشاق وراء الغسلتين والمسحتين يجب الاحتياط، لأن ما تعلق به الأمر ليس فيه قلة ولا كثرة، حتى ينحل العلم الإجمالي وتجري فيه البراءة، وما فيه القلة والكثرة، ليس متعلقاً للأمر وإنما هو محصل للواجب، والعقل - عندئذ - يحكم بأن الاشتغال اليقيني بأمر معلوم، يستلزم الإتيان بالجزء المشكوك لكي يحصل اليقين بحصول الحالة النفسانية.

وهذا بخلاف المقام فإن الأجزاء عين الصورة لكن في لحاظ الكثرة، كما أن الصورة عين الأجزاء لكن في لحاظ الوحدة، فليس بينهما فرق إلا بالإجمال والتفصيل، كما هو الحال في العشرة، فهي نفس الأفراد لكن بصورة الجمع في التعبير، والأفراد نفس العشرة لكن بصورة التفصيل في البيان، فليس هناك اثنيانية وتعدد حتى يكون أحدهما محصلاً والآخر محصلاً، فيدور أمر الواجب بين القليل والكثير.

المقدمة الرابعة

إن دعوة الأمر إلى إيجاد الأجزاء إنما هو بعين دعوته إلى الطبيعة لا بدعوة مستقلة ولا بدعوة ضمنية ولا بأمر انحلاي ولا بحكم العقل الحاكم بأن الإتيان بالكل لا يحصل إلا بالإتيان بالأجزاء، وذلك لأن الطبيعة تنحل إلى الأجزاء انحلال المجلد إلى مفصله، والمفروض أنها عين الأجزاء لكن في لحاظ الوحدة، لا شيئاً آخر، فالدعوة إلى المركب الاعتباري عين الدعوة إلى الأجزاء، مثلاً الأمر بصيام عشرة أيام نفس الأمر بصوم هذا اليوم وذاك اليوم، كما أن الدعوة إلى رفع القواعد بنفس الدعوة إلى بناء البيت لا بدعوة ثانية، والأمر كما هو حجة على إيجاد الكل فهو بنفسه حجة على إيجاد الجزء، كما أن القيام بكل

563

جزء جزء تدريجياً امتثال لنفس الأمر بالكل، وليس امتثالاً للأمر الضمني المتعلق به كما قيل، والامتثال كما يكون فورياً، يكون تدريجياً أيضاً.

المقدمة الخامسة

إن مصب الوجوب إنما هو نفس العنوان لا ذات الأجزاء المرددة بين الأقل والأكثر بنعت الكثرة وإن كان العنوان عين الأجزاء في لحاظ الوحدة، ومع ذلك فمتعلق الأمر إنما هو العنوان. نعم التعبير بأن الواجب دائر بين الأقل والأكثر يومي إلى تعلق الحكم بالأجزاء رأساً وأن الواجب بذاته مردد بينهما، لكنه خلاف التحقيق، بل الحكم تعلق بعنوان غير مردد في نفسه بين القليل والكثير، وإن كان ما ينحل إليه العنوان مردياً بينهما.

إذا عرفت هذه المقدمات الخمس يتضح لك جريان البراءة العقلية، وذلك لأنّ الحجّة قامت على وجوب العنوان نحو قوله: (أقيم الصلّة)، وقيام الحجّة عليه نفس قيامها على الأجزاء، لما عرفت من نسبتها إليه ليس من قبيل نسبة المحصّل إلى المحصّل، بل نسبة المفصّل إلى المجمل، لكن الاحتجاج بالأوّل على وجوب الأجزاء إنّما يصحّ فيما إذا علم انحلاله إلى جزء وجزء حتى يكون داعياً إليه، وأمّا مع الشكّ في كونه جزءاً لا يكون الأمر به حجّة عليها وداعياً إليها ضرورة أنّ قوام الاحتجاج بالعلم، والعلم بتعلّق الأمر بالمركب، إنّما يكون حجّة على الأجزاء التي علم تركيب المركب منها دونما ما لا يكون.

وإن شئت نزل المقام على ما إذا تعلّق الأمر بالأجزاء بلا توسط عنوان، فكما أنّه لا يحتجّ إلّا على الأجزاء المعلومة دون المشكوك، فهكذا المقام فإنّ الأمر وإن تعلّق بالعنوان مباشرة دونها، لكن عرفت أنّ نسبة العنوان إليها نسبة

564

المجمل إلى المفصل، فالأجزاء في مرآة الإجمال عنوان، وفي مرآة التفصيل أجزاء.

والحاصل: أنّ العبد إذا بذل جهده للعثور على الأجزاء، التي ينحلّ العنوان إليها، فلم يقف إلّا على التسعة منها دون الجزء العاشر المحتمل، يستقلّ العقل بأنّه ممثّل حسب قيام الحجّة ويعدّ العقاب على ترك الجزء المشكوك عقاباً بلا بيان.

فإن قلت: إنّ الحجّة قد قامت على العنوان الإجمالي فلا بدّ من الإتيان بالأكثر حتى يحصل العلم بالإتيان بما قامت الحجّة عليه، وبالجملة إذا قام الدليل على وجوب عنوان مجمل، يجب علينا العلم بالبراءة العقلية وهي رهن الإتيان بالأكثر.

قلت: الإشكال مبني على الخلط بين المقام والشكّ في المحصّل، فإنّ ما ذكرته صحيح في الثاني حيث إنّ المحصّل كالغسلات والمسحات، غير المحصّل كالطهارة النفسانية، ولو شككنا في اعتبار شيء في المحصّل بنحو لولاه، لما حصل المحصّل، يحكم العقل بالاشتغال إلّا إذا أتى بالمشكوك، وهذا بخلاف المقام فإنّ العنوان بالنسبة إلى الأجزاء من قبيل الجمع في التعبير مثلاً تارة يقول: زيد، عمرو، بكر، سعد، خالد؛ وأخرى يقول: خمسة أشخاص، فلا فرق بين التعبيرين سوى بالإجمال والتفصيل، وقد قامت الحجّة على المقدار المعلوم انحلاله إليه، دون المشكوك انحلاله إليه، فيكون العقاب بالنسبة إليه من قبيل العقاب بلا بيان.

أدلة القائلين بالاشتغال عقلاً

أدلة القائلين بالاشتغال عقلاً ...

ثم إنّ جماعة ذهبوا إلى لزوم الاحتياط بحجّة عدم انحلال العلم، وذكروا

هنا تقريبات ربّما ناهزت الستة، ونحن ندرسها تبعاً:

الأول: استلزامه الخلف

هذا الوجه اعتمد عليه المحقّق الخراساني وهو ناظر إلى ردّ ما اعتمد عليه الشيخ الأنصاري قائلاً بأنّ جريان البراءة العقلية مبنيّ على ذلك التقريب يستلزم أمرين محالين:

١. يلزم من فرض تنجّز الأقل عدم تنجّزه.

٢. يلزم من فرض الانحلال إليه عدمه.

وهذا ما يعبر عنه بالدور، وليس دوراً، وإنّما يشتمل على مفسدة الدور، وهو الخلف.

وإيضاحه: - وإن كانت عبارة الكفاية مغلقة - رهن بيان مقدّمة، وهي:

أنّ كل علم تفصيلي إذا كان متولّداً من علم إجمالي فلا يكون سبباً لانحلاله، وإلاّ يلزم أن يكون المعلول هادماً لعلّته، باقياً بعد فنائها. وذلك لأنّ المفروض أنّ العلم التفصيلي وليد العلم الإجمالي فوجود العلم التفصيلي رهن بقاء ذلك العلم، وذلك لأنّ العلم التفصيلي بوجود الأقل نتيجة العلم الإجمالي بأنّه إمّا واجب نفسي أو غيري، فلو صار ذلك العلم التفصيلي سبباً لنفي أحد العدلين وهو الوجوب الغيري، يلزم أن يكون هادماً لعلّته وبقياً بعد فنائها وهو أمر غير ممكن.

إذا عرفت ذلك فنقول: يلزم من القول بوجود الأقل وعدم وجوب الأكثر، الأمران التاليان:

١. يلزم من تنجّز الأقل عدم تنجّزه، وذلك لأنّ تنجّز الأقل بنحو الوجوب النفسي لأجل العلم

بالوجوب الجامع النابع من كونه إمّا نفسياً أو

غيريّاً، فلو صار واجباً بنحو الوجوب النفسي نافية للوجوب الغيري يلزم عدم تنجّزه، لأنّ تنجّزه على وجه الإطلاق رهن حفظ الأمرين؛ أي كون الأقل واجباً نفسياً أو غيريّاً، ومع طرد هذه القضية المرادّة والإصرار على خصوص الوجوب النفسي يلزم بطلان التنجّز.

٢. يلزم من عدم الانحلال من الانحلال، لأنّ الانحلال يستلزم عدم وجوب الأكثر وهو يستلزم

عدم العلم بوجود الأقل مطلقاً، وهو يستلزم عدم الانحلال، وهذا ما يقال: يلزم من فرض وجوده عدمه.

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره من التاليين الفاسدين إنّما يتوجّه على ما اعتمد عليه الشيخ الأنصاري

من جعل سبب الانحلال هو كون وجوب الأقل على وجه الإطلاق نابعاً من تردّد وجوبه بين النفسي

أو المقدمي، ومن المعلوم أنّ العلم التفصيلي المبنيّ على العلم الإجمالي إنّما يبقى مع حفظ المبنيّ عليه، وأمّا مع انهياره ينهار العلم التفصيلي أيضاً.

وأمّا على ضوء ما أفاده سيدنا الأستاذ فلا يلزم المحذوران.

أمّا الأول: أعني: لزوم عدم تنجّز الأقل من تنجّزه، فلأنّ تنجّز الأقلّ على كلّ حال نابع من تنجّز الحكم على العنوان مطلقاً، ولا يلزم من تنجّز الأول عدم تنجّز الثاني، لما عرفت من أنّ الحكم المتعلّق بالأكثر هو نفس الحكم المتعلّق بالأقل، إنّما الكلام في انحلال العنوان إلى أزيد من الأقل، فسواء أكان المنحلّ إليه هو الأقل أو الأكثر، فالوجوب المترتّب على الأقل وجوب نفسي واستقلالي، وإنّما الكلام في دخول جزء آخر تحت هذا الوجوب أو لا.

وبعبارة أخرى: لو قلنا: إنّ الأقل بما أنّه مردّد بين كونه واجباً نفسياً أو غيرياً، فهو واجب مطلقاً وجوباً نفسياً، يلزم من تنجّز الأقل عدم تنجّزه لأجل انهدام علّته.

567

وأمّا لو قلنا: بأنّ وجوب الأقلّ هو نفس وجوب الأكثر وأنّ الطبيعة صادقة على الواجد والفاقد، فهناك حكم منجّز على العنوان وعلى الأقلّ الذي هو نفس العنوان، غير أنّنا نشك في سعة العنوان وقلّته.

وأمّا المحذور الثاني: فيظهر ممّا سبق اندفاعه، لأنّ الانحلال على التقرير الثالث يلزم عدم وجوب الأكثر لكن لا يلزم عدم وجوب العنوان، لما عرفت من أنّ الأقلّ والعنوان محكومان بحكم واحد، سواءً أوجب الأكثر أو لا. وقد عرفت أنّ الأقلّ يستمد وجوبه من وجوب العنوان.

نعم كل من جعل الانحلال نابعاً من العلم الإجمالي بالنفسي والغيري فليس له التفوّه بالانحلال مع انهدام علّته، بل الانحلال يتوقّف على تعلّق الوجوب بالعنوان، وهو محفوظ حال انحلال العلم، وأنّ العنوان صادق على الأقلّ والأكثر معاً.

التقريب الثاني: لزوم العلم بالفراغ لاحتمال الفراغ

يقول المحقّق النائيني: إنّ العقل يحكم بعدم كفاية الامتثال الاحتمالي للتكليف القطعي، ضرورة أنّ الامتثال الاحتمالي إنّما يقتضي التكليف الاحتمالي، وأمّا التكليف القطعي فهو يقتضي الامتثال القطعي، لأنّ العلم باشتغال الذمّة يستدعي العلم بالفراغ عقلاً، ولا يكفي احتمال الفراغ فإنّه يتنجّز التكليف بالعلم به ولو إجمالاً ويتمّ البيان الذي يستقلّ العقل بتوقّف صحّة العقاب عليه، فلو كان التكليف في الطرف الآخر غير المأتيّ به لا يكون العقاب على تركه بلا بيان، بل العقل يستقل في استحقاق التارك للامتثال القطعي على تقدير مخالفة التكليف.

الامتنال والخروج عن عهدة التكليف المعلوم في البين، ولا يحصل العلم بالامتنال إلا بعد ضم
الخصوصية الزائدة المشكوكة. (١)

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره من الضابطة ممّا لا غبار عليه، لكن يجب الخروج ممّا اشتغلت به
الذمة قطعاً لا ما اشتغلت به احتمالاً، والثابت هو الاشتغال بالأقلّ وقد أتى به، وغير المأتيّ - أعني،
الأكثر - لم يثبت الاشتغال به.

وإن شئت توضيحاً أكثر ففس المقام على ما إذا تعلّق الأمر بالأجزاء مباشرة من دون توسّط
العنوان، كما إذا قال: يجب الحمد والسورة والركوع والسجود، وشككنا في جزئية جلسة الاستراحة
فتجري فيه البراءة في الجزء المشكوك بالاتفاق.

فإذا كان هذا حاله فالمقام أيضاً نظيره، لأنّ الوجوب وإن تعلّق بالعنوان لكنّه ليس سوى الأجزاء
في حال الوحدة. والأجزاء نفس العنوان في لباس الكثرة.

وعلى هذا فلو كان العلم الإجمالي قائماً بحاله، كما هو الحال فالعلم بوجوب إحدى الصلاتين:
التمام والقصر، يجب الخروج عن الاشتغال خروجاً قطعياً، لأنّ العلم الإجمالي القائم بالترديد موجود
بعد، وأمّا إذا كان العلم الإجمالي غير باق بحاله بل صار وجوب الأقلّ أمراً محرزاً سواء أوجب
الآخر أم لا، وإثما كان الشك في وجوب شيء آخر مرتبطاً به فلا يكون الشك باعثاً ومنجزاً للتكليف.

وأما مسألة احتمال ارتباط الأقلّ بالأكثر، فسيوافيك الجواب عنه في التقريب التالي.

١. فوائد الأصول: ٤ / ١٥٢ - ١٥٥.

التقريب الثالث: احتمال الارتباطية

وهذا التقريب للمحقّق النائيني (رحمه الله) وحاصله: أنّ الشكّ في تعلّق التكليف بالخصوصية
الزائدة المشكوكة من الجزء أو الشرط، وإن كان لا يقتضي التنجيز عقلاً، واستحقاق العقاب على
مخالفته من حيث هو، للجهل بتعلّق التكليف به، فالعقاب على ترك الخصوصية يكون بلا بيان، إلا أنّ
هناك جهة أخرى تقتضي التنجيز واستحقاق العقاب على ترك الخصوصية، على تقدير تعلّق التكليف
بها، وهي احتمال الارتباطية وقيدية الزائد للأقل، فإنّ هذا الاحتمال بضميمة العلم الإجمالي يقتضي

التنجز واستحقاق العقاب عقلاً، فإنه لا رافع لهذا الاحتمال، وليس من وظيفة العقل وضع القيدية أو رفعها، بل ذلك من وظيفة الشارع، ولا حكم للعقل من هذه الجهة فيبقى حكمه بلزوم الخروج من عهدة التكليف المعلوم، والقطع بامتثاله على حاله فلا بدّ من ضمّ الخصوصية. (١)

يلاحظ عليه: أولاً: أي فرق بين كون الخصوصية المجهولة هي وجوب الجزء وبين كونها احتمال الارتباطية، حيث يكون العقاب على ترك الأوّل، عقاباً بلا بيان مع أنّ الثاني أيضاً مثله.

وثانياً: ما ذكره في ذيل كلامه من أنّ وضع القيدية أو رفعها ليس من وظيفة العقل بل ذلك من وظيفة الشرع، صحيح جداً، لكن الهدف من إجراء البراءة العقلية ليس وضعها أو رفعها، بل شأن العقل نفي العقاب المحتمل من ترك القيد المحتمل، سواء أكان ذلك القيد هو وجوب الجزء أو الارتباط بين الأقل والأكثر.

فإن قلت: لو كان الأقل في نفس الأمر مرتبطاً بالأكثر فلا يفيد الإتيان بالأقل.

١ . فوائد الأصول: ٤ / ١٦١ .

570

قلت: إنّ دمة العبد رهينة بإتيان ما تعلّق به الأمر وقامت عليه الحجّة، سواء أكان هو الأقل أو الأكثر، وأمّا كون الأقل مفيداً أو غير مفيد فهو خارج عن وظيفة العبد.

التقريب الرابع: الشك في حصول الغرض

وهذا التقريب هو ما ذكره الشيخ بصورة الإشكال وقرّره المحقّق الخراساني في الكفاية معتمداً عليه، ونحن نذكر ما قاله كلاً العلمين:

أمّا الشيخ فقد قال: إنّ الأوامر الشرعية كلّها مبنية على مصالح في الأمور به، فالمصلحة إمّا من قبيل العنوان في الأمور به، أو من قبيل الغرض، وبتقرير آخر: المشهور بين العدلية: أنّ الواجبات الشرعية، إنّما وجبت لكونها أطافاً في الواجبات العقلية، فاللطف هو الأمر به حقيقة، أو غرض للأمر فيجب تحصيل العلم بحصول اللطف، ولا يحصل إلاّ بإتيان كلّ ما شكّ في مدخليته. (١)

وأمّا المحقّق الخراساني فقد قال: إنّ الغرض الداعي إلى الأمر لا يكاد يحرز إلاّ بالأكثر بناء على ما ذهب إليه المشهور من العدلية من تبعية الأوامر والنواهي للمصالح والمفاسد في الأمور به والمنهي عنه. وقد مرّ اعتبار موافقة الغرض وحصوله عقلاً من إطاعة الأمر وسقوطه، فلا بدّ من إحرازه في إحرازها. (٢)

يلاحظ عليه: أنّه لو كان الغرض أو المصلحة متعلّقاً للأمر، فلا شكّ أنّه يجب إحرازهما، كما لو أمر بتنظيف الثوب وشككنا في حصوله بمطلق

١ . فرائد الأصول: ٢ / ٣١٩ . ط، تراث الشيخ الأعظم.
٢ . كفاية الأصول: ٢ / ٢٣٢ .

571

الصابون أو الصابون الخاص، أو بغسله مرّة أو مرتين، فيجب الأخذ بالاحتياط.
وأما إذا تعلّق الأمر بمركب ذا أجزاء يترتّب عليها الغرض، وشككنا في أنّ المأمور به أجزاء
تسعة أو عشرة، فالحجّة قائمة على الأولى، دون الثانية. واحتمال عدم حصول الغرض بامتنال الأقل
لا يكون منجزاً، لأنّ ذمّتنا رهن الإتيان بالمأمور به لا رهن حصول الغرض في الخارج.

التقريب الخامس: احتمال عدم صلاحية الأقل للتقريب

إنّ الأمر المتعلّق بالأقل دائر بين كونه صالحاً للتقريب - إذا كان نفسياً - وغير صالح له - إذا كان
مقدّمياً توصلياً - وأما الأمر المتعلّق بالأكثر فهو صالح للتقريب، لأنّه إمّا هو الواجب أو مشتملٌ على
الواجب، ويقصد المصليّ التقرب بما هو المقرب في الواقع.
يلاحظ عليه: بما ذكرنا من أنّ الواجب هو الصلاة التي تعلّق بها الأمر، وهو صادق على الأقلّ
والأكثر لما فيه من المرونة في الصدق على الأفراد المختلفة، وقد أوضحنا حالها عند البحث في
الصحيح والأعم.
فلو كان الواجب هو الأقل أو الأكثر، فإنّما يقصد الأمر المتعلّق بالعنوان، وهو أمر نفسي في كلتا
الصورتين. وقد عرفت أنّ الآتي بالأجزاء، قليلة كانت أو كثيرة، فإنّما يأتي بها بالأمر النفسي المتعلّق
بالعنوان.

التقريب السادس: نفي الأكثر لا يثبت وجوب الأقل

إنّ نفي العقاب على ترك الأكثر لا يثبت تعلّق الأمر بالأقل، مع أنّ الغرض إثبات تعلّقه به.
أقول: إنّ هذا الإشكال مشترك بين البراءتين العقلية والشرعية، فلنترك

572

البحث فيه إلى حين دراسة البراءة الشرعية.
إلى هنا تمّت دراسة جريان البراءة العقلية جوازاً، ومنعاً، وقد عرفت أنّ الحق جريانها.
أدلة القائلين بجريان البراءة الشرعية ...
وإليك الكلام في البراءة الشرعية التي اتّفق على جريانها أكثر الأصوليين المتأخّرين.

أدلة القائلين بجريان البراءة الشرعية

إنَّ المحقِّق الخراساني - مع أنَّه رفع راية المنع عن جريان البراءة العقلية - قال بجريان البراءة الشرعية.

قال: إنَّ جزئية السورة مجهولة ومحجوبة، فترفع بفضل حديثي الرفع والحجب. ثمَّ إنَّه أورد إشكالاً فقال: إنَّ جزئية السورة المجهولة ليست بمجعولة وليس لها أثر مجعول، والمرفوع بحديث الرفع إمَّا هو المجعول بنفسه أو أثره. وأمَّا لزوم الإعادة فهو أثر عقلي لجزئية السورة، أو أثر بقاء الأمر عند التذكُّر، حيث إنَّ العقل يستقل بلزوم الإعادة.

ثمَّ أجاب عن الإشكال بأنَّ الجزئية وإن كانت أمراً منتزِعاً من تعلق الوجوب الشرعي بوجوب السورة مثلاً، وكون منشأ انتزاعه أمراً شرعياً يكفي في تعلق الرفع بها.

ثمَّ أورد إشكالاً آخر فقال: إنَّ حديث الرفع حديث رفع لا وضع، فما الدليل على تعلق الأمر بالعبادة الخالية من الجزء؟

أقول: هذا هو الإشكال المشترك الذي ألمحنا إليه في التقريب السادس من تقريبات البراءة العقلية.

573

والجواب ما ذكره المحقِّق الخراساني بقوله: إنَّ نسبة حديث الرفع الناظر إلى الأدلة الدالة على بيان الأجزاء إليها، نسبة الاستثناء وهو معها يكون دالاً على جزئيتها إلا مع الجهل بها.

توضيحه: إنَّ الواقع لا يكون خالياً من أحد أمرين؛ إمَّا أن لا تكون السورة جزء الواجب، أو تكون. فعلى الأوَّل، فالأمر متعلِّق بالفاقد واقعاً وإن لم يكن المكلف واقفاً عليه.

وعلى الثاني: يكون حديث الرفع بمنزلة الاستثناء كأنه يقول: أقم الصلاة بجميع أجزائها إلاَّ السورة في حالة الجهل، فالأمر تعلق بحكم الاستثناء بالطبيعة الخالية عن الجزء.

ويمكن الجواب بنحو آخر: وهو أنَّ وجوب الأقل يعلم من نفس تعلق الأمر بالعنوان، وإنَّما الكلام في انحلاله إلى الجزء المشكوك وعدمه، فتعلقه بالأقل بما أنَّه مصداق للصلاة محرز وليس بمشكوك، وإنَّما الكلام في انحلال العنوان إلى الأكثر من الأقل.

تمَّ الكلام في الشكِّ في الجزئية من دون أن نعقد هنا مسائل أربع، لأنَّ الشكَّ تابع إمَّا من عدم النصِّ، وأخرى من إجمال النصِّ، وثالثة من تعارض النصِّين، لأنَّ برهان الجميع واحد.

بقي الكلام في أمور ثلاثة:

١. الشكِّ في الأجزاء التحليلية

٢. الشك في الشبهة الموضوعية للأقل والأكثر

٣. الشك في المحصل

وإليك الكلام فيها واحداً تلو الآخر:

574

في الشك في الأجزاء التحليلية ...

القسم الثاني: في الشك في الأجزاء التحليلية

كان البحث السابق مركزاً على الشك في الأجزاء الخارجية، كالسورة وجلسة الاستراحة، الذي يكون للجزء وجود ملموس خارجي، غير أن الكلام في هذا المقام في الأجزاء التحليلية التي يحلها العقل من دون أن يكون لها في الخارج مطابق ملموس.

وقد قسم المحقق الخراساني، الجزء التحليلي على قسمين:

١. دوران الأمر بين كون الواجب مطلقاً أو مشروطاً.

٢. دوران الأمر بين كون الواجب عاماً (الجنس) أو خاصاً الجنس المقرون بالفصل.

ويمكن التمثيل للأول بالأمور التالية:

الف. التستر فإنه هيئة حاصلة من إحاطة الساتر للمستور، فالساتر والمستور من الأمور الخارجية والتستر جزء تحليلي للصلاة.

ب. كون المصلي على طهور، فذات المصلي، وذات الطهور الذي هو الغسلات والمسحات من الأمور الخارجية، وأما كون المصلي على طهور ووضوء فهو جزء تحليلي.

ج. كون الرقبة مؤمنة: الرقبة، والإيمان، أي الاعتقاد الراسخ في القلب، من الأمور الواقعية، لكن كونها مؤمنة، ليس شيئاً زائداً على مطلق الرقبة.

وأما مثال القسم الثاني، كما إذا دار أمر الذبيحة للكفارة بين كونها مطلق الحيوان أو الحيوان الخاص كالفصل الذي يتميز به الحيوان عن سائر الأنواع.

فإذا شكنا في وجوب التستر، أو كون المصلي على طهور أو كون الرقبة

575

مؤمنة، أو دار أمر الذبيحة بين العام والخاص هل تجرى البراءة العقلية أو لا؟ فقد منع الشيخ الأنصاري عن جريانها ببيانتين، لكن المحقق الخراساني خلط بينهما كما سيظهر.

الأول: أنّ الأجزاء التحليلية لا توصف بالوجوب من باب المقدّمة، قال الشيخ: إنّ ما كان متّحداً في الوجود الخارجي كالإيمان في الرقبة المؤمنة لا يتعلّق به وجوب وإلزام مغاير لوجوب أصل الفعل، ولو مقدّمة، فلا يندرج فيما حجب الله عن العباد. (١) فلا يصح أن يقال: إنّ وجوب الإيمان في الرقبة لم يرد فيه بيان فالعقاب عليه عقاب بلا بيان.

وحاصله: أنّه ليس للجزء التحليلي مصداق خارجي فلا يوصف بالوجوب الغيري.

وقد أشار إلى هذا الإشكال المحقّق الخراساني بقوله: إنّ الأجزاء التحليلية لا تكاد تتصّف باللزوم من باب المقدّمة عقلاً، فالصلاة مثلاً في ضمن الصلاة المشروطة أو الخاصّة موجودة بعين وجودها(٢)، وفي ضمن صلاة أخرى فاقدة لشرطها وخصوصيتها «تكون متبائنة للمأمور بها كما لا يخفى»(٣).

يلاحظ عليه: أنّ مصبّ الشكّ ليس الوجوب الغيري حتّى يقال: بأنّ الأجزاء التحليلية لا توصف بالوجوب الغيري، بل مصبّه الوجوب النفسي كسائر الأجزاء، لما عرفت من أنّ الأجزاء واجبة بالوجوب النفسي بمعنى أنّ

١ . فرائد الأصول: ٢ / ٣٥٥ ط، تراث الشيخ الأعظم.

٢ . بعين وجود مطلق الصلاة، وليس بين الصلاتين حيث قلّة وكثرة.

٣ . كفاية الأصول: ٢ / ٢٣٨. ولا يخفى أنّ قوله: تكون متبائنة.. غير لازم، إذ هو يرجع إلى الوجه الثاني في كلام الشيخ. وقد خلط المحقّق الخراساني بين التقريرين اللذين هما للشيخ في الفرائد.

الوجوب يتعلّق بالعنوان الذي هو نفس الأجزاء في ثوب الوحدة، والأجزاء نفس العنوان في ثوب الكثرة، فإنّ لا فرق بين تعلّق الشكّ بالتستر أو تعلّقه باتّصاف الصلاة بالطهور، وبين غيرهما، كتعلّقه بالصلاة مع السورة.

الثاني: أنّ وجود الطبيعي في ضمن الواجد للمشكوك مباين لوجوده في ضمن الفاقده، وعليه فلا يكون هناك قدرٌ متيقّن في البين لينحل به العلم الإجمالي وتجري أصالة البراءة.

والى هذا الإشكال أشار الشيخ بقوله: إنّ الآتي بالصلاة بدون التسليم المشكوك وجوبه معذور في ترك التسليم لجهله، وأمّا الآتي بالرقبة الكافرة فلم يأت في الخارج ما هو معلوم تفصيلاً حتّى يكون معذوراً من الزائد المجهول، بل هو تارك للمأمور به أصلاً، فالمطلق والمقيّد من قبيل المتبائنين.

يلاحظ عليه: بأنّ ما ذكره مبني على تعلّق الأوامر بالموضوع الخارجي، فعندئذ يكون الفاقده والواجد من قبيل المتبائنين كالرقبة المؤمنة والرقبة الكافرة.

وأما على القول بتعلقها بالمفاهيم الكلية، فيصبح الموضوع من قبيل الأقل والأكثر، حيث نشك أن الواجب مطلق الرقبة أو الرقبة المؤمنة، ومن المعلوم أن المشكوك والمتيقن من قبيل الأقل والأكثر.

في جريان البراءة الشرعية

قد فصل المحقق الخراساني (قدس سره) بين المشروط وشرطه، والمطلق وقيده، وبين العام والخاص، فقال بجريانها في الأولين، وعدمه في الثالث.

...

أما جريانها فيهما فلدلالة حديث الرفع على عدم شرطية وقيدية ما شك في شرطية أو قيديته، وليس كذلك خصوصية الخاص.

577

ووجه الفرق: أن الشرط والقيود من الأمور الزائدة على الطبيعة المأمور بها، فيدخل المورد تحت الأقل والأكثر، بخلاف الخاص فإنه نفس العام تحققاً، وليس شيئاً زائداً عليه، مثلاً الحيوان لا يتحقق مجرداً عن الفصل بل لابد في تحققه من فصل، ويتحصّل العام في ضمن الفصول للإبل والبقر والمعز، وليس للجنس هوية غير هوية الفصل.

يلاحظ عليه: أن ما ذكره خلط بين المسائل الفلسفية والأمور الاعتبارية، وما ذكره من أن العام نفس الخاص بمعنى أن الجنس نفس الفصل صحيح حسب النظرة الفلسفية، ولكن الميزان في المقام هو العرف العام، فإذا تردّد الأمر بين كون الواجب هو مطلق الحيوان أو حيوان خاص كالغنم، يُحسب الموضوع عند العرف من باب الأقل والأكثر.

وإن شئت قلت: الميزان كثرة الكلفة وقتلها، فلو كان الواجب هو الحيوان فالكلفة أقل، إذ يمكن أن يذبح معزاً ولو كان الواجب هو الغنم فالكلفة أكثر.

الشبهة الموضوعية في الأقل والأكثر الارتباطيين

قد سبق ممّا أنّ البحث في الأقل والأكثر له مسائل أربع، لأنّ الشك إمّا نابع من فقدان النصّ أو من إجماله أو من تعارضه، أو من خلط الأمور الخارجية.

أما الثلاثة الأولى فقد تبين حكمها دفعة من دون عقد مسألة لكلّ من الثلاثة، وأمّا الرابعة فلم يذكرها المحقق الخراساني ولكن ذكرها الشيخ في المسألة الرابعة من الشك في الأقل والأكثر لكنّه

خلط بينها وبين الشك في المحصل، فلذلك عقدنا مسألتين أحدهما للشبهة الموضوعية والأخرى للشك في المحصل.

578

أقول: إنَّ العناوين الواقعة تحت دائرة الطلب تتصوّر على وجوه:

١. أن يتعلّق الحكم بالعنوان بنحو العام الاستغراقي.

٢. أن يتعلّق الحكم بالعنوان بنحو العام المجموعي.

٣. أن يتعلّق الحكم بالعنوان بنحو صرف الوجود، ونقض العدم. والفرق بين الأولين واضح.

إذ على الأول فيه أحكام، وبالتالي ففيه امتثالات وعصيانات لكلّ فرد بخلاف الثاني ففيه حكم واحد، وبالتالي امتثال وعصيان واحد، فلو قال: أكرم مجموع العلماء، وكان عددهم مائة، فأكرم تسعة وتسعين عالماً، وترك إكرام واحد منهم، لما امتثل أصلاً، لكون المجموع موضوعاً واحداً.

إذا عرفت ذلك، فإن كان العنوان مأخوذاً بنحو العام الاستغراقي وشككنا بأنّ زيداً عالمٌ أو لا؟ فالمرجع البراءة للشك في أصل التكليف في حقّ الفرد المشكوك، ويكون العام من قبيل الأقل والأكثر الاستقلاليين.

وأما إذا كان مأخوذاً بنحو العام المجموعي وشككنا في كون فرد عالماً أو لا، فالمرجع هو الاشتغال لأنّ الحكم تعلّق بعنوان خاص، أعني: المجموع لما هو هو وقد قامت الحجّة عليه، فيكون مرجع الشك إلى انطباق عنوان المأمور به (مجموع العلماء) على المأتي به (إكرام العلماء من دون إكرام الفرد المشكوك) وبالجملة الشك في المقام شك في تحقق عنوان المأمور به. وهذا القسم وحده يمكن أن يقع مثلاً لعنوان البحث (الأقل والأكثر الارتباطيين) دون القسمين الآخرين.

فإن قلت: ما الفرق بين المقام والشك في الأقل والأكثر الارتباطيين، حيث قلنا بجريان البراءة في الثاني دون الأول؟

قلت: الفرق واضح فإنّ المأمور به في الثاني هو الأجزاء لكن بثوب

579

الوحدة، وليست الصلاة عنواناً متحصلاً منها، بل هي عبارة عن نفس الأجزاء بشرط الوحدة بخلاف المقام فإنّ المأمور به هو عنوان مجموع العلماء، والذمة مشغولة بهذا العنوان. وقد ذكرنا في الدورات السابقة قولاً آخر، فلاحظ. (١)

وأما إذا كان تعلّق الحكم بنحو صرف الوجود وناقض العدم وإيجاد الطبيعة فقط، فإذا شكّ في كون فرد عالمياً أو لا، تكون النتيجة أنّه لا يجوز الاكتفاء بإكرام المشكوك بل يجب إكرام من يعلم أو مصداقه.

الشكّ في المحصّل

قد يعبرّ عنه بما ورد في العنوان، وربّما يعبرّ عنه بالشكّ في السقوط. والمهم بيان الفرق بينه وبين الشكّ في الشبهة الحكميّة المردّدة بين الأقل والأكثر، وكلا القسمين من الشبهة الحكمية غير أنّه يجب الاحتياط في الشكّ في المحصّل دون الآخر، وحاصل الفرق: أنّه إذا كان متعلّق الأمر واضح المفهوم، مبين المعنى بلا تردّد ولا قلّة ولا كثرة فيه وكان الإجمال والتردد في محقّقه ومسبّبه، فهو من مقولة الشكّ في المحصّل. وهذا كما إذا قلنا بأنّ الطهور في لسان الروايات عبارة عن الحالة النورانية النفسانية التي تحصل للمتوضّئ بعد الوضوء، فهو مفهوم واضح مبين لا قلّة ولا كثرة فيه. وأما الغسلات والمسحات فهي سبب وعلّة لحصول هذه الحالة. فإذا شككنا أنّ غسل الأذن هل هو جزء للسبب أو لا؟ يجب علينا الإتيان به، لحصول العلم بتحقيق ما اشتغلت به الذمّة. ونظيره لو قلنا بأنّ الواجب هو الصوم بين الهلالين وشككنا في أوّل

١ . لاحظ: إرشاد العقول: ٣ / ٥٧٩.

580

الشهر أو آخره، فيجب علينا صوم يوم الشكّ حتّى نعلم بصوم ما بين الهلالين.

نعم لو قلنا بأنّ الطهور اسم لنفس الأسباب وشككنا في وجوب شيء كغسل الأذن في الوضوء فتجري هناك البراءة الشرعية.

إنّ الشكّ في المحصّل من خصائص الشبهة الحكمية، فإذا أمر المولى بمسبب توليدي، ودار الأمر في سببه المولّد بين جزئية شيء أو شرطيته، فالحقّ - وفاقاً لأهله - لزوم الاحتياط، وقد أوضح ذلك الشيخ في كلامه بقوله: إنّ المفروض تنجّز التكليف بمفهوم مبين معلوم تفصيلاً، إنّما الشكّ في تحقّقه بالفعل، فمقتضى أصالة الاشتغال عدم الاكتفاء ولزوم الإتيان بالأكثر.

فظهر أنّ ما هو المأمور به ليس فيه قلّة ولا كثرة، وما فيه قلّة والكثرة ليس مأموراً به.

بقي الكلام في أمور:

١ . حكم النقيصة السهوية في الصلاة

٢. حكم الزيادة العمدية والسهوية

٣. حكم الاضطرار إلى ترك الجزء والشرط

٤. دوران الأمر بين الأمور الأربعة: كون الشيء جزءاً أو شرطاً، أو مانعاً، أو زيادة مبطله

وهذه الأمور الأربعة ندرسها ضمن تنبيهات، ولها من الأهمية في استنباط الحكم الشرعي ما لا يخفى على عشاق الاجتهاد وطلاب الفقه.

في النقيصة السهوية ...

581

تنبيهات أربعة

التنبيه الأول: في النقيصة السهوية

وقبل الشروع في المقصود نقدّم أموراً:

الأول: هذا التنبيه منعقد لبيان حكم النقيصة السهوية، كما أنّ التنبيه الآتي منعقد لبيان الزيادة العمدية والسهوية.

وأما النقيصة العمدية فغنية عن البحث لأنّ البطلان يلزمها بلا شكّ، والغرض من هذا التنبيه هو أنّه إذا ثبتت جزئية شيء أو شرطيته فهل الأصل ركنيته بمعنى كونه جزءاً وشرطاً مطلقاً في حال الذكر والسهو، أو أنّ لازمه كونه جزءاً أو شرطاً في حال العمد؟ وأما كونه جزءاً أو شرطاً في حال السهو فهو بحاجة إلى دليل، وهذا هو مراد الشيخ من لفظ الركن، أي ما يُخلّ نقصه عمداً وسهواً. وإمّا إخلال زيادته فهو ليس بمقصود في المقام.

نعم الركن في الفقه في باب الصلاة إنّما هو بهذا المعنى الأخير، أي ما تُبطل نقيصته وزيادته. الثاني: أنّ الكلام فيما إذا ثبتت جزئية الشيء أو شرطيته بدليل لفظي، وأمّا إذا ثبتنا بدليل لبي كالإجماع، كما هو الحال في الاستقرار المعترف في الصلاة، فالقدر المتيقن هو حال الذكر دون النسيان والغفلة، فلا شكّ في عدم شمولها لحال النسيان.

الثالث: أنّ صور المسألة أربع:

١. إمّا أن يكون لدليل المركّب عند نسيان الجزء إطلاق بالنسبة إلى ما عدا المنسي، يطلبه وإن لم يتمكّن من المنسيّ لأجل النسيان، ولدليل الجزء

582

والشرط والقاطع والمانع إطلاق، يطلبه الشارع في عامّة الحالات ولا ترفع عنه اليد.

٢. أن يكون لدليل المركب إطلاق بالنسبة إلى عدا المنسيّ، دون دليل الجزء المنسيّ.

٣. أن يكون الأمر بالعكس.

٤. أن لا يكون إطلاقاً لا في دليل المركب بالنسبة إلى ما عدا المنسي ولا في دليل الجزء بالنسبة إليه.

وستوافيك أحكام هذه الصور، فانتظر.

الرابع: ما هو معنى الإطلاق في الموردین؟

إنّ مفاد الأول أنّ المولى يطلب ما عدا المنسي، سواء أتى بالمنسي أو لا، فيكون ما عدا المنسي صحيحاً مسقطاً للتكليف.

وأما مفاد الإطلاق للجزء المنسيّ فهو ركنيته وأتّه مطلوب للمولى في حالتي الذكر والنسيان، وتكون النتيجة عدم كفاية ما عدا المنسيّ لبطلان الواجب بعدم ركنه.

الخامس: الغاية إثبات تعلق الأمر بالمنسي

إنّ الغاية من البحث هي تصحيح ما عدا المنسيّ في حال النسيان، وهو متوقّف على أمرين:

١. وجود المقتضي أي الأمر بالنسبة إلى الباقي غير المنسيّ.

٢. عدم المانع الذي هو الأمر بالجزء المنسي على وجه الإطلاق.

583

أما الأول: أي وجود الأمر بالنسبة إلى ما عدا المنسي الذي عبرنا عنه بوجود المقتضي فهو موجود في صورتين الأولين، لأنّ المفروض أنّ للأمر بالمركب الصادق على ما عدا المنسي له إطلاق يعمّ حالة نسيان الجزء وحالة ذكره، بمعنى أنّه يطلب الباقي مطلقاً تمكّن من إتيان الجزء المنسيّ أو لا. فيكون هذا دليلاً اجتهادياً على صحّة ما عدا المنسيّ.

وأما الثاني: أي رفع المانع الذي هو إطلاق الأمر بالجزء المنسي مطلقاً بمعنى أنّه يطلبه على جميع الأحوال، فلو ثبت هذا الإطلاق لكان الإتيان بالمنسيّ أمراً باطلاً؛ لأنّ الجزء المنسي في هذه الحالة يصبح ركناً تبطل الصلاة بتركه. ولا مناص في تصحيح ما عدا المنسيّ من رفعه كما سيوافيك.

السادس: الحاجة إلى رفع المانع وثبوت المقتضى في مقامين

إنّ الحاجة إلى رفع المانع إنّما هو فيما إذا كان للجزء إطلاق وله موردان، وإلاّ ففي الموردين الآخرين لا مانع حتى يرفع، كما أنّ الحاجة إلى إثبات تعلّق الأمر إنّما هو فيما إذا لم يكن للأمر بالمركب إطلاق بالنسبة إلى ماعدا المنسي وإلاّ فالمقتضى يكون موجوداً.

السابع: تقييد إطلاق دليل الجزء بحديث الرفع

إنّ رفع المانع فيما إذا كان لدليل الجزء اطلاق يتحقّق، بحديث الرفع حيث رفع عن الأمة الإسلامية أمور منها النسيان فلو نسي الجزء وكان لدليله إطلاق يقيد بصورة الذكر وأمّا إذا لم يكن لدليله إطلاق، فلا مانع من تعلّق الأمر بما عدا المنسي.

إذا علمت هذه الأمور فاعلم أنّ ما يهّم الفقيه، هو بذل الجهد لإثبات تعلّق

584

الأمر بما عدا المنسي وربما يتصوّر أنّ تعلّق الأمر به أمر غير ممكن لأنّه لا بدّ أن يكون الخطاب به بعنوان الناسي، بأن يقال: أيّها الناسي للجزء العاشر انت بالباقي، فعندئذٍ إمّا يلتفت إلى نسيانه فينقلب ذاكرًا، فلا يكون الحكم الثابت بعنوانه فعلياً في حقّه، أو لا يلتفت فلا يعقل انبعائه، ويكون الجعل لغواً.

ثم إنّ المحقّق الخراساني وجّه إمكان توجّه الخطاب إلى الناسي بوجهين، والمهم منهما هو الأول ونقتصر عليه وهو:

أن يكون الواجب في حقّ الذاكر والناسي ماعدا المنسي، ويختصّ الذاكر بخطاب يخصّه بالجزء المنسي، والمحدور في تخصيص الناسي بالخطاب، لا تخصيص الذاكر به. وهذا كما إذا كان الواجب في حقّ الذاكر والناسي ما يتقوم به العمل، أعني: الأركان الخمسة، ثمّ يكلف خصوص الذاكر ببقية الأجزاء والشرائط، وهذا بالنظر إلى حديث «لا تعاد الصلاة إلاّ من خمسة: الطهور والوقت والقبلة والرکوع والسجود»، غير بعيد، وإن كان الإذعان به يتوقّف على دليل قاطع.

وقد أشار المحقّق الخراساني إلى هذا الجواب بقوله: كما إذا وجّه الخطاب - على نحو يعمّ الذاكر والناسي - بالخالي عمّا شكّ في دخله مطلقاً، وقد دلّ دليل آخر على دخله في حقّ الذاكر. (١)

هذا كلّه حول تصوير إمكان الخطاب والتكليف بما عدا المنسي، وأمّا الأمر الثاني أي فعلية الخطاب فيمكن تصحيح تعلّق الأمر بالذاكر والناسي بخطاب واحد. لا بخطابين خلافاً للعلمين، وهو خيرة السيد المحقّق البروجردي، والسيد الإمام الخميني قدس سرهما وإليك بيانه:

فعلية الأمر بالباقي بخطاب واحد

إنّ الناسي لا يحتاج إلى خطاب خاص يبعثه إلى الخالي عن المنسي، بل الذاكر والناسي، مثل الحاضر والمسافر والصحيح والمريض، محكوم بنفس الخطاب الموجّه إلى الذاكر، كما أنّ المسافر والمريض محكومان بنفس الخطاب الموجّه إلى الحاضر والصحيح، فالكلّ محكوم بالإرادة الاستعمالية بالصلاة الجامعة للأجزاء والشرائط، وأمّا حسب الإرادة الجدّية فالمسافر والمريض والناسي محكوم بأقلّ ممّا حكم على مقابليهم، وهذا على طرف النقيض من الجواب الأول، حيث إنّه على أساس أنّ الجميع في المرحلة الأولى محكومون بالأركان الخمسة، ثمّ يختصّ الذاكر، بأمور زائدة عليها بالأمر الثاني.

وأما على هذا الجواب فليس هنا إلاّ أمر واحد وهو متعلّق بالعنوان الجامع للأجزاء والشرائط المجرّدة عن الموانع والقواطع حسب الإرادة الاستعمالية، لكن الإرادة الجدّية تعلّقت في حقّ المسافر والمريض والناسي بأقلّ من ذلك، كاستثناء الركعتين في مورد المسافر حيث قال: (وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ) (١)، فقوله سبحانه: (أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ) دالّ على أنّ المسافر محكوم بنفس الأمر المتوجّه إلى الحاضر، لكن يجوز له قصرها، ونظيره المريض والناسي، الذي يجمعهما المعذور فقد دلّ الدليل على رفع الجزء الحرجي والمنسيّ عنهما، ومرجع رفعه في حقّهما إلى استثنائهما من دون أن يمس الاستثناء، كرامة الأمر، أو يحوّج الأمر، إلى أمر آخر في مورد المريض والناسي؛ لأنّ الصلاة أمر مقول بالتشكيك تصدق على جميع الأقسام.

١ . النساء: ١٠١.

ويؤيد ذلك ما سبق من أنّ الأمر المتعلّق بالمركب يدعو جميع الأصناف إلى العنوان الذي تعلّق به الأمر لكن بالإرادة الاستعمالية، ولّمّا دلّ الدليل الخارجي على عدم مطابقة الإرادة الاستعمالية مع الإرادة الجدّية في بعض الأجزاء لطروء عنوان مانع عن الامتثال كالمرض والنسيان، تسقط دعوة الأمر بالنسبة إليه بحكم العقل، ومع ذلك تبقى دعوة الأمر إلى الأجزاء الباقية، لأنّه يدعو إلى العنوان، وهو أمر مقول بالتشكيك يصدق على الجامع للجزء المنسي والخالي عنه، وليست دعوة الأمر إلى الباقية مشروطة بدعوته إلى الجزء المنسيّ لما علمت من وجود المرونة في صدق العنوان على كلا الفردين من الصلاة، وليس صدق عنوان الصلاة على الصلاة المقصورة أولى من صدقها على الصلاة الرباعية المنسية سورتها.

هذا هو الحقّ القراح في المسألة، الذي عليه سيد مشايخنا المحقق البروجردي، والسيد الإمام الخميني (قدس الله سرهما).

فخرجنا بالنتيجة التالية: أنّ نسيان الجزء أو الشرط لا يسبّب بطلان ما عدا المنسيّ والأمر به باق بحكم أنّ الصلاة أمر مقول بالتشكيك، فالصلاة صحيحة إلاّ إذا دلّ الدليل على الخلاف كما في مورد الأركان.

التنبية الثاني: في حكم الزيادة عمداً أو سهواً

وتحقيق المقام يتوقّف على البحث في أمور:

الأوّل: في تصوير الزيادة في الجزء والشرط.

الثاني: هل يعتبر كون المزيد من سنخ أجزاء الواجب قولاً وفعلاً، أو لا؟

الثالث: هل يعتبر قصد الزيادة إذا كان المزيد من سنخ أجزاء الصلاة أو لا، أو يكفي مطلق

الإتيان به وإن لم يكن عن قصد؟

587

الرابع: حكم الزيادة حسب القواعد الأوّليّة.

الخامس: حكم الزيادة حسب الأدلّة الاجتهادية.

وإليك دراسة الكلّ واحداً بعد الآخر:

الأوّل: تصوير الزيادة في الجزء والشرط

ربّما يقال بامتناع تصوير الزيادة في الجزء والشرط، وذلك لأنّهما إن أخذاً «لا بشرط»، لا تتحقّق الزيادة ويكون الزائد من مصاديق المأمور به، وإن أخذاً «بشرط لا»، يكون التكرار موجباً لنقص الوصف، أعني: وصف كونه «بشرط لا».

ثم إنّ المحقّق الخراساني (قدس سره) حاول تصحيح تصوير الزيادة ثبوتاً بأخذ الجزء أو الشرط في الواجب «لا بشرط»، ولكن باعتبار عدم الزيادة في أصل المركّب فصدق الزيادة لأجل اعتبار عدم الزيادة في أصل المركّب فقال ما هذا نصّه: إذا شكّ في اعتبار عدمها شرطاً أو شرطاً في الواجب مع عدم اعتباره في جزئيه، وإلاّ لم يكن من زيادته بل من نقصانه. (١)

يلاحظ عليه: بأنّ المشكلة غير منحلّة، وذلك لأنّ اعتبار أخذ عدم الزيادة جزءاً أو شرطاً في المركّب يستلزم أن يكون الفرد الثاني موجباً لفقدان الشرط (إذا أخذ عدم الزيادة شرطاً في المركّب)، أو الشرط (إذا أخذ عدم الزيادة جزءاً في المركّب). فيكون من مصاديق نقصان الفرد مع أنّ الكلام في الزيادة.

والحق أن يقال: إنّ الموضوع (أي صدق الزيادة) أمر عرفي لا عقلي، حتى لو أخذ الجزء «بشرط لا» بشهادة أنّه لو زاد ركعة في صلاة الفجر يصدق

١ . الكفاية: ٢ / ٢٤٤.

588

أنّه زاد فيها مع أنّها أخذت بشرط لا بالنسبة إلى الركعة الثالثة ونظيرها صلاة المغرب، وعلى هذا لو كرّر الجزء تصدق الزيادة، وإن كان حسب العقل نقيصة في الوصف بالنسبة للجزء، وعلى هذا فصدق الزيادة رهن أخذ الجزء «بشرط لا». ولذلك لا تتصوّر الزيادة فيما إذا كان الجزء طبيعيّ الجزء، بلا تحديد في جانب القلّة والكثرة كما هو الحال في أذكار الركوع والسجود.

الثاني: شرطية كون المزيد من سنخ المزيد فيه

هل يشترط في صدق الزيادة كون المزيد من سنخ الصلاة قولاً وفعلاً، وإلا فلا تصدق الزيادة، أو لا؟

أمّا في الأمور التكوينية فالظاهر اعتبار السنخية فلو زاد في المعجون شيئاً لا يمتّ له أصلاً كطحين الحنطة، لا يقال: زاد في المعجون؛ بخلاف ما إذا زاد ما يكون من سنخه، كما إذا زاد السكر أزيد من المحدّد.

وأمّا في الأمور الاعتبارية فلو كانت الزيادة مسانخة للمزيد فيه فسيأتي الكلام فيه في الأمر الثالث إنّما الكلام إذا لم يكن مسانخاً كالتأمين والتكتّف فالظاهر عدم صدق الزيادة إلا إذا قصدتها وأتى بها بعنوان الصلاة، بخلاف ما إذا تكتّف لأجل رفع الحرج فلا يصدق أنّه زاد في صلاته.

الثالث: شرطية قصد الجزئية في المسانخ وعدمها

إذا زاد في صلاته شيئاً مسانخاً لأفعاله وأقواله، فهل يشترط في صدق الزيادة قصد الجزئية، أو لا؟ قولان، ثالثهما التفصيل بين الأقوال والأفعال، والأخير للمحقّق النائيني والأول قول تلميذه السيد الخوئي.

استدلّ للقول الثالث بأنّ ما كان من سنخ الأقوال كالقراءة والتسبيح فيعتبر

589

في صدق الزيادة قصد الجزئية وإلا كان من الذكر والقرآن غير المبطل، وأمّا ما كان من سنخ الأفعال كالقيام والركوع فلا يعتبر في صدقها قصد الجزئية فإنّ السجود الثالث زيادة في العدد، المعتمد من السجود في الصلاة في كلّ ركعة وإن لم يقصد بالسجود الثالث، الجزئية. (١)

يلاحظ على الشق الأول: أنّ عدم الصدق في الأقوال عند عدم قصد الجزئية، لورود الدليل على أنّ ذكر الله حسن في كلّ حال، أو أنّ قراءة القرآن جائزة في تمام الأحوال، وإلاّ لصدقت الزيادة سواء أقصد الجزئية أو لا؟

استدلّ للقول الأول - أعني: لزوم قصد الجزئية - بأنّ المركّب الاعتباري كالصلاة مركّب من أمور متباعدة مختلفة وجوداً، ماهية والوحدة بينهما متقومة بالقصد والاعتبار، فلو أتى بشيء بقصد ذلك المركّب كان جزءاً له وإلاّ فلا، وما ورد من أنّ الإتيان بسجدة التلاوة في أثناء الصلاة زيادة معها تعبد شرعي وإن لم تكن الزيادة حقيقة.

يلاحظ عليه: أنّ الزائد لو كان من غير جنس المزيد لا يُعدّ زيادة في الفريضة لعدم التناسخ بين المزيد والمزيد عليه كأخذ اليسرى باليمنى إلاّ إذا قصد الجزئية، وأمّا ما كان من جنس المزيد فيه فالعرف لا يتوقّف في وصفه بالزيادة في الفريضة حتّى لو ادّعى المصلّي عدم إتيانه بقصد الجزئية لا يقبل منه بل تكون المماثلة العرفية كافية، ويشهد بذلك ما رواه زرارة عن أحدهما (عليهما السلام)، قال: «لا تقرأ في المكتوبة بشيء من العزائم، فإنّ السجود زيادة في المكتوبة» (٢)، وحمل ذلك على التعبد والمجاز، غريب مع ورودها في غير واحدة من الروايات.

١. فوائد الأصول: ٤/٢٤١. ٢. الوسائل: ٤، الباب ٤٠ من أبواب القراءة، الحديث ١ وغيره.

الرابع: مقتضى القواعد الأوليّة

إلى هنا كان البحث في الصغرى: أنّ صدق الزيادة وعدمه، وأمّا ما هو حكمها حسب القواعد الأوليّة أو الثانوية فهذا ما ندرسه تالياً:

المراد من القواعد الأوليّة هو الأصول العقلية أو الشرعية عند فقد الدليل الاجتهادي، فلو كان في المسألة دليل اجتهادي لا تصل النوبة إلى هذه القواعد، وأمّا إذا كانت فاقدة للدليل الاجتهادي يكون المرجع الأصول العملية، فالاستنتاج ممّا تحرّره في المقام فرع عدم دليل اجتهادي في المسألة، في المستقبل وإلاّ فلا يعتدّ به.

لا شكّ في بطلان العمل بالزيادة إذا أخذ عدم الزيادة قيماً للجزء أو قيماً للمركّب، حيث إنّ المأتي به لا يكون مطابقاً للمأمور به، إنّما الكلام فيما إذا لم تُحرز كيفية اعتبار الجزء ودار الأمر بين الأمرين الماضيين، أو كونه مأخوذاً «لا بشرط» في جانبي الجزء والمركّب، فالمرجع عند الشكّ في أخذ عدم قيماً للمركّب أو الجزء هو عدمه، ومثله ما إذا شكّ في أخذ شيء قاطعاً أو مانعاً، والأصل في الجميع هو عدمه.

فإن قلت: إذا دار الأمر بين أخذ الجزء «لا بشرط» وأخذه «بشرط لا»، فقد دار الواجب بين المتباينين، لأتتهما قسمان من أقسام اللابشرط المقسمي والحكم فيهما هو الاحتياط، أي ترك الزيادة، والإعادة إذا زاد.

قلت: الميزان في كون المورد مجرى للبراءة أو لا، كون أحد الطرفين أقلّ مؤنة من الطرف الآخر، ووجود السعة فيه دون الآخر، والحكم في المقام كذلك، لأنّ في أخذ العدم قيماً للمركّب أو جزئية الجزء ضيقاً ليس في جانب الآخر أي أخذ الجزء لا بشرط. نظير ذلك دوران الأمر بين كون الخصال ترتيبية

591

أو تخييرية، إذ لا شك أنّ في الثانية سعة دون الأولى، وعلى ذلك يصحّ العمل مع الزيادة العمدية أو السهوية لعدم الدليل على أنّ عدمها مأخوذ في الصلاة في جانب الجزء أو المركب.

فظهر أنّ المرجع عند الزيادة هو البراءة إلا أن يُعلم خلافه.

ثم إنّه ربما يتمسك في المقام بالاستصحاب بوجوه مختلفة ذكرها الشيخ في «الفرائد» وقد قرّناها في الدورات السابقة تارة بوجوه أربعة، (١) وأخرى بوجهين (٢) كاستصحاب الهيئة الاتصالية، أو استصحاب عدم وقوع القاطع أو المانع في الصلاة.

ومن المعلوم أنّه لا حاجة في إثبات الصحة إلى الاستصحاب، لأنّ البراءة تكفي من دون حاجة إليه، وذلك لأنّ صرف الشك في كون شيء مخلّاً أو لا، يكفي في جريان البراءة، من دون حاجة إلى لحاظ الحالة السابقة.

نعم لو كانت البراءة والاستصحاب متخالفين المضمون يُقدّم الاستصحاب على البراءة، فنذكر.

إلى هنا ظهر أنّ الزيادة في الصلاة إذا لم تُعلم كيفية أخذ الجزء أو الشرط، لا تخلّ بالصلاة لمكان جريان البراءة عن أخذ عدمها في المركّب أو الجزء فيحكم على الصلاة المزادة فيها من المسانخ وغيره بالصحة ما لم يدلّ دليل على البطلان، وهذا ما ندرسه تالياً.

الخامس: مقتضى الأدلة الاجتهادية

قد وردت حول الزيادة في الصلاة روايات ثلاث ندرسها حتّى يُعلم

١ . المحصول في علم الأصول: ٣ / ٥٨٦ . ٢ . لاحظ إرشاد العقول: ٣ / ٥٩٩ - ٦٠١ .

مقدار العدول عمّا دلّ عليه الأصل العملي:

الأولى: ما رواه الشيخ بسنده إلى علي بن مهزيار، عن فضالة بن أيوب، عن أبان بن عثمان، عن أبي بصير قال: قال أبو عبدالله (عليه السلام): «من زاد في صلاته فعلية الإعادة» (١). وطريق الشيخ في «التهذيب» إلى علي بن مهزيار صحيح والرواية كلّهم بعده ثقافت.

الثانية: ما رواه الشيخ عن زرارة قال: «لا تعاد الصلاة إلا من خمسة: الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود - ثم قال: - القراءة سنّة، فلا تنقض السنّة الفريضة» (٢).

وسند الشيخ إلى زرارة في التهذيبين غير صحيح لكن رواها الكليني بسند صحيح، ورواها شيخنا الحرّ العاملي في أبواب القبلة باللفظ التالي: عن زرارة: سألت أبا جعفر (عليه السلام) في الفرض في الصلاة؟ فقال: «الوقت، والطهور، والقبلة، والتوجّه، والركوع والسجود، والدعاء» قلت: ما سوى ذلك؟ فقال: «سنّة في فريضة» (٣).

الثالثة: ما رواه الكليني بسند صحيح عن زرارة، وبكير بن أعين عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: «إذا استيقن أنّه زاد في صلاته المكتوبة ركعة لم يعتدّ بها واستقبل صلاته استقبالاً إذا استيقن يقيناً» (٤) وسيوافيك اختلاف النسخ في نقل الرواية.

إذا عرفت ذلك فلندرس مفاد الروايات، والبحث فيها يتم في ضمن أمور:

- ١ . الوسائل: ٥، الباب ١٩ من أبواب الخلل، الحديث ٢.
- ٢ . الوسائل: ١٤، الباب ١ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٤.
- ٣ . الوسائل: ٣، الباب ١ من أبواب القبلة، الحديث ١.
- ٤ . الوسائل: ٣، الباب ١ من أبواب القبلة، الحديث ٢.

الأول: شمول الرواية الأولى لمطلق الزيادة

الظاهر شمول الرواية للموارد الثلاثة من الزيادة:

- ١ . إذا زاد ركعة في الصلاة بحيث يطلق عليه لفظها.
- ٢ . إذا زاد سورة أو تشهداً ممّا لا يصدق عليه عنوان الصلاة بالحمل الشائع وإن كان جزءاً من الصلاة.
- ٣ . إذا زاد بغير المسانخ لكن بنية الجزئية، كالتأمين ووضع اليد اليمنى على اليسرى.

أقول: إطلاق الرواية، يشمل الجميع لكن الظاهر من شيخ مشايخنا العلامة الحائري (قدس سره) اختصاص مفاد الحديث بالصورة الأولى، أي ما يكون الزائد صلاة بالحمل الشائع، فقال في تقريب ذلك:

الظاهر أنّ متعلّق الزيادة في المقام من قبيل الزيادة في العمر في قولك: زاد الله عمرك، فيكون القدر الذي جعلت الصلاة ظرفاً له، هو الصلاة، فينحصر المورد بما إذا كان الزائد مقداراً يطلق عليه الصلاة مستقلاً كالركعة والركعتين، مضافاً إلى أنّه القدر المتيقّن في بطلان الصلاة بالزائدة، أضف إليه: أنّ رواية زرارة وبُكير تشمل لفظ الركعة. (١)

يلاحظ عليه بأمرين:

١. أنّ الصحيح في مقام الدعاء هو طول الله عمرك، أو طول عمره ولم يسمع في لغة العرب: زاد الله عمرك. إلا نادراً فقد جاء في بعض الأدعية: وزد في عمره.

١. الصلاة، المقصد الثالث: ٢١٠، ط ١٣٥٣ هـ. ووص ٣١٢ من الطبعة الثانية ط ١٣٧٩.

594

٢. أنّ وجه شرطية كون الزائد في العمر، من جنسه هو عدم تصوّر كون الزائد من غير جنسه فلذلك يجب أن يكون الزائد مصداقاً للعمر ومسانخاً له، بخلاف الصلاة فالزيادة فيها تتصوّر أيضاً بزيادة الجزء والشرط أو بزيادة غير المسانخ إذا أتى بنية الصلاة.

فخرجنا بالنتيجة التالية: أنّ مطلق الزيادة في الصلاة إذا لم يعلم كون الجزء أو المركّب ملحوظاً، بشرط لا، أو لا بشرط سواء أكانت ركعة أو جزءاً مسانخاً أو غير مسانخ موجب للبطلان والإعادة. وأما استدلاله برواية زرارة فسيأتي الكلام فيه فانتظر.

الثاني: الكلام في الرواية الثانية

ويقع البحث في جانب القضية السالبة - أعني: المستثنى منه - في جهات ثلاث:

الأولى: في سعة موضوعها وضيقة

قد مرّ الكلام في السند وأنّ الكليني رواها بسند صحيح، إنّما الكلام في سعة موضوعها، فإنّ المكلف ينقسم إلى أقسام أربعة:

أ. العامد. ب. الشاك. ج. الجاهل جهلاً مركّباً. د. الناسي.

فهل صدر الرواية يشمل الجميع، أو لا ؟

الظاهر التفصيل الآتي:

أمّا العامد فلا ريب في خروجه عن حريم القاعدة، إذ معنى شمولها له جعل الترخيص للعامد لأن يتلاعب بالصلاة بالزيادة والنقيصة في غير الخمسة، وهذا باطل بالضرورة.

595

وبعبارة أخرى: أنّ الموضوع في القاعدة والحكم عليه بالإعادة وعدمها من هو بصدد العمل بالتكليف، وأمّا من ليس بصدده كالعامة فالرواية غير شاملة له قطعاً.

وأما الشاكّ الذي يُعبّر عنه بالجاهل البسيط أو الجاهل الملتفت فهو على قسمين:

فتارة يشكّ في مانعية الزيادة أو قاطعيتها قبل الشروع في الصلاة، وأخرى يشكّ بعدها.

أمّا الأولى فالرواية منصرفة عنه، لأنّ موضوعها من دخل في العبادة عن يقين وقطع بالصحة، ثم عرض له الشك بعد الفراغ عن العمل، من جهة احتمال الإخلال بالصلاة بالزيادة فيقال له: أعد، أو لا تعد، فلا يصدق على الشاكّ قبل الإتيان بالعمل.

وأما الثاني - أي الشاكّ بعد الصلاة - فوظيفته التعلّم ورفع الشك، لا البقاء في الشك مطلقاً والعمل بالقاعدة، فتبقى تحت القاعدة، الطائفتان الأخيرتان؛ الجاهل غير الملتفت، والناسي، من غير فرق بين تعلّق الجهل والنسيان بالموضوع أو تعلّقهما بالحكم.

أمّا الموضوع كما إذا جهل أنّ ثوبه نجس أو نسي أنّه نجس. والثاني كما إذا جهل بعدم جواز الصلاة في النجس أو نسي عدم الجواز، فالقاعدة تشمل الجميع.

فخرجنا بالنتيجة التالية: أنّ الفقرة الأولى من القاعدة تشمل الجاهل والناسي، أعم من أن يكونا جاهلين أو ناسيين بالحكم كوجوب طهارة ثوب المصلّي، أو بالموضوع ككون اللباس المعين نجساً.

596

ثمّ إنّ شيخ مشايخنا العلامة الحائري استظهر اختصاص صور القاعدة بالجاهل والناسي للموضوع ولا يشمل الجاهل والناسي للحكم، ورتّب ذلك على مقدّمتين:

الأولى: أنّ ظاهر قوله (عليه السلام): «لا تعاد» هو الصحة الواقعية، وكون الناقص مصداقاً واقعياً لامتنال أمر الصلاة، ورتّب على ذلك أنّه لا يمكن توهم شمول الصحة للجاهل بالحكم وناسيه لأنّ لازمه عدم كون المتروك جزءاً أو شرطاً، ومعه كيف يوصف بالصحة الواقعية، لأنّ الصحيح الواقعي ما اشتمل على الجزء والشرط المجهولين أو المنسيين.

الثانية: أنّه لا يمكن تقييد الجزئية أو الشرطية بالعلم بهما بحيث لو صار عالماً بعدمهما بالجهل

المركب لما كان الجزء جزءاً. (١)

أقول: ما ذكرناه خلاصة ما بسط الكلام فيه (قدس سره) وفي كلتا المقدمتين نظر:

أما الأولى: أنه لا دلالة للرواية على أن الصلاة المحكومة بالصحة صحيح واقعي بل صحيح تعبدي والشاهد على ذلك ذيل الرواية: قوله: «القراءة سنة، والتشهد سنة، ولا تنقض السنة الفريضة» ومعنى ذلك أن وجود الفريضة كاف في الإجزاء وإن لم يكن هناك شيء من السنة وأين هذا من الصحة الواقعية؟

وعلى هذا فلو قلنا بشمول الرواية للجاهل بالحكم أو الناسي له، لا يلزم كون المأتي به صلاة واقعية حتى يستلزم عدم كون المتروك جزءاً أو شرطاً الذي ينافي الصحة الواقعية.

وأما الثانية: فلأنه لا يلزم من سعة الحديث للجاهل بالحكم والناسي التصويب الممتنع (أي عدم الاعتقاد بالحكم المشترك بين العالم والجاهل) ولا

١ . الصلاة للمحقق الحائري: ٣١٥-٣١٧.

597

التصويب المجمع على خلافه (وجود الحكم المشترك بينهما، لكن عند قيام الأمانة على خلاف الواقع، ينقلب الواقع إلى مفاد الأمانة) لا يلزم، - قلنا: - وذلك لأن التصويب الممتنع عبارة عن خلو الواقعة عن الحكم المشترك بين العالم والجاهل والذاكر والناسي، وهو غير لازم على القول بعموم القاعدة، لأن العالم والجاهل والناسي مشتركان في الحكم الإنشائي حتى الفعلي الذي هو عبارة عن الحكم الذي تمّ إبلاغه، وإن لم يصل إلى المكلف، وإنما يفترقان في التنجز فالحكم منجز في حق الجميع دون الجاهل والناسي، فخرجنا بالنتيجة التالية:

إن القاعدة تعمّ الجاهل والناسي بالحكم والموضوع، وأنه إذا انكشف الخلاف برفع الجهل وعاد الذكر، يحكم على الصلاة بالقبول من دون إعادة إلا في الأمور الخمسة.

الجهة الثانية: في سعة دلالتها من حيث المتعلق

كان البحث السابق مركزاً على سعة القاعدة من حيث الموضوع للمكلف، ولكن البحث هنا مركزاً على سعة دلالة القاعدة من حيث المتعلق، (الزيادة والنقيصة).

أقول: وبما أن الرواية بصدد ضرب القاعدة لمن وقف بعد الصلاة على خلل في صلاته بعدما دخل فيها عن مجوز شرعي ثم علم أنه نقص جزءاً أو زاد شيئاً، تكون القاعدة شاملة للزيادة والنقيصة في غير ما استثنى، فالخلل سواء أكان مستنداً إلى الزيادة أم إلى النقيصة لا تُعاد إلا في موارد الخمسة نقيصة أو زيادة.

احتمال اختصاص الذيل بالنقيصة

ربما يقال بأن صدر القاعدة تعمّ الزيادة والنقيصة لكن الذيل يختصّ بالنقيصة دون الزيادة. واستدلّ على ذلك بأمرين:

الأوّل: أنّه لو كانت زيادة الأركان مبطلّة يجب أن يؤخذ عدمها في جزئية الجزء أو في ضمن المركّب. فلو كان الحال كذلك فلو زاد ركوعاً أو سجوداً فهو زيادة حسب الظاهر، ولكنّه إخلال بوصف الركوع أو السجود، أعني: كونها «بشروط لا».

هذا من جانب ومن جانب آخر أنّ الإخلال بالنقيصة منحصر في موارد خمسة، أعني: ترك الأركان من رأس، فلو كانت زيادة الركوع - التي مرجعها إلى النقيصة - موجبة للبطلان يكون الإخلال بالنقيصة غير منحصر بالخمسة، بل يتجاوز عنها إلى سادس وهو الإخلال بوصف الركوع «بشروط لا» وسابع وهو الإخلال بوصف السجود «بشروط لا».

وبعبارة أخرى: أنّ النقيصة تتصوّر على قسمين:

١. ترك الأمور الخمسة من رأس، وهي لا تعدو عن خمسة

٢. إتيانها فاقدة للوصف، فلو قلنا بأنّ الذيل يشتمل الزيادة فيما أنّ مرجع الزيادة إلى النقيصة يتجاوز عدد النقيصة من الخمسة إلى ستة، وذلك لأنّ الخمسة الأولى ترك الأركان من رأس، والسادسة إتيانها فاقدة للوصف وهو أيضاً نقيصة.

يلاحظ عليه: بما ذكرنا سابقاً من أنّ المرجع في فهم الروايات هو العرف فلو فرض أخذ الركوع مقيداً بشروط لا، وفرضنا أنّ المصلّي ركع مرتين فيعدّ ذلك عند العرف زيادة وإن كان عند العقل نقيصة ومثله السجود، وعندئذ لا

يتجاوز عدد النقيصة عن الخمسة، بل يدخل المورد في قسم الزيادة الذي قلنا بشمول الذيل له، وعلى هذا فالنقيصة خمسة والزيادة أيضاً خمسة.

الثاني: أنّ بعض ما جاء في المستثنى لا تتصوّر فيه الزيادة كالوقت والقبلة والطهور.

يلاحظ عليه: بأنّ عدم تصوّر الزيادة في الثلاثة الأول لا يوجب اختصاص ما يتصوّر فيه.

وبذلك ظهر أنّ قاعدة «لا تعاد» ضابطة بيد الفقيه في تصحيح الصلاة زيادة ونقيصة في الأركان وغيرها.

الجهة الثالثة: في بيان نسبة صدر القاعدة مع حديث «من زاد»

الغرض في المقام بيان النسبة بين مفاد الصدر الذي يحكم بصحة الصلاة عند النقيصة والزيادة في غير الأركان، ومفاد حديث أبي بصير الذي يحكم بالبطلان عند الزيادة مطلقاً، ركناً كان أو غير ركن.

أقول: إنَّ النسبة بين صدر القاعدة وحديث أبي بصير عموم وخصوص من وجه، فالقاعدة عامّة لشمولها النقيصة والزيادة، خاصّة لاختصاصها بغير الأركان، كما أنّ حديث أبي بصير خاصّ لاختصاصه بالزيادة، وعمّ لشموله الأركان وغيرها، فيجتمعان فيما إذا زاد بغير الأركان كالسورة والقيام، فالقاعدة تحكم بالصحة لكونها خارجة عن الخمسة، والحديث يحكم بالبطلان لأنها زيادة، فيقع الكلام في تقديم أيّهما في مقام الجمع.

أقول: القاعدة متقدّمة على الحديث لقوة دلالتها وذلك لوجوه:

الأوّل: أنّ الاعتماد على العدد كاشف عن كون المتكلم بصدد بيان ماهو الموضوع للإعادة وعدمها بوجه دقيق غني عن التخصيص والتقييد.

600

الثاني: وجود التعليل في القاعدة دون الحديث حيث علّلت عدم الإعادة بأنّ السنّة لا تنقض الفريضة، ومقتضاه عدم لزوم الإعادة فيما إذا زاد شيئاً مع عدم الإخلال بالأركان.

الثالث: أنّ لسان القاعدة لسان امتنان فيوجب ما هو ظاهر في المرونة والسهولة على غيره.

فإن قلت: لو كان الحاكم في مورد الاجتماع هو القاعدة يلزم اختصاص الحديث في مورد الزيادة بالأركان مع أنّ طروء الخلل فيها قليل، لأنّ الوقت والقبلة لا تتصوّر فيها الزيادة، والظهور بمعنى الطهارة النفسانية لا يقبل الزيادة، وبغير النفسانية لا يسبّب البطلان. فتأسيس قاعدة «من زاد في صلاته» لخصوص زيادة الركوع والسجود، أمر غريب.

قلت: إنّ مورد الحديث أوسع من ذلك، لأنّه يعمّ الزيادة العمدية والسهوية.

فإن قلت: إنّ الزيادة العمدية قليلة فينحصر مصداقه في زيادة الركن السهوية، وهي أيضاً قليلة.

قلت: وعلى ذلك لا محيص من حمل الحديث، أعني: «من زاد» على زيادة الركن أو الركعة، ولعلّه كان حين صدور الحديث محفوفاً بقريظة تخصّصه بزيادة الركن، والشاهد عليه ما سيوافيك من صحيحة زرارة.

وربما يُقال في وجه التقديم أنّ قاعدة «لا تعاد» حاكمة على أدلّة الزيادة، بل على جميع أدلّة الأجزاء والشرائط والموانع كلّها، لكونه ناظراً إليها وشارحاً لها، إذ ليس مفاده انحصار الجزئية والشرطية في هذه الخمسة، بل مفاده أنّ الإخلال سهواً بالأجزاء والشرائط (زيادة أو نقيصة) - التي ثبتت جزئيتها أو

شرطيتها - لا يوجب البطلان إلا الإخلال بالخمسة، فلسانه لسان الشرح والحكومة، فيقدّم على أدلة الأجزاء والشرائط بلا لحاظ النسبة بينه وبينها. (١)

يلاحظ عليه: أنّ حكومة القاعدة على أدلة الأجزاء والشرائط غير كونها حاکمة على قوله: «مَنْ زاد في صلاته فعلية الإعادة» إذ هو ليس من أدلة الأجزاء والشرائط، بل هو في عرض القاعدة ناظر إلى أدلة الأجزاء والشرائط، نظير القاعدة فهو والقاعدة بصدد بيان حكم الأجزاء عند النقيصة والزيادة، فكيف تكون القاعدة حاکمة على ما هو في عرضها؟ والوجه في التقديم ما ذكرنا من الوجوه الثلاثة.

إلى هنا تعرّفنا على نسبة القاعدة إلى الحديث الثاني، أعني قوله: «من زاد في صلاته»، وبقي الكلام في بيان نسبة القاعدة مع الحديث الثالث.

نسبة القاعدة مع حديث زرارة

قد تعرّفت أنّ الرواية قد رويت بوجهين؛ تارة بزيادة كلمة ركعة، وأخرى بدونها. روى الكليني في باب «مَنْ سها في الأربع والخمس ولم يدر زاد أو نقص» عن زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) أنّه قال: «إذا استيقن أنّه قد زاد في صلاته المكتوبة لم يعتدّ بها واستقبل صلاته استقبالاً إذا كان استيقن يقيناً». (٢)

وروى أيضاً في باب «السهو عن الركوع» بإضافة قوله: «ركعة» بعد قوله «المكتوبة». (٣) وعنوان الباب حال عن وجود لفظ «ركعة» وأنّه فهم من قوله:

١ . مصباح الأصول: ٤٠٧/٢ ولاحظ فوائد الأصول: ٢٣٩/٤.

٢ . الكافي: ٣٠٤/٤.

٣ . الكافي: ٣٤٨/٣.

«ركعة» الركوع بخلاف الباب السابق فلم يرد فيه لفظ «ركعة».

وأخرجه صاحب الوسائل عن الكليني في موضعين مع الزيادة ولم يشر إلى الاختلاف الموجود في موردين من الكافي، ولعلّ نسخته كانت مشتملة عليها أو أنّه رجع إلى باب «السهو عن الركوع» دون الآخر. (١)

وأما الشيخ فقد أخرجه في «التهذيب» في باب أحكام السهو في الصلاة عن الكليني بلا هذه الزيادة. (٢)

وأما المجلسي فقد تبع الكليني في كلِّ مورد فنقله في باب «مَنْ سها في الأربع والخمس» بلا زيادة وفي باب «السهو عن الركوع» معها.

الظاهر أنَّ الصحيح هو وجود ركعة، لأنَّ الأمر إذا دار أمر لفظ بين الزيادة والنقيصة فالقول بالنقيصة أولى، لأنَّ السقوط من قلم كاتب الحديث أكثر من الزيادة على متن الحديث بلا وعي، فعندئذ يتفق مضمونه مع المستثنى في القاعدة، كما أنه يكون أخصَّ من حديث أبي بصير لأنَّه يركِّز على مطلق الزيادة، وهذه الرواية تركِّز على وجود الركعة الملازم للركوع.

فخرجنا بالنتائج التالية:

في الاضطرار إلى ترك الجزء والشرط ...

الأولى: أنَّ النسبة بين صدر القاعدة وحديث أبي بصير هو العموم والخصوص من وجه، يجتمعان بالنفي والإثبات في الزيادة غير الركنية، فلا يعيد على الأوَّل ويعيد على الثاني.

الثانية: أنَّ ملاحظة لسان القاعدة مع ذلك الحديث تقتضي تقديم صدر القاعدة على الحديث، وقد عرفت الوجوه المرجَّحة.

- ١ . الوسائل: الجزء ٤، الباب ١٤ من أبواب الركوع، الحديث؛ والجزء ٥، الباب ١٩ من أبواب الخلل، الحديث ١.
- ٢ . التهذيب: ٢/٢٠٦، الحديث ٦٤ طبعة الغفاري، و ص ١٩٤، طبعة النجف الأشرف.

الثالثة: أنَّ مقتضى تقديم القاعدة على حديث أبي بصير اختصاص الحديث بزيادة الركن عمداً كان أو سهواً، وكون الزيادة في الأركان قليلة لا يخلِّ لاحتمال وجود قرينة عند صدور الحديث تخصَّصه بالأركان.

الرابعة: أنَّ النسبة بين القاعدة وحديث زرارة - على فرض وجود الركعة - هو التوافق، لاتفاقهما على إعادة في زيادة الركعة والركوع.

وعلى فرض عدم وجود «الركعة» يكون حال الحديث حال قوله: «مَنْ زاد في صلاته» عند نسبتها إلى القاعدة، فيأتي فيه ما ذكرناه من وجوه التقديم.

التنبيه الثالث: في الاضطرار إلى ترك الجزء والشرط

لو تعدّر أحد قيود المأمور به، ففي سقوط التكليف عن المركّب قولان مبنيان على ثبوت التقييد مطلقاً فيسقط التكليف عن الباقي، أو في حال التمكن فيبقى الأمر على المركّب. والفرق بين هذا التنبيه ومسبق واضح حيث إنّ الغرض من عقد هذا التنبيه هو دراسة لزوم الإتيان بالباقي عند تعدّر بعض القيود، على خلاف التنبيه السابق، حيث إنّ الغرض فيه دراسة كفاية ما أتى، أعني: ما عدا المنسي، أو لزوم إعادته بعد الذكر وعدمه.

وأما صور المسألة فهي أربع:

١. ما يكون لكلّ من دليل المركّب والجزء إطلاق.
٢. ما يكون لدليل الجزء إطلاق دون دليل المركّب.
٣. ما يكون على العكس بأن يكون لدليل المركّب إطلاق دون دليل الجزء.

604

٤. ما لا يكون لواحد منهما إطلاق.

ومعنى الإطلاق في دليل المركّب غيره في جانب الجزء، فإنّ لازم إطلاق الأول لزوم الإتيان بالباقي عند التعدّر حيث يطلبه مطلقاً، سواء تمكّن من الجزء المتعدّر أو لا، وأما مفاد الإطلاق في جانب الجزء فهو بمعنى عدم رفع اليد عنه وكونه مطلوباً مطلقاً في حالتي التمكن والتعدّر، غاية الأمر يكون تعدّره سبباً لسقوط الأمر بالكلّ عند التعدّر.

إذا علمت هذا فاعلم أنّ الغرض المنشود والغاية القصوى إثبات تعلّق الأمر بما عدا المضطرّ إليه. وعلى ذلك فتجب دراسة المسألة مثل دراسة مسألة الجزء المنسيّ، وعلى هذا فإثبات وجوب إتيان الباقي رهن ثبوت أمرين:

الأوّل: رفع المانع وهو إطلاق الجزء فإنّ حفظ إطلاقه لا ينسجم مع الأمر بما عدا المضطرّ إليه.

الثاني: أنّ رفع المانع غير كاف بل يجب إحراز المقتضي، أعني: تعلّق الأمر بالباقي.

وبدراسة هذين الأمرين يظهر وجوب الإتيان بالباقي.

أمّا الأوّل: فيأتي فيه مثل ما مرّ من رفع حكم النسيان، فإنّ حديث الرفع في مورد النسيان والاضطرار حاكم على إطلاق الجزء حيث يُخصّص الجزئية بصورة الذكر وبالتالي لا تعمّ حال النسيان، وهكذا يُخصّصها بصورة التمكن ولا بالتالي لا تعمّ حالة الاضطرار، وبذلك تصل النوبة إلى وجود المقتضي.

وأما الثاني: أي وجود المقتضي فهو موجود في الصورتين التاليتين، أعني: وجود الإطلاق في دليل المركب ودليل الجزء، ووجود الإطلاق في دليل المركب دون الجزء، ففي هذين الموردين المقتضي لإتيان الباقي موجود

605

والمانع أي إطلاق دليل الجزء مرفوع بحديث الرفع.

إنّما النقاش في الصورتين الأخيرتين:

الأولى: إذا لم يكن لدليل المركب إطلاق بالنسبة إلى ما عدا المضطر إليه، مع وجود الإطلاق في جانب الجزء.

الثانية: إذا لم يكن لكليهما إطلاق. وهذا هو مصبّ البحث والمحاولة لإثبات الوجوب بالنسبة إلى الباقي.

وقد تمسك القوم بوجه حتّى يثبتوا تعلّق الوجوب بالباقي، فتارة تمسكوا بالأصول العملية كالاستصحاب، وأخرى بالعناوين الثانوية كالنبوي، أعني: «ما أمرتكم بشيء فأتوا به ما استطعتم»، أو العلويين، كما سيوافيك.

وإليك تقرير لزوم الإتيان بالباقي بالاستصحاب وقد قرّر بوجه.

١. استصحاب الوجوب الجامع بين الضمني والنفسي المتعلّق بالكل

لاشكّ أنّ الوجوب الاستقلالي المتعلّق بالكلّ مرتفع والوجوب الضمني أو الغيري - على اختلاف بين الأصوليين في وجوب الأجزاء الداخلية - لكلّ جزء المتولّد منه أيضاً مرتفع بارتفاعه، ومع ذلك نحتمل أن يتعلّق وجوب نفسي بالأجزاء الباقية عند ارتفاع الوجوب عن الكلّ، فهذا الاحتمال يبرّر استصحاب الجامع بين الوجوبين النفسي والضمّني، فإنّهما وإن ارتفعا لكن الجامع بينهما محتمل البقاء لاحتمال نيابة فرد آخر من الوجوب الاستقلالي مكانه، متعلّق بالأجزاء الباقية، نظير العلم بخروج زيد من الدار لكن نحتمل أن يكون خروجه مقارناً لدخول عمرو، فزيد قطعي الخروج وعمرو مشكوك

606

الحدوث، لكن الإنسانية الجامعة بينهما مشكوكة البقاء.

يلاحظ عليه: أنّ خطاب «لا تنقض» خطاب عام متوجّه إلى العرف الدقيق، وهذا النوع من الاستصحاب لا يلتفت إليه إلا الأوحدي المستغرق في المسائل العقلية، فلا يشمل خطاب «لا تنقض» المتوجّه إلى العرف.

وثانياً: أنّه يشترط في جريان الاستصحاب كون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي والوجوب الجامع بين الضمني أو الغيري، والوجوب النفسي المتعلّق بالكلّ، أمر انتزاعي عقلي وليس مجعولاً شرعياً ومثله لا يصلح للاستصحاب لعدم تعلّق الجعل الشرعي به.

٢. استصحاب الوجوب النفسي الشخصي

إذا تعلّق الوجوب بالأجزاء مباشرة وهي عشرة ثم تعدّر بعض الأجزاء ممّا يتسامح فيه عرفاً، فحينئذ لا تصير القضية المتيقّنة غير القضية المشكوك فيها لما عرفت من التسامح العرفي، وهذا مثل ما إذا وجب إكرام زيد ثم قُطع بعض أعضائه فشككنا في بقاء وجوبه، فلا شكّ في أنّ عدم الإكرام يُعدّ نقضاً عند العرف.

يلاحظ عليه: أنّ قياس العناوين الكليّة بالجزئيات الخارجية قياس مع الفارق، لأنّ العنوان الكليّ إذا أُضيف إليه جزء أو قيد يُعدّ مغايراً للكليّ الفاقد لهما، وعلى هذا فالصلاة مع السورة غير الصلاة بدونها، والماء المتغيّر غير الماء الذي ليس متغيّراً، بخلاف الأمور الخارجية فالزيادة والنقيصة لا تصيران مبدأً لحصول التباين بين الفاقد والواجد، والمفروض أنّ الوجوب النفسي الشخصي تعلّق بأجزاء عشرة فأسراؤها إلى أجزاء تسعة إسراء حكم من موضوع إلى موضوع.

607

فإن قلت: على ضوء ذلك لا يجوز استصحاب النجاسة في الماء المتغيّر الذي ذهب تغيّره بنفسه، أو استصحاب الحرمة في ما لو صار العنب زبيباً، وذلك لأنّ المتغيّر غير المتغيّر والعنب غير الزبيب.

قلت: سيوافيك الجواب عن هذا عند دراسة الاستصحاب التعليقي، فانظر.

٣. استصحاب الوجوب المتعلّق بالعنوان

وفي المقام بيان آخر وهو الموافق لما مرّ في مبحث الشكّ بين الأقل والأكثر الارتباطيين، وهو أنّ الوجوب لو قلنا بأنّه متعلّق بالأجزاء مباشرة - كما في التقرير السابق - يتوجّه إليه ما ذكرنا من الإشكال من أنّ الأجزاء العشرة غير التسعة.

وأما لو قلنا بأنّ الوجوب تعلّق بالعنوان الذي هو وجود إجمالي للأجزاء وهي وجود تفصيلي له، وله مع وحدة مفهومه عرض عريض يصدق على الواجد والفاقد بقريئة صدقه على صلاة الحاضر

والمسافر، والقادر والعاجز فإذا تعذر بعض الأجزاء وشككنا في كيفية دخله في الموضوع فهل هو مطلوب مطلقاً أو عند التمكن؟ يصح لنا استصحاب الوجوب المتعلق بالعنوان إلى أن يُعلم ارتفاعه، والمفروض وحدة القضيتين لصدق العنوان على الفاقد والواجد، وهذا المقدار من الوحدة يكفي في جريان الاستصحاب، وعلى هذا فالمحكّم هو الاستصحاب لا البراءة.

فخرجنا بالنتيجة التالية: أنه لو كان لدليل المركّب إطلاق بالنسبة للباقي لأغنانا عن التمسك بالأصل، وفي غير هذه الصورة فالمحكّم هو استصحاب الحكم المتعلق بالعنوان ومع الأصل المحرز لا تصل النوبة إلى البراءة.

608

التمسك بالنبوي والعلويين لإثبات وجوب الباقي

قد عرفت أنّ إطلاق دليل المركّب بالنسبة إلى ما عدا المضطر إليه يكفي في إثبات وجوب الباقي ومع عدمه يكون المرجع هو استصحاب الحكم المتعلق بالعنوان، وهذان الأمران كافيان في إثبات وجوب الباقي، ومع ذلك فربما يتمسك في المقام بنبوي وعلويين.

الحديث النبوي: فأتوا منه ما استطعتم

أخرج مسلم في صحيحه عن أبي هريرة قال: خطبنا رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) فقال: أيها الناس قد فرض عليكم الحجّ فحجّوا، فقال رجل: أكلّ عام يا رسول الله؟ فسكت حتّى قالها ثلاثاً، قال: لو قلت نعم لوجب ولما استطعتم، ثمّ قال: ذروني ما تركتكم، فإنّما هلك من قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم، فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه» (١).

ورواه النسائي في كتاب الحج باب وجوبه بالنحو التالي:

«فإذا أمرتكم بشيء فخذوا به ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه» (٢).

ورواه البيهقي في سننه بلفظ قريب ممّا نقله مسلم (٣).

وأما الشيعة فلم يروه أصحاب الكتب الأربعة ولا غيرهم إلا ابن أبي جمهور الأحسائي في كتابه «عوالي اللآلي» فهو من علماء القرن التاسع، قال

١ . التاج الجامع للأصول: ٢ / ١٠٠، كتاب الحج.

٢ . سنن النسائي: ٥ / ١١١، ومعها تعليقات السيوطي. ٣ . سنن البيهقي: ٤ / ٣٢٦.

609

روي أنه (صلى الله عليه وآله وسلم) قال: «إنَّ الله قد كتب عليكم الحج فقام الأقرع بن الحابس فقال: في كلِّ عام يا رسول الله؟ فسكت (صلى الله عليه وآله وسلم)، ثم قال: لو قلت نعم لوجب، ثم لا تسعون ولا تطيقون، ولكنَّه حجَّة واحدة.» (١)

والرواية وإن لم تكن مسندة عندنا، ولكن إتقان المضمون يشهد على صدقها.

وأما الاستدلال بها على المقام فيحتاج إلى بيان الاحتمالات حسب ما رواه مسلم من قوله: (فأتوا مَا اسْتَطَعْتُمْ).

إنَّ لفظة «ما» إمَّا مصدرية أو موصولة. وعلى الأوَّل إمَّا زمنية أو غير زمنية؛ وعلى الثاني لفظة «من» إمَّا بيانية أو تبعيضية. فتلک احتمالات أربعة:

١. أن تكون مصدرية زمنية، والجارّ (منه) بمعنى الباء للتعدية فيكون المعنى: فأتوا به زمان الاستطاعة. وعلى هذا لا يكون الحديث مفيداً لحكم جديد بل مشيراً إلى حكم العقل، وأنَّ الأحكام الشرعية مقيدة بالاستطاعة حسب حكم الشرع والعقل.

٢. أن تكون مصدرية غير زمنية والجارّ (منه) بمعنى الباء أيضاً للتعدية، نظير قوله سبحانه: (فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَأَسْمِعُوا وَأَطِيعُوا) (٢) فيكون المعنى: فأتوا به قدر الاستطاعة، وتكون النتيجة تكرار العمل بقدر الوسع وهذا خيرة الأستاذ والسيد الخوئي - قدس سرهما - .

٣. أن تكون «ما» موصولة، مفعولاً لقوله: «فأتوا» والجارّ بيانية، فيكون المعنى: فأتوا الذي استطعتم من أفراد ذلك الشيء.

وعلى هذه الاحتمالات الثلاثة لا صلة للحديث بالمقام، وإنما

١ . عوالي اللآلي: ١ / ١٦٩ . ٢ . النخاين: ١٦.

الصلة تتحقّق بالاحتمال الرابع.

٤. أن تكون «ما» موصولة، مفعولاً لقوله: «فأتوا» والجارّ تبعيضية، فيكون المعنى: فأتوا الذي استطعتم من بعض ذلك الشيء.

فلو صحَّ هذا يكون دليلاً على وجوب الباقي غير المضطر إليه. ولكنَّه بعيد عن مورد الحديث حيث إنَّ مورده من ذوي الأفراد التي تتمكّن من فرد ولا تتمكّن من فرد آخر. ولا صلة لها بذوي الأجزاء.

الحديث العلوي الأول:

- روى صاحب «عوالي اللآلي» أنه (عليه السلام) قال: «لا يترك الميسور بالمعسور». (١)
- وليس في كتب القدماء، عين ولا أثر منه والرواية مقطوعة السند.
- أقول: إنّ في الرواية احتمالات أربعة:
١. أن يُراد من الميسور والمعسور، الفرد الميسور من الطبيعة والفرد المعسور منها.
 ٢. أن يراد منهما الأجزاء الميسورة من الطبيعة والأجزاء المعسورة من الطبيعة.
 ٣. أن يراد من الأول الفرد الميسور من الطبيعة، ومن الثاني الأجزاء الميسورة من الطبيعة.
 ٤. عكس الاحتمال الثالث.

١ . عوالي اللآلي: ٤ / ٥٨ برقم ٢٠٥.

611

- أقول: إنّ وحدة السياق تحكم بحذف الاحتمال الثالث والرابع، فبقي الأوّلان. فعلى الأوّل فالحديث ناظر إلى الفرد الميسور في مقابل الفرد المعسور، فلا يصلح للاستدلال في المقام.
- وعلى الثاني يمكن أن يستدلّ به على وجوب الإتيان بالباقي.
- وربّما أشكل على الاستدلال بالحديث على فرض شموله لذي الأجزاء بوجهين:
١. أنّ الرواية تعمّ الواجبات والمستحبات، ومعه يُحمل قوله: لا يسقط، على مطلق المحبوبة ولا يتم الاستدلال على لزوم الإتيان بالأجزاء الباقية.
 - يلاحظ عليه: من أنّ المراد من عدم سقوطه بما له من الحكم، فلو كان واجباً يبقى الوجوب وإن كان مستحباً يبقى الاستحباب.
 ٢. إنّ التمسك بهذا الحديث وإثبات مطلوبة الباقي مستلزم للدور، لأنّ كون الأجزاء الباقية ميسوراً للمكفّ فرع كونها واجدة للملاك، وإثبات الملاك فرع تعلق الأمر بالباقي، وتعلق الأمر فرع إحراز كونه ميسوراً للسابق ومطلوباً ثانوياً له.
- يلاحظ عليه: أنّ الملاك في التمسك كون الباقي ميسوراً للمعسور عند العرف حسب الظاهر، كالتسعة بالنسبة إلى العشرة، لا الاثنتين بالنسبة إليها، ولا حاجة لإحراز وجود الملاك في الباقي، بل يكفي صدق كون الموجود ميسوراً عند العرف.

روى صاحب «عوالي اللآلي» أنه (عليه السلام) قال: «ما لا يدرك كُله لا يُترك كُله».

612

وفي الحديث احتمالات أربعة من حمل «كُلّ» على العام الاستغراقي أو العامّ المجموعي، وإليك الاحتمالات:

١. أن يُراد من لفظ «كُلّ» في كلتا الجملتين العام الاستغراقي.

٢. أن يُراد منهما العام المجموعي.

٣. أن يُراد من الصدر العام الاستغراقي ومن الذيل العام المجموعي.

٤. عكس الاحتمال الثالث.

ثم إنّه إذا أُريد من لفظة «كُلّ» في الجملة الثانية العام الاستغراقي كما في الاحتمال الأول والرابع يكون المعنى غير معقول، إذ كيف يمكن أن يخاطب الإنسان العاجز عن الكلّ باتيان كلّ فرد فرد، فيبقى الاحتمال الثاني والثالث.

أمّا على الثاني فيقال: ما لا يدرك المجموع من ذي الأفراد والأجزاء لا يترك مجموعهما، بل يأتي بالبعض من الأفراد والأجزاء.

وأمّا على الثالث، فيقال: ما لا يدرك كلّ فرد فرد أو كلّ جزء جزء لا يدرك المجموع كُله أي يأتي ببعض الأفراد أو ببعض الأجزاء. فيصح الاستدلال على المورد.

ثم إنّه استشكل بالاستدلال بالرواية على فرض دلالتها على ذي الأجزاء بوجهين:

١. عموم القاعدة للواجب والمستحب

في دوران الأمر بين الأمور الأربعة ...

إنّ عموم الموصول يقتضي شموله الواجب والمستحب، فلا محيص من حمل النهي في قوله: «لا يترك» على مطلق المحبوبة، وقد عرفت الجواب عنه بأنّ المراد لا يترك حسب ما له من الحكم.

613

٢. ورود التخصيص الكثير

حيث إنّ الأصحاب لم يعملوا بمضمونه في غير باب الصلاة.
أقول: الظاهر أنّهم عملوا به من غير استناد إليه في باب الطهارة والصلاة والحجّ، نعم لم يعملوا
به في باب الصوم.
ولعلّ هذا المقدار من البحث كافٍ حول الروايات الثلاث.

التنبية الرابع: في دوران الأمر بين الأمور الأربعة

لو دار الأمر بين كون شيء شرطاً أو مانعاً، أو بين كونه جزءاً أو زيادةً مبطلّة، فهل يُخَيَّر هنا،
لأنّه من دوران الأمر في ذلك الشيء بين الوجوب والتحريم، أو يجب الاحتياط لإمكانه بتكرار
العبادة وفعلها مرّةً مع ذلك الشيء وأخرى بدونه، وجهان.
مثاله: الجهر بالقراءة في صلاة الظهر يوم الجمعة، لمن لم يصل الجمعة حيث قيل بوجوبه،
وقيل بوجوب الإخفات فدار أمر الجهر بين كونه شرطاً أو مانعاً ونظيره تدارك الحمد لمن نسيه بعد
ما أتم السورة حيث يدور أمر التدارك بين كونه شرطاً في الصلّة أو مانعاً عنها ففي المسألة قولان:
١. القول بالتخيير. وهو خيرة الشيخ.
٢. القول بالاحتياط. وهو خيرة المحقّق الخراساني.
واستدلّ الشيخ بوجهين (١):

الأوّل: أنّه لا مانع من إجراء البراءة في كلّ من الفعل والترك، وذلك لأنّ

١. فرائد الأصول: ٢ / ٤٠٠، ط مؤتمّر الشيخ الأنصاري.

المانع منه هو لزوم المخالفة القطعية كما في الإناءين المشتبهين وهي غير لازمة في المقام، لأنّ
واحداً من فعل ذلك الشيء وتركه ضروري مع العبادة، فلا يلزم من العمل بالأصل في كليهما
معصية متيقّنة، كما كان يلزم في طرح المتبائنين، كالظهر والجمعة.
يلاحظ عليه: إن ما ذكره لا يتم إذا كانت الواقعة قابلة للتكرار فإنّ إجراء البراءة في كلّ من
الجهر والإخفات فرع عدم تنجّز الواقع مع وجود العلم الإجمالي، وعدم التنجّز فرع عدم إمكان
الاحتياط، والمفروض أنّه متمكّن من الاحتياط بتكرار صلاة الظهر وإتيانها تارة جهراً وأخرى
إخفاتاً.

وحصيلة الكلام: أنّ الشيخ يرى المقام مجرى للبراءة لأجل عدم لزوم المخالفة القطعية، ونحن
نرى أنّ المقام مجرى للاحتياط لتنجّز الحكم الواقعي بإمكان الاحتياط وتكرار الصلاة مرة مع الجهر
وأخرى مع الإخفات.

الثاني: ما أفاده في ذيل كلامه وقال: والتحقيق أنه إن قلنا بعدم وجوب الاحتياط في الشك في الشرطية والجزئية وعدم حرمة المخالفة القطعية للواقع إذا لم تكن عملية فالأقوى التخيير، وإلا تعين الجمع بتكرار العبادة.

وحصيلة كلامه: أن القول بالتخيير مبني على أمرين:

أ. عدم وجوب الاحتياط في الشك في الشرطية والجزئية.

ب. عدم حرمة المخالفة القطعية إذا لم تكن عملية.

فيلاحظ على الأول فقياس المقام على الشك بالشرطية والجزئية قياس مع الفارق، حيث إن الشك تعلق في الثاني بأصل التكليف، بخلاف المقام فإن التكليف محرز غير أنه مردد بين الجهر والإخفات.

وعلى الثاني أي عدم حرمة المخالفة القطعية إذا لم تكن عملية، فليس له

615

صلة بالمقام، فإن المفروض تنجز الحكم بالواقع وإمكان الاحتياط بتكرار الصلاة.

أما القول الثاني فهو القول بالاحتياط لأجل وجود العلم الإجمالي وهو تام.

إذا تمكّن من التكرار دونما لم يتمكّن منه، كما إذا شككنا في كيفية صلاة الجمعة من حيث الجهر والإخفات فلا وجه للاحتياط بل هو موضع للتخيير.

وحصيلة الكلام: أن للمسألة صوراً:

١. أنه إذا انحصر امتثال الواجب في واحد شخصي كما إذا ضاق الوقت وانحصر الثوب في النجس منه، فدار الأمر بين الصلاة عارياً إذا كان الستر المذكور مانعاً في هذه الحالة - أو مع الثوب - إذا كان شرطاً فالمرجع هو التخيير، لعدم إمكان الموافقة القطعية، مع ضيق الوقت، فلم يبق إلا الموافقة الاحتمالية وهي تحصل بكل واحد من الفردين.

٢. إذا كانت الوقائع متعدّدة بتعدّد الأسابيع ولكن لم يكن لكل واقعة إلا فرد واحد، كما إذا دار أمر الجهر في صلاة الجمعة بين كونه شرطاً أو مانعاً. فالمرجع هو التخيير.

٣. إذا كانت الوقائع متعدّدة وللواجب أفراد طولية، كدوران الأمر بين القصر والإتمام للشك في كون الركعتين الأخيرتين شرطاً إذا كان الواجب هو التمام أو مانعاً إذا كان الواجب هو القصر، فالمرجع هو الاحتياط بتكرار الصلاة.

خاتمة في شرائط جريان الأصول

الشرط في مورد الأصول ينقسم إلى قسمين:

١. ما يكون شرطاً لجريانها.

٢. ما يكون شرطاً للعمل بها.

أما الأول: فهو عبارة عن كلّ شرط لولاه لما كان المورد مجرئاً لها ويكون خروج الأصول عن المورد خروجاً موضوعياً، وهذا كالفحص عن الحجّة الشرعية، إذ لولاه لما كان للحكم بالبراءة موضوع، حيث لا يصدق على تارك الفحص كون العقاب عقاباً بلا بيان، كما لا يصدق على تاركه أنّه ممّا لا يعلم. كما سيوافيك بيانه. وكعدم استلزامه اختلال النظام أو الحرج الشديد كما هو الشرط عن جريان الاحتياط.

وأما الثاني: فهو ممّا يُعدّ شرطاً للعمل بمعنى أنّ الأصل يجري وموضوعه محقق غير أنّه مبتلى بالمانع، فعدم الابتلاء بالمانع شرط العمل بها.

إذا علمت ذلك فاعلم أنّ الأصول العملية الجارية في أبواب الفقه عامّة هي أربعة، وفي نظر آخر خمسة، فلندرس كلّ منها على حدة:

الأول: شرائط الاحتياط جريئاً وعملاً

لاشك أنّ الاحتياط حسن لكون العامل به مجاهداً في طريق درك الحق، وأمّا العمل به فمشروط بشروط:

١. عدم استلزامه اختلال النظام المدني وإلاّ يصير حراماً، إذ في اختلال النظام تفويت لمقاصد الشريعة وغرض بعثة الأنبياء.

٢. عدم استلزامه العسر والحرج الممنوعين بنصّ الشريعة.

٣. عدم مخالفته لاحتياط آخر، كما إذا احتاط عن التصرف في مال اليتيم ولكنّه صار سبباً لتلف ماله وتضرّره.

وأما موارد الاحتياط فتتخصص في الأمور التالية:

١. الاحتياط فيما لو كان في المورد علم إجمالي.

٢. الاحتياط فيما إذا كان في المورد حجة شرعية.

٣. الاحتياط في مطلق الشبهة فيما لم يكن فيه علم إجمالي ولا حجة شرعية.

ثم إنَّ الاحتياط تارة يتوقف على التكرار، وأخرى لا يكون كذلك.

وعلى كلِّ تقدير فالاحتياط حسن مع وجود الشرائط الماضية.

وربما يشكل على الاحتياط بأنه مفوت لقصد الوجه والتمييز حتى فيما إذا لم يكن مستلزماً للتكرار.

يلاحظ عليه: بأنَّ الواجب كون العمل لله، والأمران المتقدمان غير لازمين، بل يكفي كون العمل لله أو لأمره القطعي أو لأمره الاحتمالي، كما في مورد الاحتياط. وقد أوضحنا الموضوع في مبحث القطع فلاحظ.

الثاني: شرائط البراءة العقلية جريئاً وعملاً

إنَّ البراءة العقلية مبنية على كون المورد من قبيل العقاب بلا بيان، ومن المعلوم أنَّ العقل لا يستقل بهذا القبح وأنه لو كان إلزام في الواقع لما صحَّ العقاب على تركه، إلا بعد الفحص واليأس عن الظفر بالحجة.

توضيحه: أنَّ المراد من البيان هو البيان الواصل إلى العبد، لكنَّ المراد من

الوصول وجوده في مظان البيان، بحيث لو أنه رجع إليها لعثر عليه، كما هو الحال بالنسبة إلى الحكومات مع شعوبها فالواجب على الدولة بيان التكاليف والوظائف وجعلها في متناول أبناء الشعب، بحيث لو أراد أحدهم الوقوف عليها لوجدها.

وما جرى عليه دين العقلاء هو المعتبر عند الشرع فليس من وظيفة الشارع بيان الحكم لكلِّ واحد واحد من المكلفين، بل يكفي وجوده في مظان البيان وإمكان الوقوف عليه، ولذلك يجب على المكلف الرجوع إليها.

ويمكن أن يُقال: إنَّ التكليف يتنجز بأحد أمرين:

١. العلم بالتكليف.

٢. احتمال العثور على التكليف في مظانّه.

وعندئذ لا يكون الجهل القابل للرفع عذراً عند العقل.

وإن شئت قلت بعبارة ثالثة: إنّ المراد من البيان هو البيان الصالح لقطع العذر بوجه العبد، حتّى لا يخالف التكليف، والبيان الصالح عبارة عمّا لو بحث عنه العبد لعثر عليه.

وعلى ضوء ذلك فليس المورد قبل الفحص صالحاً للتمسك بحكم العقل.

ثم إنّ المحقّق الاصفهاني استدلّ على لزوم الفحص ببيان آخر، فقال: إنّ الاقتحام في المشتبه، مع أنّ أمر المولى ونهيه لا يعلم عادة بالفحص، خروج عن رسم العبوديّة وزيّ الرقيّة.

والفرق بين البيّنين واضح، لأنّ الباعث إلى الفحص، في البيان الأوّل هو نفس التكليف الواقعي إذا احتمل أنّه يعثر عليه إذا فحص، وعلى الثاني الباعث

619

هو أنّ الاقتحام في المشتبه قبل الفحص، ظلم وتعدّ على حقّ المولى، فيجب الانتهاء عنه.

ثم لو خالف الواقع فالعقاب على البيان الأوّل عقاب على مخالفة التكليف، وعلى البيان الثاني العقاب على نفس التجريّ وتحقّق عنوان الظلم. (١)

يلاحظ عليه: أنّ الحكم الواقعي إذا كان منجزاً فيكون هو الباعث على الفحص والتعلّم من دون حاجة إلى كون الاقتحام بلا فحص ظلماً على المولى، أو خروجاً عن رسم العبودية وزيّ الرقيّة.

وأما إذا لم يكن منجزاً فلا يكون الاقتحام ظلماً ولا خروجاً عن رسم العبودية.

هذا كلّه في الشبهة الحكمية، وأمّا الشبهة الموضوعية فقد كان سيد مشايخنا المحقّق البروجردي قائلاً بعدم جريان البراءة العقلية فيها، محتجّاً بأنّ بيان الموضوعات ليس من وظيفة الشارع وإنّما وظيفته بيان الكبريات لا الصغريات.

يلاحظ عليه: بأنّ المراد من البيان هو الحجّة فالعقاب بلا حجّة أمر قبيح من غير فرق بين الموضوعات والأحكام، وعلى ضوء ما ذكرنا يجب الفحص حتّى في الموضوعات إذا كان الفحص أمراً ميسوراً ممكناً من غير حاجة إلى بذل الجهد، ولذلك أفتى الأصحاب بلزوم الفحص في الدماء والأعراض والأموال، بل اتفقوا على وجوب الفحص في الموارد التالية:

١. إذا شكّ في مقدار المسافة هل هي مسافة شرعية أو لا؟

٢. إذا شك في بلوغ الأموال الزكوية حدّ النصاب.

٣. إذا شك في زيادة الربح على المؤونة حتى يخمس.

٤. إذا شك في حصول الاستطاعة إلى الحجّ.

٥. إذا شك في مقدار الدين مع العلم بضبطه في السجل.

نعم الأمر في باب الطهارة والنجاسة سهل، وأما ما في سوى ذلك، فإذا تمكّن المكلف من تحصيل العلم بسهولة ويسر وجب عليه الفحص.

الثالث: البراءة الشرعية

اتفقت كلمات الأصحاب على لزوم الفحص في الشبهات الحكيمة عند التمسك بالبراءة الشرعية التي يستدلّ عليها بقوله (صلى الله عليه وآله وسلم): «رفع عن أمتي ما لا يعلمون»، أو قوله: «إنما يحتجّ على العباد ما آتاهم وعرفهم»، وقوله (صلى الله عليه وآله وسلم): «كلّ شيء مطلق حتى يرد فيه نهي».

وقد استدلوا على لزوم الفحص بوجه صحيحة وغير صحيحة، فلنذكر الصحيح منها:

١. ترك الفحص تفويت لغرض الرسائل

قد أثبت المتكلمون لزوم بعث الأنبياء لإنقاذ الإنسان عن تيه الضلال، على نحو لولاه لبقى ضالاً، غير محقق لغرض الخلقة، قال تعالى: (أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا) (١)، وقال سبحانه: (رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ) (٢).

١ . المؤمنون: ١١٥ . ٢ . النساء: ١٦٥.

فإذا كان البعث مقتضى الحكمة الإلهية فهو يلزم لزوم سماع كلام الرسل والأنبياء والتدبر فيه، وإلا فلو وجب بعث الأنبياء ولم يجب على العباد سماع كلامهم أو لم يجب الفحص عن حججهم ودلائلهم، كان البعث أمراً لغواً، إذ من جانب يأمر الرسل بالتبشير والإنذار، ومن جانب آخر يعدّ جهل العباد عذراً يسوغ لهم البقاء فيه.

وإن شئت قلت: إنَّ حديث الرفع حديث امتنان، ولا امتنان في الدعوة للبقاء على الجهل المفوت للمصالح والموقع في المفاسد.

٢. المورد قبل الفحص شبهة مصداقية

إنَّ التمسك بعموم قوله: «رفع عن أمّتي ما لا يعلمون» قبل الفحص أشبه بالتمسك بالعام في الشبهة المصداقية له، فإذا قال: أكرم عالماً وشككنا في كون شخص ما عالماً أو لا، فلا يصحّ التمسك بالحكم لإثبات موضوعه، وهكذا المقام فإنَّ المراد من العلم ليس هو العلم المنطقي، لا فإنَّ العلم واليقين في الكتاب والسنة هو بمعنى الحجّة، فيكون معنى الحديث: رفع عن أمّتي ما لا تقوم عليه حجّة شرعية، ومن المعلوم أنّ العلم بعدم القيام فرع الفحص عن مظان الحجّة، وفي هذين الدليلين غنى وكفاية.

وربّما استدللّ أيضاً بما ورد من وجوب السؤال فيما لا يعلم أو ما ورد من وجوب التعلّم مطلقاً، أو في خصوص الشبهات الحكمية، وقد أوردناها في محاضراتنا في الدورات السابقة، حتّى أنّ الشيخ ذكر بعض هذه الوجوه في «الفرائد» (١).

١ . لاحظ الفرائد: ٢ / ٢١٢؛ إرشاد العقول: ٣ / ٦٤١ - ٦٤٢.

في عقوبة تارك الفحص ...

الرابع: التخيير

لاشكّ أنّ التخيير أصل عقلي لكن فيما لا حيلة للمكّلف في تعيين أحد الطرفين، ففي هذه الصورة يحكم العقل بالتخيير.

ومن المعلوم أنّ الموضوع للتخيير هو من ليس له حيلة لكشف الواقع، وكان التخيير مستمراً طيلة أيامه، ففي هذا المورد يحكم العقل بالتخيير، وأمّا من كانت له وسيلة لكشف الواقع ورفع التخيير فالعقل لا يستقلّ فيه بالتخيير، بل يدفعه إلى الفحص.

الخامس: الاستصحاب

الاستصحاب أصل مُحرز شرعي، مقدّم على سائر الأصول، ولكن الشكّ المأخوذ في موضوعه هو الشكّ المستقر لا الزائل بالمراجعة والفحص.

وعلى ذلك استقرّ عمل العلماء مضافاً إلى ما دلّ على لزوم السؤال والتعلّم.

الفحص عن الدليل الاجتهادي يُطرح تارة في التمسكّ بالعام قبل الفحص عن المخصّص، وأخرى يُطرح في المقام. أما الأوّل فقد أوضحنا حاله في مبحث العامّ والخاصّ، وأمّا المقام فهل اللازم هو اليقين المنطقي أو يكفي الاطمئنان، ولا يكفي الظن؟ والظاهر كفاية الاطمئنان، لما عرفت من أنّ العلم واليقين عبارة عن الحجّة، والاطمئنان حجّة عقلانية.

623

ثم إنّ الفحص في هذه الأزمنة صار أمراً سهلاً بعد تأليف «وسائل الشيعة» و «مستدرکها»، فإذا تتبّع الإنسان في تينك الموسوعتين وضمّ إليهما فحص سائر العلماء طيلة القرون السالفة، يحصل له اليقين بعدم وجود الحجّة على خلاف الأصل. كما أنّ الأمر أصبح أكثر سهولة بعد استخدام برامج الحاسوب وسهولة إجراء البحث فيها.

ثم إنّ البحث في المقام مرکّز على شرائط جريان الأصول التي منها لزوم الفحص قبل التمسكّ بالأصل، ولكنّا نردفه بالبحث في أمرين:

١. عقاب التارك للفحص.

٢. صحّة عمل التارك للفحص.

وإليك الكلام فيهما:

الأول: في عقوبة تارك الفحص

لو أنّ الجاهل ترك الفحص فهل يعاقب مطلقاً أو لا يعاقب أو يفصل بين مخالفته للواقع المنجز وعدمها؟ وجوه آخرها هو الأقوى، وعلى هذا تختلف أحكام الأقسام، وإليك بيانها:

١. لو ترك الفحص واقتحم الشبهة استناداً إلى البراءة وصارت البراءة مطابقة للواقع، فلا يُعاقب لعدم المخالفة بانتفاء الموضوع (الحكم الشرعي).

٢. تلك الصورة ولكن أدّى ترك الفحص إلى مخالفة الواقع فلا شكّ أنّه يُعاقب، لأنّه خالف الواقع بلا عذر، بل خالفه مع وجود البيان الواصل، وإنّما قصّر العبد في الوصول إليه، وقد تقدّم أنّ التنجّز من شؤون أحد الأمرين: العلم بالحكم، واحتمال وجوده في مظانّه.

فإن قلت: إنَّ المكلف يكون غافلاً عن المخالفة حين العمل.

قلت: كيف يكون غافلاً والمفروض أنه شكَّ في الموافقة والمخالفة، أضف إلى ذلك ما ذكره المحقِّق الخراساني؛ من أنَّها وإن كانت مغفولاً عنها في حينها وبلا اختيار إلاَّ أنَّها منتهية إلى الاختيار.

٣. ترك الفحص واقتحم الشبهة ولكنَّه لو تفحص لم يقف عليه.

٤. تلك الصورة لكنَّه لو تفحص لوقف على خبر باطل يؤدِّي إلى ضد الواقع.

وفي هاتين الصورتين لا يصحَّ العقاب، لما عرفت من أنَّ ملاك العقاب وجود البيان الواصل، والمفروض عدمه.

فإن قلت: قد تقدّم أنَّ التنجّز فرع أحد أمرين هما:

العلم بالحكم واحتماله، والمفروض وجود الاحتمال.

في المقدمات المفوتة ...

قلت: إنَّ ذلك فيما إذا كان في المورد بيان واصل من الشارع والمفروض عدمه.

٥. تلك الصورة لكن إذا تفحص عن دليل المورد لم يقف عليه، بل وقف على دليل مسألة أُخرى، كما إذا شكَّ في حكم التدخين ولو تفحص لم يصل فيه إلى بيان واصل، لكن يقف على حكم الدعاء عند رؤية الهلال.

فالظاهر أنَّه لا يعاقب على التدخين لعدم البيان الواصل، وإنَّما يعاقب على ترك الدعاء عند رؤية الهلال لوجود البيان الواصل.

في المقدمات المفوتة

قد تقدّم لزوم الفحص قبل التمسك بالأصول، ومن فروع الفحص تعلّم

الأحكام ليتهبأ المكلف للعمل بها في مواضعها، فصار ذلك سبباً للبحث عن المقدمات المفوتة التي يفوت الواجب بتركها قبل وجوب ذبيها، ومنها تعلّم الأحكام.

فنقول: اتفق العلماء على وجوب تعلّم الأحكام خصوصاً أحكام الشكوك في الصلاة قبل أن يدخل الوقت، مع أنَّ وجوبه وجوب غيري، والوجوب الغيري فرع وجوب ذي المقدّمة، فكيف تجب المقدّمة قبل وجوب ذبيها. وهذا الإشكال لا يختص بالتعلّم، بل يعمّ كلّ المقدمات المفوتة، كغسل الجنب

قبل الفجر وتهيئة المقدمات للحج إلى غير ذلك من المقدمات التي يجب تحصيلها قبل وجوب ذبيها، وإلا لما تمكّن المكلف من الامتثال عند وقتها.

وقد أجابوا عن الإشكال بوجوه:

الوجه الأول: القول بوجوب المقدّمة قبل الوقت

إنّ التعلّم واجب قبل حصول الشرط أي دخول الوقت، وكون وجوب المقدّمة تابعاً لوجوب ذبيها ليس بمعنى تولّد وجوبها من وجوبه حتّى يتوقّف وجوب المقدّمة على وجوب ذبيها وجوداً، بل المعنى أنّ المولى يطلب المقدّمة لذبيها وليس مطلوباً نفسياً، لكن لكلّ من الوجوبين مبادئ موجودة في النفس تستعقب حكمها، ولا مانع من أن يتعلّق الوجوب بالمقدّمة بملاك التهيؤ قبل تعلّق الوجوب بذبيها. والحاصل: أنّ الإشكال حصل من تفسير تابعة وجوبها لوجوبه، وتخيل أنّ وجوبها ينشأ ويتولّد من وجوبه، فرتبّ عليه امتناع تحقّق المعلول قبل علّته، ولكن المراد - من التابعة - ما عرفت وهو أنّ طلب المقدّمة لأجل طلب ذبيها، لا

626

أنّ وجوب المقدّمة ينشأ من وجوب ذي المقدّمة، حتّى يجب أن يكونا مترامين، بل لا مانع من تقدّم أحدهما على الآخر.

نعم إنّ هذا الوجه مبني على وجوب المقدّمة.

الوجه الثاني: حكم العقل بوجوب المقدمات المفوّتة

إنّ المقدمات المفوّتة كسائر المقدمات واجبة بحكم العقل، حيث إنّه يحكم بوجوب التعلّم وترك التساهل في تعلّم الأحكام قبل وجوبها على نحو لو ترك وتساهل يعدّه مقصراً في مجال المولوية والعبودية.

وبعبارة أخرى: إنّ العقل يحكم بوجوب تحصيل المقدمات المفوّتة قبل أوقات ذبيها حفظاً لغرض المولى ومصلحه، ولذلك يجب على من يريد الحج تهيئة المقدمات قبل الموسم وذلك لعدم التمكن من الواجب قبل هذا، وهذا الجواب هو الموافق للتحقيق.

الوجه الثالث: إرجاع الواجب المشروط إلى المعلّق

لمّا كان الإشكال مبنياً على لزوم فعلية وجوب المقدّمة مترامناً مع فعلية وجوب ذبيها، فحاول المجيب أن يدفع هذا الإشكال بإرجاع الواجب المشروط الذي يكون الواجب ووجوبه استقباليين، إلى

الواجب المعلق الذي يكون الوجوب فيه فعلياً والواجب استقبالياً، نظير الحج فالوجوب فيه فعلي حتى قبل أشهر الحج، أو في أول زمان أشهر الحج، والواجب استقبالي موكول إلى دخول الموسم. فعلى ضوء هذا يمكن أن يقال: إنَّ وجوب الصلاة فعلي قبل دخول الوقت، غير أنَّ إتيان الواجب معلق على دخوله، فإذا كان الوجوب فعلياً يرتفع

627

الإشكال في جانب المقدّمة حيث تكون هي أيضاً فعليّة كفعلية وجوب ذبيها.

يلاحظ عليه: أنّه وإن دفع الإشكال ثبوتاً، ولكن الإشكال باق إثباتاً، لأنَّ المتبادر من آيات التوقيت أنّ الوجوب مشروط بدخول الوقت، نظير قوله سبحانه: (أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ وَ قُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا) (١)، فقوله: (أَقِمِ الصَّلَاةَ)، بمنزلة قوله: تجب الصلاة عند دلوك الشمس، فالظاهر أنّ الظرف قيد لقوله: تجب، لا للصلاة.

ومثله قوله سبحانه: (كُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ). (٢)

فقوله: (كُلُوا)، بمنزلة قوله: يجوز الأكل والشرب إلى تبيين الخيط الأبيض من الخيط الأسود.

ولو قيل بالواجب المعلق فإنّما هو في مورد الحجّ حيث إنّ الوجوب يتقدّم على الموسم الذي هو ظرف الواجب.

الوجه الرابع: وجوب التعلّم واجب نفسي تهيتي

ذهب المحقق الأردبيلي إلى أنّ الاشكال مبني على أنّ وجوب التعلّم وجوباً مقدّماً فلا يجب قبل وجوب الفرائض، وعندئذ يأتي الإشكال بعدم وجوبه قبل الوقت وعدم تمكّنه من التعلّم بعد الوقت. وأمّا لو قلنا بأنّه واجب نفسي يرتفع الإشكال إذ يجب التعلّم قبل دخول الوقت أيضاً، غاية الأمر أنّه مع وجوبه في نفسه، يهتّى المكلف للعمل بالأحكام، بخلاف الجاهل فليس فيه هذا النوع من التهيؤ.

١ . الإسراء: ٧٨ . ٢ . البقرة: ١٨٧.

628

في صحّة عمل تارك الفحص ...

يلاحظ عليه: بأن الجمع بين الوجوب النفسي والتهبئي جمع بين الضدين، فمعنى كونه واجباً نفسياً أنّ ملاك وجوبه هو المصلحة في نفس التعلّم، وكونه تهبئياً أنّ ملاك وجوبه كونه في خدمة العمل فكيف يمكن الجمع بين الملاكين المتضادين؟!

فإن قلت: إنّ صلاة الظهر واجبة بالوجوب النفسي، وفي الوقت نفسه مقدّمة للعصر.

قلت: إنّ صلاة الظهر واجبة بالوجوب النفسي وليست مقدّمة للعصر وإنّما العصر مشروط بتقدّم الظهر عليها، فما هو المقدّمة هو التقدّم لا نفس الصلاة. أضف إلى ذلك: أنّه يلزم تعدّد العقاب إذا ترك التعلّم وصادف مخالفة الواقع مع أنّه بعيد جداً.

على أنّ الظاهر من الأدلّة كون وجوب التعلّم مقدّمياً لا نفسياً، فقد ورد في تفسير قوله سبحانه: (قُلْ هِيَ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ) (١): أنّه يقال للعبد: هل علمت؟ فإن قال: نعم. يقال: فهلاً عملت؟ وإن قال: لا، قيل: هلاً تعلّمت حتّى تعمل؟

إلى غير ذلك من الروايات التي مرّ ذكرها، التي تنادي بوضوح كون العلم مقدّمة للعمل، نعم معرفة الله وصفاته وأفعاله، خارجة عن الموضوع فإنّها واجبة عقلاً والمطلوب فيها هو الاعتقاد.

الثاني: في صحّة عمل تارك الفحص

عنوان البحث يعرب عن اختصاصه بالمجتهد الذي عمل بالأصل قبل

١ . الأنعام: ١٤٩.

629

الفحص، إلّا أنّ المقصود في المقام العامي الذي عمل طيلة فترة من الزمن بما تعلّمه من آبائه من دون اجتهاد ولا تقليد ولا احتياط ثم التفت وصار بصدّد تصحيح أعماله.

ثم إنّ الكلام يقع في صورتين:

الأولى: في حكم عمله قبل الانكشاف، وقد حكم عليه السيد الطباطبائي في «العروة الوثقى» بالبطلان، قال: عمل العامي بلا تقليد ولا احتياط باطل، ومراده أنّه لا يصح له أن يقتصر بما عمل بحكم العقل، لعدم المؤمن من العقاب. ولذلك علّق عليه بعض الأعاظم بقوله: بمعنى أنّه لا يجوز الاقتصار عليه في مقام الامتثال مالم تنكشف صحّته.

الثانية: إذا انكشف الواقع وعُلم الخلاف، فهنا أقسام أربعة:

١. إذا انكشف أنّ عمله مخالف لفتوى مَنْ يجب الرجوع إليه حين العمل وفتوى مَنْ يجب عليه الرجوع فعلاً، فيحكم بالبطلان وتحصيل المؤمّن بتطبيق العمل على الحجّة الفعلية.
٢. إذا كان موافقاً لفتوى كلا المرجعين، كما في المعاملات والعبادات إذا تمثّى منه قصد القربة، لأنّ الصّحّة في الأولى رهن المطابقة، وفي الثانية رهن المطابقة مع حصول قصد القربة حين العمل.
٣. إذا انكشف أنّه موافق لرأي مَنْ يجب عليه الرجوع فعلاً ومخالف لرأي المرجع الذي كان عليه الرجوع إلى حين العمل، فيحكم عليه بالصّحّة، لأنّ الميزان للصّحّة كون العمل مطابقاً للواقع، والكاشف لها فتوى المجتهد الحي وإمضائه للعمل.
٤. إذا كان العمل موافقاً لفتوى مَنْ كان الرجوع إليه واجباً حين العمل

630

ومخالفاً لفتوى مَنْ يجب الرجوع إليه فعلاً، ففيه وجهان:

الأوّل: الصّحّة لأنّها تدور على موافقة العمل للواقع، والكاشف عنه رأي المجتهد آنذاك.

الثاني: البطلان، لأنّ مداره مخالفة العمل للواقع والذي كشف عنه رأي المجتهد الذي يجب الرجوع إليه فعلاً.

وبعبارة أخرى: أنّ مجرد مطابقة العمل لرأي مَنْ كان مرجعاً حين العمل غير كاف، ما لم يكن مستنداً في عمله إلى حجّة، إذ عند الاستناد يدخل تحت الضابطة الكلّية من أنّ عمل العامّي المستند إلى مجتهد يُحكم عليه بالصّحّة حتّى ولو تبدّل رأيه أو مات ورجع العامّي إلى مَنْ يخالفه في الرأي. بخلاف ما إذا كان هناك مجرد الموافقة من دون أن يستند إلى فتوى المجتهد، فهو خارج عن معقد الإجماع.

فإن قلت: ما الفرق بين القسم الثالث والرابع، إذ ليس هناك - في الثالث - سوى موافقة العمل رأي المجتهد الحيّ من دون أن يستند الفاعل في عمله على فتواه، فيكون هذا القسم كالقسم الرابع.

قلت: إنّ الواجب على العامّي هو العمل الواقعي، والكاشف عنه هو الحجّة الفعلية، والمفروض أنّها كشفت عن مطابقة العمل لما هو الحجّة.

فإن قلت: لو كانت الضابطة للحكم بالصّحّة والبطلان مطابقة العمل للواقع، فكيف حكم الأصحاب بصّحّة عمل الجاهل في موضعين إذا خالف الواقع، وذلك فيما يلي:

١. الإتمام في موضع القصر، دون العكس.

٢. الجهر في موضع الإخفات، وبالعكس.

فقد جمع الأصحاب بين أمور ثلاثة متنافية:

١. صحّة العمل.

٢. حرمة الإعادة بعد انكشاف الواقع.

٣. ثبوت العقاب.

وعندئذ يطرح السؤال التالي: إذا حرمت الإعادة فكيف يُعاقب؟ فإنّ العقاب فرع المتمكّن من الإعادة، والمفروض أنّه غير متمكّن.

وبعبارة أخرى: الحكم بالصحة وحرمة الإعادة يكشف عن سقوط التكليف، وعنده لا وجه للعقاب؟ فالجمع بين الأمور الثلاثة غير صحيح.

قلت: هذه المسألة طرحت منذ عصر الشيخ الكبير كاشف الغطاء، و طرحها - أيضاً - الشيخ الأنصاري في المقام وأجاب عنها بأجوبة ثلاثة يمكن للقارئ أن يرجع إلى «الفرائد»، ونحن نذكر ما أفاده المحقّق الخراساني، فقال في تصحيح الجمع بين هذه الأمور الثلاثة:

أمّا الصّحة: فلأجل اشتغال غير المأمور به على مصلحة تامّة لازمة الاستيفاء في نفسها مهمّة في حدّ ذاتها وإن كانت دون مصلحة الجهر والقصر، وإنّما لم يؤمر بهذه المصلحة لأنّه أمر بالمصلحة على النحو الأكمل والأتمّ.

وأما حرمة الإعادة: فلأجل عدم إمكان الجمع بين المصلحتين.

وأما العقوبة: فلأجل تفويت ما هو الموجود في المصلحة الكبرى. (١)

وعلى ضوء ما ذكرنا فالصحة لأجل وجود الملاك في المأتيّ به.

وحرمة الإعادة لأجل عدم الجمع بين المصلحة الموجودة في المأتيّ به والمصلحة الموجودة في المأمور به.

١ . نهاية الأصول: ٢ / ٢٦١.

وأما العقاب فلتفويت المصلحة الموجودة في الأمور به باستيفاء المصلحة الموجودة في المآتيّ به.

وما ذكره (قدس سره) مبني على أنّ الرباعية أقلّ مصلحة من الثنائية ولكن الظاهر من الروايات غير ذلك، وإليك ما هو المختار عندنا.

ما هو المختار لحل الإشكال؟

الحق أنّ ما ذكره ليس بصحيح، وإنّما الصحيح أن يقال:

١. أنّ المصلحة القائمة بالرباعية لا تقلّ عن المصلحة القائمة بالثنائية على خلاف ما يظهر من المحقّق الخراساني وغيره.

٢. أنّ النهي عن الإعادة لأجل أنّه يفوّت غرض الشارع من تسهيل الأمر على المسافر.

٣. وأما العقاب فلم يثبت وليس له أثر في الكتاب والسنة.

توضيح الأمور الثلاثة

شرطان آخران للبراءة ...

أما تساوي المصلحتين ووفاء مصلحة الرباعية بمصلحة الثنائية فهو الظاهر ممّا رواه الصدوق عن الفضل بن شاذان في حديث العلل، التي سمعها عن الرضا (عليه السلام) قال: «إنّ الصلاة إنّما قُصرت في السفر لأنّ الصلاة المفروضة أوّلاً هي عشر ركعات، والسبع إنّما زيدت فيها فخفف الله عزوجل عن العبد تلك الزيادة لموضع سفره وتعبه ونصبه، واشتغاله بأمر نفسه وطمعته وإقامته، لنلّا يشتغل عمّا لا بدّ منه من معيشته، رحمة من الله عزوجل وتعطفاً عليه» (١)، ترى أنّ الصلاة الرباعية تشتمل على أصل الصلاة المفروضة وعلى ما زاده

١ . الوسائل: ٣، الباب ٢٤ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الحديث ٥.

الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) عليه بإذن من الله سبحانه، إلاّ أنّه سبحانه أجاز للمسافر أن يترك الركعتين هدية منه سبحانه ورحمة منه، فلو لم تكن الرباعية أكثر مصلحة من الثنائية فليست بأقل.

فإن قلت: لو كان الأمر كذلك لزمّت صحّة الصلاة مع العلم بالحكم الشرعي لاستيفاء الرباعية مصلحة الثنائية أو أكثر.

قلت: إنَّ عدم الجواز لأجل أنَّ العالم بالحكم بعمله هذا يردُّ رحمة الله سبحانه وهديته تعالى وعمله يعتبر إهانة لله سبحانه وتعالى، ولأجل ذلك لا يجوز للعامد ويصحَّ من الجاهل.

وأما عدم الإعادة، فلأنَّ الأمر بالإعادة يخالف غرض الشارع وهو تسهيل الأمر للمسافر، وأما العقاب فلم نجد له دليل صالح.

والأصل في ذلك صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم قالوا: قلنا لأبي جعفر (عليه السلام): رجل صلَّى في السفر أربعاً أُعيد أم لا؟، قال: «إن كانت قرئت عليه آية التقصير، وفسرت له فصلَّى أربعاً أعاد؛ وإن لم يكن قرئت عليه ولم يعلمها، فلا إعادة عليه». (١)

شرطان آخران للبراءة

ذكر الفاضل التونسي لجريان أصل البراءة شرطين آخرين نقلهما عنه شيخنا الأنصاري في فرائده. وإليك بيانهما:

الشرط الأول:

أن لا يكون إعمال الأصل موجباً لثبوت حكم شرعي آخر من جهة

١ . الوسائل: ٥، الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٤.

634

أخرى، مثل أن يقال - في أحد الإناءين المشتبهين -: الأصل عدم وجوب الاجتناب عنه، فإنَّه يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن الآخر، أو فيما عُلِمَ بحدوث الكريّة وملاقة الماء للنجاسة وشكَّ في تقدّم أحدهما على الآخر، فإنَّ إعمال الأصول بعدم تقدّم الكريّة على الملاقة يوجب الاجتناب عن الملاقي. (١)

يلاحظ عليه: أنَّ ما ذكره ممنوع صغرى وكبرى، أمّا الأولى فلأنَّ الأصل الجاري في هذه الأمثلة هو استصحاب الطهارة لا البراءة، ومع غضّ النظر عن هذا فإنَّ الأصل براءة كان أو استصحاباً، إمّا أن لا يجري في أطراف العلم الإجمالي لعدم شمول دليله لأطرافه، أو يشمل ولكن يسقط الأصل بالتعارض أو لاستلزامه المخالفة العملية.

وأما الثانية فقد أورد عليه المحقق الخراساني بأنَّ الإباحة الظاهرية أو رفع التكليف إذا كان موضوعاً أو ملازماً لثبوت حكم آخر فلا محيص عن ترتبه عليه بعد إحرازه، كما لو نذر أن يعطي للفقير المال الحلال ظاهراً، فوجد مالاً تحت يده يحتمل أنه لغيره.

نعم لو كان مترتباً على نفي التكليف واقعاً له، لا يترتب عليه، وذلك لعدم الموضوع لا للاشتراط، كما إذا نذر أن يعطي للفقير الحلال الواقعي، فلا يجب إذا ثبتت حليته بالأصل. (٢)

أقول: إن ترتب حكم على حكم على أقسام:

١. إذا كان الترتب عقلياً لا شرعياً، كما في إجراء أصالة الطهارة في أحد

١. فرائد الأصول: ٢ / ٤٤٩، وأنظر الوافية: ١٨٦ - ١٨٧.
٢. كفاية الأصول: ٢ / ٢٦٣.

635

الإناءين، يلزم عقلاً نجاسة الإناء الآخر، ومن المعلوم أنه لا يثبت الحكم الثاني بالحكم الأول.

٢. إذا كان بين الحكمين ترتب شرعي لكن الحكم الثاني كان مترتباً على الوجود الواقعي للحكم الأول، كما لو نذر أنه لو صلى بماء طاهر واقعاً فعليه أن يتصدق بدرهم، فتوضأ بماء مشكوك محكوم بالطهارة ظاهراً، ومن المعلوم أنه لا يترتب لعدم ثبوت المترتب عليه.

٣. أن يكون الحكم الثاني مترتباً على الأعم من الظاهري الواقعي كترتب وجوب الوضوء للصلاة المترتب على الماء الطاهر واقعاً أو ظاهراً.

الشرط الثاني:

ذكر الفاضل التوني شرطاً ثانياً لأصل البراءة هو: أن لا يُضِرَّ بإجرائه شخصاً آخر، ومثّل له بالأُمور الثلاثة التالية:

١. فتح قفص طائر، فطار.

٢. حبس شاة، فمات ولدها.

٣. أمسك رجلاً، فهربت دابته (١).

فإنّ إعمال البراءة موجب لتضرّر المالك، فيندرج تحت قاعدة الإلتلاف، أو قوله: «لا ضرر ولا ضرار».

يلاحظ عليه بأمرين:

الأول: أنّ الأمثلة الثلاثة من مصاديق قوله: «من أتلف مال الغير فهو له

١. الوافية: ١٩٣.

ضامن»، ومن المعلوم أنّ الأصل دليل حيث لا يكون دليل اجتهادي، ومع وجوده لا موضوع للأصل.

الثاني: نفترض إمكان كون المورد من مجاري أصل البراءة، لكنّه دليل امتنان، ولا امتنان بالحكم بعدم الضمان على فاتح القفص وحابس الشاة وممسك الرجل. (١)
تمّ الكلام في الجزء الثالث وبقي الكلام في الجزء الرابع الذي يتضمّن بيان الاستصحاب وحكم تعارض الأدلة.

فرغنا من تأليف هذا الجزء صبيحة يوم الأربعاء

الثامن والعشرين من شهر جمادى الأولى من

شهور عام ١٤٣١ هـ

والحمد لله الذي بنعمته تتمّ الصالحات

جعفر السبحاني

مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام) - قم المقدسة

١ . ثم إنّ المتأخّرين ذيلوا مبحث الاشتغال بدراسة قاعدة «لا ضرر» وقد استقصينا الكلام فيها في غالب الدورات، فليرجع إلى ما نشر من محاضراتنا في هذا العلم بقلم غير واحد من حضّار بحوثنا.