تحرير الأصول

تأليف

سماحة آية الله

السيد محمد علي الموسوي الجزايري

الجزء الرابع

دفتر انتشارات اسلامي
وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم

شناسنامه

فهرس الموضوعات

التمهيد: تقسيم حالات المكلّف ٢٥
الأمر الأوّل: خروج بحث القطع عن علم الأُصول ٢٥
الأمر الثاني: تقسيم المباحث ٢٦
الوجه في عدول الآخوند عن التقسيم الثلاثي ٢٨
إشكال آخر على التقسيم الثنائي ٣١
الأمر الثالث: عدول المحقّق الخراساني عن عنوان المكلّف ٣١
الأمر الرابع: اختصاص المكلّف بالمجتهد ٣٢
الأمر الخامس: مجاري الأُصول ٣٣

مبحث القطع

الأمر الأوّل: حجّية القطع ٣٧
كيفية جعل حجّية القطع في كلام المحقّق الخراساني ٣٧
الإيراد على المحقّق الخراساني ٣٨

مقالة الشهيد الصدر في حجّية القطع وبيان مسلك حقّ الطاعة ٣٩
الإشكال الأوّل على مسلك حقّ الطاعة ٤٠
المنع عن العمل بالقطع ٤١
الأمر الثاني: التجرّي ٤٣
المقام الأوّل: في قبح نفس التجرّي ٤٣
رأي الشيخ الأعظم.. ٤٣
رأي المحقّق الخراساني ٤٤
الرأي المختار... ٤٥
نيّة المعصية في الروايات... ٤٦
الطائفة الاُولى: ما تدلّ على ثبوت العقاب ٤٦
الطائفة الثانية: ما تدلّ على عدم العقاب ٤٩
المختار ٥١
المقام الثاني: قبح الفعل المتجرّى به ٥٥
مناقشة المحقّق الخوئي على الوجه الثاني ٥٦
مناقشة المحقّق الإمام الخميني ٥٧
المناقشة في الوجه الأوّل... ٥٨
المقام الثالث: حرمة الفعل المتجرّى به ٥٨
الوجه الأول: التمسّك بقاعدة الملازمة ٥٩

الوجه الثاني ٦٠
الوجه الثالث ٦١
تأييد لما أفاده الفصول ٦٢
الأمر الثالث: انقسامات القطع وأحكامها ٦٥
أقسام القطع في نظر الشيخ ٦٥
أقسام القطع الموضوعي عند المحقّق الخراساني................................ ٦٦
مناقشة المحقّق النائيني ٦٧
انقسامات القطع الموضوعي في كلام الإمام الخميني ٦٩
أحكام القطع الموضوعي ٧٠
الف) قيام الأمارة مقام القطع الموضوعي ٧٠
الإشكال الثبوتي في كلام المحقّق الخراساني ٧١
الإشكال الإثباتي في كلامه.. ٧١
الإيراد على مقالة الآخوند.. ٧٢
تتمة: إبطال مسلك جعل المنجّزية والمعذّرية ٧٤
ب) قيام الأُصول مقام القطع ٧٥
قسم آخر للقطع ٧٥
قيام الاستصحاب مقام القطع ٧٦
بيان المحقّق الخراساني.. ٧٦

ج) استحالة أخذ القطع في موضوع حكم نفسه أومماثله أو مضادّه ٧٩
المسألة الأُولى ٧٩
المسألة الثانية ٨٠
المسألة الثالثة ٨٢
المسألة الرابعة ٨٣
مراتب الحكم عند المحقّق الخراساني ٨٣
المناقشة في مراتب الحكم ٨٤
عود إلى صلب الإشكال ٨٥
تتمّة: أخذ الظنّ بالحكم ٨٦
الأمر الرابع: وجوب الموافقة الالتزامية ٨٩
عدم مانعية الموافقة الالتزامية عن إجراء الأُصول ٩٠
مناقشة الإمام الخميني في الموافقة الالتزامية ٩١
المختار ٩٣
الأمر الخامس: قطع القطّاع ٩٥
المراد من القطّاع ٩٥
الرأي المختار ٩٦
الأمر السادس: القطع الحاصل من المقدّمات العقلية ٩٩
كلام المحقّق النائيني في إمكان الردع ثبوتاً ١٠٠

إشكال المحقّق الخوئي ١٠٢
البحث الإثباتي عن مدلول الروايات ١٠٣
الطائفة الأُولى: ما دلّ على النهي عن العمل بالرأي ١٠٤
الطائفة الثانية: الأخبار الرادعة عن العمل بالقياس ١٠٤
الطائفة الثالثة: الأخبار الدالّة على أنّه لا طريق إلى معرفة الدين إلّا ١٠٦
كيفية الردع عن العمل بالقطع ١٠٧
الفروع الفقهية الرادعة عن العمل بالقطع ١٠٨
الفرع الأوّل ١٠٨
الفرع الثاني ١١٠
الفرع الثالث ١١١
الأمر السابع: العلم الإجمالي ١١٣
المقام الأوّل: منجّزية العلم الإجمالي ١١٣
رفع الإشكال عن أصل منجّزية العلم الإجمالي ١١٣
الفرق بين مبحث القطع والبراءة في باب تنجيز العلم الإجمالي ١١٤
الأقوال في كيفية تنجيز العلم الإجمالي ١١٧
تبيين القول الأوّل ١١٨
تبيين القول الثاني ١١٩
إشكال المحقّق الخرساني على الشيخ ١٢١

النكتة الرئيسية في مسلك الآخوند ١٢٢
حلّ شبهة التناقض ١٢٣
تبيين القول الثالث ١٢٥
نقض المحقّقين النائيني والخوئي على الاستدلال........................... ١٢٦
نقض آخر ١٢٧
جواب المحقّق العراقي........................... ١٢٧
تبيين القول الرابع ١٢٩
حصيلة الأبحاث المتقدّمة ١٣١
تتمّة: بحث إثباتي في جريان الأصل في بعض الأطراف ١٣١
مقالة الشيخ في عدم شمول أدلّة الاُصول لموارد العلم الإجمالي ١٣٢
المانع عن جريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي........................... ١٣٤
المقام الثاني: الامتثال الإجمالي ١٣٥
الامتثال الإجمالي في التوصّليات ١٣٦
الامتثال الإجمالي في التعبّديات ١٣٦
أدلّة القول بعدم جواز الاحتياط في العبادات........................... ١٣٦
الدليل الأوّل: الإجماع ١٣٦
الدليل الثاني: لزوم قصد الوجه والتميّز ١٣٧
الدليل الثالث: اللعب بأمر المولى ١٣٨

إشكال المحقّق النائيني على كفاية الامتثال الإجمالي ١٣٩

مبحث الظنّ

المدخل... ١٤٥
إمكان وقوع التعبّد بالظنّ ١٤٦
معاني الإمكان... ١٤٦
اعتراض الشيخ على استدلال المشهور لإثبات الإمكان ١٤٨
اعتراض الآخوند على مقالة الشيخ.................................... ١٤٨
الدفاع عن الشيخ في كلام المحقّق الخوئي ١٤٩
محاذير التعبّد بالظنّ بتقرير المحقّق الخراساني ١٤٩
المحذور الأوّل: اجتماع المثلين أو الضدّين ١٤٩
المحذور الثاني: طلب الضدّين ١٥٠
المحذور الثالث: تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة ١٥٠
جواب المحقّق الخراساني طبقاً لمبناه ١٥١
جواب المحقّق الخراساني على غير مبناه ١٥٢
كيفية تعلّق الإرادة أو الكراهة ١٥٢
جواب الآخوند عن أصالة الحلّ ١٥٣
مسلك الشيخ واعتراض المحقّق الخراساني عليه ١٥٤
التقرير الصحيح عن المحذور في الأمارات والأُصول المحرزة ١٥٦

الجواب عن المحذور ١٥٧
المجعول في باب الأمارات ١٥٨
التقرير الصحيح عن المحذور في الأُصول غير المحرزة ١٦٠
الجواب عن المحذور ١٦١
الجواب عن محذور تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة........................ ١٦٢
الحالة الأُولى: انسداد باب العلم ١٦٣
الحالة الثانية: حجّية الظنّ في فرض انفتاح باب العلم......................... ١٦٣
تتميم ١٦٦
وقوع التعبد بالظنّ ٧٦١
القاعدة الأوّلية في الظنون: أصالة عدم الحجّية................................. ١٦٧
استدلال الشيخ بالكتاب العزيز ١٦٨
إشكال المحقّق الخراساني ١٦٨
توضيح نظرية الانسداد إجمالاً.. ١٦٨
الأقوال في باب الانسداد ١٦٩
إشكال المحقّق النائيني على الآخوند ١٧٠
التمسّك بالاستصحاب لإثبات الأصل.. ١٧١
أدلّة عدم جريان الاستصحاب... ١٧١
جواب المحقّق الخوئي عن المناقشات ١٧٢

المناقشة على جريان الاستصحاب ١٧٢
حجّية الظواهر ١٧٥
الأمر الأوّل: اشتراط الظنّ بالوفاق أو اشتراط عدم الظنّ بالخلاف ١٧٥
الأمر الثاني: التفصيل بين المقصودين بالإفهام وغيره ١٧٦
توجيه مسلك الميرزا في كلام الشيخ الأعظم ١٧٨
المختار في الجواب ١٨٠
الأمر الثالث: التفصيل بين ظواهر الكتاب و غيره ١٨١
أدلّة عدم الحجّية.. ١٨١
الوجه الأوّل: اختصاص فهم القرآن بمن خوطب به ١٨١
الوجه الثاني: علوّ معاني القرآن ١٨٢
الوجه الثالث: ذمّ اتّباع المتشابهات.. ١٨٢
الوجه الرابع: كثرة التخصيص على ظواهر الآيات ١٨٢
الوجه الخامس: حرمة التفسير بالرأي ١٨٣
المناقشة في أدلّة عدم الحجّية ١٨٤
تتمّة: تحريف القرآن ١٨٧
أدلّة التحريف ١٨٨
المبعّد التأريخي ١٨٩
المبعّدات الروائية ١٩٠

الميل إلى القول بالتحريف في الكفاية ١٩٠
اختلاف القراءات ١٩٢
التمسّك بوحدة السياق ١٩٣
حجّية قول اللغوي ١٩٥
إيرادات المحقّق الخراساني ١٩٥
المناقشة في كلام الآخوند ١٩٦
إيراد المحقّق النائيني ١٩٦
إيراد المحقّق الإمام الخميني ١٩٨
حجّية قول اللغوي بملاك الانسداد الصغير ١٩٨
مناقشة صاحب الكفاية ١٩٩
إيرادنا على صاحب الكفاية ٢٠٠
حجّية الإجماع المنقول ٢٠٣
الوجه في حجّية الإجماع المنقول ٢٠٣
أنحاء كشف الإجماع عن رأي المعصوم ٢٠٣
الجواب عن الإجماع الدخولي ٢٠٤
الجواب عن الإجماع اللطفي ٢٠٤
الجواب عن الملازمة العادية ٢٠٥
إشكال الشيخ الأعظم ٢٠٥

الوجه المختار في حجّية الإجماع ٢٠٧

تنبيهات.. ٢٠٨

الأوّل: حول إجماعات الشيخ في الخلاف..................................... ٢٠٨

الثاني: حول إجماعات السيّد المرتضى ٢٠٨

الإجماع عند العامّة.. ٢٠٩

تعريف الإجماع ٢٠٩

وجوه حجّية الإجماع عند العامّة ومناقشتها.................................. ٢١٠

حجّية الشهرة ٢١٣

أقسام الشهرة ٢١٣

أدلّة القول بالحجّية ٢١٤

الأوّل: مرفوعة زرارة.. ٢١٤

الإشكال السندي ٢١٤

الإشكال الدلالي ٢١٤

الثاني: مقبولة عمر بن حنظلة ٢١٥

إشارة إجمالية إلى وجوه توثيق عمر بن حنظلة ٢١٥

تقريب الاستدلال في كلام المحقّق البروجردي ٢١٧

كلام الشيخ المفيد في ضابطة حجّية الخبر.................................... ٢١٩

إشكال المحقّق النائيني على التعليل ٢٢٠

حجّية خبر الواحد ٢٢٣
مقدّمة: في أنّ حجّية الخبر مسألة أُصولية ٢٢٣
أدلّة النافين ٢٢٥
الاستدلال بالكتاب ٢٢٥
الجواب عن الآيات ٢٢٦
الاستدلال بالسنة ٢٣٢
الجواب عن الروايات ٢٣٣
أقسام التواتر ٢٣٤
الاستدلال بالإجماع ٢٣٤
أدلّة المثبتين ٢٣٥
الاستدلال بالكتاب ٢٣٥
آية النبأ ٢٣٥
تقريب الاستدلال بالآية ٢٣٦
الاستدلال بمفهوم الشرط ٢٣٦
الإشكال الأوّل ٢٣٧
الإشكال الثاني ٢٣٧
الإشكال الثالث ٢٣٨
الإشكال الرابع ٢٣٨

آية النفر ٢٤١
تقريب الاستدلال بالآية ٢٤٢
المناقشة الأُولى: عدم الملازمة بين حسن التحذّر وحجّية قول المنذر ٢٤٣
المناقشة الثانية: اختصاص الآية بالفهم العميق ٢٤٤
المناقشة الثالثة: اختصاص الآية بالانذار المطابق للواقع........................ ٢٤٥
المناقشة الرابعة: دلالة الآية على حجّية الفتوى لا الخبر........................ ٢٤٦
آية الكتمان ٢٤٦
المناقشة : ورود الآية في مورد إفادة العلم ٢٤٧
آية السؤال ٢٤٧
تقريب الاستدلال ٢٤٨
اعتراضان على الاستدلال بالآية ٢٤٨
آية الأُذن ٢٥٠
مناقشة الشيخ........................ ٢٥١
حصيلة البحث عن الآيات ٢٥٢
الاستدلال بالسنة ٢٥٢
الطائفة الأُولى ٢٥٢
الطائفة الثانية........................ ٢٥٤
الطائفة الثالثة........................ ٢٥٦

الطائفة الرابعة ٢٥٧

الاستدلال بالإجماع ٢٦٠

البحث الصغروي عن الإجماع القولي ٢٦١

إشكال المحقّق الخراساني ٢٦٢

الإشكال الكبروي ٢٦٣

الإجماع العملي ٢٦٤

الإشكال على حجّية السيرة ٢٦٥

أجوبة المحقّق الخراساني ٢٦٥

جواب آخر عن الإشكال ٢٦٧

الاستدلال بالعقل ٢٦٨

التقرير الأوّل: العلم الإجمالي الصغير في خصوص الأخبار ٢٦٨

مناقشة الشيخ ٢٦٨

جواب المحقّق الخراساني ٢٦٩

التقرير الثاني: عدم حجّية الروايات ملازم لترك الواجبات ٢٧١

حجّية مطلق الظنّ ٣٧٢

مقدّمات دليل الانسداد ٢٧٣

المناقشة في المقدّمات ٢٧٤

إشكال المقدّمة الأُولى ٢٧٤

إشكال المقدّمة الثانية ٢٧٦

إشكال المقدّمة الثالثة ٢٧٦

إشكال المقدّمة الرابعة ٢٧٨

جريان الأُصول المثبتة ٢٧٩

جريان الأُصول النافية ٢٨٠

تتمّة في مقتضى دليل الانسداد ٢٨١

الاستدلال للقول بالكشف ٢٨٢

مبحث الشكّ في الأُصول العملية

المقدّمة الأُولى: تقسيم المباحث في الكفاية ٢٨٧

المقدّمة الثانية: تعريف الأُصول العملية ٢٨٨

المقدّمة الثالثة: حصر الأُصول العملية في الأربعة ٢٩٠

المقدّمة الرابعة: مجاري الأُصول ٢٩٢

المقدّمة الخامسة: ذكر المقسم في كلام الشيخ ٢٩٢

المقدّمة السادسة: تقسيم المحقّق الإصفهاني لمسائل الأصول ٢٩٤

أصالة البراءة

التمهيد ٢٩٧

أدلّة البراءة ٢٩٧

الاستدلال بالآيات ٢٩٨

الآية الأُولى: ﴿وَما كُنَّا مُعَذِّبينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾ ٨٩٢
الآية الثانية: ﴿لايُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ ما آتاها﴾ ٩٩٢
الآية الثالثة: ﴿وَما أَهْلَكْنا مِنْ قَرْيَةٍ إِلاَّ لَها مُنْذِرُون * ذِكْرى وَ ما كُنَّا ظالِمينَ﴾ ...٣٠٠
الاستدلال بالروايات ٣٠١
الأوّل: حديث الرفع ٣٠١
سند الحديث ٣٠١
طرق إثبات وثاقة أحمد بن محمّد ٣٠١
فقه الحديث ٣٠٤
الأمر الأوّل: في وعاء الرفع ٣٠٤
الأمر الثاني: في متعلّق الرفع ٣٠٥
الأمر الثالث: في شمول الحديث للشبهات الحكمية ٣٠٧
تنبيهات حديث الرفع ٣١١
التنبيه الأوّل: الفرق بين الرفع والدفع ٣١١
التنبيه الثاني: امتنانية الرفع ٣١٢
التنبيه الثالث: الامتنان على الأُمّة لا على فرد خاصّ ٣١٣
التنبيه الرابع: اختصاص الرفع بذات المعنونات ٣١٣
التنبيه الخامس: اختصاص الرفع بما هو فعل المكلّف ٣١٥

التنبيه السادس: الاضطرار إلى ترك الجزء................................ ٣١٥
التنبيه السابع: جريان الحديث في الكراهة والاستحباب ٣٢٠
الثاني: حديث الحجب ٣٢٢
سند الحديث.. ٣٢٢
تقريب الاستدلال ٣٢٢
إشكال الشيخ والمحقّق الخراساني.................................... ٣٢٢
الثالث: حديث السعة.. ٣٢٥
قراءة الحديث ٣٢٥
إشكال الشيخ... ٣٢٥
مناقشة المحقّق الخراساني ٣٢٦
تفصيل المحقّق النائيني ٣٢٧
كلام المحقّق الخوئي.. ٣٢٧
حديث آخر ٣٢٨
سند الحديث.. ٣٢٨
معنى الحديث ٣٢٩
الحديث الرابع: حديث الإطلاق....................................... ٣٢٩
استدلال الشيخ الأعظم ٣٣٠
إشكال المحقّق الخراساني ٣٣٠

كلام المحقّق النائيني ٣٣٢
الخامس: روايات الحلّ ٣٣٢
الأُولى: رواية عبدالله بن سليمان ٣٣٣
فقه الحديث ٣٣٤
الإشكال: اختصاص الحديث بالشبهة الموضوعية ٣٣٤
الثانية: رواية معاوية بن عمّار ٣٣٦
الثالثة: رواية عبدالله بن سنان ٣٣٦
الرابعة: رواية مسعدة بن صدقة ٣٣٦
الإشكال الأوّل: الاختصاص بالشبهة الموضوعية ٣٣٧
الإشكال الثاني: عدم استناد الحلّية إلى أصالة الحلّ ٣٣٨
الاستدلال بالإجماع ٣٣٨
الإشكال ٣٤٠
الاستدلال بالدليل العقلي ٣٤١
المقارنة بين قاعدتي «قبح العقاب» و«وجوب دفع الضرر» ٣٤٢
النسبة بين قاعدة قبح العقاب وأدلّة الاحتياط ٣٤٤
جريان القاعدة على مبنى تجسّم الأعمال ٣٤٤
مسلك حقّ الطاعة ٣٤٦
أدلّة الأخباريين ٣٤٨

الاستدلال بالآيات ٣٤٩
الاستدلال بالأخبار ٣٥٠
الطائفة الأُولى: أخبار التوقّف ٣٥٠
الطائفة الثانية: أخبار الاحتياط.. ٣٥٣
الطائفة الثالثة: أخبار التثليث ٣٥٥
تنبيهات البراءة ٣٥٩
التنبيه الأوّل: أصالة عدم التذكية.. ٣٥٩
مناقشة المحقّق الخوئي ٣٦١
مناقشة مقالة المحقّق الخوئي في كلام المحقّق الهمداني ٣٦١
جواب المحقّق الخوئي عن المناقشة.. ٣٦٢
المختار ٣٦٢
صور الشكّ في المسألة.. ٣٦٣
صور الشكّ في الشبهات الموضوعية ٣٦٣
صور الشكّ في الشبهات الحكمية ٣٦٦
التنبيه الثاني: الاحتياط في العبادات ٣٦٨
صور دوران الأمر بين الوجوب وغيره.. ٣٦٨
الصورة الأُولى: دوران الأمر بين الوجوب والاستحباب ٣٦٨
الصورة الثانية: دوران الأمر بين الإباحة والوجوب ٣٦٩

الصورة الثالثة: دوران الأمر بين الإباحة والاستحباب ٣٦٩
كيفية قصد القربة عند الاحتياط ٣٦٩
إقامة الدليل على مدّعى المحقّق النائيني............................ ٣٧١
إيراد المحقّق الخوئي ٣٧٢
التنبيه الثالث: أخبار من بلغ.................................... ٣٧٣
الأقوال في مدلول الروايات.. ٣٧٤
القول الأوّل: حجّية خبر الضعيف.................................. ٣٧٤
القول الثاني: استفادة الاستحباب بالعنوان الثانوي ٣٧٥
القول الثالث: الإرشاد إلى حكم العقل............................. ٣٧٥
تأييد القول الثاني في كلام المحقّق الخراساني ٣٧٥
استدلال المحقّق النائيني للقول الثاني ٣٧٧
الرأي المختار... ٣٧٨
الثمرة بين الأقوال ٣٧٩
التنبيه الرابع: جريان البراءة العقلية في الشبهات الموضوعية ٣٨١
مقالة الشيخ الأعظم ٣٨١
تفصيل المحقّق الخراساني ٣٨٢
إيراد المحقّق الخوئي على كلام المحقّق الخراساني ٣٨٢

المختار ٣٨٣
التنبيه الخامس: موارد تخصيص حسن الاحتياط ٣٨٥
الأوّل: مورد لزوم اختلال النظام...................................... ٣٨٥
التبعيض في الاحتياط... ٣٨٥
أقسام التبعيض في الاحتياط ٣٨٦
كيفية التبعيض... ٣٨٦
الثاني: مورد لزوم العسر والحرج ٣٨٧
الثالث: مورد الإضرار بالنفس ٣٨٧
الرابع: موارد الشكّ في الطهارة والنجاسة ٣٨٨

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد للّه ربّ العالمين والصلوة والسلام على سيّدنا ونبيّنا أبي القاسم محمّد وعلى آله الهداة المعصومين واللعن على أعدائهم أجمعين

تقسيم حالات المكلّف

وقبل الخوض في مبحث حجّية القطع وأحكامه وآثاره لابدّ من بيان أُمور:

الأمر الأوّل: خروج بحث القطع عن علم الأُصول

ذهب الشيخ الأعظم إلى دخول بحث القطع في علم الأُصول، فلذا بعدما فرغ من مباحث الألفاظ وشرع في المباحث العقلية قسّمها إلى ثلاثة مباحث: مبحث القطع ومبحث الظنّ ومبحث الشكّ. قال قدّس سرّه: «اعلم أنّ المكلّف إذا التفت إلى حكم شرعي فإمّا أن يحصل له القطع أو الظنّ أو الشكّ».

لكنّ المحقّق الخراساني ذهب إلى خروج مبحث القطع عن علم الأُصول، فلذا قسّم مقاصد كتابه إلى ثمانية مقاصد، وبعد ما ذكر خمسة منها في مباحث الألفاظ جعل سادسها في الحجج والأمارات، ولم يجعل مقصداً مستقلّاً لمبحث القطع، وإنّما

تعرّض لمباحث القطع لوجود المناسبة بين الأمارات والقطع في الحجّية، غاية الأمر حجّية القطع ذاتية وحجّية الأمارات جعلية، وصرّح ﴿قدس سره﴾ بأنّ مبحث القطع أشبه بمسائل علم الكلام.

توضيح ذلك: إنّ ضابطة المسألة الأُصولية لاتنطبق على هذا البحث، فإنّ ضابطتها عبارة عما تكون كبرى في قياس الاستنباط الحكم الشرعي كمسألة حجّية الخبر، فإذا ورد خبر العادل الدالّ على حرمة لحم الأرنب مثلاً وضممنا به كبرى حجّية خبر العادل نستنتج الحكم الشرعي، لكن هذه الضابطة لاتنطبق على حجّية القطع، لأنّ القطع بالحكم الشرعي نفس نتيجة عملية الاستنباط، وليس بصغرى ولا بكبرى لقياس الاستنباط. هذا من ناحية.

ومن ناحية أُخرى: إنّ موضوع علم الكلام عبارة عن أفعال الباري سبحانه، وفي مبحث القطع يبحث عن ترتّب الثواب للانقياد وترتّب العقاب على التجرّي، وعن تنجيز العلم الإجمالي واستحقاقه العقاب أو كفايته في مقام الامتثال. ومن هذا القبيل البحث مع الأخباريين في حجّية القطع الحاصل من المقدّمات العقلية، فإنّ مرجع البحث إلى تنجّز الحكم الشرعي المقطوع به من المقدّمات العقلية واستحقاق العقاب عليه. وحيث إنّ العقاب فعل من أفعال البارى سبحانه فمبحث القطع أشبه بمسائل علم الكلام.

الأمر الثاني: تقسيم المباحث

قد مرّ أنّ الشيخ قال: «اعلم أنّ المكلّف إذا التفت إلى حكم شرعي فإمّا أن يحصل له القطع أو الظنّ أو الشك» فقسّم مباحث الكتاب في ثلاثة أقسام: فالشكّ مجرى للأُصول العملية، والقطع حجّة بذاته، والظنّ ينقسم إلى المعتبر وغير المعتبر.

فالظنّ المعتبر ملحق بالقطع، وغير المعتبر مجرى للأُصول العملية.

لكنّ المحقّق الخراساني لم يرتض بهذا التقسيم الثلاثي، وعرض تقسيماً ثنائياً، ووجه عدوله عن التقسيم الثلاثي المذكور أنّ المقسم في الثلاثي هو الحكم الواقعي، فإنّ المكلّف إمّا يقطع بالحكم الواقعي وإمّا يظنّ به وإمّا يشكّ فيه، لكنّ المحقّق الخراساني جعل المقسم هو الحكم الشرعي الأعمّ من الواقعي والظاهري، وقال: إنّ المكلّف إمّا يقطع بالحكم (سواء كان واقعياً أم ظاهرياً) أو لا؟

وبناءً على هذا الأساس يدخل جميع مباحث القطع والظنّ والأُصول العملية الشرعية في القسم الأوّل أي القطع بالحكم الشرعي الفعلي الأعم من الواقعي والظاهري.

وأمّا القسم الثاني -أي صورة عدم القطع بالحكم الواقعي والظاهري- فلابدّ من الرجوع فيها إلى الأحكام العقلية للجاهل، كحكم العقل بالبراءة العقلية والاحتياط والتخيير العقليين عند عدم حصول الظنّ؛ وكحكم العقل بالاكتفاء بالمظنونات وعدم لزوم العمل بالموهومات والمشكوكات في صورة تمامية مقدّمات الانسداد. وهذا ما يسمى بمسلك حجّية الظنّ على الحكومة، فوجوب الرجوع إلى مطلق الظنّ ليس حكم الشارع وإنّما هو حكم العقل، وحينئذ فلايوجد في البين حكم شرعي لا الواقعي ولا الظاهري. وهذا بخلاف مسلك حجّية الظنّ على الكشف، فإنّ مفاده أنّ العقل في صورة تمامية مقدّمات الانسداد يحكم بأنّ الشارع جعل الظنّ حجّة، فيستفاد منه حكم شرعي فيحصل القطع بالحكم الشرعي الظاهري، ويدخل في القسم الأول. ولايخفى تقدّم حجّية الظنّ على الحكومة على الأُصول العملية العقلية في مقام العمل.

فعلى هذا قال ﷺ في الكفاية: «فاعلم أنّ البالغ الذي وضع عليه القلم إذا التفت إلى حكم فعلي واقعي أو ظاهري متعلّق به أو بمقلّديه فإمّا أن يحصل له القطع به أو لا، وعلى الثاني لابدّ من انتهائه إلى ما استقلّ به العقل من اتّباع الظنّ لو حصل له وقد تمّت مقدّمات الانسداد على تقرير الحكومة وإلّا فالرجوع إلى الأُصول العقلية من البراءة و الاشتغال والتخيير».[١]

الوجه في عدول الآخوند عن التقسيم الثلاثي

عدل المحقّق الخراساني عن التقسيم الثلاثي لوجود إشكالين فيه:

الإشكال الأوّل

إنّ التقسيم الثلاثي يبتني على انحصار الحكم الشرعي في الحكم الواقعي، لأنّ المكلّف إذا التفت إلى الحكم الواقعي إمّا أن يحصل له القطع بالواقع أو يظنّ به أو يشكّ فيه، مع أنّ الحكم الشرعي لايختصّ بالحكم الواقعي بل الحكم الظاهري أيضاً من الأحكام المجعولة الإلهية، فلهذا إذا وصل الحكم إلى مرتبة الفعلية تجب إطاعته سواء كان واقعياً أم ظاهرياً.

المناقشة

إنّ لازم هذا التقسيم القول بثبوت الحكم الظاهري في الأمارات والأُصول العملية، لكن هذا المحقّق وكثير من الأُصوليين أنكروا ثبوت الحكم الظاهري في الأمارات والأُصول.

---

١. كفاية الأصول: ٢٥٧.

أمّا الأمارات فإن قلنا بمقالة المحقّق الخراساني في حجّية الأمارات من أنّ المجعول فيها المنجّزية والمعذّرية فمعناه إنكار الحكم الظاهري في موارد الأمارات على ما اعترف به نفسه في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري، فإنّ معنى تنجيز الأمارة وتعذيرها ثبوت المنجّز على الحكم عند إصابتها للواقع وثبوت المعذّر عند مخالفتها، وهذا لا يثبت الحكم الظاهري على طبق الأمارة.[١]

وكذا إذا قلنا بمقالة المحقّق النائيني من أنّ المجعول في باب الأمارات هو تتميم الكشف وجعل العلمية، فعلى هذا لايثبت الحكم الظاهري في مورد الأمارة، لأنّ الشارع لم يجعل حكماً ظاهرياً مطابقاً لمفاد الأمارة، وإنّما تمّم كاشفية الأمارة وجعلها علماً. فلذا تخلّص‏ قدس‌سره عن شبهة اجتماع الضدّين أو المثلين في الأحكام الواقعية والظاهرية بأنّ المحذور لايستلزم على مبنى تتميم الكشف، لأنّ الشارع لم يجعل حكماً تكليفياً ظاهرياً مماثلاً للأمارة أو مخالفاً لها، فلايلزم اجتماع المثلين أو الضدّين، وإنّما تمّم كشفها الناقص وجعلها علماً.[٢]

وهكذا إذا قلنا بمقالة المحقّق الإمام الخميني‏ رحمه‌الله من أنّ الشارع لم يجعل شيئاً خاصّاً في باب الأمارات، وإنّما مشى على طبق سيرة العقلاء على العمل بخبر الثقة من دون أن يؤسّس أصلاً أو يزيد شرطاً أو يتمّم كشفاً أو ينزّل مؤدّى الأمارة منزلة الواقع أو يجعل الحجّية للأمارة، فعلى هذا القول أيضاً لايثبت الحكم الظاهري في مورد الأمارة.[٣]

---

١. كفاية الأصول: ٢٧٧.

٢. فوائد الأصول ٣: ١٠٨.

٣. تهذيب الأصول ٢: ١٠٩-١١٠.

وأمّا الأُصول فإن قلنا بأنّ مفاد دليل حجّية الاستصحاب هو جعل اليقين في ظرف الشكّ في البقاء[١] لا جعل المتيقّن الذي كان حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا حكم، فحينئذ أيضاً لايثبت به حكم ظاهري، لأنّ الشارع تعبّدنا ببقاء اليقين السابق لا الحكم المتيقّن.

فما أفاده المحقّق الخراساني من التقسيم لاينسجم إلّا في مورد أصالة الحلّ التي يثبت بها حكم شرعي ظاهري، وهي بانفرادها لاتصلح لأن تكون ميزاناً لتقسيم علم الأُصول على سعة نطاقه. وعليه فالأقوى تقسيم الشيخ الناظر إلى كون المتعلّق الحكم الواقعي فحسب دون الأعمّ منه ومن الظاهري. ويترتّب على ذلك كون التقسيم ثلاثياً.

الإشكال الثاني

ذهب الشيخ ﴿﴾ إلى أنّ المكلّف إمّا هو قاطع بالحكم أو ظانّ أو شاك، فالظنّ مجرى للأمارة والشكّ مجرى للأُصول، لكن استشكل المحقّق الخراساني بأنّ الأمارة المـعتبرة حجّة على المكلّف وإن لم يظنّ المكلّف بمفادها، فيجب عليه العمل بمفاد الأمارة وإن كان شاكاً. كما أنّه إذا قام أمارة غير معتبرة وظنّ المكلّف بمفادها يجب عليه الرجوع إلى الأُصول العملية، إذن يقع التداخل بحسب المورد. فرُبّ أمارة يعمل بها عند شكّ المكلّف ورُبّ أصل يجري في مورد ظنّه بالحكم، لعدم حجّية ظنّه. وهذا بخلاف التقسيم الثنائي الذي لايقع فيه أي تداخل بين الأقسام بحسب مواردها.

المناقشة

يمكن أن يقال انتصاراً للشيخ: المراد من الظنّ هو الظنّ النوعي لا الشخصي،

---

١. مصباح الأصول ٢: ٥.

فإذا قامت أمارة موجبة للظنّ النوعي فلابدّ أن يعمل بها، وإن لم يحصل للمكلّف ظنّ شخصي بمفادها. وإذا لم يحصل الظنّ النوعي -وإن حصل الظنّ الشخصي- فلابدّ من الرجوع إلى الأصل، فلا تداخل بين الأقسام.

إشكال آخر على التقسيم الثنائي

إنّ الشيخ بعد تقسيم المباحث إلى ثلاثة أقسام رتّب كتابه عليه، فكتب رسالة في القطع ورسالة في الظنّ ورسالة في الشك، لكنّ المحقّق الخراساني عدل عن التقسيم الثلاثي وجاء بتقسيم ثنائي، ومقتضاه انقسام مباحث الكتاب إلى قسمين: قسم في القطع بالحكم سواء كان واقعياً أم ظاهرياً، وقسم في عدمه، والحال أنّ المـــحقّق الخراساني لم يلتزم بمقتضى تقسيمه ولم يرتّب كتابه على قسمين، إذن فلا فائدة في هذا التقسيم.

فتحصّل من جميع ذلك: أنّ التقسيم الثنائي وإن كان بحسب المورد ليس فيه تداخل بين الأقسام فيكون أحسن من الثلاثي، لكن قد سبق أنّ التقسيم الثنائي يبتني على ثبوت الحكم الظاهري في جميع الأمارات والأُصول، والحال أنّه غير مقبول عند كثير من الأُصوليين ولم يلتزمﷺ به في الأمارات فلايمكن المساعدة عليه، مضافاً إلى لغويته وعدم ترتّب الفائدة عليه.

الأمر الثالث: عدول المحقّق الخراساني عن عنوان المكلّف

قال الشيخ: «اعلم أنّ المكلّف إذا التفت ...» لكنّ المحقّق الخراساني قال: «اعلم أنّ البالغ الذي وضع عليه القلم ...» ووجه عدوله في التعبير أنّ كلّ عنوان ظاهر في الفعلية، فإذا أخذ عنوان «المكلّف» فظاهره هو المكلّف الفعلي، فلا معنى لتقييده

بالالتفات، لأنّ فعلية التكليف فرع الالتفات، ولا يكون فعلياً في فرض الغفلة، فلذا عدل في الكفاية وعبّر «بالبالغ الذي وضع عليه القلم» الظاهر في المكلّف الشأني أي ذات المكلّف لا المكلّف بوصف أنّه مكلّف. والانصاف أنّ مراد الشيخ من عنوان المكلّف أيضاً هذا، والإيراد لفظي.

الأمر الرابع: اختصاص المكلّف بالمجتهد

المراد من المكلّف هل هو خصوص المجتهد أو يعمّ المجتهد والمقلّد؟

أفاد الشيخ أنّ المكلّف أعمّ من المجتهد والعامي، لكنّ المجتهد نيابة عن مقلّديه يجري أحكام القطع أو الظنّ أو الشك.

واستشكل عليه المحقّق الخوئي رحمه الله بأنّه لا دليل على اعتبار هذه النيابة، لأنّ القطع حجّة لنفس القاطع لا لغيره، وآثار القطع من المنجّزية والمعذرية تترتّب على القاطع مباشرة، وهذه الآثار لاتقبل النيابة. وهكذا حال من قام عنده الأمارة، فإنّ الأمارة حجّة لمن قامت لديه، والمقلّد لم تقم عنده أمارة، وكذا الاُصول العملية، فالنيابة لاتنفع لحلّ الإشكال.

ويمكن الإجابة عنه بالقول باختصاص المكلّف بالمجتهد دون المقلّد، كما ذهب إليه المحقّق النائيني قدس سره فينتفي موضوع الإشكال.

توضيح الكلام: لا فرق في حجّية القطع بين كون القاطع مجتهداً أو عامياً لوجوب العمل به على كلّ تقدير عقلاً. وأمّا ماعدا القطع من الظنّ المعتبر الحاصل من الأمارة والاُصول العملية الجارية عند الشكّ فمن المعلوم أنّها مبتنية على الفحص التامّ في الأدلّة حتى يطمئنّ بعدم وجود المعارض وتوفّر شرائط الحجّية في

تلك الأمارة، وجريان الأُصول أيضاً متوقّف على الفحص عن وجود الحاكم وهو الأمارة، وهذه الأمور خاصّة بالمجتهد. ولكن حيث إنّ العامي موظّف في عمله بالرجوع إلى المجتهد في كلّ ما يفتي به لقاعدة وجوب رجوع الجاهل إلى العالم فتكون اجتهاد المجتهد حجّة في حقّ العامي.

فما ذكره المحقّق النائيني متين مع ملاحظة التوضيح الذي ذكرنا.

الأمر الخامس: مجاري الأُصول

تعرّض الشيخ بعد تقسيم حالات المكلّف لبيان مجاري الأُصول العملية، وفي أوّل مبحث الاستصحاب ذكر بياناً آخر لمجارى الأُصول، فله بيانان:

البيان الأوّل: قال قدس سره: إنّ المكلّف إمّا أن يلاحظ الحالة السابقة أو لا؟ فعلى الأوّل يجري الاستصحاب؛ وعلى الثاني إمّا أن يتمكّن من الاحتياط أو لا؟ فإن لم يتمكّن فهذا مجرى التخيير، وإن تمكّن، فالشكّ إمّا في أصل التكليف أو في المكلّف به، والأوّل مجرى للبراءة والثاني مجرى للاشتغال والاحتياط.

وأمّا الثاني: فقال قدس سره: المكلّف إمّا أن يلاحظ الحالة السابقة فيجري الاستصحاب أو لا يلاحظ الحالة السابقة، وحينئذ فالشكّ إمّا في أصل التكليف فتجري البراءة وإمّا في المكلّف به فيجري الاحتياط، وإذا لم يتمكّن من الاحتياط فالمرجع هو التخيير.

والفرق بين البيانين في تقديم أصل التخيير على البراءة والاحتياط في البيان الأوّل وتأخيره عنهما في الثاني.

والصحيح هو البيان الأوّل، لأنّ مورد أصل التخيير -وهو دوران الأمر بين المحذورين- جار في الصورتين أي الشكّ في التكليف وفي المكلّف به، ولايختصّ

بالشكّ في المكلّف به فلابدّ من تقديمه عليهما.

وبعبارة أُخرى: الشكّ في أصل التكليف على ثلاثة أقسام:

الأوّل: دوران الأمر بين الوجوب وغير الحرمة؛

الثاني: دوران الأمر بين الحرمة وغير الوجوب؛

الثالث: دوران الأمر بين الوجوب والحرمة، وهذا مجرى أصل التخيير. فالتخيير الناشي من الدوران بين المحذورين جار في موارد الشكّ في أصل التكليف.

وكذا الأمر في ناحية الشكّ في المكلّف به، فلربّما يكون مورداً للدوران بين المحذورين، كما إذا وقع عقد النكاح على الخنثى المشكل فمضت أربعة أشهر فيشكّ حينئذ بين وجوب وطئ تلك الخنثى وحرمة وطئها.

فتحصّل: أنّ البيان الأوّل أصحّ لعدم اختصاص أصل التخيير بموارد الشكّ في المكلّف به وجريانه في موارد الشكّ في أصل التكليف.

بقي شيء وهو أنّه عبّر الشيخ الأعظم «بلحاظ الحالة السابقة» ولم يعبّر «بوجود الحالة السابقة»، والسرّ في ذلك أنّ صرف وجود الحالة السابقة ما لم يعلم بها المكلّف لايكفي في جريان الاستصحاب، بل لابدّ من العلم بها ولحاظها.

وهكذا إذا لم نقل بجريان الاستصحاب في بعض المقامات كالشكّ في المقتضي -وفاقاً للشيخ- أو الشبهات الحكمية -وفاقاً للمحقّق النراقي- فعندئذ توجد الحالة السابقة لكنّ المجتهد لايلاحظها لعدم جريان الاستصحاب برأيه.

مبحث القطع

حجّية القطع

مبحث التجرّي وأقسامه

أقسام القطع وقيام الأمارة مقامها

استحالة أخذ القطع بالحكم في موضوعه

وجوب الموافقة الالتزامية

حجّية قطع القطّاع

الامتثال الإجمالي

الأمر الأوّل: حجّية القطع

قال المحقّق الخراساني رحمه الله: «لا شبهة في وجوب العمل على وفق القطع عقلاً ولزوم الحركة على طبقه جزماً، وكونه موجباً لتنجّز التكليف الفعلي فيما أصاب باستحقاق الذمّ والعقاب على مخالفته، وعذراً فيما أخطأ قصوراً» يستفاد من كلامه أنّ القطع منجّز للتكليف إذا أصاب الواقع ويكون معذّراً في فرض الخطأ. ثمّ قال: «وتأثيره في ذلك لازم» أي أنّ تأثير القطع في المنجّزية والمعذّرية من لوازم ذات القطع ولايمكن الانفكاك عنه كالزوجية بالنسبة إلى الأربعة. ثمّ قال: «وصريح الوجدان به شاهد وحاكم فلا حاجة إلى مزيد بيان وإقامة برهان».[1] فحجّية القطع بديهي وضروري ولايحتاج إلى الاستدلال.

كيفية جعل حجّية القطع في كلام المحقّق الخراساني

ذهب قدس سره إلى استحالة جعل الحجّية للقطع وأنّها ليست مجعولة لامتناع الجعل التأليفي بين الشيء ولوازمه.

وتوضيحه: أنّ الجعل على قسمين: بسيط وتأليفي؛ فالبسيط عبارة عن إيجاد الشيء مستقلاً، كأن يجعل الزوجية بعد إيجاد الأربعة مستقلّة عن الأربعة، وهذا

---

١. كفاية الاصول: ٢٥٨.

لا معنى له بالنسبة إلى الشيء ولوازمه. أمّا الجعل التأليفي فهو عبارة عن اتّصاف شيء بشيء كاتّصاف الأربعة بالزوجية. وهذا أيضاً ممتنع لأنّ الجعل التأليفي يتصوّر في الأُمور الخارجة عن الذات كالعدالة لزيد فلا مانع من جعلها لزيد بعد وجوده بالجعل التأليفي. أمّا لوازم الذات فاتّصاف الذات بها قهريّ، فلا معنى لجعل اللوازم لها تأليفياً. وهذا معنى كلام ابن سينا: «ما جعل اللّٰه المشمشة مشمشة ولكن أوجدها» أي لا معنى للجعل التأليفى بين الشيء وذاته ولوازمه، لأنّها تنجعل بالجعل البسيط وجعله مضافاً إلى ذلك تحصيل للحاصل.

وإلى ما ذكرنا أشار بقوله: «بل عرضاً بتبع جعله بسيطاً» ، وكذلك الأمر في لوازم القطع كالمنجّزية والمعذّرية، فوجوداتها بتبع وجود نفس القطع.

الإيراد على المحقّق الخراساني

إنّ حجّية القطع يمكن أن يراد منها معنيان:

المعنى الأوّل: الحجّية بمعنى مرآتية القطع للواقع وانكشاف الواقع بالقطع، والحجّية بهذا المعنى ذاتي للقطع، ويستحيل أن ينفكّ عنه، ولايكون بجعل جاعل، ولايتعلق به الجعل التأليفي، فما أفاده ﷺ بهذا المعنى متين.

المعنى الثاني: الحجّية بمعنى استحقاق العقاب على تقدير المخالفة ومنجّزيته لأحكام المولى، فهذه ليست من ذاتيات القطع أو لوازم ذاته، وإنّما هي من الأُمور العقلائية التي اعتبرها العقلاء لمصالح فيها حفظاً لنظامهم، فإنّهم يرون أنّ اتّباع القطع بتكاليف الموالي يوجب حفظ نظامهم العقلائي، ومخالفته مخلّ بذلك، فلذا تطابقوا على العمل به وجعلوه منجّزاً للتكاليف واعتبروا من خالفه مستحقّاً للذمّ

والعقاب. وهكذا الأمر في جانب معذّرية القطع.

وهذا ما يسمّى بالآراء المحمودة والتأديبات الصلاحية التي لا واقع لها إلّا اعتبار العقلاء بما هم عقلاء على ذلك، كمسألة حسن العدل وقبح الظلم، فإنّ العقلاء لمّا رأوا أنّ في ارتكاب الظلم مفسدة لمجتمعهم ويوجب اختلال نظامهم تطابقوا على تركه واعتبروا الظالم مستحقّاً للذمّ والعقاب.

فتحصّل: أنّ استحقاق العقوبة ليس كالزوجية التي هي من لوازم ذات الأربعة، بل هو أمر اعتبره العقلاء حفظاً للنظام.

مقالة الشهيد الصدر في حجّية القطع وبيان مسلك حقّ الطاعة

أفاد قدس سره في هذا المجال مطلبين:

المطلب الأوّل: أنّ حجّية القطع بمعنى منجّزيته واستحقاق العقوبة عليه إنّما تفرض إذا تعلّق القطع بتكاليف المولى لا تكاليف أيّ آمرٍ آخر، فالقطع بأوامر المولى حجّة على العبد لا أوامر آخرين، لأنّ للمولى حقّ الطاعة والمولوية على العبد، وليس لغيره هذا الحقّ.

ثمّ قسّم حقّ المولوية إلى الذاتي والجعلي، فهذا الحقّ بالنسبة إلى الله تبارك وتعالى أمر ذاتي وثابت له بملاك خالقيته وسيادته جلّ جلاله على الكون. وأمّا الجعلية فعلى قسمين:

الأوّل: المجعولة من قبل المولى الحقيقي كمولوية النبي أو الولي.

الثاني: المجعولة من قبل العقلاء كمولوية رئيس القوم.

المطلب الثاني: ثمّ أفاد قدس سره بأنّه بعدما كان السرّ في منجّزية القطع هو حق

طاعة المولى فلابدّ من النظر في حدود هذا الحقّ وهل هو مقيّد بالتكاليف المقطوعة أو يشمل التكاليف المحتملة؟

ذهب المشهور إلى الأوّل لأنّهم ذهبوا إلى قاعدة قبح العقاب بلا بيان، ومعنى هذه القاعدة هو التبعيض في المولوية بين التكاليف المقطوعة الواصلة وبين التكاليف المشكوكة. لكنّ الصحيح شموله للتكاليف المحتملة لأنّ مولوية المولى من أتمّ مراتب المولوية كسائر صفاته تعالى، وحقّه على العباد أكبر حقّ، لأنّه ناشٍ من الخالقية والمالكية الحقيقية، فعلى العبد أن يمتثل التكليف الواصل بأيّ درجة من الوصول سواء كان مقطوعاً أم مظنوناً أم محتملاً.[1]

الإشكال الأوّل على مسلك حقّ الطاعة

ويرد عليه أنّه إنّما يصحّ فيما إذا كانت الشبهة قبل الفحص.

توضيح ذلك: أنّ موضوع استحقاق العقاب بحكم العقل العملي الحاكم بالحسن والقبح في الموارد المختلفة بمقتضى ما يدلّ عليه من الأدلّة النقلية المرشدة إلى ذلك الحكم العقلي ليس الحكم بما هو هو، بل الحكم الذي قام عليه البيان، ولذا استقرّ مشيّة المولى جلّ جلاله على إرسال الرسل وإنزال الكتب.

ثمّ إنّ المراد من البيان ليس البيان الشخصي بمعنى إيصال الحكم إلى كلّ فرد فرد، بل المراد من ذلك البيان الكلّي وجعله في معرض الوصول بحيث لو فحص عنه المكلّف لظفر به، ولذا يجب على المكلّف عند احتمال الحكم الفحص عنه في مظانّه، فإن ظفر به عمل به و إن لم يظفر به انكشف له أنّ المولى لم يجعل الحكم في معرض

---

١. بحوث في علم الأصول ٤: ٢٨-٣٠.

الوصول، فلم يحصل ما هو موضوع استحقاق العقاب أعني الحكم المتعقّب بالبيان الكلّي، فلايجوز للمولى العقاب على الحكم الذي كتمه في نفسه ولم يبده إلى عالم الخارج. وفي الآيات الشريفة ما هو واضح الدلالة علي ما ذكرنا، قال سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنا لَلْهُدى﴾[١] وقال تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنا بيانَه﴾[٢] مضافاً إلى الآيات المتضمّنة لنفي العقاب مع عدم البيان الظاهر في نفي الاستحقاق، كقوله تعالى ﴿ما كُنَّا مُعَذِّبينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾[٣] فإنّ السياق دالّ على نفي العقاب لعدم القابلية لا مع وجودها.

وأظهر من ذلك قوله تعالى: ﴿وَما أَهْلَكْنا مِنْ قَرْيَةٍ إِلاَّ لَها مُنْذِرُون * ذِكْرى وَما كُنَّا ظالِمين﴾[٤] حيث هي صريحة في أنّ العقاب مع عدم البيان ظلم.

إن قلت: إنّها ناظرة إلى العذاب الدنيوي، ومحلّ كلامنا العذاب الاُخروي.

قلت: العذاب الاُخروي يلحق بذلك بالأولوية، فتدلّ عليه الآية بالفحوي.

والحاصل: إنّنا نوافق مسلك حقّ الطاعة في منجّزية الاحتمال وجريان الاحتياط لكن فيما قبل الفحص، وأمّا بعد الفحص فنلتزم بالبراءة العقلية.

المنع عن العمل بالقطع

أفاد المحقّق الخراساني قدس سره بأنّه كما يمتنع جعل وجوب العمل للقطع كذلك يمتنع المنع عن العمل به، كأن يقال إذا قطعت بوجوب شيء فلاتعمل به، وذلك لوجود محاذير عقلية وهي:

---

١. الليل: ١٢.

٢. القيامة: ١٩.

٣. الإسراء: ١٥.

٤. الشعراء: ٢٠٨-٢٠٩.

أوّلاً: إنّ متابعة القطع من لوازم ذاته فيستحيل أن يسلب عنه.

ثانياً: هذا الكلام يوجب اجتماع الضدّين بحسب الواقع والاعتقاد إذا كان القطع مصيباً للواقع أو بحسب الاعتقاد فقط إذا كان القطع مخطئاً.

توضيح ذلك: أنّه إذا افترضنا أنّ المكلّف قطع بوجوب شيء وكان مصيباً في قطعه ولكنّ الشارع منع عن العمل بقطعه ورخّص في الترك فهنا يجتمع الوجوب والإباحة في الواقع وفي اعتقاد المكلّف، ولو فرضنا أنّه مخطئ في قطعه يلزم اجتماع الضدّين بحسب اعتقاده، لأنّ المكلف دائماً يرى قطعه مصيباً إلى الواقع فيعتقد بوجوبه، والحال أنّ الشارع نهى عنه وحكم بالإباحة مثلاً، فيجتمع المتضادّين في اعتقاده.

المناقشة

اجتماع الحكمين ليس من اجتماع الضدّين، لأنّ محذور اجتماع الضدّين إنّما هو في الأُمور التكوينية، لكنّ الحكم ليس من التكوينيات وإنّما هو اعتبار الشارع وجعله، فلا تضادّ ولاتنافي بين اعتبار الوجوب واعتبار الحرمة بحسب أنفسهما.

وإنّما يتحقق التضادّ في عالم الملاكات، فإنّ ملاك الوجوب هو المصلحة بينما ملاك الحرمة هو المفسدة، والمصلحة والمفسدة أمران واقعيان. لكنّ الكلام في نفس الحكمين الذين لا تضادّ بينهما في أنفسهما.

نعم، الشارع لايجعل هذين الحكمين لأنّها خلاف الحكمة ومستلزم للغوية الجعل، لأنّ حكمة جعل الحكم انبعاث العبد، ومن المعلوم عدم انبعاث العبد في فرض اعتبار الوجوب والحرمة، لكن هذا شيء واجتماع الضدّين شيء آخر.

الأمر الثاني: التجرّي

والمراد من التجرّى هو أن يقطع المكلّف بتكليف ويخالفه ولايمتثل التكليف المزبور وكان قطعه خطئيّاً غير مصيب للواقع، ويلحق بالقطع جميع ما كان حجّة على العبد من الأمارات والأُصول العملية، فمخالفة كلّ حجّة لاتصيب الواقع داخلة في محلّ الكلام.

وفي هذا المجال نبحث أوّلاً عن قبح التجرّي وقيام العبد بصدد مخالفة المولى، وثانياً عن قبح الفعل المتجرّى به، وثالثاً عن حرمة الفعل المتجرّى به شرعاً.

المقام الأوّل: في قبح نفس التجرّي

رأي الشيخ الأعظم

اختلفت كلمة أساطين الفنّ في حكم التجرّي، فذهب الشيخ إلى عدم قبح التجرّي وأنّ فاعله لايستحقّ العقاب، لأنّ موضوع العقاب مخالفة التكليف الواقعي، والمفروض أنّه لم يكن تكليف في الواقع وإنّما اعتقد به المكلّف خطأً، فلا موضوع للعقاب. نعم يكشف التجرّي عن القبح الفاعلي وسوء سريرته وخبث ذاته،

فلذا يستحقّ الملامة بين الناس ويذمّونه، لكن هذا لايوجب قبح الفعل وبالتالي لايتعلّق به العقاب.

ثمّ ذكر إشكالاً وهو أنّ الالتزام بعدم العقاب في التجرّي يستلزم إناطة العقاب على أمر غير اختياري وهي إصابة الواقع؛ وهذا محال، لأنّه إن قطع بخمرية المائع وشرب فأصاب الواقع يعاقب، وإن لم يصب لايعاقب، وهذا معناه أنّ العقاب معلّق على أمر خارج عن اختيار المكلّف، وبطلانه واضح.

وأجاب عنه بأنّ العقاب إنّما هو على أمر اختياري وهي المعصية العمدية فلا محذور في عقابه، لكن عدم العقاب في مورد التجرّي يترتّب على أمر غير اختياري وهو عدم المصادفة وهذا لا محذور فيه، وإنّما المحذور في تعليق العقاب على أمر غير اختياري لا عدم العقاب.[1]

رأي المحقّق الخراساني

أمّا المحقّق الخراساني فقد ذهب إلى قبح التجرّي وأنّ فاعله مستحقّ للعقاب، لأنّ التجرّي يستلزم خروج العبد عن رسم العبودية وهتك حرمة مولاه، ومن المعلوم أنّ هتك حرمة المولى والخروج عن رسم العبودية والقيام بصدد الطغيان عليه قبيح وفاعله مستحقّ للذمّ والعقاب. ومن المعلوم أنّ هتك حرمة المولى محرّم شرعاً.

كما أنّ المنقاد -وهو الذي قطع أو احتمل التكليف وامتثله لكن في الواقع لم يكن مكلّفاً بشيء- مستحقّ للمدح والثواب.

ثمّ أضاف نكتة وهي أنّ عقاب المتجرّي ليس على مجرّد سوء السريرة بل بعد

---

١. فرائد الأصول ١: ٣٩-٤٠.

العزم والجزم والقيام بصدد المعصية المقطوعة يترتّب عليه العقاب.[١]

الرأي المختار

المقدّمة: إنّ لارتكاب المعاصي دواعٍ مختلفة: تارة يرتكب المعصية بقصد هتك حرمة المولى؛ وتارة لايقصد الهتك ولكن لايبالى بحرمة المولى ولايرى للمولى حرمة، فلذلك يرتكب المعصية؛ وتارة يرتكب المعصية لا من جهة عدم احترام المولى في نظره والاستخفاف به بل لأجل غلبة الشهوات أو لأجل الاغترار بالنفس الأمّارة أو الاغترار بعفوه وستره سبحانه، كما قال سيّد الساجدين عليه السلام في دعاء أبي حمزة الثمالي: «اِلَهِى لَمْ أَعْصِك حِينَ عَصَيْتُك وَأَنَا بِرُبُوبِيَّتِك جَاحِدٌ وَلا بِأَمْرِك مُسْتَخِفٌّ وَلا لِعُقُوبَتِك مُتَعَرِّضٌ وَلا لِوَعِيدِك مُتَهَاوِنٌ لَكِنْ خَطِيئَةٌ عَرَضَتْ وَسَوَّلَتْ لِى نَفْسِى وَغَلَبَنِى هَوَاىَ وَأَعَانَنِى عَلَيْهَا شِقْوَتِى وَغَرَّنِى سِتْرُك الْمُرْخَى عَلَىَّ».[٢]

وبعد اتّضاح حالات العاصين ودواعيهم نرجع إلى صلب الموضوع فنقول: إن فرضنا أنّ القاطع تجرّى بقصد الهتك أو تجرّى لعدم مبالاته لأوامر المولى فلا شبهة في استحقاق العقاب. وإن تجرّى لأجل غلبة الهوى أو تسويل النفس أو الاغترار بعفوه العظيم ومنّه القديم سبحانه لم يصدق أنّه متجاسر ومتهتّك لحرمة المولى بل ربما يتأسّف بسبب عدم امتثال التكليف المقطوع به، فلايستحقّ العقاب.

ويؤيّد ذلك أنّ عنوان الهتك من العناوين القصدية، فعدم القيام أمام القادم في مجلس لايصدق عليه الهتك إلّا إذا قصده وأمّا إذا لم يقم لعجزه أو عذر آخر

١. كفاية الأصول: ٢٥٩.

٢. مصباح المتهجّد ٢: ٥٨٩.

فلايصدق عليه الهتك. وعليه فإذا خالف القطع لا بقصد الهتك وعدم المبالاة فلا استحقاق للعقاب.

إن قلت: لا عقاب في الأحكام العقلائية على المتجرّي، فإذا تخّيل أنّ هذا المال لغيره وتصرّف فيه بقصد السرقة فتبيّن أنّه ماله لم يعاقب بعقاب السرقة، فليكن في الشرع كذلك.

قلت: هذا صحيح في القوانين العقلائية والموالي العرفية لكن لايقاس بالمولى الحقيقي الذي هتكه من أعظم الجرائم.

نيّة المعصية في الروايات

قد يقال بأنّ الروايات تدلّ على ترتب العقاب على مجرّد نيّة المعصية وإن لم يفعلها، فيستفاد منها حرمة التجرّي، لأنّ المتجرّي قصد الحرام وإن لم يفعله.

لكن عندما نراجع الآيات والروايات نرى طائفتين، فطائفة منها تدلّ بظاهرها على ترتب العقاب على النيّة واُخرى تدلّ بظاهرها على عدم العقاب، فلابدّ من ذكرهما والجمع بينهما بنحو يرفع التنافي.

الطائفة الاُولى: ما تدلّ على ثبوت العقاب

الأوّل: ما عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «نيّة المؤمن خير من عمله، ونيّة الكافر شرّ من عمله، وكلّ عامل يعمل على نيّته».[1] وبما أنّ عمل الكافر يترتّب عليه العقاب فنيّته التي هي شرّ منه لابدّ أن يترتّب عليها العقاب بطريق أولى.

---

١. الكافي ٢: ٨٤؛ وسائل الشيعة ١: ٥٠، مقدّمة العبادات، ب ٦، ح ٣.

الثاني: ما عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إنّ الله يحشر الناس على نيّاتهم يوم القيامة»،[١] فيستفاد منها أنّ حشر الناس مع الأبرار أو الفجّار ودخول الجنّة أو النار إنّما يكون على أساس نيّاتهم، فنيّة المعصية يترتّب عليها العقاب.

الثالث: ما عن أبي عبدالله عليه السلام «إنّما خلّد أهل النار في النار، لأنّ نيّاتهم كانت في الدنيا أن لو خلّدوا فيها أن يعصوا الله أبداً، وإنّما خلّد أهل الجنّة في الجنّة، لأنّ نيّاتهم كانت في الدنيا أن لو بقوا فيها أن يطيعوا الله أبداً، فبالنيّات خلّد هؤلاء وهؤلاء، ثم تلا قوله تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلى شاكِلَتِه﴾[٢] قال: على نيّته.»[٣] ودلالتها على أنّ نية المعصية توجب خلود العذاب واضحة.

الرابع: ما عن زيد بن علي عن آبائه عليهم السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «إذا التقى المسلمان بسيفهما على غير سنّة فالقاتل والمقتول في النار، قيل: يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول؟ قال: لأنّه أراد قتلاً»[٤] فتدلّ على عقوبة المقتول لعزمه على المعصية.

الخامس: ما عن الصادق عن آبائه عليهم السلام في حديث المناهي: «إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله نهى أن يشترى الخمر وأن يسقى الخمر، وقال: لعن الله الخمر وغارسها وعاصرها وشاربها وساقيها وبائعها ومشتريها وآكل ثمنها وحاملها والمحمولة إليه»[٥]. والوجه

---

١. الكافي ٥: ٢٠؛ وسائل الشيعة ١: ٤٨، مقدّمة العبادات، ب ٥، ح ٥.

٢. الإسراء: ٨٤.

٣. الكافي ٢: ٨٥؛ وسائل الشيعة ١: ٥٠، مقدّمة العبادات، ب ٦، ح ٤.

٤. تهذيب الأحكام ٦: ١٧٤؛ وسائل الشيعة ١٥: ١٤٨، كتاب الجهاد، ب ٦٧، ح ١.

٥. من لايحضره الفقيه ٤: ٥٦؛ وسائل الشيعة ١٧: ٢٢٤، ما يكتسب به، ب ٥٥، ح ٥.

في لعن شارب الخمر واضح، لكنّ الوجه في لعن الآخرين أنّهم نووا الإعانة على الحرام.

السادس: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «الراضي بفعل قوم كالداخل معهم فيه»،[١] وورد في زيارة مولانا أبي عبدالله عليه السلام: «لعن الله أُمّة قتلتك ولعن الله أمّة ظلمتك ولعن الله أُمّة سمعت بذلك فرضيت به».[٢]

السابع: قوله تعالى: ﴿وَإِن تُبْدُواْ مَا فِي أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ اللّهُ﴾،[٣] فتدلّ الآية على محاسبة النيّات المختفية في النفس.

الثامن: قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالُواْ إِنَّ اللّهَ عَهِدَ إِلَيْنَا أَلاَّ نُؤْمِنَ لِرَسُولٍ حَتَّىَ يَأْتِيَنَا بِقُرْبَانٍ تَأْكُلُهُ النَّارُ قُلْ قَدْ جَاءكُمْ رُسُلٌ مِّن قَبْلِي بِالْبَيِّنَاتِ وَبِالَّذِي قُلْتُمْ فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾،[٤] فالآية تأمر النبي أن يسأل أهل الكتاب لماذا قتلوا أنبياء الله؟ والحال أنّ أهل الكتاب المعاصرين للنبي ما قتلوا الأنبياء، وإنّما قتل أجدادهم، والسرّ في انتساب القتل إليهم رضاهم بفعل آبائهم القاتلين -كما في الأخبار-.[٥]

التاسع: قوله تعالى: ﴿تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾[٦] والمستفاد من الآية أنّ الدار الآخرة جعلها الله لمن لم يرد العلوّ والفساد، فقصد العلوّ والفساد يمنع عن الوصول إلى الثواب والنعيم.

---

١. نهج البلاغة: ٤٩٩؛ وسائل الشيعة ١٦: ١٤١، الأمر والنهي وما يناسبهما، ب ٥، ح ١٢.

٢. إقبال الأعمال ٢: ٦٣.

٣. البقرة: ٢٨٤.

٤. آل عمران: ١٨٣.

٥. وسائل الشيعة، ١٦: ١٤١-١٤٢، الأمر والنهي وما يناسبهما، ب ٥، ح ١٤.

٦. القصص: ٨٣.

العاشر: قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾،[١] يستفاد من الآية أنّ العذاب يترتّب على حبّ شيوع الفاحشة في المؤمنين، فنفس هذا الحبّ معصية.

الطائفة الثانية: ما تدلّ على عدم العقاب

وهناك أدلّة أُخرى تدلّ على عدم العقاب على مجرّد نيّة المعصية كما يلي:

الأول: عن زرارة عن أحدهما عليهما السلام قال: إنّ الله عزّ وجلّ جعل لآدم في ذريّته أنّ من همّ بحسنة فلم يعملها كتبت له حسنة، ومن همّ بحسنة وعملها كتبت له عشراً، ومن همّ بسيئة لم تكتب عليه، ومن همّ بها وعملها كتبت عليه سيئة».[٢]

ومثله ما رواه ابن بكير عن أبي عبدالله عليه السلام أو عن أبي جعفر عليه السلام.[٣]

الثاني: ما رواه الحسين بن سعيد الأهوازي عن عبدالله بن المغيرة عن جميل بن درّاج عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا همّ العبد بالسيئة لم تكتب عليه، وإذا همّ بحسنة كتبت له».[٤]

الثالث: ما رواه الصدوق في التوحيد قال: حدّثنا محمّد بن موسى بن المتوكّل رضي الله عنه قال: حدثنا علي بن الحسين السعدآبادي عن أحمد بن أبي عبدالله البرقي عن أبيه عن محمّد بن أبي عمير عن حمزة بن حمران عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «من همّ بحسنة فلم

---

١. النور: ١٩.

٢. الكافي ٢: ٤٢٨؛ وسائل الشيعة ١: ٥١، مقدّمة العبادات، ب ٦، ح ٦.

٣. الكافي ٢: ٤٤٠؛ وسائل الشيعة ١: ٥١، مقدّمة العبادات، ب ٦، ح ٨.

٤. كتاب الزهد: ٧٢، وسائل الشيعة ١: ٥١، مقدّمة العبادات، ب ٦، ح ١٠.

يعملها كتبت له حسنة، فإن عملها كتبت له عشر أمثالها، ويضاعف الله لمن يشاء إلى سبعمائة، ومن همّ بسيئة فلم يعملها لم تكتب عليه».[١]

الرابع: ما رواه الحميري في قرب الإسناد عن هارون بن مسلم، عن مسعدة بن صدقة، عن جعفر بن محمّد عليه السلام قال: «لو كانت النيّات من أهل الفسق يؤخذ بها أهلها إذاً لأخذ كلّ من نوى الزنا بالزنا، وكلّ من نوى السرقة بالسرقة، وكلّ من نوى القتل بالقتل، ولكنّ الله عدل كريم ليس الجور من شأنه، ولكنّه يثيب على نيّات الخير أهلها وإضمارهم عليها، ولايؤاخذ أهل الفسق حتّى يفعلوا».[٢]

الخامس: ما رواه الكليني عن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن علي بن الحكم، عن عمربن يزيد، عن أبي عبدالله عليه السلام -في حديث- أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كان يقول: «من أسرّ سريرة رداه الله رداها، إن خيراً فخير، وإن شرّاً فشرّ»،[٣] ومعناه أنّ العبد إذا قصد الشرّ فالله سبحانه يسلب عنه رحمته حتّى يقع فيه ويرتكبه، فقصد الشرّ في نفسه ليس بمعصية وإنّما يوجب حرمان الرحمة والتوفيق، فوزانه وزان المكروهات التي توجب سلب التوفيق.

السادس: ما عن أبي بصير قال: قال أبوعبدالله عليه السلام: «ما من عبد يسُرُّ خيراً إلّا لم تذهب الأيّام حتى يظهر الله له خيراً وما من عبد يسرُّ شرّاً إلّا لم تذهب الأيّام حتى يظهر الله له شرّاً»[٤] ودلالته كسابقه.

---

١. التوحيد (للصدوق): ٤٠٨؛ وسائل الشيعة ١: ٥٥، مقدّمة العبادات، ب ٦، ح ٢٠.

٢. قرب الإسناد: ٦؛ وسائل الشيعة ١: ٥٥، مقدّمة العبادات، ب ٦، ح ٢٠.

٣. الكافي ٢: ٢٩٤؛ وسائل الشيعة ١: ٥٧، مقدّمة العبادات، ب ٧، ح ١.

٤. الكافي ٢: ٢٩٥؛ وسائل الشيعة ١: ٥٧، مقدّمة العبادات، ب ٧، ح ٢.

السابع: ما عن عبدالله بن موسى بن جعفر عليه السلام عن أبيه عليه السلام قال: «سألته عن الملكين هل يعلمان بالذنب إذا أراد العبد أن يفعله أو الحسنة؟ فقال: ريح الكنيف والطيب سواء؟! قلت: لا، قال: إنّ العبد إذا همَّ بالحسنة خرج نفسه طيب الريح، فقال صاحب اليمين لصاحب الشمال: قم فإنّه قد همَّ بالحسنة، فإذا فعلها كان لسانه قلمه وريقه مداده فأثبتها له، وإذا همَّ بالسيئة خرج نفسه منتن الريح، فيقول صاحب الشمال لصاحب اليمين: قف فإنّه قد همَّ بالسيئة، فإذا هو فعلها كان لسانه قلمه وريقه مداده فأثبتها عليه»[1] يستفاد منه أنّ نية السيئة وإن توجب خروج الريح المنتن لكن لاتكتب حتّى يفعلها.

الثامن: عن بكر بن محمّد الأزدي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إنّ المؤمن لينوي الذنب فيحرم رزقه».[2]

ووجه الدلالة: أنّ قصد الذنب لو كان حراماً وذا عقاب فلابدّ أن يشير إليه الإمام لأنّه الأثر المهمّ، لا بيان حرمان الرزق المادّي أو المعنوي الذي يشترك في هذا الأثر المكروهات.

المختار

المـعروف بين الإمامية القول بعدم العقاب بمجرّد نيّة المعصية، وهذا هو الذي نختاره في المقام لتمامية أدلّتها والخدشة في دلالة أدلّة القول بثبوت العقاب.

أمّا الروايتان الأوّلتان أي قوله عليه السلام: «إنّ الله يحشر الناس على نيّاتهم يوم

---

١. الكافي ٢: ٤٢٩؛ وسائل الشيعة ١: ٥٧-٥٨، مقدّمة العبادات، ب ٧، ح ٣.

٢. ثواب الأعمال وعقاب الأعمال: ٢٨٨؛ وسائل الشيعة ١: ٥٨، مقدّمة العبادات، ب ٧، ح ٤.

القيامة» وقوله صلى الله عليه وآله: «نيّة المؤمن خير من عمله ونيّة الكافر شرّ من عمله»، فالجواب عنهما أنّهما لم تردا في من نوى الذنب ولم يعمل، بل وردتا في نفس الاعتقاد بالكفر والشرك، لأنّهما من الأفعال القلبية، ولا شبهة في أنّ الاعتقاد بالشرك حرام بل أكبر الكبائر، فلذا قال سبحانه: ﴿إِنَّ اللّٰه لا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ ما دُونَ ذلِكَ لِمَنْ يَشاءُ﴾[1] كما أنّ النفاق الذي هو أمر قلبي كذلك، قال عزّوجلّ: ﴿إِنَّ الْمُنافِقِينَ فِي الدَّرْكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ﴾[2] فليس المراد من الحديث مجرّد القصد بل المراد الاعتقاد القلبي الذي من سنخ الأفعال الجوانحية، فاعتقاد الكافر بالكفر شرّ من سائر أفعاله.

وأمّا رواية خلود أهل النار، فإنّها ضعيفة السند جدّاً من جهة أحمد بن يونس و قاسم بن محمّد المجهولين.

وأمّا الرواية الدالّة على أنّ القاتل والمقتول في النار فلا دلالة لها على المدّعى، لأنّ المقتول أيضاً شهر سيفه للقتل فهو محارب، والمحاربة من المحرّمات فلا يرتبط بباب التجرّي، فالعلة الحقيقية للعذاب ليس إرادته القتل بل العلة كونه محارباً.

وأمّا حديث المناهي الوارد في لعن شارب الخمر وغارسها وساقيها وبائعها، فالجواب عنه أنّه لا يرتبط بباب التجرّي لأنّ الغارس والساقي والبايع تعاونوا على الإثم، ومفروض الرواية أنّ شرب الخمر تحقّق في الخارج فلذا تعلّق اللعن بشاربها بخلاف باب التجرّي.

---

١. النساء: ٤٨.

٢. النساء: ١٤٥.

وقريب منه ما ورد في الوعيد على «المشي في النميمة»[١] فهو أيضاً لا يرتبط بكلامنا، لأنّ المفروض تحقّق النميمة، وليست الرواية في عقاب نيّة النميمة غير المتحقّقة في الخارج حتّى يرتبط ببحث التجرّي.

وأمّا قول أمير المؤمنين عليه السلام «الراضي بفعل قوم كالداخل معهم فيه» فمورده فيما إذا تحقّق ذنب في الخارج ورضي بها آخرون كالرضا بقتل مولانا أبي عبدالله عليه السلام فلذا لعنوا في زيارة الوارث «لعن الله أُمّة سمعت بذلك فرضيت به»، لكنّ الكلام فيما لم تتحقّق المعصية وإنّما قصدها المتجرّي. ومن المعلوم أنّ الرضا من أفعال القلب، والتكليف كما يتعلّق بالأفعال الخارجية كذلك يتعلّق بالأفعال القلبية. والرضا بالمعصية من المحرّمات القلبية. مضافاً إلى أنّ الرضا بالحرام ملازم لترك النهي عن المنكر.

وأمّا الآية الشريفة ﴿وَإِن تُبْدُواْ مَا فِي أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ اللّهُ﴾ فالجواب عنها أنّ موردها كتمان الشهادة، قال تعالى قبلها: ﴿وَلاَ تَكْتُمُوا الشَّهادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْها فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُه»[٢] ومن المعلوم أنّ كتمان الشهادة حرام، فلا ربط لها بالتجرّي.

وأمّا الآية التي نسبت قتل الأنبياء إلى أهل الكتاب المعاصرين للنبيّ صلى الله عليه وآله مع أنّهم لم يقتلوا وإنّما قتل آبائهم، لرضاهم بفعل آبائهم، فالجواب عنها: أنّ إسناد القتل إليهم مجازي باعتبار أنّ المعاصرين وآبائهم ملّة واحدة، فلذا أسند فعل بعضهم إلى آخرين مجازاً وتنزيلاً. وأمثاله في الكتاب العزيز ليس بعزيز كقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنا

---

١. ثواب الأعمال وعقاب الأعمال: ٢٨٤؛ وسائل الشيعة ١٢: ٣٠٨، أحكام العشرة، ب ١٦٤، ح ٦.
٢. البقرة: ٢٨٣.

بَنِي إِسْرائيلَ الْكِتابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ﴾[١] والحال أنّ الكتاب إنمّا أُوتى موسى عليه السلام .

والحاصل: أنّ العقاب من آثار القتل حقيقة لا ما نزّل منزلته مجازاً بل غايته التوبيخ والملامة.

وأمّا قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾ فالجواب عنها أنّ الحبّ بما هو فعل القلب يمكن أن يتعلّق به التكليف، ومن المعلوم أنّ حبّ إشاعة الفحشاء ورواج الفساد في المجتمع الإسلامي لايجتمع مع الإيمان بل من لوازم النفاق، لأنّ المؤمن يمكن أن يرتكب المعصية أو يحبّها إمّا عادة أو اغتراراً لكنّ لايحبّ ابتلاء المجتمع الإسلامي بالفحشاء، فهذا الحبّ ملازم للنفاق، فالآية لاترتبط بمحلّ الكلام.

فالحقّ ما ذهب إليه الأصحاب من أنّ نيّة السيئة لاتكتب، وعلى هذا الأساس قال صدر المتألهين في وجه كون أبواب جهنّم سبعة بخلاف الجنّة التي لها ثمانية أبواب: «والسرّ فيه أنّ أبواب النار بعدد الجوارح أي البطن والفرج والرجل واليد والعين والأُذن واللسان، لكنّ الجنّة اختصت بباب آخر مرتبط بالقلب ونيّة الخير فيكتب الثواب لقاصده بخلاف نيّة الذنب التي لاتكتب لها عقوبة».

فتحصّل إلى هنا: أنّه لا سبيل لإثبات استحقاق العقاب على التجرّي من طريق الأدلّة الواردة في نيّة المعصية. والصحيح استحقاق العقاب بمناط صدق عنوان الهتك، لكن لا مطلقاً بل في بعض الموارد على ما عرفت تفصيله.

---

١. الجاثية: ١٦.

المقام الثاني: قبح الفعل المتجرّى به

هاهنا نبحث عن قبح الفعل الذي تجرّى به، كأن قطع بخمرية مائع فشربه وفي الواقع كان ماءاً، فهل هذا الفعل -أي شرب الماء- قبيح مع قطع النظر عن حكم التجرّي؟

ذهب غير واحد من الأصحاب إلى عدم القبح، قال المحقّق الخراساني: «مع بقاء الفعل المتجرّى به أو المنقاد به على ما هو عليه من الحسن أو القبح، والوجوب أو الحرمة»[١]. وقد ذكر وجهان لتقريب هذا المدّعى.

الوجه الأول: الإرجاع إلى الوجدان، قال ﭬ: «إنّ الوجدان قاضٍ بأنّ القطع ليس من العناوين المحسِّنة أو المقبِّحة عقلاً -كالعدل والظلم-، ولا دخل له في محبوبية الفعل أو مبغوضيته، فإنّ الوجدان يدرك بالضرورة والبداهة مبغوضية قتل ابن المولى وإن قطع العبد بأنّه عدوّه، ويدرك محبوبية قتل عدوّ المولى وإن قطع العبد بأنّه ابنه».[٢]

وقريب منه ما ادّعاه المحقّق النائيني من أنّ القطع بخمرية الماء طريقي، والقطع الطريقي لا شأن له إلّا الكشف، فلا يكون ملاكاً لحكم العقل بالحسن والقبح ولا أثر له في إيجاد الحكم الشرعي. وحيث إنّه ﭬ لم يستدّل بشيء فالظاهر أنّه يريد أن يحيل إلى الوجدان.[٣]

الوجه الثاني: استدلال المحقّق الخراساني بأنّ الحسن أو القبح لايتعلّقان بفعل

---

١. كفاية الأصول: ٢٥٩-٢٦٠.

٢. كفاية الأصول: ٢٥٩-٢٦٠.

٣. أجود التقريرات ٣: ٤٧.

إلّا بالحصّة الاختيارية منه، والاختيار منوط بالقصد، لكن عنوان «مقطوع الخمرية» لايتعلّق به القصد، لأنّ القاصد لايقصد إلّا نفس شرب الخمر لا شرب مقطوع الخمرية، فإنّ القطع هنا آلي وطريقي فلايلاحظه القاطع، ولايكون مورداً للالتفات لمرآتيته وطريقيته، ونتيجته أنّ شرب مقطوع الخمرية لم يكن اختيارياً لعدم تعلّق القصد به، فالفعل المتجرّى به لايكون قبيحاً.[1]

مناقشة المحقّق الخوئي على الوجه الثاني

وقد ناقشه المحقّق الخوئي بأنّ المراد من القصد إمّا داعي الفعل أو قصد تعيينه. أمّا الداعي فما أفاده صحيح لأنّ العامل لايشرب الخمر بداعي مقطوع الخمرية بل يشرب بداعي الإسكار، لكن لا ربط له بجهات الحسن والقبح، ألا ترى أنّ ضرب اليتيم عمداً قبيح وإن كان الضرب بداعي امتحان العصا لا بداعى الايذاء. نعم إذا كان الضرب بداعى الظلم يشتدّ قبحه.

وأمّا إن كان المراد نيّة تعيين الفعل كمن يشرب الخمر مع تعيينه بقصد أنّه خمر فيكون بهذا القصد متعمّداً بشرب الخمر ولولا هذا القصد لم يكن عامداً، فحينئذ لايتمّ ما أفاده لأنّ القاطع وإن كان غير ملتفت إلى قطعه التفاتاً تفصيلياً لكن يلتفت إليه إجمالياً وارتكازياً. والعلم الإرتكازي وإن لم يتذكّره الإنسان بالفعل لكن لايكون خارجاً عن دائرة علومه، فمن يقصد السوق ويمشي نحوه يلتفت بأنّه يمشي إلى السوق وإن كان لايتذكّره دائماً مادام في الطريق، فلذا لايضلّ عن مقصده.

---

١. كفاية الأصول: ٢٥٩-٢٦٠.

ومن ناحية أُخرى: أنّ علم الإنسان بالأشياء الخارجية علم حصولي بواسطة حضور الصور العلمية في النفس، بخلاف علم الإنسان بقطعه فإنّه علم حضوري وبلا وساطة صورة، ونفس المعلوم موجود لدى النفس، فلذا لا معنى لعدم الالتفات إليه بالمرّة. فالالتفات الارتكازي موجود، فلايكون خارجاً عن الاختيار، فلذا لايستحيل أن يكون القطع من جهات الحسن والقبح.(١)

مناقشة المحقّق الإمام الخميني

إنّ الالتفات إلى شيء يكون على نحوين: فتارة يستحيل الالتفات كما في موارد النسيان، فإنّ الالتفات لايمكن أن يجتمع مع النسيان، لأنّ الالتفات يهدم النسيان وينفي موضوعه. وتارة يمكن الالتفات ويتّفق في الخارج كموارد القطع، فإنّ القطع وإن كان ممّا لايلتفت إليه الإنسان بطبيعة الحال، لكنّ الالتفات إليه ممكن. والشاهد عليه أنّه لو سئل عن شارب الخمر هل تقطع بخمرية المائع الذي تشربه لأجاب نعم، فيلتفت إلى قطعه بعد ما لم يلتفت إليه.(٢)

والحاصل: تمامية ما أفاده العلمين من كون الالتفات إلى القطع اختيارية، ويصلح لأن يكون من الجهات المحسِّنة أو المقبِّحة؛ ففعل المتجرّى به يتّصف بالحسن والقبح من باب طروّ عنوان «مقطوع الحرمة» مثلاً. ولمّا نراجع الوجدان نرى أنّ الذي يشرب الماء مع القطع بالخمرية ليس كمثل من شرب الماء مع القطع بالمائية. فكما أنّه يتحقّق التمرّد في الفعل القلبي يتحقّق التجاسر في الفعل الخارجي.

---

١. مصباح الأصول ١: ٢٣.

٢. أنوار الهداية ١: ٤٩.

المناقشة في الوجه الأوّل

قد عرفت ممّا ذكرنا أنّ الوجدان قاض بأنّ للقطع تأثير في الحسن والقبح، ففرق بين الفعل الذي يؤتى به مع العلم بحلّيته والفعل الذي يؤتى به مع العلم بحرمته.

ويمكن التنبيه على ذلك بباب الانقياد الذي يعمل العبد بعمل لا حسن فيه واقعاً لكن يقطع العبد بحسنه، والانقياد حسن عقلاً، ومن المعلوم أنّ مصبّ الحسن هو الفعل الخارجي لا الأمر القلبي. كما أنّ المستفاد من أخبار من بلغ أيضاً ترتّب الثواب على الفعل الذي يؤتى به برجاء الثواب الموعود، مع أنّ العمل ليس بمستحبّ واقعاً ولم يقله النبي صلى الله عليه وآله، ويترتّب الثواب على ذلك الفعل لا على مجرّد النيّة.

ومن ناحية اُخرى: أنّ التجرّي والانقياد من باب واحد، غاية الأمر أنّ التجرّي موضوع للقبح والانقياد موضوع للحسن وكلاهما من واد واحد، فما هو الميزان في أحدهما لابدّ أن يكون ميزاناً في الآخر، فإذا قلنا بحسن الفعل الانقيادي فلابدّ أن نقول بقبح الفعل المتجرّى به.

فظهر مما ذكرنا إشكال مقالة المحقّق النائيني، فإنّ القطع وإن كان لا شأن له إلّا الطريقية لكن ذلك بالنسبة إلى الأحكام الشرعية، وأمّا بالنسبة إلى حكم العقل فله تأثير ودخل في الحسن والقبح.

المقام الثالث: حرمة الفعل المتجرّى به

بعد أن فرغنا من قبح الفعل المتجرّى به عقلاً في الجملة -على ما عرفت تفصيله- فهل يثبت حرمته الشرعية أو لا؟ ولايخفى أنّ أدلّة المحرّمات لاتشمل إلّا الحرام الواقعي، فدليل «اجتنب عن الخمر» يدلّ على حرمة الخمر الواقعي لا مقطوع الخمرية،

فحينئذ لابدّ من التماس أدلّة أُخرى لإثبات حرمة الفعل المتجرّى به. واستدلّ لذلك بوجوه ثلاثة:

الوجه الأول: التمسّك بقاعدة الملازمة

قد يقال بحرمة الفعل المتجرّى به تمسّكاً بقاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، لأنّه بعدما حكم العقل بقبح هذا الفعل لابدّ أن نلتزم بحرمته شرعاً لمكان التلازم بينهما.

والصحيح عدم صحّة التمسك بقاعدة الملازمة، لأنّ استكشاف حكم الشرع بواسطة حكم العقل يختصّ بسلسلة العلل ولاتجري القاعدة في سلسلة المعلولات. وما نحن بصدده من موارد القسم الثاني فلاتجري القاعدة.

توضيح ذلك: أجمعت العدلية على تبعية الأحكام لمناطات في متعلّقاتها، فالأحكام الشرعية دائرة مدار المصالح والمفاسد، فإذا أدرك العقل وجود المصلحة الملزمة في فعل وحكم بحسنه فلا محالة يستكشف من حكم العقل حكم الشرع بوجوب فعله. وهذا معنى جريان قاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع في سلسلة العلل، لأنّ المصالح والمفاسد بمنزلة علل الأحكام الشرعية، فإذا أحرز العقل الملاك يستكشف الحكم الشرعي.

وأمّا المراد من سلسلة المعلولات أنّه بعد ورود الحكم الشرعي يحكم العقل «بوجوب الإطاعة» وهذا الحكم العقلي متأخّر عن الحكم الشرعي ومعلول له، لكن حكم العقل بوجوب الإطاعة لايستلزم حكماً شرعياً آخر لأنّه يلزم اللغوية، فإذا افترضنا أنّ الشارع أمر بالصلاة ثمّ حكم العقل بوجوب طاعة المولى، فإن

كان يكفيه هذا المقدار من وجوب الصلاة شرعاً ووجوب الإطاعة عقلاً لانبعاثه فلايحتاج إلى جعل حكم شرعي آخر، وإذا لم ينبعث من هذا فلايفيده جعل حكم شرعي آخر، لأنّه لايتفاوت مع الحكم الأوّل من حيث عدم الباعثية.

مضافاً إلى لزوم التسلسل، فبعد ورود الأمر بـ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ يحكم العقل بوجوب الطاعة، وحينئذ إذا فرضنا أنّ هذا الحكم العقلي يكشف عن الحكم الشرعي بوجوب الصلاة من جديد فلازمه حكم العقل بوجوب إطاعة الأمر الجديد، وهكذا يتسلسل.

فلذلك حملوا الأوامر الواردة في لسان الشارع بوجوب إطاعة الشارع كقوله تعالى: ﴿أَطيعُوا اللَّه﴾ على الإرشاد إلى ما حكم به العقل، ولايمكن حملها على المولوية لاستلزام اللغوية.

وهذا التفصيل ممّا أبدعه المحقّق النائيني[1] وقد سمعناه مراراً من سيّدنا الأستاذ المحقّق الخوئي في مجلس درسه.

ومقامنا من القسم الثاني لأنّ حكم العقل بقبح التجرّي وهتك المولى متأخّر عن حكم الشارع ومعلول له فهذا الحكم العقلي لايستتبع حكماً شرعياً.

الوجه الثاني

أنّ الفعل المتجرّى به يكشف عن سوء سريرة الفاعل و خبث ذاته فيستحقّ الذمّ، وهذا كما يوجب القبح في المنكشف يوجب القبح في الكاشف وهو الفعل المتجرّى به، فيحكم بحرمته شرعاً لقاعدة الملازمة.

---

١. . أجود التقريرات ٢: ٨٩.

وفيه: أنّ قبح المنكشف وهو سوء السريرة لايوجب قبح الكاشف وهو الفعل المتجرّى به، ألا ترى أنّ قبح الشيء المنكشف في المرآة لايوجب قبح المرآة.

مضافاً إلى ما عرفت من أنّ قاعدة الملازمة لاتجري في سلسلة المعلولات.

الوجه الثالث

إنّ القطع بانطباق عنوان ذي مصلحة أو ذي مفسدة على شيء مباح واقعاً يوجب حدوث المصلحة أو المفسدة في ذلك الشيء، فإذا قطع بوجوب شيء أو حرمته يحدث فيه المصلحة أو المفسدة فيكون حراماً أو واجباً بالعنوان الثانوي، وإن كان مباحاً بالعنوان الأولي.

وفيه: أنّ المصلحة والمفسدة من الأمور التكوينية وتترتّبان على الشيء بلا دخل للقطع، فالسمّ مضرّ للإنسان سواء شربه جهلاً أم علماً، والماء غير مضرّ وإن قطع بأنّه سمّ، وهكذا في الأحكام الشرعية. فلا شأن للقطع في إحداث المصالح والمفاسد النفس الأمرية.

تنبيه

ذهب الشيخ إلى أنّ قبح التجرّي ذاتي وليس بالوجوه والاعتبارات، لأنّ التجرّي يوجب هتك حرمة المولى، والهتك ظلم عليه، فلاينفكّ التجرّي عن القبح. وتبعه المـحقّق الخراساني ومن تأخّر عنهما إلى زماننا.

وفي قباله ذهب صاحب الفصول إلى عدم علّية التجرّي للقبح بل يختلف قبحه بالوجوه والاعتبارات، كما أنّ قبح الكذب كذلك. وصوّر لهذه المسألة صوراً:

الأُولى: أن يفعل شيئاً مع القطع بحرمته، وكان حراماً في الواقع، فهنا يوجد

منشئان للقبح، أحدهما التجرّي وثانيهما المعصية الواقعية لكن يتداخلان.

الثانية: أن يفعل المكروه الواقعي بتخيّل الحرمة، وقبحها أخفّ من الصورة السابقة بحسب تقبيح العقلاء.

الثالثة: أن يكون مباحاً واقعاً، وهذه الصورة أخفّ قبحاً من السابقة.

الرابعة: أن يكون مستحبّاً واقعاً، وقبحها أخفّ من جميع الصور المذكورة.

الخامسة: أن يكون واجباً واقعاً، وحينئذ يتزاحم الملاكان، فإذا كان ملاك الواجب مساوياً أو أقوى من التجرّي فهذا يوجب تحسين العقلاء، وإذا كان ملاك التجرّي أقوى من ملاك الواجب فهذا يوجب تقبيحهم.[١]

وأجاب عنه الشيخ أولاً: أنّ التجرّي قبيح ذاتاً لكونه هتكاً وظلماً على المولى، والظلم علّة تامّة للقبح، فيمتنع عروض الصفة المحسِّنة له، كما أنّه يمتنع عروض الصفة المقبّحة على الانقياد للّه سبحانه وتعالى.

ثانياً: إنّ مراد صاحب الفصول من الوجوه والاعتبارات التي تُغيِّر قبح التجرّي هي مصادفة الأحكام الواقعية، فيختلف قبح التجرّي عند مصادفة المكروه الواقعي أو المستحبّ أو الواجب، لكنّ الإشكال في أنّ الأحكام الواقعية بما أنّها مجهولة للمكلّف فيمتنع أن تكون مؤثّرة في جهات الحسن والقبح.[٢]

تأييد لما أفاده الفصول

لكن لمّا نراجع الوجدان ومرتكزاتنا العقلائية نرى أنّ ما أفاده صاحب الفصول

---

١. الفصول الغروية: ١٠٦.

٢. فرائد الأصول ١: ٤٣.

ينسجم مع الطبع، فإذا أمر المولى بقتل عدوه وقطع العبد بأنّ ابن المولى عدوّه لكن لم يقتله تجرّياً فلايذمّونه ولايجدونه مستحقّاً للعقاب.

ولكن مع ذلك استدلال الشيخ قويّ، فلاتخلو المسألة من الإشكال والغموض، ونحن فيه من المتوقّفين.

الأمر الثالث: انقسامات القطع وأحكامها

قبل الخوض في المطلوب لابدّ من التنبيه على أنّ البحث من أقسام القطع بحث مقدّمي، والغرض منه الإشارة إلى أحكام القطع الموضوعي كالبحث عن أنّ الأمارة بعد ما اعتبرها الشارع حجّة فهل تقوم مقام جميع الأقسام أو مقام بعضها. فلا محيص عن الإشارة إلى الأقسام لكي نبحث عن قيامها مقام القطع.

أقسام القطع في نظر الشيخ

الشيخ الأعظم قسّم القطع إلى الطريقي والموضوعي، ثمّ قسّم الموضوعي إلي الصفتي والطريقي.[1]

فالقطع الطريقي المحض ما كان طريقاً وكاشفاً عن الواقع، ولم يؤخذ في موضوع الحكم كأن يقول: «لاتشرب الخمر»، فالقطع بالخمرية لا شأن له إلّا الكشف عن الواقع. والقطع الموضوعي هو ما كان مأخوذاً في الموضوع كأن يقول: «إذا قطعت بوجوب الصلاة فتصدّق».

---

١. فرائد الأصول ١: ٣٠ و٣٣.

ثمّ الموضوعي ينقسم إلى الطريقي والصفتي، بمعنى أنّ الشارع تارةً يأخذ القطع في موضوع حكمه بما أنّه كاشف وطريق إلى الواقع وتارة يأخذ القطع مع ملاحظة خصوصية زائدة على طريقته وهي عبارة عن كونه صفة خاصّة في النفس وهي حالة ركونها واستيثاقها وطمأنينتها.

أقسام القطع الموضوعي عند المحقّق الخراساني

قسّم المحقّق الخراساني القطع الموضوعي إلى أربعة أقسام، وذلك لأنّ القطع -كما مرّ عن الشيخ- إمّا صفتي وإمّا طريقي. وأضاف المحقّق الخراساني بأنّ القطع في كلّ منهما إمّا أن يكون تمام الموضوع أو جزءاً له فيكون الأقسام أربعة.[١]

توضيح ذلك: أنّ للقطع خصائص متعدّدة:

الأُولى: أنّه من الصفات الحقيقية التي لها وجود تكويني، في مقابل الأُمور الانتزاعية التي لا واقع لها تكويناً وإنّما ينتزعها العقل من منشأ انتزاعها.

الثانية: أنّ القطع حقيقته وحيثيته الطريقية والكشف والإراءة.

الثالثة: إنّ القطع ليس من الصفات الحقيقة المحضة التي لايحتاج في تحقّقها إلّا إلى الموضوع كالبياض، بل من الصفات ذات الإضافة التي يحتاج إلى المتعلّق مضافاً إلى الموضوع. فكما أنّ القطع يحتاج إلى الموضوع وهو نفس العالم، كذلك يحتاج إلى المتعلّق وهو المعلوم.

وحينئذ إذا قال المولى: «إن قطعت بوجوب الصلاة فتصدّق» تارةً يكون نظره إلى القطع بما أنّه صفة خاصّة للنفس، وتارةً يلاحظ القطع بما أنّه طريق وكاشف

---

١. كفاية الأصول: ٢٦٣.

عن المتعلّق، وحينئذ تارةً يكون تمام نظره إلى القطع فيكون القطع تمام الموضوع سواء كان موافقاً للواقع أم مخالفاً، وتارةً يلاحظ القطع جزء الموضوع ويلاحظ الواقع المقطوع به جزءاً آخر فيدور الحكم مدار القطع الموافق للواقع، فينقسم إلى أربعة أقسام، مضافاً إلى القطع الطريقي المحض، فيكون المجموع خمسة.

مناقشة المحقّق النائيني

ذهب المحقّق النائيني[1] وتبعه المحقّق الخوئي[2] إلى استحالة قسم من الأقسام وهو القطع الموضوعي الطريقي الذي يكون القطع تمام الموضوع، وذلك لأنّ القطع المأخوذ في الموضوع إذا افترضناه طريقياً فلا معنى لأن يكون تمام الموضوع، لأنّ معنى طريقية القطع أن يكون نظره إلى الواقع فيكون الواقع دخيلاً في ترتّب الحكم، بينما معنى افتراضه تمام الموضوع أن يترتّب الحكم على نفس القطع بلا دخل للواقع في ترتّب الحكم، فلايمكن الجمع بين طريقية القطع وتماميته للموضوع. فالصحيح انقسام القطع الموضوعي إلى ثلاثة أقسام.

الإيراد على المناقشة

يمكن الإيراد عليه نقضاً وحلّاً:

أمّا النقض: فبأنّ القطع الموضوعي الطريقي إن قيل باستحالته في فرض كونه تمام الموضوع، بحجّة أنّ القطع طريق إلى الواقع فلازم هذا الكلام أن يقال باستحالة القطع الموضوعي الطريقي إذا كان جزء الموضوع أيضاً، لأنّ المفروض أنّ

---

١. فوائد الأصول ٣: ١١.

٢. مصباح الأصول ١: ٣٥.

القطع مجرّد طريق وآلة إلى الواقع وكان تمام المصلحة في الواقع فلا دخل للقطع في ترتّب الحكم سواء كان تمام الموضوع أم جزئه.

وأمّا الحلّ: فبأنّ المراد من القطع الموضوعي الطريقي -كما مرّ- أخذ القطع في الموضوع بما هو إدراك تامّ في مقابل القطع الصفتي الذي هو عبارة عن نفس القطع الطريقي مع خصوصية الركون في النفس والاستيثاق، فهذا القطع الطريقي المقابل للصفتي تارة يمكن أخذه تمام الموضوع، وحينئذ لاينظر إلى الواقع وأنّ القطع مصيباً له أو لا، وتارة يمكن أخذه جزء الموضوع وأخذ الواقع جزءاً آخر، وحينئذ لايترتّب الحكم إلّا على القطع المصيب للواقع.

وليس المراد من القطع الطريقي هو القطع المطابق للواقع حتّى يتمّ الإشكال، بل المراد أخذ القطع بما هو كاشف تامّ سواء كان مطابقاً للواقع أم مخالفاً له. فثبت أنّ فرض كون القطع تمام الموضوع لاينافي طريقيته وكاشفيته عن الواقع. فالصحيح ما أفاده المحقّق الخراساني من الانقسامات الأربعة للقطع الموضوعي.

تتمّة

بقي شيء وهو أنّ المحقّق الخراساني أضاف نكتة عند بيان القطع الصفتي وهي أنّ القطع كما يمكن أن تكون صفة للقاطع يمكن أن تكون صفة للمقطوع به.

وأورد عليه المحقّق الخوئي بما حاصله بتقرير منّا: لا كلام في أن يكون القطع صفة للقاطع لكن لا معنى لأن يكون القطع صفة للمقطوع به، لأنّ المراد من المقطوع به إمّا هو المعلوم بالذات أو المعلوم بالعرض، أمّا المعلوم بالذات وهي الصورة الحاصلة لدى النفس الحاكية عن الخارج، فهذه الصورة جزء من وجود القاطع وطور من

أطوار وجوده، لما ثبت في محلّه من اتّحاد العالم والمعلوم، ومرجع هذا الاحتمال إلى كون القطع صفة للقاطع، فعاد إلى الأوّل.

وأمّا إذا كان المراد من أخذ القطع صفة للمقطوع به هو المعلوم بالعرض -أي الشيء الخارجي- فالقطع إذا كان صفة للمقطوع به الخارجي فهذا لا معنى له إلّا الانكشاف ولحاظه طريقاً إلى المنكشف الخارجي. ومرجع هذا الاحتمال إلى كون القطع المأخوذ في الموضوع طريقياً لا صفتياً.

انقسامات القطع الموضوعي في كلام الإمام الخميني

لم يكتف المحقّق الإمام الخميني بالأقسام الأربعة المذكورة وأنهاها إلى ستّة، وذلك لأنّ القطع تارة يلاحظ بما أنّه صفة النفس كسائر صفاتها كالحزن والفرح، وتارة يلاحظ بما هو كاشف تامّ لايحتمل فيه الخلاف، وتارة يلاحظ بما هو مطلق الكاشف، وفي كلّ منها تارة يؤخذ القطع تمام الموضوع وتارة جزء الموضوع، فيكون الأقسام ستّة.[1]

المناقشة

قد ظهر مما سبق أنّه ليس المراد من أخذ القطع الصفتي في الموضوع أخذه بدون ملاحظة نكتة الانكشاف التامّ حتّى يتجرّد القطع عن ذاته، بل المراد أخذه في الموضوع مع ما فيه من الانكشاف التامّ بضميمة خصوصية زائدة عليه وهي عبارة عن حالة توجب ركون النفس واستيثاقها وارتفاع الحيرة عنها.

---

١. تهذيب الأصول ٢: ٣١٠-٣١١.

فتبيّن: أنّ المراد من القطع الصفتي ليس أخذ القطع بما هو مطلق الصفة بل أخذه بما هو صفة خاصّة أي مع خصوصية الانكشاف التامّ.

ولا يخفى أنّ ما أفاده‌ قدس‌سره من أخذ القطع بما هو مطلق الصفة مستلزم لقيام الفرح أو الحزن أو سائر صفات النفس مقام القطع.

توضيح ذلك: أنّ الشارع حكم بلزوم القطع الصفتي في الركعتين الأُوليين كما ورد في الأدلّة: «لايجوز فيهنّ الوهم»[1] بمعنى اشتراط صحّة الصلاة بالقطع بعدد الركعتين الأُوليين وبطلان الصلاة إذا شكّ في الركعتين وإن أتى بها رجاءاً وتبيّن موافقة عمله مع الواقع بعد الصلاة، وحينئذ إذا قلنا بأنّ القطع أُخذ بما هو مطلق الصفة فلازمه أن يقوم مقامه جميع صفات النفس من الحبّ والبغض والحزن والهمّ والفرح والإرادة والكراهة، وبطلانه واضح. فالصحيح ما ذكرنا من أنّ القطع مأخوذ بما هو صفة خاصّة موجبة للانكشاف التامّ.

فثبت عدم صحّة انقسامات الستّة لتداخل الأقسام بعضها مع بعض.

أحكام القطع الموضوعي

الف) قيام الأمارة مقام القطع الموضوعي

لا ريب في عدم قيام الأمارة مقام القطع الموضوعي الصفتي، لأنّ المفروض أنّ القطع أُخذ في الموضوع بما أنّه حالة نفسية خاصّة، وإنّما الكلام في القطع الموضوعي الطريقي، فذهب الشيخ إلى قيام الأمارة مقام هذا القطع[2] بينما ذهب الآخوند إلى

---

١. الكافي ٣: ٣١٩؛ وسائل الشيعة ٦: ١٠٩، القراءة في الصلاة، ب ٤٢، ح ٦.

٢. فرائد الأصول ١: ٣٣.

عدم القيام لوجود محذورين ثبوتي وإثباتي.

الإشكال الثبوتي في كلام المحقّق الخراساني

ذهب قدس سره إلى أنّ قيامها مقام القطع الموضوعي الطريقي يستلزم الجمع بين اللحاظين الآلي والاستقلالي في دليل التنزيل.[1]

توضيح ذلك: إنّ معنى حجّية الأمارة هو تنزيلها منزلة القطع. هذا أولاً.

وثانياً: أنّ لحاظ القطع في القطع الطريقي المحض لحاظ آلي، لأنّ القطع بالخمرية أو بالحرمة حينما يقول: «الخمر حرام» إنّما هو طريق وآلة للإيصال إلى الواقع، فلا يلاحظ إلّا آلياً. لكن حينما يؤخذ في الموضوع ينظر إليه بالنظر الاستقلالي ولايكون صرف طريق ومرآة لمتعلّقه كما في القطع الطريقي، لأنّ المفروض أنّ القطع موضوع للحكم الشرعي، فلابدّ أن يلاحظ استقلالاً كما يلاحظ سائر الموضوعات كذلك. وهكذا بالنسبة إلى الأمارة، فعندما تقوم مقام القطع الطريقي ينظر إليها آلياً -أي بما أنّها كاشفة عن مؤدّاها- لكن عندما تقوم مقام القطع الموضوعي لابدّ من النظر إليها استقلالاً. فشمول دليل تنزيل الأمارة منزلة القطع الطريقي والموضوعي معاً في قوله: «الأمارة علم» يستلزم الجمع بين اللحاظين الآلي والاستقلالي في دليل واحد. وهذا محال.

الإشكال الإثباتي في كلامه

وأمّا من ناحية مقام الإثبات فدليل التنزيل قاصر عن إثبات قيام الأمارة مقام ذلك لعدم انعقاد الإطلاق فيه لشمول القطع الموضوعي، فإنّ المتيقّن من دليل

---

١. كفاية الأصول: ٢٦٣-٢٦٤.

حجّية الأمارة تنزيلها منزلة القطع الطريقي في خصوص آثاره كالمنجّزية والمعذّرية، وأمّا سائر الآثار المترتّبة على القطع ككونه موضوعاً لحكم فلا يستفاد منه قيامها مقامه. وكأنّ المحقّق الخراساني جاء بالإشكال السابق لئلّا يتوهّم انعقاد الإطلاق، فكأنّ السابق متمّم لهذا الإشكال.[1]

الإيراد على مقالة الآخوند

لنا حول كلامه ملاحظتان: ملاحظة حول عدم الحاجة إلى نكتة التنزيل، وملاحظة حول عدم لزوم الجمع بين اللحاظين.

أمّا الملاحظة الأُولى فتوضيحه: أنّ ما أفاده من لزوم الجمع بين اللحاظين في دليل التنزيل وإن كان صحيحاً لكن قيام الأمارة مقام القطع لايتوقّف على نكتة التنزيل، لأنّ كلامنا في القطع الموضوعي الطريقي بمعنى أنّ القطع مأخوذ في الموضوع بما أنّه طريق، ففي الحقيقة أنّ الموضوع حينئذ مطلق الطريق لا خصوص القطع -كما أنّ الأمر كذلك في سائر الموارد فإذا قال: «الخمر بما أنّه مسكر حرام» يستفاد منه أنّ الحرام هو مطلق المسكر لا خصوص الخمر- وحينئذ إذا قيل: «إن قطعت بكذا فتصدّق» وافترضنا أنّ القطع قد أُخذ بما أنّه طريق، فالموضوع لوجوب التصدّق مطلق الطريق لا خصوص القطع، وبهذا البيان يتمّ قيام جميع الطرق والأمارات مقام القطع الموضوعي الطريقي بلا حاجة إلى نكتة التنزيل فلايرد الإشكال المذكور.

وأمّا الملاحظة الثانية حول عدم لزوم اجتماع اللحاظين فتوضيحه: أنّ إشكال

---

١. كفاية الأصول: ٢٦٣-٢٦٤.

اجتماع اللحاظين إنّما يرد على أحد المباني في حجّية الأمارات وهو مسلك جعل المؤدّى، وهذا المبنى مردود لأنّه يستلزم التصويب، ولايرد على سائر المباني كمبنى جعل المعذّرية والمنجّزية ومبنى جعل العلمية. ولأجل توضيح ذلك لابدّ من تصوير مسلك جعل المؤدّى أوّلاً ثمّ الإشارة إلى لزوم التصويب.

أفاد قدس سره أنّه في تنزيل الأمارة منزلة القطع الموضوعي يلاحظ القطع والأمارة استقلالاً بينما في تنزيل الأمارة منزلة القطع الطريقي المحض يلاحظ القطع والأمارة آلياً، ومعنى هذا الكلام أنّ ما يلاحظ حينئذ بالاستقلال هو مؤدّى الأمارة والواقع المقطوع به، فلابدّ أن يكون التنزيل بحسبهما، فالمنزِّل يلاحظ مؤدّى الأمارة والواقع استقلالاً وينزّل مؤدّى الأمارة منزلة الواقع. وهذا ما يعبّر عنه بمسلك جعل المؤدّى، أو جعل الحكم المماثل.

وبناءاً على هذا المسلك إذا قامت أمارة على وجوب صلاة الجمعة، ولكن في لوح الواقع لم تكن واجبة فحينئذ ينشئ الشارع وجوباً ظاهرياً مطابقاً لمؤدّى الأمارة. وهذا القول مخالف لما اشتهر بين الإمامية لأنّه يستلزم سببية الأمارة والتصويب. بينما المشهور بين الإمامية بطلان سببية الأمارة بمعنى أنّها لاتوجب حدوث مصلحة ولا توجب تغيّر حكم شرعي.

وأمّا على مبنى جعل الطريقية والعلمية فلايلزم جمع اللحاظين، لأنّ مفاد هذا المبنى ليس تنزيل مؤدّى الأمارة منزلة متعلّق القطع حتّى يلزم اجتماع اللحاظين، بل المفاد تنزيل نفس الأمارة منزلة نفس القطع، فكما أنّ القطع طريق ذاتي فالأمارة تكون بمنزلته فيكون طريقاً تعبدياً. فيلاحظ الجاعل القطع والأمارة لحاظاً استقلالياً

وينزّل أحدهما منزلة الآخر ولايجمع بين اللحاظين.

وهكذا بالنسبة إلى جعل المنجّزية والمعذّرية -الذي اختاره المحقّق الخراساني في الكفاية- لأنّ مفاده تنزيل نفس الأمارة منزلة نفس القطع من حيث الأثر العقلي وهو التنجيز والتعذير، فلايلزم اجتماع اللحاظين.

فثبت: أنّ اجتماع اللحاظين لايتمّ إلّا على مسلك جعل المؤدّى الذي يستلزم سببية الأمارة ولم يلتزم به المشهور ولا المحقّق الخراساني.

تتمة: إبطال مسلك جعل المنجّزية والمعذّرية

بعد أن ثبت بطلان مسلك جعل المؤدّى نتعرض إلى مسلك المحقّق الخراساني في الكفاية من أنّ معنى جعل حجّية الأمارة جعل المنجّزية والمعذّرية، فالشارع لمّا يعتبرها حجّة يجعلها منجّزة للتكليف الواقعي عند موافقتها للواقع أو معذّرة عن الواقع عند مخالفتها له. وليس معنى حجّية الأمارة أنّ الشارع اعتبرها علماً.

ويرد على هذا المسلك أنّه مستلزم للتخصيص في حكم العقل، ومن المعلوم أنّ الأحكام العقلية لاتقبل التخصيص.

بيان ذلك: أنّ العقل يحكم بقبح العقاب بلا بيان، وبناءاً على هذا المسلك أنّ الشارع لم يجعل الأمارة بياناً وعلماً وإنّما جعلها منجّزة للواقع رغم عدم كونها بياناً، فإذا وردت أمارة معتبرة على حرمة شيء فلابدّ من القول بأنّ الأمارة منجّزة للواقع ولابدّ من الخروج عن قاعدة قبح العقاب بلا بيان رغم عدم وصول البيان الواقعي والتعبدي. وهذا يوجب التخصيص في حكم العقل بأنّ العقاب بلا بيان قبيح، والمفروض أنّه لا بيان في المقام فيكون التنجيز بالأمارة تخصيصاً في حكم العقل.

وهذا بخلاف مسلك جعل الطريقية والعلمية، فإنّ مفاده التصرّف في موضوع حكم العقل بإيجاد البيان التعبدي فلا يستلزم التخصيص، لأنّ معنى جعل العلمية أنّ الشارع اعتبر الأمارة علماً وتمّم كشفها الناقص وجعلها كاشفاً تامّاً تعبّدياً، وعليه فإذا قامت أمارة معتبرة على حرمة شيء فحيث إنّ الشارع جعلها علماً وبياناً فينتفي موضوع حكم العقل ويتبدّل اللابيان بالبيان. وحينئذ فالخروج عن قاعدة القبح ليس من قبيل التخصيص المحال بل من قبيل الورود وانتفاء موضوع حكم العقل.

ب) قيام الأُصول مقام القطع

تعرّض المحقّق الخراساني إلى بحث آخر وهو قيام الأُصول مقام القطع، ولكن لا أرى له معنى بالنسبة إلى الأُصول غير المحرزة كالبراءة والاحتياط، لأنّ القطع الموضوعي الصفتي لاتقوم مقامه الأمارة فكيف بالأصل، وأمّا الموضوعي الطريقي فلايقوم مقامه الأصل غير المحرز لعدم فرض طريقية وكاشفية فيه، وهكذا القطع الطريقي المحض لعدم كاشفية في الأصل.

قسم آخر للقطع

وإنّما المناسب للمقام ما أفاده المحقّق النائيني في غير المقام[١] وهو أنّ للقطع الموضوعي قسم آخر مضافاً إلى كونه صفتياً وطريقياً، وهو أنّه ربما يؤخذ القطع في الموضوع بما أنّه منجّز أو معذّر فيقول: «إذا قطعت فتصدّق» بمعنى أنّه إذا قامت حجّة فتصدّق، وحينئذ يقوم مقام القطع جميع الأمارات والأُصول المحرزة وغير المحرزة.

ومثاله في الشرعيات أنّه إذا قلنا بأنّ شرط الصلاة ليس طهارة البدن واللباس

---

١. أفاده في مبحث الاستصحاب عند البحث عن أخبار الاستصحاب، صحيحة زرارة الثانية.

بل الشرط هو العلم بالطهارة، لكن ليس العلم بما هو صفة أو كاشف بل بما أنّه منجّز أو معذّر، فحينئذ يقوم مقامه الأصل غير المحرز كقاعدة الطهارة، فيجوز الدخول في الصلاة اعتماداً على قاعدة الطهارة.[1]

فثبت قسم آخر للقطع الموضوعي، فليكن أقسام القطع الموضوعي ستّة بملاحظة كون القطع تمام الموضوع أو جزئه.

قيام الاستصحاب مقام القطع

قلنا بأنّ البحث عن قيام الأصل مقام القطع لا معنى له بالنسبة إلى الاُصول غير المحرزة، وأمّا الأصل المحرز كالاستصحاب فيصحّ البحث عنه.

ولايخفى أنّ محلّ البحث هو القطع الطريقي لأنّه لا إشكال في عدم قيام الأصل مقام القطع الصفتي، وأمّا القسم الأخير وهو القطع المأخوذ بما أنّه حجّة فلا إشكال في قيام الأصل مقامه، فينحصر محلّ الكلام في القطع الطريقي.

بيان المحقّق الخراساني

وقد ذكر المحقّق الخراساني في الحاشية وجهاً آخر لقيام الأمارة والاستصحاب مقام القطع من دون أن يستلزم إشكال اجتماع اللحاظين الآلي والاستقلالي. وقد مرّ في بيان اجتماع اللحاظين: أنّ في تنزيل الاستصحاب منزلة القطع الطريقي المحض لابدّ من لحاظ الاستصحاب والقطع آلياً، فالمراد من اليقين في دليل الاستصحاب هو المتيقّن، والمراد من القطع هو الواقع المقطوع به. وحينئذ إن قلنا

---

١. أجود التقريرات ٢: ٣٦٤-٣٦٥.

بأنّ دليل حجّية الاستصحاب ينزّله منزلة القطع الموضوعي، والمفروض أنّ القطع المـــوضوعي لابدّ من لحاظه استقلالياً فلازمه اجتماع اللحاظين في دليل التنزيل.

وأمّا الوجه الذي لا يستلزم الإشكال فهو أنّ مفاد أدلّة حجّية الأمارة تنزيل مؤدّاها منزلة الواقع فلايكون هنا إلّا لحاظ آلي، لكن هذا التنزيل ملازم عرفاً لتنزيل القطع بمؤدّى الأمارة منزلة القطع بالواقع، لأنّ العرف لايرى الانفكاك بين تنزيل مؤدّى الأمارة منزلة الواقع وتنزيل القطع بالمؤدّى منزلة القطع بالواقع، ويرى التنزيل الأوّل ملازماً للتنزيل الثاني. فيثبت قيام الأمارة مقام القطع الموضوعي الطريقي بلا لزوم اجتماع اللحاظين.

وهكذا الأمر في الاستصحاب، فالشارع ينزّل المستصحب منزلة متعلّق اليقين وهو الواقع، وهذا التنزيل ملازم عرفاً لتنزيل القطع بالمستصحب منزلة القطع بالواقع. وحينئذ فإذا ورد دليل بأنّه: «إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة فتصدّق» فموضوع التصدّق مركّب من جزئين: الأوّل وجوب صلاة الجمعة، والثاني القطع به، فاستصحاب وجوب صلاة الجمعة يثبت الجزء الأوّل، لأنّ دليل حجّية الاستصحاب ينزّل المستصحب منزلة الواقع، وأمّا الجزء الثاني فيثبت بالملازمة العرفية لأنّ العرف يرى ملازمة بين تنزيل المستصحب منزلة الواقع وبين تنزيل القطع بالمستصحب منزلة القطع بالواقع، فيتحقّق كلا جزئي موضوع وجوب التصدّق.[1]

المناقشة

---

١. درر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ٣١.

إنّ المـوضوع إذا كان مركّباً من جزئين فتارةً نحرزهما بالوجدان وتارةً نحرزهما بالأمارة وتارةً نحرز أحدهما بالوجدان أو بالأمارة والآخر بالاستصحاب وتارةً نحرز كلاهما باستصحابين مستقلّين في عرض واحد؛ فمثلاً موضوع اعتصام الماء مركّب من جزئين: «إطلاق الماء» و«الكرّية»، فإذا علمنا أنّ هذا الماء كان مطلقاً في الآن السابق نستصحب إطلاقه، وإذا علمنا كرّيته سابقاً نستصحب الكرّية فيثبت كلا الجزئين بالاستصحاب. ولا إشكال في جميع هذه الصور.

وهنا صورة اُخرى وهي صورة إثبات أحد جزئي الموضوع بالاستصحاب والجزء الأخير بالملازمة فهذه الصورة تستلزم الدور.

وبيانه: أنّ إجراء الاستصحاب في الجزء الأوّل متوقّف على ترتّب الأثر الشرعي، والأثر لايترتّب إلّا إذا تحقّق كلا جزئي الموضوع، فلابدّ في ترتّب الأثر من ثبوت الجزء الثاني. ومن جانب آخر أنّ المفروض أنّ الجزء الثاني متفرّع على الملازمة بينه وبين الجزء الأوّل، فلايتحقّق الجزء الثاني إلّا بعد تحقّق الجزء الأوّل، لأنّ الدلالة الالتزامية لاتتحقّق إلّا بعد تحقّق الدلالة المطابقية، فثبت أنّ الجزء الثاني معلّق على الجزء الأوّل، والجزء الأوّل أيضاً معلّق على الجزء الثاني، وهذا دور لتوقّف كلا الجزئين على الآخر.

ولعلّه لأجل لزوم الدور عدل عن هذا الوجه في الكفاية وقال: «وما ذكرنا في الحاشية ... لايخلو من تكلّف بل تعسّف».[1]

---

١. كفاية الأصول: ٢٦٦.

ج) استحالة أخذ القطع في موضوع حكم نفسه أومماثله أو مضادّه

قد عرفت ممّا سبق أنّ أخذ القطع في موضوع حكم يخالفه لا إشكال فيه كأن يقول: «إذا قطعت بوجوب الصلاة فتصدّق» لكن يقع البحث في أنّه هل يمكن أخذ القطع بالحكم في موضوع نفس ذلك الحكم أو في حكم يماثله أو يضادّه، كما أنّه يقع البحث عن إمكان أخذ القطع بمرتبة من مراتب الحكم في موضوع مرتبة أُخرى من مراتب نفس ذلك الحكم، فلابدّ من البحث عن أربعة مسائل.

المسألة الأُولى

وهي صورة أخذ القطع بالحكم في موضوع نفس ذلك الحكم كأن يقول: «إذا قطعت بوجوب الصلاة يجب عليك الصلاة» فقد ذهب المحقّق الخراساني إلى استحالة ذلك لاستلزام الدور، لأنّ كلّ حكم يتوقّف على ثبوت موضوعه، والمفروض أنّ الموضوع عبارة عن القطع بالوجوب، ومن المعلوم أنّ القطع بالوجوب متوقّف على ثبوت الوجوب، فثبت أنّ الحكم -وهو الوجوب- متوقّف على الموضوع -وهو القطع بالوجوب- والموضوع أيضاً متوقّف على الحكم.[1]

المناقشة

إنّ توقّف الحكم على الموضوع صحيح، لكن لايصحّ توقّف الموضوع -وهو القطع بالوجوب- على الحكم، لوضوح أنّ القطع قد لايطابق الواقع، فليس متفرّعاً على وجود المقطوع به في الخارج. إذن القطع يتوقف على المقطوع بالذات أي الصورة العلمية في نفس القاطع لا المقطوع بالعرض وهو متعلّق القطع في الخارج، فتبيّن

---

١. كفاية الأصول: ٢٦٦-٢٦٧.

عدم لزوم الدور لعدم توقّف القطع بالحكم على وجود الحكم في الخارج.

تكملة المناقشة

ولأجل التكملة نقول: قد مرّ أنّ القطع تارةً يكون تمام الموضوع وتارةً يكون جزء الموضوع بأن يكون القطع جزء الموضوع وجزئه الآخر الواقع المقطوع به، والمناقشة إنّما تتمّ إذا كان القطع تمام الموضوع، بخلاف ما إذا كان جزء الموضوع.

ولكن يمكن توجيهه بأن يقال: إذا ورد في دليل: «إذا قطعت بوجوب الصلاة تجب الصلاة» وكان القطع جزء الموضوع فلا محالة يكون وجوب الصلاة جزءاً أخيراً للموضوع فيتوقّف الحكم -وهو وجوب الصلاة- على وجوب الصلاة، لأنّه جزء الموضوع فيعود الدور من هذه الناحية.

الحقّ في الإشكال

والحقّ أنّ إشكال الدور وإن كان مندفعاً في صورة كون القطع تمام الموضوع، لكن جعل هذا الحكم: «إذا قطعت بوجوب الصلاة تجب الصلاة» لغو، لأنّ القاطع يرى قطعه مصيباً للواقع ولايحتمل الخلاف، فهذا الحكم باعتقاد القاطع دوري. وجعل حكم يراه المكلّف دورياً وباطلاً لغو ولا أثر له، وإن لم يكن دورياً واقعاً.

المسألة الثانية

وهي صورة أخذ القطع بالحكم في موضوع حكم مماثل للحكم الأوّل كأن يقول: «إذا قطعت بوجوب الصلاة تجب الصلاة وجوباً مماثلاً للأوّل» فقد ذهب صاحب الكفاية إلى الاستحالة للزوم اجتماع المثلين.[1]

---

١. كفاية الأصول: ٢٦٦-٢٦٧.

المناقشة

وقد أورد عليه صغروياً وكبروياً:

أمّا الصغرى فقد أشكل عليه بأنّ هذين الحكمين وإن كانا متشابهين لكن لم يكونا بمثلين،ظ لأنّ موضوع أحدهما يفترق عن الآخر، فإذا قيل: «الخمر حرام» ثمّ قيل: «إذا قطعت بحرمة الخمر فذاك حرام» فموضوع الحرمة الأُولى نفس الخمر، لكن موضوع الحكم الثاني القطع بالحرمة الأُولى، فهنا حكمان مختلفان وردا على موضوعين مختلفين فلايلزم اجتماع المثلين.

و**يمكن الإجابة عنه** بأنّ الحرمة الأُولى تترتّب على نفس الخمر، والحرمة الثانية تترتّب على عنوان مقطوع الحرمة، وحيث إنّ الحكم الأوّل مطلق وشامل لصورتي قطع المكلّف بالحرمة وعدمه، فبالنسبة إلى مورد القطع بحرمة الخمر يجتمع حرمتان حرمة مترتّبة على نفس الخمر وحرمة مترتّبة على القطع بحرمة الخمر، فيعود إشكال اجتماع المثلين.

وأمّا الكبرى -وهي استحالة اجتماع المثلين- فيرد عليها بأنّ الاستحالة إنّما تتمّ في التكوينيات، فالفحم المشتعل لايمكن اشتعاله ثانياً في حين أنّه مشتعل، لكنّ الأحكام الشرعية من الأمور الاعتبارية، والاعتبار سهل المؤونة لأنّه من سنخ الفرض، فبالنسبة إلى نفس الحكم الشرعي لايلزم المحال.

وكذا لا إشكال في اجتماع المثلين بالنسبة إلى مبادئ الأحكام، لأنّ المصلحة مثلاً عنوان انتزاعي ويشمل الماهيات المختلفة وليس لها ماهية واحدة، فمثلاً «الأكل» يجتمع فيها مصالح متعدّدة: يشبع البطن ويقوّى البدن ويوجب النشاط.

فما أفاده المحقّق الخراساني وإن كان سليماً عن الإشكال الصغروي لكن مبتلى بالإشكال الكبروي.

المسألة الثالثة

وهي صورة أخذ القطع بالحكم في موضوع ضدّه، كأن يقول: «إذا قطعت بوجوب الصلاة تحرم عليك الصلاة»، فقد ذهب صاحب الكفاية إلى الاستحالة لامتناع اجتماع الضدّين.[١] وقد قلنا آنفاً إنّ امتناع اجتماع الضدّين إنّما هو في التكوينيات، وأمّا التشريعيات فحيث إنّها أُمور اعتبارية فلا امتناع فيها، فيمكن للمعتبر أن يعتبر وجوب شيء ثمّ يعتبر حرمته.

نعم لاننكر لغوية هذين الاعتبارين، لكن هذا كلام آخر ولايوجب الاستحالة. ويجوز لمن لايبالي عن القبيح أن يعتبرهما. وهكذا لا بأس باجتماع الضدّين في مبادئ الأحكام، فتجتمع المصلحة والمفسدة في موضوع واحد، وكم له من نظير في الطبّ، فلربما دواء نافع لعضو من أعضاء البدن مضرّ لعضو آخر.

وأمّا الإشكال الصغروي من حيث تعدّد الموضوع والحكم الذي مرّ في اجتماع المثلين فيمكن جريانه هنا أيضاً، لكن يرد عليه ما سبق.

إلى هنا قلنا بأنّه لا محذور عقلاً في اجتماع الضدّين بالنسبة إلى نفس الحكمين ومبادئهما، وإنّما الإشكال بالنسبة إلى عالم الإرادة والكراهة، لأنّ الشارع بعد ما يلاحظ أنّ هذا الشيء فيه مصلحة ومفسدة يحصل في نفسه الكسر والانكسار فيرجّح أحدهما على الآخر فإمّا أن يريده وإمّا أن يكرهه.

---

١. كفاية الأصول: ٢٦٦-٢٦٧.

وهكذا في عالم الامتثال، فإنّ المريض الكسلان يكره الصلاة لكسالته ولكن بما أنّه خائف عن اللّه سبحانه تتعلّق إرادته باتيان الصلاة، وفي النهاية إمّا أن يأتي بالصلاة وإمّا أن لايأتي بها.

والحاصل: ثبوت الإشكال في أخذ القطع بالحكم في موضوع حكم ضدّه بالنسبة إلى عالم الإرادة والكراهة، وبالنسبة إلى عالم الامتثال.

المسألة الرابعة

وهي مسألة أخذ القطع بمرتبة من مراتب الحكم في موضوع مرتبة أُخرى من الحكم، كأخذ القطع بإنشاء الحكم في موضوع مرتبة الفعلية كأن يقول: «إذا قطعت بإنشاء حرمة شرب التتن يحرم عليك فعلاً»؛ ذهب المحقّق الخراساني إلى إمكانه وعدم لزوم محذور عقلي فيه، كما لايرى محذوراً في ذلك بالنسبة إلى حكم ضدّه، كأن يقول: «إذا قطعت بحرمة شرب التتن إنشاءاً فهو حلال فعلاً».[1]

وهذا الكلام يبتني على ما ذهب إليه ﴿قدس سره﴾ في مراتب الحكم، فنتعرّض إلى مسألة مراتب الحكم.

مراتب الحكم عند المحقّق الخراساني

أفاد ﴿قدس سره﴾ أنّ للحكم أربع مراتب: الاقتضاء والإنشاء والفعلية والتنجّز.

أمّا مرتبة الاقتضاء فهي مرتبة وجود الملاك من المصلحة والمفسدة، لكن لم تبلغ إلى جعل الحكم.

وأمّا مرتبة الإنشاء فهي مرتبة إنشاء الحكم، لكنّ الإنشاء على نحوين: فتارة

---

١. كفاية الأصول: ٢٦٦-٢٦٧.

يُنشئ لغرض البعث والزجر الفعليين، فبمجرّد الإنشاء يصير الحكم فعلياً، وتارة ينشئ لا لغرض البعث والزجر الفعليين بل لغرض أنّه بعد ما تمّ مقتضيات الحكم يكون فعلياً، وحينئذ لابدّ أن يمضي زماناً حتّى يتمّ المقتضيات. واستشهد له ببعض الروايات الدالّة على أنّ بعض الأحكام التي أنشأها الشارع لاتكون فعلية إلّا بعد ظهور الإمام الحجة عجّل الله تعالى فرجه الشريف، ففي نفس الأنشاء مصلحة لكن فعليتها منوطة بتمامية مقتضياتها.

وأمّا مرتبة الفعلية فهى مرتبة توفّر المقتضيات والانتهاء إلى الباعثية والزاجرية.

وأمّا مرتبة التنجز فهي مرحلة وصول التكليف الفعلي إلى العبد إمّا بالعلم وإمّا بالأمارة المعتبرة، فمرتبة التنجّز مرتبة استحقاق العقوبة على المخالفة.(١)

فما أفاده من عدم المحذور في أخذ القطع بمرتبة من الحكم في موضوع مرتبة اُخرى يبتني على هذه المراتب في الحكم.

المناقشة في مراتب الحكم

أنكر المحقّق النائيني وتبعه المحقّق الخوئي هذه المراتب الأربعة للحكم فقالا بثبوت مرتبتين للحكم. وذلك لأنّ مرتبة الاقتضاء ليس من مراتب الحكم، فإنّ وجود الملاك من مبادئ الحكم، ولم يتكوّن الحكم حينئذ.

وأمّا مرحلة الإنشاء، فيرد عليه أنّه لا معنى لجعل الحكم لا لغرض البعث والزجر، لأنّ الخطاب الصادر للامتحان أو التهديد أو نظائرهما لايطلق عليه الحكم، لأنّ الحكم ليس إلّا الأمر أو النهي الصادرين بداعي البعث أو الزجر. فالحكم ينحصر في الحكم الفعلي الصادر بداعي البعث أو الزجر.

---

١. كفاية الأصول: ٢٥٨.

وأمّا التنجّز بمعنى استحقاق العقوبة على المخالفة فالحقّ أنّه خارج عن حقيقة الحكم الشرعي وإنّما هو أثر عقلي معلّق على وصول الحكم إلى المكلّف بعد إيجاده وتحقّقه، فليس من مراتبه.

فالصحيح أن يقال: إنّ الشارع يجعل الحكم بنحو القضية الحقيقية أي يفترض وجود الموضوع ثمّ يجعل الحكم للموضوع المفروض وجوده، فمثلاً يفترض وجود المستطيع ثمّ يجعل وجوب الحجّ على هذا الموضوع: ﴿لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَيْهِ سَبيلا﴾،[1] فإذا تحقّق الموضوع في الخارج يصير هذا الحكم الإنشائي فعلياً. فالمراد من فعلية الحكم تحقّق موضوعه في الخارج.

فظهر أنّ للحكم مرتبتين: مرتبة الإنشاء وهي مرتبة جعل الحكم بنحو القضية الحقيقية، ومرتبة الفعلية وهي مرتبة ثبوت الموضوع في الخارج.[2]

فتبيّن: أنّ الإنشاء والفعلية في كلام المحقّق النائيني يتفاوتان مع ما أراده الآخوند، لأنّ مرتبة الإنشاء عند المحقّق النائيني تلازم الباعثية والزاجرية، وهي نفس الفعلية عند الآخوند. وأمّا الفعلية عند المحقّق النائيني فترجع إلى تحقّق الموضوع وفعلية الحكم خارجاً بينما الفعلية عند الآخوند خصوصية في الحكم المنشأ.

عود إلى صلب الإشكال

فما أفاده المحقّق الخراساني من إمكان أخذ القطع بمرتبة إنشاء الحكم في موضوع مرتبة الفعلية صحيح على مبناه، لكن لايتمّ على مبنى المحقّق النائيني، لأنّ إنشاء

١. آل عمران: ٩٧.

٢. مصباح الأصول ١: ٤٩-٥٠.

الحكم ملازم لباعثيته وفعليته على مصطلح المحقّق الخراساني، فلذا صرّح المحقّق النائيني بأنّ الأوامر والخطابات الصادرة لا لغرض البعث لايطلق عليهما الحكم، فليس تفكيك بين إنشاء الحكم وبين باعثيته وفعليته حتّى يؤخذ القطع بأحدهما في موضوع الآخر كما ذكره المحقّق الخراساني، فأخذ القطع بالإنشاء في موضوع الفعلية يستلزم تحصيل الحاصل ويستلزم الدور.

أمّا الدور فلأنّ المفروض أنّ الفعلية والباعثية متوقّفتان على القطع، والقطع أيضاً يتوقّف على الباعثية لأنّ القطع يتوقّف على متعلّقه، وبما أنّ متعلّقه الحكم وقد قلنا أنّ الحكم لايكون إلّا إذا كان باعثاً ومحرّكاً فعلياً فيتوقّف الباعثية في المرتبة الثانية على الباعثية في المرتبة الأُولى، فيلزم الدور.

أمّا تحصيل الحاصل فمن جهة أنّ الفعلية والباعثية من مقوّمات الحكم، فالفعلية قد حصلت بنفس الإنشاء فلا معنى لتحصيلها بالقطع.

تتمّة: أخذ الظنّ بالحكم

بعد ما تعرّض المحقّق الخراساني إلى صور أخذ القطع بالحكم، أشار إلى صور أخذ الظنّ بالحكم في موضوع حكم نفسه أو مماثله أو مضادّه.

وليعلم أنّ المراد من الظنّ في محل البحث مطلق الظنّ الشامل للظنّ غير المعتبر.

أمّا أخذ الظنّ بالحكم في موضوع نفسه كأن يقول: «الخمر حرام إن ظننت بالحرمة» فهذا مستحيل للزوم الدور -كما في القطع- لأنّ الظنّ بالحكم متوقّف على وجود الحكم، وأيضاً يتوقّف الحكم على موضوعه وهو الظنّ بالحكم.

وأمّا أخذ الظنّ في موضوع حكم مماثله أو مضادّه فقد ذهب المحقّق الخراساني

إلى إمكانه لانحفاظ مرتبة الحكم الظاهري مع وجود الظنّ غير المعتبر، وحينئذ فمتعلّق الظنّ هو الحكم الواقعي بمعنى أنّه لو ظنّ بالحكم الواقعي يجعل الشارع حكماً ظاهرياً مماثلاً للحكم الواقعي أو مضادّاً له كأن يقول: «إن ظننت بحرمة شيء فهو حرام أو حلال» فالحرمة الأُولى في ناحية الموضوع الحرمة الواقعية، والحرمة الثانية في ناحية الحكم الحرمة الظاهرية، وهكذا بالنسبة إلى الحلّية الظاهرية. ولايخفى أنّ الظنّ هنا هو الظنّ غير المعتبر الذي بمنزلة الشكّ.

ثمّ استشكل بأنّه إن كان المراد من الحكم الذي تعلّق الظنّ به هو الحكم الفعلي فهذا يستلزم الظنّ باجتماع المثلين أو الظنّ باجتماع الضدّين، لأنّ مرجع ذلك إلى أنّ الظنّ بالحكم الفعلي يوجب جعل حكم فعلي مماثل أو مضادّ له. وبما أنّ الحكم الأوّل لانقطع به وإنّما نظنّ بثبوته، والحكم الثاني ثابت لأنّه متفرّع على الموضوع، فبالتالي يحصل الظنّ باجتماع المثلين أو الضدّين. والظنّ باجتماع المثلين أو الضدّين مستحيل لأنّنا نقطع ببطلانهما ولانحتمل ثبوتهما بتاتاً.

ثمّ أجاب عنه بما أجاب به عن شبهة الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري بأنّ الحكم الواقعي وإن كان فعلياً لكن ليست تامّة على كلّ تقدير، وإنّما هي فعلية تعليقية بحيث لو تعلّق به القطع لتنجّز واستحقّ عليه العقاب، والقطع بالحكم يوجب فعليته وتنجّزه معاً، بخلاف الحكم الظاهري فإنّ فعليته تامّة غير معلّقة على شيء. وحينئذ فلايجتمع حكمان فعليان مماثلان أو مضادّان، لأنّ فعلية أحدهما معلّقة. وهذا الكلام لايجري في صورة القطع لعدم انحفاظ الحكم الظاهري حينئذ.[1]

---

١. كفاية الأصول: ٢٦٧.

وبنفس هذا الجواب يتخلّص قدّس سرّه عن شبهة اجتماع المثلين أو الضدّين في باب اجتماع الحكم الواقعي والظاهري.[١]

المناقشة

أوّلاً: سنتعرّض إلى هذا الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري في محلّه.

ثانياً: أنّ ما أفاده خروج عن محلّ البحث، لأنّ البحث وقع عن إمكان أخذ الظنّ بالحكم الواقعي في موضوع الحكم الواقعي لا الحكم الظاهري، كما أنّ مصبّ البحث عن إمكان أخذ القطع بالحكم في موضوع نفسه أو مماثله أو مضادّه هو الحكم الواقعي لا الظاهري. وإلّا فانحفاظ مرتبة الحكم الظاهري في صورة الظنّ غير المعتبر بالحكم الواقعي معلوم.

وبعبارة أُخرى: أنّ البحث في إمكان أخذ الظنّ بالحكم في موضوع حكم واقعي آخر عرضاً. بينما الحكم الظاهري في طول الحكم الواقعي.

ثالثاً: قلنا سابقاً إنّ استحالة اجتماع المثلين أو الضدّين إنّما هي في التكوينيات، لكن لا استحالة في الأحكام الشرعية التي هي من سنخ الاعتباريات، وهكذا لا استحالة في ذلك بالنسبة إلى المصالح والمفاسد ببيان مرّ آنفاً.

والحاصل: أنّه لا محذور عقلياً في جعل الحكمين المثلين، وإن وقع فهذا يوجب التأكّد. لكن جعل الحكمين الضدّين يوجب محذوراً آخر وهو لزوم لغوية الجعل، فإنّ حكمة الجعل هو التحريك نحو المتعلّق، وجعل الحرمة والوجوب لشيء واحد إنّما يوجب تحيّر العبد ولايوجب انبعاث العبد أو انزجاره، فلا فائدة فيه.

---

١. كفاية الأصول: ٢٧٨.

الأمر الرابع: وجوب الموافقة الالتزامية

المراد من الموافقةالالتزامية

والمــراد من الموافقة الالتزامية خضوع القلب وتسليمه أمام حكم اللّه تعالى وعزمه على امتثاله فيكون فعلاً اختيارياً من أفعال النفس، ومن المعلوم أنّ هذا مغاير للقطع بحكم اللّه الذي هو من مقولة الانفعال، فحينئذ يقع البحث في أنّ الحكم الشرعي هل يستدعي الفعل النفسي والالتزام القلبي كما يستدعي الامتثال الخارجي أو لا؟

ذهب المحقّق الخراساني إلى عدم وجوبها، واستدلّ عليه بدليلين:

الأوّل: شهادة الوجدان على أنّ من عصى وترك الواجب لم يستحقّ إلّا عقوبة واحدة على ترك نفس الواجب، ولو كان الموافقة الالتزامية واجبة لأدّى إلى استحقاق عقوبتين أحدهما على ترك المأموربه خارجاً، وثانيهما على ترك الالتزام القلبي. ومن الواضح أنّ الحاكم في باب الإطاعة والعصيان الذي لابدّ من الرجوع

إليه في تشخيص مواردهما هو الوجدان.

الثاني: لو فرضنا أنّ المولى أمر بواجب توصّلي وأتى المكلّف به لكن لا عن تسليم والتزام وانقياد قلبي، فالعقل يدرك بأنّ العبد يستحقّ المثوبة ولايستحقّ العقوبة. وإن كان العقل يدرك بأنّ عدم انقياده القلبي يوجب تنقيص مرتبته وانحطاط درجته عند المولى لمنافاة ذلك مع أدب العبودية، لكن هذا شيء واستحقاق العقوبة شيء آخر، فنستكشف من عدم العقوبة عدم الوجوب.

ثمّ أشار قدس سره إلى أنّ الموافقة الالتزامية على تقدير وجوبها لايتوقّف على وجوب الموافقة العملية، ففي موارد دوران الأمر بين المحذورين -كما في الواجب والحرام- لاتجب الموافقة العملية لعدم إمكانها رأساً، لكن بناءاً على وجوب الموافقة الالتزامية يمكن أن يلتزم قلباً بالتكليف الواقعي على ما هو عليه، وإن كان مردّداً عنده، فيجب عليه هذا الالتزام القلبي.

ثمّ قال: وإن أبيت إلّا عن وجوب الالتزام بالتكليف المعيّن بعنوانه التفصيلي لا المردّد بالعنوان الأجمالي فحينئذ لاتجب الموافقة الالتزامية لعدم إمكانها.[١]

عدم مانعية الموافقة الالتزامية عن إجراء الأُصول

وهنا يبدو سؤال وهو أنّ الموافقة الالتزامية على تقدير وجوبها هل تمنع عن إجراء الأُصول النافية للتكليف في أطراف العلم الإجمالي، فمثلاً إذا افترضنا وجود العلم الإجمالي بالحرام بين الأطراف وافترضنا جريان الأصل النافي في جميع الأطراف أو بعضها بقطع النظر عن وجود العلم الإجمالي، فهل وجوب الموافقة

---

١. كفاية الأصول: ٢٦٨.

الالتزامية تمنع عن إجراء الأصل من حيث إنّ أصالة الإباحة مثلاً تنفي التكليف وتثبت الإباحة مع أنّ المكلّف يعلم إجمالاً بوجود تكليف في البين، فهل وجوب الالتزام بالتكاليف الواقعية ينفي هذا الأصل الظاهري النافي للتكليف؟

أجاب عنه المحقّق الخراساني بقوله: «ومن هنا قد انقدح أنّه لايكون من قِبل لزوم الالتزام مانع عن إجراء الأُصول الحكمية أو الموضوعية في أطراف العلم لو كانت جارية مع قطع النظر عنه»[1] وظاهر كلامه أنّه بعد ما قلنا بوجوب الالتزام بالتكليف معيّناً وبعنوانه الخاصّ وعدم كفاية الالتزام بالواقع إجمالاً، يظهر عدم مانعية وجوب الالتزام عن جريان الأُصول في أطراف العلم الإجمالي، لأنّ التكليف حينئذ غير معيّن تفصيلاً فلايمكن الالتزام القلبي به لا في هذا الطرف ولا في ذاك، فلو فرضنا جريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي فوجوب الالتزام لايمنع عنه.

مناقشة الإمام الخميني في الموافقة الالتزامية

ذهب المحقّق الإمام الخميني إلى عدم معقولية وجوب الموافقة الالتزامية لأنّها أمر قهري الحصول وخارج عن تحت الاختيار.

وتوضيحه: أنّ العوارض النفسية كالحبّ والبغض والخضوع والتسليم القلبي والانقياد الجناني ليست أُموراً اختيارية وإنّما تتبع مبادئها فإن وجدت المبادئ توجد تلك العوارض، وإن لم تحصل المبادئ يستحيل حصول العوارض. فمن قام عنده البرهان على أنّ زوايا المثلّث تساوي قائمتين يخضع قلبه له ويمتنع أن يعقّد قلبه على نقيضه. والإنسان المؤمن المطيع للمولى وأوامره إذا حصل له العلم الوجداني

---

١. كفاية الأصول: ٢٦٨-٢٦٩.

أو الحجّة بأمر المولى يحصل له التسليم والانقياد قهراً.

وأمّا فرض عدم حصول التسليم القلبي فمعلول عدم رسوخ المبادئ في نفسه -أي الايمان والاعتقاد بالله سبحانه وتعالى-. وعليه فلو قامت حجّة عند المكلّف على نجاسة الغسالة يمتنع أن يلتزم بطهارتها قلباً، إلّا أن يرجع إلى تخطئة الشارع -نعوذ بالله- وهي خارجة عن المقام. وقد تحصّل من ذلك أنّه لا معنى لوجوب الموافقة الالتزامية.

ثمّ أورد على نفسه إشكالين وأجاب عنهما:

الأوّل: إذا كان التسليم القلبي أمر قهري ومعلول لحصول المبادئ فلم لايعقّد الكفّار قلوبهم مع قيام العلم والبرهان لديهم، كما قال سبحانه وتعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِها وَاسْتَيْقَنَتْها أَنْفُسُهُم﴾.[1]

أجاب عنه بأنّ هذا الجحد، إنّما هو باللسان لا بالقلب.

الثاني: المبتدع والمشرّع يعلمان بأنّ العمل الفلاني ليس من الدين ومع ذلك يدخلانه في الدين ويلتزمان قلباً بدخوله في الدين مع العلم بخروجه من الدين.

أجاب عنه بأنّ المبتدع لايصدر عنه إلّا الفتوى والإسناد إلى الشارع مع أنّه يعلم بخروجه عن الدين ولايعتقد قلباً بدخوله في الدين.

فتحصّل: أنّ الإنسان المعتقد بالشرع تحصل له الموافقة الالتزامية قهراً، فلا مجال معه لوجوبها.[2]

---

١. النمل: ١٤.

٢. تهذيب الأصول ٢: ٣٤٣-٣٤٦.

المختار

إنّ ما أفاده ﴿﴾ متين جدّاً في خصوص صورة العلم بالحكم الشرعي، فمن يؤمن بالله واليوم الآخر إذا علم بحكم الشارع يلتزم به قهراً. وترك التسليم شعبة من شعبات الكفر. وأمّا إذا ثبت الحكم لديه بخبر الواحد أو بالشهرة أو بالاستصحاب فهذا لاينافي أن يشكّ فيه المكلّف ويحتمل خطأه، وإن كان وظيفته العمل به بمقتضى بناء العقلاء أو سائر الأدلّة، فنحن نفصّل بين صورة العلم الوجداني بالحكم الشرعي فما أفاده متين بالنسبة إليها، وبين صورة ثبوت الحكم تعبّداً ففي هذه الصورة يمكن فرض حصول الشكّ وإن كانت تلك المبادئ الشريفة حاصلة لديه، فللإيجاب الموافقة القطعية مجال واسع.

ولايخفى أنّ مقتضى السيرة العقلائية هو الالتزام العملي بمضمون خبر الواحد لا التسليم القلبي بمفاده.

الأمر الخامس: قطع القطّاع

المراد من القطّاع

وليعلم أنّه ليس المراد من القطّاع مطلق كثير القطع، لأنّ من اطّلع على مبادئ القطع المتعارفة المختفية لسائر الناس يحصل له القطع أكثر ممّا يحصل لغيره بحيث لو اطّلعوا على تلك المبادئ لقطعوا بها، فهذا الشخص وإن كان كثير القطع لكن ليس بقطّاع بالمعنى المصطلح، فالمراد منه من يقطع كثيراً من الأسباب غير المتعارفة التي لايقطع الناس بواسطتها.

وقد نسب إلى الشيخ جعفر الكبير عدم حجّية قطع القطّاع[١]. وخالفه المحقّق الخراساني[٢] وغير واحد من الاُصوليين،[٣] وذلك لما بنوا عليه من أنّ حجّية القطع ذاتية ولاتنالها يد الجعل لا إثباتاً ولا نفياً، فيمتنع أن يردع الشارع عن حجّية القطع سواء حصل من الأسباب المتعارفة أم غير المتعارفة، فلا فرق بين القطّاع وغيره في

---

١. كشف الغطاء: ٦٤.

٢. كفاية الأصول: ٢٦٩.

٣. فوائد الأصول ٣: ٦٤؛ مصباح الأصول ١: ٥٧.

تنجيز القطع وتعذيره.

الرأي المختار

والحـقّ في المـسألة التفصيل بين الموارد، فتارةً لايلتفت القطّاع إلى كونه قطّاعاً فيرى نفسه كسائر الناس ويرى قطعه مصيباً إلى الواقع كما قيل بالفارسية:

آن كس كه نداند و نداند كه نداند   در جهل مركب ابد الدهر بماند

فهذا القطع حجّة له ولايمكن نفي الحجّية عنه.

وتارةً يلتفت القاطع إلى أنّه سريع القطع وأنّه مبتلى بمرض نظير الوسواسي، فكم من وسواسي يعلم بمرضه و أنّه ليس كسائر الناس.

والوسواس على نحوين: فتارة لايزال يشكّ في صحّة عمله بعد إتيانه ولايقطع بفراغ الذمّة فلذا يأتي به ثانياً وثالثاً ورابعاً وهكذا. وتارةً يقطع ممّا لايقطع به الناس، فمثلاً يقطع بتنجّس لباسه بواسطة إصابة قطرة مشكوكة إلى مكان بعيد عنه، ويعلم بأنّ الناس لايقطعون بالنجاسة بسبب ذلك.

فالوسواسي وإن كان يرى قطعه مصيباً لكن يقال له «لاتكرّر العمل واكتف بالعمل المتعارف»، ولمّا يلتفت بأنّ عمله ليس بعبادة الله سبحانه وتعالى، بل «هو يطيع الشيطان»[1] يترك التكرار ويكتفي بالقدر المتعارف رغم أنّه خلاف ميله. وهكذا حال القطّاع، فإذا التفت إلى مرضه النفسي فلايعتني بقطعه إن تحقّق الردع عن الاعتناء به.

---

١. عن عبدالله بن سنان قال: «ذكرت لأبي عبدالله عليه السلام رجلاً مبتلى بالوضوء والصلاة وقلت هو رجل عاقل. فقال أبوعبدالله عليه السلام: وأيّ عقل له وهو يطيع الشيطان. فقلت له: وكيف يطيع الشيطان؟ فقال: سله هذا الذي يأتيه من أيّ شيء هو؟ فإنّه يقول لك من عمل الشيطان». الكافي ١: ١٢.

وعليه فالردع عن حجّية قطع القطّاع في هذه الصورة ليس بمستحيل، والسرّ في ذلك ما قلنا سابقاً من أنّ الحجية وهي المعذّرية والمنجزّية ليس من ذاتيات القطع، وإنّما هي أمر اعتبرها العقلاء وتطابقوا عليها حفظاً لنظامهم. وأيضاً قلنا بأنّ تمام ذات القطع عبارة عن الانكشاف والرؤية، والرؤية قد تكون بالعين وقد تكون بالقلب، والقطع عبارة عن الرؤية بالقلب. وهذه الرؤية القلبية موجودة للقطّاع وإن كانت مخطئة في أكثر مواردها. وذلك لأنّ الرؤية لاتستلزم أن تكون مطابقة للواقع كما قد تتّفق المخالفة في الرؤية بالعين مع أنّ الرؤية والمشاهده متحقّقة قطعاً.

فظهر أوّلاً إمكان الردع عن حجّية قطع القطّاع وعدم استحالة ذلك.

وثانياً: وقوع النهي عنه لأنّه فرد من أفراد الوسواسي فتشمله الأخبار الناهية عن عمل الوسواسي.

هذا كلّه بالنسبة إلى مورد التفاته، وأمّا في مورد عدم التفاته فلا يمكن أن يردع الشارع عن قطعه لأنّه لايرى نفسه قطّاعاً كما يستحيل توجّه الخطاب إلى الغافل.

الأمر السادس: القطع الحاصل من المقدّمات العقلية

نسب إلى أصحابنا الأخباريين قدس سرهم المـــنع عن العمل بالقطع الحاصل من المقدّمات العقلية، لكنّ المحقّق الخراساني أنكر هذه النسبة إلى الأخباريين، وحمل كلماتهم على أحد أمرين:

أ) منع الملازمة بين حكم العقل بوجوب شيء وحكم الشرع بوجوبه؛

ب) عدم جواز الاعتماد على المقدّمات العقلية، لأنّها لاتفيد إلا الظنّ.

واستشهد بكلام المحدّث الأسترآبادي رحمه الله حيث قال -في جملة ما استدلّ به على انحصار مدرك ما ليس من ضروريات الدين في السماع عن الصادقين عليهم السلام -: «الرابع أنّ كلّ مسلك غير ذلك المسلك يعني التمسّك بكلامهم عليهم السلام إنّما يعتبر من حيث إفادته الظن بحكم اللّه عزّ وجلّ، وقد أثبتنا سابقاً أنّه لا اعتماد على الظنّ المتعلّق بنفس أحكامه سبحانه أو بنفيها».

وقال في جملتها أيضا بعد ذكر ما تفطّن بزعمه من الدقيقة: «إذا عرفت ما مهّدناه من الدقيقة الشريفة فنقول: إن تمسّكنا بكلامهم عليهم السلام فقد عصمنا من الخطأ، وإن

تمسّكنا بغيره لم يعصم عنه، ومن المعلوم أنّ العصمة عن الخطاء أمر مطلوب مرغوب فيه شرعاً وعقلاً، ألا ترى أنّ الإمامية استدلّوا على وجوب العصمة بأنّه لولا العصمة للزم أمره سبحانه عباده باتّباع الخطاء، وذلك الأمر محال لأنّه قبيح».[١]

وأنت خبير بأنّ كثيراً من كلماتهم التي استقصاها الشيخ الأعظم ظاهرة في نفي كبرى حجّية العقل بالمرّة وأنّهم لايلتزمون بحجّية القطع الحاصل من المقدّمات العقلية، فليس كلامهم في خصوص منع الصغرى وعدم إفادة القطع.

كلام المحقّق النائيني في إمكان الردع ثبوتاً

ذهب المحقّق النائيني إلى إمكان الردع عن القطع الحاصل من المقدّمات العقلية لكن لا من طريق نفي الحجّية عن هذا القطع، لأنّ حجّية القطع ذاتية ولايعقل جعلها ولا نفيها، بل من طريق التصرّف في الحكم المقطوع به بأن يقيّده الشارع بخصوص القطع الحاصل من غير المقدّمات العقلية.

وهنا تثار مشكلة أُخرى وهي مشكلة الدور، فإذا قيل مثلاً: «الصلاة واجبة لكن بقيد حصول القطع بوجوبها من غير المقدّمات العقلية» يلزم أخذ القطع بالحكم في موضوع نفس الحكم، فلذا يستحيل هذا التقييد.

ومن جانب آخر أنّ تقابل التقييد والإطلاق عند المحقّق النائيني من سنخ تقابل الملكة وعدمها، فالإطلاق لايمكن إلّا إذا أمكن التقييد، وإذا استحال التقييد استحال الإطلاق، وحيث إنّ التقييد المذكور ممتنع فإطلاق الحكم بالنسبة إلى حصول القطع من المقدّمات العقلية أو غيرها ممتنع أيضاً، فيثبت الإهمال.

---

١. كفاية الأُصول: ٢٧٠.

هذا كلّه بالنسبة إلى عالم الإثبات، لكنّ الإهمال في عالم الثبوت ممتنع لأنّ جعل الحكم يدور مدار الملاكات نفس الأمرية، فإذا كان الملاك لم يوجد إلّا في حصّة خاصّة فيجعل الحكم مقيّداً، وإذا كان الملاك متوفّراً في حال وجود القيد وعدمه فالحكم يجعل مطلقاً، فلا معنى للإهمال في مقام الثبوت. وعليه فلا مناص إمّا من الإطلاق وإمّا من التقييد في مقام الثبوت.

لكن استحالة التقييد والإطلاق إنّما تتمّ بالنسبة إلى البيان الأوّل لا بالنسبة إلى البيان الثاني المعبّر عنه بمتمّم الجعل.

توضيحه: أنّ تقييد الحكم بالقطع به من غير المقدّمات العقلية يستلزم الدور في نفس الدليل الأوّل، لكن إذا جعل الحكم في الدليل الأوّل غير مقيّد بذلك ثمّ قيّده بالقطع الخاصّ في الدليل الثاني المسمّى بمتمّم الجعل فلايلزم الدور، بأن يقال في الدليل الثاني: الوجوب الوارد في الدليل الأوّل إنّما يجب على من علم به من الكتاب والسنّة لا من الأدلّة العقلية، فهذا المتمّم يفسّر وبيبّن الدليل الأوّل ويقيّد الحكم فيه بنحو لايلزم الدور.

فتحصّل: أنّه يمكن أن يردع الشارع عن القطع الحاصل من المقدّمات العقلية لكن لا بتخصيص حجّية القطع بل من طريق تقييد الحكم المقطوع به بواسطة متمّم الجعل حتّى لايلزم إشكال الدور. وهذا ما سمّاه المحقّق النائيني بنتيجة التقييد.[1]

وهذا البيان جارٍ في موارد أُخرى التي يستحيل التقييد والإطلاق، كأخذ قصد امتثال الأمر في متعلّق الأمر، والدليل على الاستحالة أنّ قصد امتثال الأمر متفرّع

---

١. أجود التقريرات ٢: ٧-٨.

على الأمر ومتأخّر عنه، فكيف يمكن أن يؤخذ في متعلّق الأمر، مع أنّه متقدّم على الأمر رتبة، والآمر يلاحظ متعلّق الأمر أوّلاً ثمّ يأمر به. ويتخلّص المحقّق النائيني عن هذا الإشكال بمتمّم الجعل، بأن يأخذ المولى هذا القيد في دليل آخر، ولا استحالة في متمّم الجعل.

وبعد بيان الإمكان الثبوتي شرع في البحث الإثباتي وذكر مثالاً لتقييد الحكم بالعلم بالحكم بواسطة متمّم الجعل، وهو نهي الشارع عن العمل بالقياس، فإنّه راجع إلى تقييد الحكم الشرعي بالعلم الحاصل من غير القياس، فإذا حصل العلم بالحكم عن طريق القياس فلا اعتبار به.

إشكال المحقّق الخوئي

استشكل عليه سيّدنا الأستاذ الخوئي بأنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد ليس من باب الملكة وعدمها بل من باب تقابل الضدّين، وحينئذ استحالة التقييد يوجب ضرورة الإطلاق، وهذا حال جميع الضدّين الذَين لا ثالث لهما، وبما أنّ تقييد الحكم بالعلم به من طريق خاصّ مستحيل فيثبت إطلاق الحكم بالنسبة إلى العلم به سواء حصل من المقدّمات الشرعية أم العقلية.[١]

المناقشة

المناقشة الأُولى: يمكن القول بعدم لزوم إشكال الدور أساساً، لأنّ الدور إنّما جاء من توقّف الحكم على العلم بالحكم وتوقّف العلم بالحكم على الحكم، ولكن لا دور في توقّف الحكم على عدم العلم بالحكم، كما هو هاهنا كذلك إذا المفروض

---

١. مصباح الأصول ١: ٦٣-٦٤.

توقّف الحكم على عدم العلم به من المقدّمات العقلية، وعدم العلم بالحكم لايتوقّف على نفس الحكم.

المناقشة الثانية: بعد التنزّل وفرض لزوم الدور يمكن أن يقال: أنّه بعد ما اتّفق الجميع على أنّه لايمكن للشارع أن يقيّد الحكم بالعلم بالحكم، يقول المحقّق النائيني: يمكن للشارع أن يقيّده في دليل آخر يسمّى بمتمّم الجعل، فالتقييد صار ممكناً ببركة متمّم الجعل، فلاتصل النوبة إلى ما أفاده السيد الأستاذ من ضرورة الإطلاق حينئذ، لأنّ التقييد لم يكن مستحيلاً حتّى يثبت ضرورة الإطلاق.

وبعبارة أُخرى: أنّ استحالة التقييد في الدليل الأوّل لايلازم الإطلاق لعدم كونهما ضدّين لا ثالث لهما بعد إمكان التقييد في الدليل الثاني المتمّم للجعل. فالتلازم بين استحالة التقييد وضرورة الإطلاق إنّما يتمّ إذا استحال متمّم الجعل أيضاً، وإلّا فمجرّد استحالة التقييد في الدليل الأوّل مع إمكان التقييد بمتمّم الجعل لايستلزم ضرورة الإطلاق.

فثبت إمكان تقييد الحكم بعدم العلم به عن المقدّمات العقلية، فحينئذ لابدّ من البحث عن وقوع التقييد في الأدلّة.

البحث الإثباتي عن مدلول الروايات

تمسّك الأخباريون بجملة من الروايات وادّعوا دلالتها على ردع الشارع عن العمل بالقطع الناشئ عن غير الكتاب والسنّة. وهذه الأخبار ذكر صاحب الوسائل عمدتها في أبواب مقدّمة العبادات وبعضها في أبواب جهاد النفس وبعضها في أبواب صفات القاضي. وهي على طوائف ثلاث:

الطائفة الأُولى: ما دلّ على النهي عن العمل بالرأي

الحــديث الأول: قال أبوجعفر عليه السلام: «من أفتى الناس برأيه فقد دان اللّه بما لا يعلم، ومن دان اللّه بما لا يعلم فقد ضادّ اللّه حيث أحلّ، وحرّم فيما لا يعلم»[١] وفي قوله: «بما لا يعلم» قرينة على أنّ الرأي إنّما أوجب الظنّ والاحتمال ولم يوجب القطع، فهذه الرواية لم تدلّ على الردع عن القطع.

الحديث الثاني: ما عن غياث بن إبراهيم عن الصادق عن آبائه عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال في كلام له: «الإسلام هو التسليم، إلى أن قال: إنّ المؤمن ليأخذ دينه عن ربّه، ولم يأخذه عن رأيه»[٢]

الحديث الثالث: ما عن أبي عبداللّه عليه السلام: «ما أحد أحبّ إليّ منكم إنّ الناس سلكوا سبلاً شتّى منهم من أخذ بهواه ومنهم من أخذ برأيه وإنّكم أخذتم بأمر له أصل»[٣] ومعنى الرواية أنّ ما ذهب إليه الناس لا أصل ولا أساس له، لكنّكم اتّبعتم الأئمة المعصومين عليهم السلام، والإمامة أمر أصيل ومتّصل إلى الرسول صلى الله عليه وآله وإلى اللّه سبحانه وتعالى.

والحاصل: المنصرف من هذه الطائفة هو المورد الذي لم يحصل القطع والعلم فهي خارجة عن موضوع البحث.

الطائفة الثانية: الأخبار الرادعة عن العمل بالقياس

والقياس عبارة عن تشبيه موضوع بموضوع آخر لاشتراكهما في جهة واحدة هي

---

١. وسائل الشيعة ٢٧: ٤١-٤٢، صفات القاضي، ب ٦، ح ١٢.
٢. وسائل الشيعة ٢٧: ٤٤-٤٥، صفات القاضي، ب ٦، ح ٢١.
٣. وسائل الشيعة ٢٧: ٥٠، صفات القاضي، ب ٦، ح ٣١.

علّة الحكم في المشبّه به ويسمّى المشبّه به بالأصل والمشبّه بالفرع، ويستنتج بأنّ علّة الحكم في الأصل توجد في الفرع فلهذا يحكم الفرع بحكم الأصل.

ولكن تمام الإشكال في طريق كشف علّة الحكم وإحرازها في الأصل. والعامّة يكشفون الملاك بالاتّكال على العقل، مع أنّ العقل لا سبيل له إلى كشف مناطات الأحكام مستقلاًّ. والقياس إنّما يصحّ لو كنّا مطّلعين على ملاكات الأحكام. وفي هذا المجال نشير إلى بعض الروايات.

الرواية الأُولى: ما عن أبي شيبة الخراساني قال سمعت أباعبدالله عليه السلام يقول: «إنّ أصحاب المقاييس طلبوا العلم بالمقاييس فلم تزدهم المقاييس من الحقّ إلّا بعداً وإنّ دين الله لايصاب بالمقاييس».(١)

الرواية الثانية: ما عن عثمان بن عيسى قال: «سألت أباالحسن موسى عليه السلام عن القياس فقال وما لكم والقياس إنّ الله لايسأل كيف أحلّ وكيف حرم».(٢)

الرواية الثالثة: ما رواه عن أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي في الإحتجاج عن أبي عبدالله عليه السلام «أنّه قال لأبي حنيفة في احتجاجه عليه في إبطال القياس أيّما أعظم عند الله القتل أو الزنا؟ قال: بل القتل. فقال: فكيف رضي في القتل بشاهدين ولم يرض في الزنا إلّا بأربعة. ثمّ قال له: الصلاة أفضل أم الصيام؟ قال: بل الصلاة أفضل. قال: فيجب على قياس قولك على الحائض قضاء ما فاتها من الصلاة في حال حيضها دون الصيام وقد أوجب الله عليها قضاء الصوم دون الصلاة. ثمّ قال له: البول أقذر أم المني؟ فقال: البول. أقذر فقال: يجب على قياسك أن يجب الغسل من البول دون المني وقد أوجب الله

---

١. وسائل الشيعة ٢٧: ٤٣، صفات القاضي، ب ٦، ح ١٨.

٢. وسائل الشيعة ٢٧: ٤٢، صفات القاضي، ب ٦، ح ١٥.

تعالى الغسل من المني دون البول. إلى أن قال: تزعم أنّك تفتي بكتاب اللّٰه ولست ممّن ورثه وتزعم أنّك صاحب قياس، وأوّل من قاس إبليس، ولم يبن دين اللّٰه على القياس، وزعمت أنّك صاحب رأي وكان الرأي من الرسول صواباً و من غيره خطأ لأن اللّٰه تعالى قال: ﴿فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾ ولم يقل ذلك لغيره الحديث».[١]

الرواية الرابعة: ما رواه أبان بن تغلب قال: «قلت لأبي عبد اللّٰه عليه السلام ما تقول في رجل قطع إصبعاً من أصابع المرأة كم فيها؟ قال: عشرة من الإبل. قلت: قطع اثنتين. قال: عشرون. قلت: قطع ثلاثاً. قال: ثلاثون. قلت: قطع أربعا. قال: عشرون. قلت: سبحان اللّٰه! يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون ويقطع أربعاً فيكون عليه عشرون؟ إنّ هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبرأ ممّن قاله ونقول الذي جاء به شيطان. فقال: مهلاً يا أبان! هذا حكم رسول اللّٰه، إنّ المرأة تعاقل الرجل إلى ثلث الدية، فإذا بلغت الثلث رجعت إلى النصف. يا أبان! إنّك أخذتني بالقياس والسنة إذا قيست محق الدين».[٢]

وهذه الطائفة لاتختصّ بصورة إفادة الظنّ بل تشمل صورة القطع بسبب القياس، ولايبعد حصول القطع لكثير من القائسين. و إطلاق الأدلّة يشمل صورة القطع. لكن تبقى مشكلة ذاتية حجّية القطع وعدم جعليتها، فانتظر حلّها.

الطائفة الثالثة: الأخبار الدالّة على أنّه لا طريق إلى معرفة الدين إلّا بدلالة ولي اللّٰه

الحديث الأوّل: ما عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: «ذروة الأمر وسنامه ومفتاحه

---

١. وسائل الشيعة ٢٧: ٤٩-٥٠، صفات القاضي، ب ٦، ح ٢٨.

٢. وسائل الشيعة ٢٩: ٣٥٢، ديات الأعضاء، ب٤٤، ح ١.

وباب الأشياء ورضى الرحمن الطاعة للإمام بعد معرفته أمّا لو أنّ رجلاً قام ليله وصام نهاره وتصدّق بجميع ماله وحجّ جميع دهره ولم يعرف ولاية ولي اللّٰه فيواليه ويكون جميع أعماله بدلالته إليه ما كان له على اللّٰه حق في ثوابه ولا كان من أهل الإيمان».[١]

الحديث الثاني: ما عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: «بني الإسلام على خمس على الصلاة والزكاة والحجّ والصوم والولاية ولم يناد بشيء كما نودي بالولاية فأخذ الناس بأربع وتركوا هذه» يعني الولاية.[٢] وظاهرها أنّه لا اعتبار بالقطع الحاصل من غير الكتاب والسنة، كما مرّ في القياس.

ولايخفى أنّه لا منافاة بين التمسّك بمدلول هذه الطائفة وبين التمسّك بحكم العقل لإثبات الحكم الشرعي في مثل مقدّمة الواجب أو ضدّه أو اجتماع الأمر والنهي التي سمّيت بغير المستقلّات العقلية، لخروجها عن مدلول هذه الطائفة. كيف وأنّ العقل من حجج اللّٰه تبارك وتعالى على خلقه، كما في رواية موسى بن جعفر عليه السلام: «إنّ للّٰه على الناس حجّتين حجّة ظاهرة وحجّة باطنة فأمّا الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمّة وأمّا الباطنة فالعقول»[٣] وكما ورد في الكتاب العزيز نقلاً عن أهل جهنّم: ﴿وَقالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ ما كُنَّا في أَصْحابِ السَّعيرِ﴾.[٤]

كيفية الردع عن العمل بالقطع

قد يتسائل عن إمكان الردع عن العمل بالقطع مع أنّ حجّية القطع ذاتية

---

١. الكافي ٢ :١٨؛ وسائل الشيعة ١: ١١٩، مقدّمة العبادات، ب ٢٩، ح ٢.

٢. الكافي ٢: ١٨.

٣. . وسائل الشيعة ١٦: ٢٠٧، جهاد النفس، ب ٨، ح ٧.

٤. الملك: ١٠.

وليست بجعل جاعل لا إثباتاً ولا نفياً.

وقد نقلنا سابقاً عن المحقّق النائيني إمكان الردع لكن لا بلحاظ التصرّف في حجّية القطع بل يتصرّف الشارع في المقطوع به، بمعنى أنّ الصلاة مثلاً لاتجب علينا إلّا إذا حصل القطع بوجوبها من طريق الكتاب والسنّة، لكن إذا حصل من طريق القياس أو الاستحسان وما شابه ذلك فلا وجوب لها. فالشارع لم يتصرّف في حجّية القطع وإنّما تصرّف في الحكم الشرعي. وهذا كلام وجيه.

وبالإمكان أن نجيب بجواب آخر وهو أنّ المولى الحقيقي لايقاس بسائر الموالي العرفية، فإذا نهى الشارع عن العمل بالقياس فبما أنّ المكلّف يعتقد بأنّ الشارع علّام الغيوب ويحتمل بأنّ القطع الحاصل من القياس لايصيب إلى الواقع غالباً، وليس إلّا جهلاً مركّباً في أغلب الموارد، فلعلّه لذلك نهى الشارع عن العمل بهذا القطع، فلمّا يلتفت المكلّف إلى هذه النكتة ينهدم قطعه ويزول موضوعاً.

وقد نشاهد هذا الأمر بالنسبة إلى الخبراء والمهرة، فلربما قطع شخص بشيء وخطَّأه الخبراء والمهرة فيزول قطعه ويشكّك فيه بواسطة مخالفة أهل الفنّ.

الفروع الفقهية الرادعة عن العمل بالقطع

بعد ما أشرنا إلى الأخبار الرادعة عن العمل بالقطع، وصلت النوبة إلى البحث عن الفروع الفقهية التي يستنشمّ منها رائحة الردع عن القطع.

الفرع الأوّل

ما إذا جاء شخصان عند الودعي فأودعه أحدهما درهماً والآخر درهمان، فتلف

أحد الدراهم، فقد ورد في النص[١] وأفتى به غير واحد من الأصحاب[٢] بأن ينصّف أحد الدراهم ويعطى لصاحب الدرهم نصف الدرهم، ولصاحب الدرهمين درهم ونصف. مع أنّ الدرهم إمّا لهذا الشخص أو ذاك الشخص، فالحكم بالتنصيف مخالف للقطع الإجمالي بملكية أحدهما، وإذا فرضنا انتقال كلّ من النصفين إلى شخص ثالث بهبة مثلاً فاشترى بمجموعهما شيئاً فعند ذلك يعلم تفصيلاً بأنّه لايملكه لأنّ بعض الثمن ملك للغير، ويعلم تفصيلاً بعدم جواز التصرّف فيه.

الجواب

وقد أُجيب عنه بجوابين:

الأوّل: أنّ حكم الشارع بالتنصيف لاينافي حجّية القطع، لأنّ الشارع مالك الملوك وله الملكية الحقيقية بخلاف ملكية الناس فإنّها اعتبارية، فلهذا قد حكم الشارع بجواز التصرّف في أموال الناس كحكمه بحقّ المارّة، فحكمه بالتنصيف حكم شرعي في مورد خاصّ، ولايستفاد منه الردع عن العمل بالقطع.

الثاني: أنّ الحكم المذكور موافق للقاعدة لحصول الشركة القهرية، لأنّ الدراهم اختلطت عند الودعي فلم يعلم أنّ التالف كان من مال أي منهما؟ فيكون الباقي مالاً مشاعاً بينهما، فلذا يدفع لمالك الدرهم نصف وللآخر درهم ونصف.

ويمكن أن يناقش في هذا الجواب:

المناقشة الأُولى: أنّ الموجب للشركة القهرية هو الاختلاط الحقيقي الذي

---

١. وسائل الشيعة ١٨: ٤٥٢، كتاب الصلح، ب١٢، ح ١.

٢. شرائع الإسلام ٢: ١٢١؛ قواعد الأحكام ١: ١٨٦؛ الدروس الشرعية ٣: ٣٣٣.

لايقبل معه التمييز، كما في اختلاط حبوب السكر بالسكر أو اختلاط الحليب بماء الورد. فحينئذ يكون المجموع مالاً مشاعاً بينهما، بخلاف مجرّد الاشتباه بين المالين كما في مورد الدراهم فإنّه لايوجب الإشاعة، مادام التمييز ممكناً بنظر العرف.

المناقشة الثانية: لو سلّمنا حصول الشركة فلابدّ أن تكون نسبة سهامهما الثلث إلى الثلثين بينما إذا دفعنا إلى أحدهما النصف وإلى الآخر درهم ونصف تكون النسبة الربع إلى ثلاثة أرباع. فهذا الحكم الشرعي ليس موافقاً للقاعدة.

فالصحيح هو الجواب الأوّل.

الفرع الثاني

إذا اختلف المتبايعان فقال البائع: «بعت الجارية» وقال المشتري: «اشتريت العبد»، فلابدّ أن يتحالفا فينسفخ العقد ويرجع الثمن إلى المشتري والمبيع إلى البائع. مع أنّ البائع يعلم إجمالاً بأنّه باع إمّا الجارية أو العبد، فيعلم بخروج أحدهما من ماله، فإذا فرضنا أنّه باعهما إلى شخص آخر بفرس يعلم بأنّ الفرس لم يدخل في ماله، لعلمه بأنّ أحد العوضين كان خارجاً من ملكه، فلايجوز له التصرّف في الفرس. مع أنّ المستفاد من الشرع أنّ الفرس ماله ويجوز له التصرّف فيه. فهذا الحكم الشرعي مخالف لمقتضى القطع.

ونظيره ما إذا اتّفقا على العبد لكن وقع الخلاف على أنّ انتقاله كان بالبيع أو بالهبة، فالموجب يدّعى البيع والقابل يدّعى الهبة، فيتحالفان وينفسخ النقل.[1]

---

١. تذكرة الفقهاء ١: ٥٧٦؛ جامع المقاصد ٤: ٤٥٣؛ مفتاح الكرامة ٤: ٧٦٦.

الجواب

إنّ البيع أمر قابل للانفساخ إمّا بالإقالة أو بالخيار أو بأسباب أُخرى كالتحالف، فبالتحالف ينفسخ البيع واقعاً، فلا إشكال في التصرّفات الواقعة بعده. فلايستفاد من هذا الحكم الشرعي الردع عن حجّية القطع. وهذا الجواب بعينه جار في مورد نزاعهما على أنّ الواقع بيع أو هبة.

الفرع الثالث

إذا كان ثوباً مشتركاً بين شخصين ووجد فيه المنيّ، فحينئذ يعلم إجمالاً إمّا بجنابة هذا الشخص أو ذاك، لكن هذا العلم لا أثر له ولايوجب التكليف الفعلي في حقّ أحدهما، لكن إذا اقتدى أحدهما بالآخر يحصل له العلم ببطلان الصلاة إمّا لجنابة نفسه أو جنابة الإمام الموجبة لوقوع صلاة المأموم بلا حمد وسورة فتبطل الصلاة. لكن ذهب بعض[١] إلى صحّة الصلاة وعدم الاعتناء بهذا العلم.

الجواب

إنّ صحّة هذه الصلاة -على القول بها- من باب أنّ موضوع جواز الاقتداء صحّة الصلاة عند الإمام لا الصحّة الواقعية، وحينئذ فإذا كانت الصلاة بنظر الإمام صحيحة يجوز للمأموم أن يقتدى به ولو لم يكن في الواقع صحيحة. فهذا أيضاً لايكون رادعاً عن العمل بالقطع.

---

١. تذكرة الفقهاء ١: ٢٢٤؛ نهاية الإحكام ١: ١٠١.

الأمر السابع: العلم الإجمالي

ينقسم القطع إلى القطع التفصيلي والقطع الإجمالي. وقد عقد هذا المبحث لأجل أحكام العلم الإجمالي، ونبحث فيه عن أمرين:

الأوّل: عن تنجيز العلم الإجمالى وأنّ العلم الإجمالى بالتكليف هل يُثبت التكليف (ينجّزه) -كما في القطع التفصيلي- أو لا يُثبته (لاينجّزه)؟ فمثلاً إذا علم تفصيلاً بنجاسة مائع فلابدّ من الاجتناب عنه ولكن إذا علم إجمالاً بنجاسة أحد المائعين إجمالاً هل يجب الاجتناب عنه كما في العلم التفصيلي أو لا؟

الثاني: عن كفاية الامتثال الإجمالي وأنّ التكليف هل يسقط بذلك أو لابدّ من الامتثال التفصيلي؟ كما إذا علم بقضاء صلاة مردّدة بين الظهر والمغرب وكان متمكّناً من تعيينها تفصيلاً ولم يعيّن وأتى بصلاتين، فهل يسقط تكليفه بذلك أو لا؟

المقام الأوّل: منجّزية العلم الإجمالي

رفع الإشكال عن أصل منجّزية العلم الإجمالي

إنّ منشأ الترديد في تنجيز العلم الإجمالي وثبوت التكليف به وجود الإبهام

في العلم الإجمالي، لأنّ العلم الإجمالي يتعلّق بالجامع وهو عنوان «أحدهما»، وأمّا بالنسبة إلى كلّ من الطرفين أو الأطراف فلايوجد إلّا الشك، فكلّ من الأطراف مشتبه في حال وجود العلم الإجمالي، فلذا قد يشكّ في تنجيزه.

لكنّ الصحيح أنّه لا قصور في العلم الإجمالي في ناحية التنجيز، لأنّ العلم الإجمالي علم وكاشف تامّ وإنّما الإبهام في ناحية متعلّق العلم، فالفرق بين العلم التفصيلي والإجمالي ليس في ناحية نفس العلم والانكشاف وإنّما هو في ناحية المعلوم، ففي الأوّل يتعلّق بالمعيّن وفي الثاني يتعلّق بالجامع، فلا فرق بين العلمين في المنجّزية.

وأيضاً قد يشكّ في تنجيزه لأجل أنّ استحقاق العقاب يترتّب على المخالفة المعلومة، ولايعلم المكلّف بالمخالفة حين ارتكاب أيّ واحد من الأطراف، فإذا فرضنا نجاسة أحد المائعين، وشربهما المكلّف فحين ارتكاب المشتبه الأوّل لايعلم بنجاسته وحرمته وإنّما يحتمله وهكذا المشتبه الثاني. فلم تحصل المخالفة المعلومة عند ارتكاب كلّ فرد منهما. وهذا الإشكال منسوب إلى المحقّق القمّي.

ويمكن الإجابة عن هذه الشبهة بأنّ موضوع استحقاق العقاب أعمّ من المخالفة المعلومة الدفعية أو التدريجية، لأنّ العقل لايرى فرقاً بين أن يشرب المائعين المشتبهين دفعياً أو يشربهما تدريجياً، لأنّه بعدما شربهما تدريجاً يعلم بمخالفته للتكليف. وهذا المقدار كاف لحكم العقل باستحقاق العقاب.

الفرق بين مبحث القطع والبراءة في باب تنجيز العلم الإجمالي

إنّ أعلام الاُصول قد بحثوا عن تنجيز العلم الإجمالي في موضعين؛ مبحث القطع ومبحث الشكّ. وقد ذكروا وجوهاً لمناط البحث في كلا البابين، نذكر بعضها:

بيان الشيخ

أنّ المـقصود بالبحث في مبحث القطع هو البحث عن حرمة المخالفة القطعية بمـعنى أنّه لايجوز له ارتكاب كلا المائعين حتّى يحصل له القطع بالمخالفة، فالعلم الإجمـالي علّة تامّة لحرمة المخالفة القطعية. لكن في مبحث الشكّ بعد الفراغ عن حرمة المخالفة القطعية يبحث عن أنّه هل يجوز الاكتفاء بالامتثال الاحتمالي والموافقة الاحتمالية بمعنى الاجتناب عن بعض الأطراف وارتكاب بعضها الآخر أو لابدّ من الموافقة القطعية والاجتناب عن كليهما؟[١]

بيان الآخوند

وأمّا المحقّق الخراساني فقد أفاد بأنّ المناسب لأن يبحث عنه في مبحث القطع كيفية تنجيز العلم الإجمالي وهل أنّه بنحو الاقتضاء أو العلّية؟ فإن قلنا بالعلّية بمعنى امتناع جريان الأصل الترخيصي فيثبت وجوب الموافقة القطعية ويغلق ملفّه. وإن قلنا بالاقتضاء وإمكان جريان الأصل المرخّص فيبحث في باب الشكّ عن وقوع الترخيص الشرعي في بعض الأطراف، وأنّه هل يوجد في مقام الإثبات دليل على جواز ارتكاب بعض الأطراف أو لا؟[٢]

ومعنى علّية العلم الإجمالي للتنجيز هو أنّه كما لايعقل أن يرخّص الشارع في ارتكاب الحرام في العلم التفصيلي لاستلزامه التناقض، كذلك لايعقل أن يرخّص في ارتكاب بعض أطراف العلم الإجمالي، فجريان الأصل النافي للتكليف مستحيل،

---

١. فرائد الأُصول ١: ٦٩-٧٠.

٢. كفاية الأُصول: ٢٧٣.

فيثبت وجوب الموافقة القطعية.

وهذا بخلاف مسلك الاقتضاء القائل بأنّ العلم الإجمالي إنّما يقتضي التنجيز ولاينافي ذلك أن يمنع مانع عن تأثير المقتضي، فيمكن أن يرخّص الشارع في ارتكاب بعض الأطراف ويرفع اليد عن وجوب الموافقة القطعية ويكتفي بالامتثال الاحتمالي. فجريان الأصل النافي للتكليف ممكن حينئذ.

فنقطة الخلاف بين الشيخ والآخوند في أنّ الشيخ جعل وجوب الموافقة القطعية وعدمه ثبوتاً وإثباتاً من مباحث الشكّ، لكنّ الآخوند جعلها من مباحث القطع بلحاظ مرحلة الثبوت، وخصّ مبحث الشكّ بالبحث الإثباتي عن شمول أدلّة الأُصول الترخيصية للمعلوم بالإجمال فقطّ.

بيان الإمام الخميني

أفاد سيّدنا الأعظم أنّ نكتة تكرار البحث عن العلم الإجمالي في موضعين ترجع إلى اختلاف الأحكام التي يتعلّق العلم الإجمالي بها، فبعضها تكون ملاكاتها أقوى وأشدّ بحيث نعلم بأنّ الشارع يهتمّ بها اهتماماً أكيداً لايرضى بتركها حتّى في حال الشكّ، فالعلم الإجمالي بالتكليف في هذه الصورة يوجب قهراً حرمة المخالفة ووجوب الموافقة القطعيتين كحرمة قتل النفس المحترمة، فلايصحّ عقلاً أن يعتذر القاتل بأنّ المقتول كان مردّداً بين إنسان وشاة وأنا احتملت أن يكون شاة. فالعلم الإجمـالي في هذه الصورة علّة تامّة لوجوب الموافقة القطعية.

ويوجد قسم آخر من الأحكام ليس ملاكاتها بهذا المقدار من الاهتمام والتأكّد بحيث لو وصل إلى المكلّف لوجب عليه الامتثال وتنجّز عليه وإلّا فتجري أصالة

البراءة. وهذا كشرب النجس، فإن علم المكلّف بذلك وجب عليه الاجتناب وإن تردّد وشكّ فيه فلا بأس بجريان الأصل النافي للتكليف فيه، لأنّ ملاكه أخفّ من القسم السابق. فالعلم الإجمالي بالنسبة إلى هذا القسم إنّما يقتضي التنجيز ولاينافيه ورود الأصل المرخّص لأنّه ليس بعلّة تامّة.[١]

والفرق بين هذه النظرية وبين أخواتها هو أنّ غيرها قد تركز على نفس قبح مخالفة المولى سواء كان بقتل النفس المحترمة أم بشرب النجس، لكن هذه النظرية تركزت على الحكم المعلوم بالإجمال ومقدار اهتمام الشارع بملاكه.

الأقوال في كيفية تنجيز العلم الإجمالي

الأوّل: التفصيل بين المخالفة القطعية فالعلم الإجمالي علّة لحرمتها والموافقة القطعية فالعلم الإجمالي إنّما يقتضي وجوبها وليس بعلّة لها. نسب هذا إلى الشيخ[٢] وذهب إليه عدّة من المحقّقين كالنائيني[٣] والخوئي[٤]. ونسب إلى الشيخ القول بالعلّية التامّة أيضاً[٥].

الثاني: اقتضاء العلم الإجمالي لكلا الأمرين أي حرمة المخالفة القطعية ووجوب

---

١. تهذيب الأصول ٢: ٣٥٤.

٢. نسبه المحقّق النائيني إلى الشيخ، فوائد الأصول ٤: ٣٦.

٣. فوائد الأصول ٤: ٣٦.

٤. مصباح الأصول ١: ٤٠٩.

٥. استظهر المحقّق العراقي عن بعض كلمات الشيخ أنّه قائل بالعلّية. نهاية الأفكار ٣: ٣١٠؛ فرائد الأصول ٢: ٢١١ و٢٨٢.

الموافقة القطعية. اختاره المحقّق الخراساني[١].

الثالث: عليّة العلم الإجمالي لكلا الأمرين. اختاره المحقّقين الاصفهاني[٢] والعراقي.[٣]

الرابع: الفرق بين الموارد بالنظر إلى متعلّق العلم، فإن كان ملاكه ذا أهمّية بحيث لايرضى الشارع بتركه مطلقاً كقتل النفس فالعلم الإجمالي علّة تامّة للتنجيز في المقامين، وإن لم يحرز ذلك فالعلم الإجمالي علّة تامّة لحرمة المخالفة القطعية ومقتض للتنجيز بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية، وهذا ما اختاره السيد الأعظم المحقّق الخميني قدس سره كما في تقريرات درسه الشريف، لكن استثنى في بعض كلماته ما إذا كان الحكم الشرعي معلوماً بالعلم الوجداني فقال فيه بالعلّية التامّة مطلقاً وخصّ البحث بما إذا كان مدركه أمارة معتبرة فقال فيه بالتفصيل المتقدّم.

تبيين القول الأوّل

أمّا القول الأوّل فينحل إلى أمرين:

الأوّل: علّية العلم الإجمالي بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية.

الثاني: اقتضاؤه بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية.

أمّا الأوّل: فلأنّه لو لم يكن العلم الإجمالي علّة لحرمة المخالفة القطعية فلابدّ أن يكون على نحو الاقتضاء، ومعنى الاقتضاء هو إمكان ورود الأصل الترخيصي بالنسبة إلى المخالفة القطعية، وهذا قبحه واضح لأنّ معنى ذلك الترخيص في المعصية المعلومة.

---

١. كفاية الأصول: ٢٧٢-٢٧٣.

٢. نهاية الدراية ٣: ٩٢-٩٤.

٣. مقالات الأصول ٢: ٢٩-٣٠؛ نهاية الأفكار ٣: ٣٠٧.

فلا محالة يكون العلم الإجمالي علّة لحرمة المخالفة.

وأمّا وجوب الموافقة القطعية فلأنّ العلم الإجمالي إنّما يوجب اقتضاء التنجيز بالنسبة إليها فيحكم العقل بوجوبها لولا ترخيص الشارع في الارتكاب، ولا محذور في ورود الترخيص واكتفاء الشارع بالموافقة الاحتمالية، لأنّه لايستلزم الإذن في المعصية.

تبيين القول الثاني

وأمّا المحقّق الخراساني فقد ذهب إلى اقتضاء العلم الإجمالي لحرمة المخالفة ولوجوب الموافقة القطعيتين، بمعنى أنّه يمكن أن يرخّص الشارع في ارتكاب جميع الأطراف ولو لزم منه المخالفة القطعية.

قال ﴿قدس سره﴾: «إنّ التكليف حيث لم ينكشف به تمام الانكشاف وكانت مرتبة الحكم الظاهري معه محفوظة جاز الإذن من الشارع بمخالفته احتمالاً بل قطعاً».[١]

توضيحه: أنّ العلم الإجمالي لايرفع الشكّ بالنسبة إلى كلّ من الأطراف، فلذا مرتبة الحكم الظاهري معه محفوظة بالنسبة إلى كلّ من الأطراف، فلذا يجوز عقلاً أن يرخّص الشارع في المخالفة الاحتمالية بارتكاب بعض الأطراف بل يجوز أن يرخّص في المخالفة القطعية بارتكاب جميع الأطراف. وهذا بخلاف العلم التفصيلي فإنّ مرتبة الحكم الظاهري لم تكن معه محفوظة، فلذا لايمكن جريان الأصل حينئذ.

ثمّ قام بصدد الجواب عن شبهة التناقض، وحاصل الشبهة أنّ جريان الأُصول الترخيصية في جميع الأطراف يناقض العلم الإجمالي بوجود الحرام الواقعي، فلايمكن عقلاً أن يأذن الشارع بارتكاب جميع الأطراف. فقال في الجواب: «وليس

---

١. كفاية الأُصول: ٢٧٢.

محذور مناقضته مع المقطوع إجمالاً إلّا محذور مناقضة الحكم الظاهري مع الواقعي في الشبهة الغير المحصورة بل الشبهة البدوية.»

وحاصله: أنّ المناقضة ليس في خصوص مورد العلم الإجمالي بل تجري في جميع الأحكام الظاهرية حتّى في الشبهات البدوية والشبهات غير المحصورة التي تجري فيهما أصالة الحلّ مثلاً، لأنّ في الشبهات البدوية تجري أصالة الحلّ ويحكم بحلّية المشتبه الظاهرية مع أنّه يحتمل أن يكون في الواقع حراماً، فحينئذ يحتمل اجتماع النقيضين. وبما أنّنا نقطع ببطلان اجتماع النقيضين فلانحتمل اجتماعهما، فاحتمال اجتماع النقيضين مستحيل كما أنّ العلم باجتماعهما باطل.

وحينئذ إن قلنا باستحالة الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي وأنّهما متناقضان فلابدّ من رفع اليد عن الحكم الظاهري حتّى في الشبهات البدوية والشبهات غير المحصورة، والحال أنّ ثبوت الحكم الظاهري في الشرع مسلّم عند الكلّ، وإن جوّزنا اجتماع الحكمين الواقعي والظاهري فيصحّ جعل الحكم الظاهري في جميع الموارد حتّى بالنسبة إلى مورد العلم الإجمالي.

ثمّ أكّد بأنّه لا تفاوت بين ما نحن فيه وبين الشبهات البدوية وغير المحصورة، ففي الجميع يوجد تكليف واقعي فعلي، بمعنى أنّه تعلّقت إرادة المولى أو كراهته وكذا بعثه أو زجره بمتعلّق الحكم، لكن بعد اشتباه الأمر أحياناً والشكّ فيه يجري الأصل النافي للتكليف، مع أنّه حرام واقعاً. قال؇: «لايقال: إنّ التكليف فيهما لايكون بفعلي؛ فإنّه يقال: كيف المقال في موارد ثبوته في أطراف غير محصورة أو في الشبهات البدوية، مع القطع به أو احتماله أو بدون ذلك، ضرورة عدم تفاوت في

المناقضة بين التكليف الواقعي والإذن بالاقتحام في مخالفته بين الشبهات أصلاً فما به التفصّي عن المحذور فيهما كان به التفصّي عنه في القطع به في الأطراف المحصورة أيضاً كما لا يخفى».

ثمّ صرّح بمسلك الاقتضاء وإمكان جريان الأصل النافي للتكليف بقوله: «نعم كان العلم الإجمالي كالتفصيلي في مجرّد الاقتضاء لا في العلّية التامّة فيوجب تنجّز التكليف أيضاً لو لم يمنع عنه مانع عقلاً، كما كان في أطراف كثيرة غير محصورة أو شرعاً كما فيما أذن الشارع في الاقتحام فيها كما هو ظاهر «كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه»[1].

وبالجملة: قضية صحّة المؤاخذة على مخالفته مع القطع به بين أطراف محصورة وعدم صحّتها مع عدم حصرها أو مع الإذن في الاقتحام فيها هو كون القطع الإجمالي مقتضياً للتنجّز لا علّة تامة.

إشكال المحقّق الخرساني على الشيخ

ثمّ تعرّض للإشكال على الشيخ بأنّه لايمكن التفصيل بين المخالفة القطعية فيلتزم بعلّية العلم الإجمالي لحرمتها وبين الموافقة القطعية فيلتزم باقتضائه لوجوبها، لأنّ جريان الأصل الترخيصي بالنسبة إلى المخالفة القطعية إذا استلزم المناقضة بين الحكمين الواقعي والظاهري، فبالنسبة إلى الموافقة الاحتمالية أيضاً لابدّ من القول بالعلّية وعدم جريان الأصل النافي، لأنّ جريان الأصل واكتفاء الشارع

---

١. باختلاف يسير في العبارة: الكافي ٥: ٣١٣، النوادر، ح ٣٩؛ التهذيب ٧: ٢٢٦، ب ٢١، الزيادات، ح ٨؛ الفقيه ٣:٢١٦، الصيد والذبائح، ب ٩٦، ح ٩٢.

بالموافقة الاحتمالية يستلزم احتمال ثبوت التناقض. وقد مرّ سابقاً أنّ احتمال اجتماع النقيضين مستحيل كما أنّ ثبوتهما كذلك. فإمّا أن يقال بالاقتضاء في جانبي المخالفة والموافقة القطعيتين أو يقال بالعلّية فيهما.

قال ﭬ: «وأمّا احتمال أنّه بنحو الاقتضاء بالنسبة إلى لزوم الموافقة القطعية وبنحو العلّية بالنسبة إلى الموافقة الاحتمالية وترك المخالفة القطعية فضعيف جدّاً، ضرورة أنّ احتمال ثبوت المتناقضين كالقطع بثبوتهما في الاستحالة فلايكون عدم القطع بذلك معها موجباً لجواز الإذن في الاقتحام بل لو صحّ معها الإذن في المخالفة الاحتمالية صحّ في القطعية أيضاً».

النكتة الرئيسية في مسلك الآخوند

قد ظهر من كلمات المحقّق الخراساني أنّ القول بالاقتضاء وجواز ورود الأصل المرخّص بالنسبة إلى كلّ من أطراف الشبهة يبتني على ما سلكه في كيفية الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري، فنتعرّض إلى مسلكه مجملاً وما يرد عليه لتتميم البحث، وإن لم يذكره ﭬ في هذا المبحث، فنقول:

التزم المحقّق الخراساني في مقام الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري في الشبهات البدوية بأنّ كلا الحكمين فعليان بمعنى أنّهما بعد مرحلة الإنشاء وصلتا إلى مرحلة البعث والزجر فصارا فعليين، لكنّ الحكم الواقعي ليس فعلياً من جميع الجهات، لأنّ فعليته من جميع الجهات إنّما تحصل بالوصول والعلم بالواقع، وحيث إنّه لم يصل ولم يحصل العلم بالواقع فلم يكن بفعلي من جميع الجهات، وحينئذ لا منافاة بين الحكم الواقعي وبين الحكم الظاهري، لأنّ الواقعي غير فعلي من جميع الجهات وإن كان

فعلياً من بعض الجهات، لكنّ الظاهري فعلي من جميع الجهات لوصوله وتعلّق العلم به، فيرتفع التنافي والتضادّ بينهما.

وفي هذا المقام نفس الكلام جارٍ في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي ببيان أنّ العلم الإجمالي بوجود الحرام الواقعي والعلم بالترخيص في كليهما لايوجب اجتماع الضدّين لعدم فعلية الأوّل من جميع الجهات، لعدم وصوله بخصوصه.

المناقشة

إنّ ما أفاده من عدم فعلية الحكم الواقعي من جميع الجهات يبتني على دخل العلم بالحكم في الفعلية، ولايمكن الالتزام به لوجود محذورين ثبوتي وإثباتي.

أمّا الثبوتي: فقد سبق أنّ العلم بالحكم لايمكن أخذه في موضوع ذلك الحكم لا بنحو تمام الموضوع ولا جزئه ولا شرطه للزوم الدور. فكيف يمكن القول بأنّ العلم بالحكم دخيل في فعلية الحكم.

وأمّا الإثباتي: فلأنّ ما أفاده ﴿قدس سره﴾ خلاف الإجماع، فإنّ الأصحاب «أجمعوا على أنّ لكلّ واقعة حكماً يشترك فيه العالم والجاهل» ومرادهم من الحكم هو الحكم الفعلي لا الإنشائي. فما ذهب إليه ﴿قدس سره﴾ من اختصاص الحكم الواقعي الفعلي بالعالم والتفكيك بين العالم والجاهل في الحكم ينجرّ إلى التصويب.

حلّ شبهة التناقض

وملخّص الجواب عن الشبهة: أنّ مشكلة التناقض لاتجرى في الشبهات البدوية، بخلاف الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي، فقياس أحدهما بالآخر -كما صنعه الآخوند- مع الفارق.

توضيح ذلك: أنّه لابدّ من البحث عن مشكلة التناقض أو التضادّ بين الحكم الظاهري والواقعي في ثلاث مستويات: في نفس الحكمين، وفي المبادئ وفي المنتهى. فلنبدأ أوّلاً بحل الإشكال في الشبهات البدوية.

أمّا بالنسبة إلى نفس الحكمين، فحيث إنّهما أمران اعتباريان فلا استحالة في جعلهما لأنّ الأمر الاعتبارى من سنخ الفرض وفرض المحال ليس بمحال، وعليه فلايلزم المحال من جعل الحكمين الواقعي والظاهري وإن كانا ضدّين.

وأمّا بالنسبة إلى عالم الملاك والمصالح والمفاسد فلا مشكلة في جعل الحكمين الضدّين في الشبهات البدوية، لأنّ المصلحة في الحكم الواقعي تكون في متعلّق الحكم بخلاف المصلحة في الحكم الظاهري فإنّها تكون في نفس الجعل، فلايلزم اجتماع المصلحتين المضادّتين في محلّ واحد لما عرفت من اختلاف محلّهما.

وأمّا بالنسبة إلى المنتهى ومقام الامتثال فلا محذور أيضاً في جعل الحرمة الواقعية والحلّية الظاهرية في الشبهة البدوية، لأنّ المفروض عدم وصول الحكم الواقعي إلى العبد، فلايحكم العقل بوجوب الامتثال ولا باستحقاق العقاب على ترك التكليف الواقعي المجهول. فالحكم الواقعي لا باعثية له نحو متعلّقه، بخلاف الحكم الظاهري الواصل إلى المكلّف فإنّه يبعث نحو المتعلّق، فإن كان ترخيصياً يكون معذّراً وإن كان إلزامياً كأصالة الاحتياط يكون منجّزاً. فثبت عدم التضادّ بين الحكمين بحسب مقام الامتثال لعدم تنجّز الحكم الواقعي وعدم اقتضائه للعمل. هذا كلّه بالنسبة إلى الشبهات البدوية.

وأمّا الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي فبالنسبة إلى نفس الحكمين المضادّين

ومبادئهما فالكلام هو الكلام، لكن بالنسبة إلى مقام الامتثال فبما أنّ الحكم الواقعي واصل إلى العبد، والعبد عالم بالتكليف إجمالاً فالحكم الواقعي فعلي في حقّه ومنجّز عليه. فمشكلة التضادّ بين الحكمين الواقعي والظاهري لا دافع لها بحسب مقام الامتثال في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي.

وأمّا الشبهات غير المحصورة فمن المعلوم أنّه لايمكن امتثال جميع أطراف الشبهة لكثرتها وعدم القدرة على امتثالها، ومعلوم أنّ امتثال بعض الأطراف لا أثر له فالتكليف الواقعي حينئذ ساقط عن الفعلية، فالعلم الإجمالي بهذا التكليف لايوجب تنجّزاً.

فتحصّل: أنّ جريان الأصل في الشبهات البدوية وغير المحصورة لا محذور فيه، بخلاف الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي المحصورة فإنّ محذور اجتماع الضدّين لا دافع له، فلايصحّ قياس المعلوم بالإجمال بالشبهات البدوية.

هذا تمام الكلام في بيان القول الثاني وما فيه من المناقشة والإشكال.

تبيين القول الثالث

ذهب غير واحد من تلامذة الآخوند كالمحقّقين الإصفهاني والعراقي قدّس سرّهما إلى علّية العلم للإجمالي للمخالفة والموافقة القطعيتين معاً من دون التفكيك بينهما كما نسب إلى الشيخ، وذلك لأنّ احتمال اجتماع الضدّين مستحيل كما أنّ العلم باجتماعهما مستحيل، ومن المعلوم أنّ الترخيص في بعض الأطراف يوجب احتمال المناقضة واحتمال جمع الضدّين، لأنّ الحكم الظاهرى فعلي وكذا الحكم الواقعي المحتمل -على فرض وجوده- فهو أيضاً فعلي لتنجّزه بالعلم الإجمالي، فالترخيص في بعض الأطراف يوجب احتمال اجتماع الضدّين.

ويمكن تقريبه ببيان آخر وهو أنّ جعل الترخيص بالنسبة إلى أحد الأطراف يوجب التخصيص في حكم العقل، لأنّ العقل يحكم بمنجّزية العلم الإجمالي على كلّ تقدير، بمعنى أنّ العقل يحكم بمسئولية العبد وإدانته سواء كان الحرام الواقعي في هذا الطرف أم ذاك، فحينئذ ترخيص الشارع بالنسبة إلى بعض الأطراف ينافي حكم العقل بقبح ترخيص الشارع في المعصية، ولا فرق في حكم العقل بقبح الترخيص في المعصية بين أن يكون المعصية قطعية أو احتمالية. فالترخيص في بعض الأطراف مناف لحكم العقل ويشبه التخصيص في حكم العقل.

نقض المحقّقين النائيني والخوئي على الاستدلال

ذهب المحقّق النائيني وتبعه تلميذه المحقّق الخوئي إلى بطلان العلّية التامّة، واستدلّ عليه بموارد اكتفاء الشارع فيها بالامتثال الاحتمالي وترخيصه في ارتكاب بعض الأطراف المستفاد منها مجرّد الاقتضاء وإمكان ورود الأصل النافي، فإنّ أدلّ دليل على إمكان الشيء وقوعه، كما إذا جرى الاستصحاب المثبت للتكليف في أحد طرفي الشبهة، كما إذا علمنا بنجاسة أحد الكأسين مع جريان استصحاب النجاسة بالنسبة إلى أحدهما، فحينئذ تجري أصالة الطهارة في الطرف الآخر قطعاً وينحلّ العلم الإجمالي. مع أنّ النجاسة المعلومة إجمالاً يحتمل انطباقها على نفس الطرف الذي جرت فيه أصالة الطهارة. واستصحاب النجاسة في الطرف الآخر لايضرّ باحتمال الانطباق في الطرف المذكور.[1]

أقول: اكتفيا بذكر النقض ولم يذكرا جواباً حلّياً عن استحالة احتمال المناقضة

---

١. فوائد الأصول ٤: ٣٧ و٣٩، مصباح الأصول ١: ٤٠٩.

التي استدلّ بها على العلّية.

وقد سبق جواب المحقّق الخراساني عن احتمال المناقضة بسقوط الحكم الواقعي عن الفعلية من جميع الجهات، لكن عرفت المناقشة فيه وقلنا بأنّ الحكم الواقعي فعلي من جميع الجهات حينئذ وأنّ العلم الإجمالي لم يكن بأقلّ عن التفصيلي في التنجيز، فلا محالة لابدّ أن يكون العلم الإجمالي علّة تامّة لوجوب الموافقة القطعية لاستحالة احتمال الضدّين.

نقض آخر

وهنا يمكن إيراد نقض آخر لم يتعرّض إليه المحقّقان عند ذكر النقض، وهو أنّنا نرى أنّ الشارع قد اكتفى بالامتثال الاحتمالي في مورد العلم التفصيلي بالتكليف في بعض الموارد، وليس تنجيز العلم الإجمالي أشدّ من العلم التفصيلي. فإذا أمكن الاكتفاء بالامتثال الاحتمالي في العلم التفصيلي فليكن الإجمالي كذلك. ومثاله موارد قاعدتي الفراغ والتجاوز، فإن صلّى المكلّف وشكّ في صحّة صلاته فحينئذ يشكّ في الامتثال ومع ذلك تجري قاعدة الفراغ ويحكم بصحّة الصلاة، ومقتضاه اكتفاء الشارع بالامتثال الاحتمالي في مورد العلم التفصيلي. والبرهان العقلي إن قام على لزوم الموافقة القطعية فلابدّ من رفع اليد عن قاعدة الفراغ مع أنّ القاعدة إجماعي ومن المسلّمات ونقطع بثبوتها، فيستكشف من ذلك أنّ العلّية التامّة لا أساس لها ولا مانع عقلاً من اكتفاء الشارع بالامتثال الاحتمالي والترخيص في المخالفة الاحتمالية.

جواب المحقّق العراقي

البحث عن قاعدة الفراغ يفترق عن البحث عن الموافقة القطعية، لأنّ الشارع

في مورد قاعدة الفراغ جعل البدل عن الامتثال الواقعي، فالمولى لم يتصرّف في حكم العقل بوجوب الموافقة وإنّما تصرّف في الموضوع بمعنى أنّ الوجوب كان متعلّقاً بالصلاة الكاملة الصحيحة، لكن عندما يشكّ المكلّف في صحتها بعد الفراغ عنها يحكم الشارع بصحّتها والاكتفاء بها وإن كانت ناقصة، فجعلها الشارع بدلاً عن الصلاة الكاملة، فيكون مطلوب المولى أعمّ من الصلاة الكاملة والصلاة الناقصة التي يشكّ في صحّتها بعد الفراغ عنها. وعليه فالتمسك بالقاعدة لايوجب النقض على حكم العقل بعلّية العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية، وإنّما أوجبت القاعدة التوسعة في مطلوب الشارع. وهذا الجواب أخذه المحقّق العراقي من بعض كلمات الشيخ رحمه الله.

ولايستطيع القائل بالاقتضاء أن يتمسّك بنفس هذا الجواب لإجراء أصالة البراءة في بعض الأطراف، بدعوى أنّنا في الشبهات التحريمية نجتنب عن بعض الأطراف بدلاً عن الحرام الواقعي ونجري الأصل النافي في البعض الآخر ونرتكبه. وفي الشبهات الوجوبية نصلّي الظهر بدلاً عن الواقع ونجري الأصل النافي بالنسبة إلى صلاة الجمعة مثلاً فالموافقة القطعية حاصلة، إذ المفروض الإتيان إمّا بالمبدل عنه وإمّا بالبدل فالعقل لايأبى عن ذلك، للقطع بعدم تحقّق المخالفة بوجه من الوجوه.

والوجه في ذلك: أنّ القائل بالعلّية يجيب عنه بأنّ الالتزام بجعل البدل يختصّ بما ورد النصّ على الترخيص في ذلك المورد، فنلتزم بثبوت بدلية المأتي به الناقص عن التامّ المأموربه، وذلك بدلالة الاقتضاء حيث إنّه لو لم نقل بالبدلية يلزم منه المخالفة الاحتمالية للأمر المعلوم بالتفصيل ورضى المولى بذلك وهو محال، ووجهه كون العلم

علّة تامّة للتنجّز فكيف يرخّص المولى في مخالفته احتمالاً بل يصبح بذلك مخالفاً لحكم العقل، فصوناً لكلام المولى عن ذلك نلتزم بجعل البدلية للمأموربه الناقص بدلاً عن المأمور به التامّ.

لكن إذا لم يقم نصّ خاصّ على الترخيص فلايمكن إثباتها ببركة إطلاقات أدلّة الأُصول، لأنّ المتيقن من أدلّة الأُصول الترخيصية هي الشبهات البدوية، وأمّا شمولها للشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي فيتوقّف على انعقاد الإطلاق وجريان مقدّمات الحكمة. ومن جملة مقدّمات الحكمة عدم وجود ما يصلح للقرينية. وفي ما نحن فيه يوجد شيء صالح للقرينية وهو حكم العقل بعدم الترخيص في المخالفة الاحتمالية للحكم المنجّز، فنحتمل أنّ المولى اكتفى بحكم العقل لعدم شمول أدلّة الأُصول للشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي فلاينعقد إطلاق لأدلّة الأُصول لشمولها لما نحن بصدده.

إذن لابدّ من الفرق بين النصّ والإطلاق، فإذا ورد النصّ كما في قاعدة الفراغ فلا محالة نلتزم بثبوتها وبدلالة الاقتضاء نلتزم بجعل البدلية بخلاف الإطلاق.

تبيين القول الرابع

فصّل السيّد الأعظم بين الموارد بالنظر إلى متعلّق العلم، فإن كان ملاكه ذا أهمّـية بحيث لايرضى الشارع بتركه مطلقاً كقتل النفس فالعلم الإجمالي علّة تامّة للتنجيز في المقامين أي حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية، وإن لم يحرز ذلك فالعلم الإجمالي علّة تامّة لحرمة المخالفة القطعية لا لحكم العقل بقبح الترخيص في المعصية بل لعدم ارتضاء العقلاء له ومقتض للتنجيز بالنسبة

إلى وجوب الموافقة القطعية، لإمكان الترخيص في بعض الأطراف والاكتفاء فيه بالموافقة الاحتمالية.

هذا بحسب ما ورد في تقريرات درسه الشريف ولكن استثنى في بعض كلماته ما إذا كان الحكم الشرعي معلوماً بالعلم الوجداني فقال فيه بالعلّية التامّة مطلقاً وخصّ البحث بما إذا كان مدركه أمارة معتبرة فقال فيه بالتفصيل المتقدّم.

والوجه في الذهاب إلى عدم العلّية في صورة إحراز الحكم بأمارة معتبرة هو أنّ الترخيص في مخالفة الأمارة ليس ترخيصاً في المعصية، بل غايته إسقاط المولى الأمارة عن الاعتبار في بعض الموارد لمصلحة، وهو ليس بقبيح عقلاً، بل أمره بيد المولى فله جعل الحجّية للأمارة وله سلبه عنها إذا رأى المصلحة في ذلك.

نعم يستثنى من ذلك ما إذا كان الملاك ذا أهمّية شديدة ونعلم بعدم رضى الشارع بمخالفته فلا محيص عن الموافقة القطعية، وأمّا إذا لم يحرز ذلك وكان الدليل عليه الأمارة فالحقّ جواز الترخيص في المخالفة القطعية عقلاً فضلاً عن الاحتمالية، فليس في ذلك محذور عقلي، لكنّ العقلاء لايتحمّلون المخالفة القطعية بل يقبّحونه، وأمّا المخالفة الاحتمالية فممكن عقلاً وعقلائياً.

المناقشة

وفيه أوّلاً: إشكال صغروي وهو قلّة الموارد التي يكون الدليل على الحكم منحصراً في العلم التعبدي الحاصل من الأمارة، بل كثيراً ما يكون ذلك مشفوعاً بتسالم الأصحاب والإجماعات المحصّلة والمنقولة، أو دلالة الآيات الشريفة القرآنية التي لايمكن الترديد في مضمونها كأغلب آيات الأحكام.

وثانياً: إن أحرزنا كون الملاك بمرتبة شديدة من الأهمّية بحيث لايرضى الشارع بمخالفته فهو خارج عن البحث لوجوب الاحتياط حينئذ حتّى في الشبهة البدوية الحكمية والموضوعية، كما إذا احتمل أن يكون رميه متوجّهاً إلى إنسان محقون الدم. هذا.

وأمّا ما أفاده من جواز الترخيص في مخالفة الأمارة لأنّه لا مانع عقلاً عن إسقاطها عن الحجّية إن رأى فيه مصلحة وأنّه لايؤدّي إلى الترخيص في المعصية بل غايته الترخيص في مخالفة الأمارة فنكتة صحيحة دقيقة. كما أنّ ما أفاده من القول بالعلّية التامّة في صورة إحراز الحكم الإلزامي بالعلم الوجداني لاستلزامه الترخيص في المعصية القطعية أو الاحتمالية وكلاهما باطلان، فهو حقّ كما تقدّم.

حصيلة الأبحاث المتقدّمة

قد سبق مقالة المحقّق الخراساني من اقتضاء العلم الإجمالي في المخالفة والموافقة القطعيتين وقد مرّ المناقشة فيه ببطلان التفرقة بين الحكم الواقعي والظاهري بعدم فعلية الأوّل من جميع الجهات وفعلية الثاني من جميع الجهات.

وقد ذكرنا أدلّة القول بالعلّية وذكرنا موارد النقض الذي أوردها أصحاب مسلك التفصيل ثمّ ذكرنا أجوبتها وعدم تمامية النقوض. وأمّا القول الرابع وهو ما سلكه سيّدنا الأعظم فراجع.

والذي يقوى في النظر هو القول بالعلّية التامّة في جانبي حرمة المخالفة ووجوب الموافقة القطعيتين.

تتمّة: بحث إثباتي في جريان الأصل في بعض الأطراف

قد تقدّم أنّه إذا قلنا بالعلّية التامّة فلا مجال عن البحث الإثباتي عن شمول أدلّة الأُصول بالنسبة إلى بعض الأطراف، وأمّا إذا قلنا بالاقتضاء ولو بالنسبة إلى خصوص الموافقة القطعية تصل النوبة إلى البحث عن مقام الإثبات وشمول أدلّة الأُصول لبعض الأطراف. فهذا البحث يبتني على هذا المبنى.

مقالة الشيخ في عدم شمول أدلّة الأُصول لموارد العلم الإجمالي

ذهب الشيخ الأعظم إلى عدم شمول أدلّة الأُصول بالنسبة إلى مورد العلم الإجمالي، وذلك للزوم التناقض بين الصدر والذيل في أدلّة الأُصول المرخّصة النافية للتكليف كأصالة الحلّية أو الاستصحاب. وهذا يوجب الإجمال بالنسبة إلى مورد العلم الإجمالي.

أمّا الاستصحاب فورد في صدر دليله: «لاتنقض اليقين أبداً بالشك» وفي ذيله: «وإنّما تنقضه بيقين آخر»[١] فإذا علمنا بنجاسة أحد الكأسين إجمالاً وكان كلاهما مسبوقاً بالطهارة فمقتضى الصدر استصحاب بقاء طهارة كلّ منهما لوجود اليقين والشكّ بالطهارة في كلاهما. لكن مقتضى الذيل رفع اليد عن اليقين السابق بيقين آخر ونحن نعلم بنجاسة أحد الكأسين، فمقتضى الذيل عدم جريان الاستصحاب بخلاف الصدر الظاهر في الجريان فيتعارضان.[٢]

وأمّا أصالة الحلّ فدليلها متشكّل من الصدر: «كلّ شيء لك حلال» ومن الذيل: «حتّى تعرف أنّه حرام»، فمقتضى الصدر البناء على الحلّية في أطراف العلم الإجمالي،

---

١. وسائل الشيعة ١: ٢٤٥، نواقض الوضوء، ب ١، ح ١.

٢. فرائد الأُصول ٣: ٤٠٩-٤١٠.

لأنّ كلّ واحد من الأطراف مشكوك الحكم فيحكم بالحلّية، لكنّ الذيل يدلّ على أنّ الحلّية مغيّاة بالعلم بالحرمة، وحيث إنّا نعلم إجمالاً بالحرمة فلايحكم بالحلّية. فشمول أصالة الحلّ لمورد العلم الإجمالي يوجب تناقض الصدر والذيل.

ثمّ استشكل الشيخ على نفسه بأنّ كلمة «بعينه» الموجودة في بعض الأخبار تدلّ على أنّ المراد في الذيل خصوص العلم التفصيلي ولايشمل العلم الإجمالي. وأورد عليه بأنّ هذه الكلمة جيئت بها لتأكيد العلم لا لتمييز المعلوم حتّى يكون احترازاً عن العلم الإجمالي.[١]

المناقشة

الأُولى: ما أفاده المحقّق الخراساني من أنّ التناقض المزبور لايكون في جميع أدلّة الأُصول الترخيصية، فحديث الرفع وحديث السعة وأمثالها لايوجد فيها الذيل حتّى ينجرّ الأمر إلى التعارض. فلا مانع من التمسّك بهذه الأدلّة في موارد العلم الإجمالي.[٢]

الثانية: إنّما يلزم محذور التناقض إذا اتّحد متعلّقا الصدر والذيل، وليس كذلك في موارد العلم الإجمالي، فإنّ اليقين بالطهارة السابقة تعلّق بكلّ من الأطراف، لكنّ اليقين بحدوث النجاسة تعلّق بالجامع المعلوم إجمالاً، فالمراد من الصدر وهو قوله عليه السلام «لاتنقض اليقين أبداً بالشكّ» هو الشكّ بخصوصية الفرد، بينما يكون المراد من الذيل وهو قوله عليه السلام «وإنّما تنقضه بيقين آخر» هو اليقين بالجامع. فلا يلزم التناقض بين الصدر والذيل من شمول دليل الاستصحاب لموارد العلم الإجمالي لعدم وحدة متعلّقيهما.

---

١. فرائد الأُصول ٢: ٢٠١-٢٠٢.

٢. كفاية الأصول: ٤٣٢.

الثالثة: أنّ ما أفاده الشيخ من أنّ قيد «بعينه» إنّما هو لتأكيد العلم مردود بما أفاده المحقّق الخوئي من أنّ هنا روايتان وكلام الشيخ لو سلّمناه في رواية مسعدة لانقول به في صحيحة عبدالله بن سنان.

أمّا رواية مسعدة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سمعته يقول: «كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك».[1]

وأمّا صحيحة عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: « كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه».[2]

وكلمة «بعينه» في الرواية الأُولى «حتّي تعلم أنّه حرام» يمكن أن يكون تأكيداً للعلم فيكون تأكيداً على أنّه لابدّ من حصول العلم لرفع اليد عن الحلّية، سواء كان العلم تفصيلياً أم إجمالياً، بخلاف الرواية الثانية: «حتّى تعرف الحرام منه بعينه» فإنّ «معرفة الحرام بعينه» ظاهرة في تمييز الحرام عن غيره فيكون «بعينه» قيداً للحرام لا المعرفة بخلاف قوله: «تعرف أنّه حرام بعينه» الصالح لكون القيد تأكيداً للمعرفة.

والحاصل: أنّ الأدلّة لا قصور في شموها لمورد العلم الإجمالي من ناحية مقام الإثبات.

المانع عن جريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي

أمّا بناءاً على ما قوّيناه من مسلك العلّية فلا يمكن جريان الأُصول في أيّ واحد من الأطراف ولابدّ من تحصيل الموافقة القطعية بالاجتناب عن الجميع. وأمّا بناءاً

---

١. الكافي ٥: ٣١٣؛ تهذيب الأحكام ٧: ٢٢٦؛ وسائل الشيعة ١٧: ٨٩، يكتسب به، ب ٤، ح ٤.

٢. الكافي ٥: ٣١٣؛ وسائل الشيعة ١٧: ٨٨، ما يكتسب به، ب ٤، ح ١.

على مسلك سيدنا الأستاذ من اقتضاء العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية دون العلّية، فالمانع عن جريان الأُصول في كلا الطرفين أمر آخر وهو أنّ جريان الأُصول بالنسبة إلى جميع الأطراف يوجب الترخيص في المعصية وهو قبيح. وجريانها في البعض المعيّن ترجيح بلا مرجّح. وجريانها في البعض اللا معيّن أيضاً مردود، لأنّ الخطابات الشرعية ظاهرة في الفرد المعيّن ومنصرفة عن الفرد اللا معيّن.

وأمّا كلام الشيخ ﷺ: «وأمّا العمل بأحدهما الكلي عيناً فليس من أفراد العامّ»[١] ففيه إبهام لأنّ الفرد مع صدق العامّ عليه كيف لايكون فرداً له. والظاهر أنّ مقصوده هو انصراف العامّ إلى الأفراد المعيّنة، لأنّ الفرد اللا معيّن عنوان عقلي منتزع والعامّ منصرف عنه.

المقام الثاني: الامتثال الإجمالي

يبحث في هذا المقام عن أنّه هل يجوز للمكلّف أن يكتفي بالامتثال الإجمالي للأحكام الشرعية بدلاً عن الامتثال التفصيلي؟ فمثلاً إذا تردّد المكلّف بين القصر والتمام هل يجوز له الإتيان بكليهما من دون أن يفحص عمّا هو وظيفته أو لابدّ من الفحص عنها والإتيان بصلاة واحدة تحصيلاً للعلم التفصيلي بالامتثال؟

ولابدّ من التنبيه على أنّه إذا لم يتمكّن من الامتثال التفصيلي يجوز له الاكتفاء بالامتثال الإجمالي، لأنّ الأمر حينئذ يدور بين الإمتثال الإجمالي أو الامتثال الاحتمالي بمعنى الإتيان بالقصر فقطّ أو التمام فقطّ، ومن المعلوم أنّ الامتثال الإجمالي والإتيان بكليهما أولى عند العقل. وهذا واضح. وعليه فمحلّ الكلام خصوص مورد التمكّن

---

١. فرائد الأصول ٤: ٣٤.

من العلم التفصيلي.

الامتثال الإجمالي في التوصّليات

لا إشكال في جواز الاكتفاء بالامتثال الإجمالي في التوصليات، لأنّ الغرض في بعض الواجبات التوصّلية تارةً يحصل ولو بدون الاختيار، كما إذا وقع الشخص في الماء بدون الاختيار فيحصل طهارة البدن، وتارةً لايحصل إلّا مع الاختيار كما في وجوب ردّ السلام، وفي هذا الفرض أيضاً يحصل الغرض ولو مع التكرار، فإذا لم يعلم المكلّف أنّ التحيّة تردّ بهذه الصيغة أو بتلك الصيغة، فردّها بكليهما يحصل الغرض قطعاً بلا إشكال ولو بدون قصد القربة.

الامتثال الإجمالي في التعبّديات

لا إشكال في الاحتياط والامتثال الإجمالي في العبادات إذا لم يستلزم تكرار العمل كما في موارد دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر، فإذا شكّ المكلّف في وجوب السورة وصلّى مع السورة فلا إشكال في صحّة الصلاة عند الكلّ.

وأمّا إذا استلزم تكرار العمل كما في موارد دوران الأمر بين المتباينين، كأن شكّ بين الظهر والجمعة أو القصر والتمام ففي هذه الصورة استشكل بعضهم في جواز الاكتفاء بالامتثال الإجمالي وذهبوا إلى بطلان الاحتياط حينئذ.

أدلّة القول بعدم جواز الاحتياط في العبادات

الدليل الأوّل: الإجماع

لكنّ الإجماع مخدوش صغروياً وكبروياً، لأنّ ثبوت الإجماع غير محرز. وثانياً:

على فرض ثبوته مدركي.

الدليل الثاني: لزوم قصد الوجه والتميّز

والمـــراد من قصد الوجه الحيثية الغائية للعمل فيأتي المكلّف بالعمل «لغاية وجوبه»، والمراد من قصد التميّز الحيثية الصفتية للعمل فيأتي بالعمل «متّصفاً بأنّه واجب». وفي ما نحن فيه لايمكن الإتيان بقصد الوجه وقصد التميّز، لأنّه لايمكن أن يصلّي الظهر والجمعة «لوجوبهما» ولايمكن أن يصلّيهما «مع اتّصاف كلّ منهما بالوجوب».

المناقشة

إنّ وجوب قصد الوجه أو قصد التميّز لم يردا في رواية معتبرة وحتّى غير معتبرة وإنّما يجب على المكلّف إتيان العمل بقصد القربة، ومن الواضح عدم التنافي بين قصد القربة وبين الامتثال الإجمالي، لأنّ الميزان في قصد القربة إتيان العمل لأجل امتثال أمر المولى سبحانه وتعالى، وهذا الميزان جار في المورد الذي يعلم إجمالاً بأنّ مطلوب المولى تعلّق بأحد الفعلين، فيأتي بهما لأجل امتثال أمر المولى، فلا مانع من الامتثال الإجمالي من ناحية قصد القربة.

وهنا جواب صغروي أجابه المحقّق الخراساني بالنسبة إلى خصوص قصد الوجه بأنّ قصد الوجه في المعلوم بالإجمال ممكن، لأنّ المكلّف يأتي بالصلاتين لا بقصد وجوب كلّ منهما بل لوجوب المعلوم بالإجمال الموجود بينهما فحينئذ ترتفع مشكلة قصد الوجه. لكن تبقى مشكلة قصد التميّز ولاتنحلّ إلّا بالجواب الكبروي

وهو إنكار وجوب هذا القصد.[١]

الدليل الثالث: اللعب بأمر المولى

ذكر المحقّق الخراساني وجهاً آخر لعدم جريان الاحتياط في العبادات وهو أنّ التكرار يوجب اللعب والعبث بأمر المولى.

ثمّ أجاب عنه بأنّ الامتثال الإجمالي ليس لعباً وعبثاً بأمر المولى، لأنّ المولى بعثنا نحو الفعل وقد انبعثنا من أمره وامتثلنا، لكنّ المولى أمرنا بعمل واحد ونحن أتينا بعملين، فهذا التكرار لايوجب اللعب والعبث بأمره وليس تجاسراً عليه، وإنّما يتضمّن لعباً في كيفية الإطاعة والامتثال لا اللعب بأمره سبحانه.

هذا إذا كان التكرار وقع بلا داعٍ عقلائي، وأمّا إن وقع بغرض عقلائي فلا لعب حتّى في كيفية الإطاعة كمن يشقّ عليه تعيين القصر والتمام فأتى بهما.[٢]

أقول: الظاهر أنّه لا مجال لتوهّم الإشكال، لأنّ المفروض أنّ الواجب كان معلوماً لنا بالعلم الإجمالي وكان مردّداً بين القصر والتمام مثلاً، فحينئذ إذا أتينا بصلاتين فهذا العمل ليس عبثاً قطعاً بل كان محقّقاً للامتثال، لأنّ الطريق الوحيد للخروج عن العهدة في هذه الحالة -أي حالة العلم الإجمالي بالتكليف- هو الامتثال الإجمالي.

نعم يبقى سؤال وهو أنّه إذا تمكّن من العلم التفصيلي بالواجب فهل يجب عليه الفحص وتحصيل العلم التفصيلي؟

والجواب: أنّك عرفت بأنّ الامتثال يتحقّق بالامتثال الإجمالي وأنّ قصد القربة

---

١. كفاية الأصول: ٢٧٤.

٢. كفاية الأصول: ٢٧٤.

لاينافي الامتثال الإجمالي وأنّ قصد الوجه وقصد التميّز لا دليل عليهما، فلايبقى وجه لوجوب الفحص والامتثال التفصيلي إلّا القول بأنّ المأمور به قد أُخذ بشرط لا، أي بشرط عدم اقترانه بفعل آخر، فإن فعله مقترناً بفعل آخر فلم يأت بالمأمور به. وهذا مقطوع البطلان ونعلم بأنّ الشارع لم يعتبر المأموربه بشرط لا.

فإذا ثبت عدم وجوب العلم التفصيلي وثبت تحقّق الامتثال بالامتثال الإجمالي فلا مجال لتوهّم تحقّق اللعب والعبث بأمر المولى حينئذ. كما لا وجه لتوهّم مدخلية قصدَيِ الوجه والتمييز.

وكأنّه وقع الخلط بين مورد العلم التفصيلي الذي يوجب معه التكرار لعباً وعبثاً وبين مورد العلم الإجمالي مع التمكّن من التفصيلي الذي يكون التكرار محقّقاً للامتثال.

إشكال المحقّق النائيني على كفاية الامتثال الإجمالي[١]

قال قدس سره: إنّ للامتثال أربع مراتب:

الأوّل: الامتثال العلمي التفصيلي؛ والمراد منه أعمّ من العلم الوجداني أو التعبّدي الحاصل من الأمارات المعتبرة؛

الثاني: الامتثال العلمي الإجمالي؛

الثالث: الامتثال الظني؛ والمراد خصوص الظنّ غير المعتبر والظنّ الانسدادي بناءاً على حجّيته على الحكومة.

الرابع: الامتثال الاحتمالي؛ كما إذا لم يعلم بالقبلة وصلّى إلى أحد الجهات لا الجهات الأربعة.

---

١. أجود التقريرات ٢: ٤٤؛ فوائد الأصول ٣: ٧٣.

ولاتصل النوبة إلى الامتثال الاحتمالي مادام متمكّناً من الامتثال الظنّي، وكذا سائر المراتب النازلة مادام متمكّناً من المراتب العالية. وعليه فلايجوز الاكتفاء بالامتثال الإجمالي مادام متمكّنا من الامتثال التفصيلي.

والدليل على ذلك ما يدركه العقل من «تقدّم العين على الأثر»، لأنّ المعتبر في العبادة أن يكون العبد متحرّكاً من بعث المولى وتحريكه، ففي مورد العلم التفصيلي ببعث المولى وأمره يتحرّك العبد عن نفس الأمر، لكن في مورد العلم الإجمالي لايتحرّك العبد عن نفس الأمر بل يتحرّك عن احتماله. واحتمال الأمر أثر لنفس الأمر. وعليه فمادام تحرّك العبد عن نفس الأمر يكون ممكناً لايجوز له الاكتفاء بالتحرّك عن احتماله الذي هو أثر الأمر، لتقدّم العين على الأثر.

المناقشة

ويرد عليه أوّلاً: بأنّ تقدّم الامتثال التفصيلي على الامتثال الإجمالي ممّا لايمكن المساعدة عليه، لأنّ العقلاء يحكمون بأنّ من انبعث عن احتمال الأمر أتقى وأورع ممّن لاينبعث إلّا عن الأمر الصريح، فلذا ورد في الحديث: «أورع الناس من ترك الشبهات» لا من ترك المحرّمات، والشبهة ليست إلّا مجرّد احتمال الحرمة، وهكذا في جانب الواجبات. فما أفاده المحقّق النائيني من لزوم الامتثال التفصيلي وعدم كفاية الإجمالي لايمكن المساعدة عليه، لأنّ الامتثال الإجمالي أيضاً من مراتب التقوى والعبودية.

وثانياً: لنا كلام حول ما أفاده قدس سره من «أنّ الداعي في الامتثال التفصيلي نفس الأمر والداعي في الامتثال الإجمالي احتمال الأمر». الداعي هنا بمعنى الغرض،

والغرض -كما قيل في تعريفه- ما يكون متقدّماً على العمل في عالم التصوّر ومتأخّراً عن العمل ومترتّباً عليه في عالم الخارج. وعليه فلايمكن أن يكون الأمر ولا احتماله داعياً إلى العمل.

والصحيح أنّ الداعي إلى العمل ليس إلّا إطاعة أمر المولى وامتثاله. والإطاعة متقدّمة تصوّراً على العمل ومترتّبة عليه في الخارج.

مبحث الظنّ

إمكان التعبّد بالظنّ

وقوع التعبّد بالظنّ

دليل الانسداد

المدخل

لا شكّ في وجود التفاوت بين القطع والظنّ من حيث الحجّية، فالقطع حجّة بذاته -كما ذهب إليه المتأخّرون وإن تقدّمت منّا ملاحظة حول حجّيته سابقاً وقلنا بأنّ تمام ذات القطع عبارة عن نفس الانكشاف، وأمّا المنجّزية والمعذّرية بمعنى استحقاق العقاب وعدمه فهما خارجان عن ذاته ويثبتان ببناء العقلاء، ويمكن أن يردع عنه الشارع في بعض الموارد لكن اقتضاء التنجيز مسلّم له بمعنى أنّه يقتضي التنجيز ما لم يردع عنه الشارع- وهذا بخلاف الظنّ فإنّه لا اقتضاء له للحجّية بل حجّيته جعلية غير ذاتية. فلذا قال سبحانه: ﴿وَلا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْم﴾[١] وقال عزّ وجلّ: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْني مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾.[٢]

وفي مبحث الظنّ نبحث عن إمكان وقوع التعبّد بالظنّ، وبعد فرض الإمكان نبحث عن موارد وقوع التعبّد الشرعي وعدمه كمبحث حجّية خبر الواحد والإجماع والشهرة و... وبعد فرض التعبّد الشرعي بوقوع الظنّ الخاصّ ثمّ نبحث عن حجّية مطلق الظنّ في ظرف الانسداد.

---

١. الإسراء: ٣٦.

٢. يونس: ٣٦؛ النجم: ٢٨.

إمكان وقوع التعبّد بالظنّ

معاني الإمكان

في معنى الإمكان عندما يقال: «هل يمكن أن يُعبّدنا الشارع بالظنّ»؟ محتملات:

الأوّل: الإمكان الاحتمالي، بمعنى أنّه إذا واجهنا مسألة ولم نفحص عن إمكانه أو استحالته فلانتسرّع في الحكم بالاستحالة ونذره في بقعة الإمكان أي الاحتمال. وهذا معنى قول الشيخ الرئيس: «ما قرع سمعك من غرائب الدهر فذره في بقعة الإمكان ما لم يذُدك (يدفعك) عنه قائم البرهان».[1] فمادام لم يقم برهان على الاستحالة نحتمله. والإمكان بهذا المعنى لاينافي الحكم بالاستحالة بعد الفحص وقيام البرهان عليها لأنّ المراد منه نفس الاحتمال قبل الفحص.

الثاني: الإمكان الذاتي، ويراد منه سلب الضروة عن الوجود والعدم، فمعنى أنّ الشيء ممكن أنّه ليس بواجب الوجود بالذات ولا بالممتنع بالذات.

الثالث: الإمكان الوقوعي، والمراد منه ما لايلزم من وقوعه محال، فمثلاً إذا افترضنا أنّ شيئاً يلزم منه اجتماع النقيضين فهذا محال وقوعي، كثبوت الحركة لليد المغلولة، ولازمها فرض وجود المانع للحركة أي الغلّ وعدم المانع لها معاً، فيلزم اجتماع النقيضين مع أنّ حركة اليد في نفسها ممكنة ذاتاً.

الرابع: الإمكان التشريعي، أفاده المحقّق النائيني، وقال إنّ الإمكان بالمعاني المذكورة أمر راجع إلى التكوينيات، وكلامنا في جعل الحجّية للظنّ في التشريعيات لا التكوينيات، فلابدّ من النظر إلى صفحة التشريع وهل يلزم من حجّية الظنّ

---

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

توالي فاسدة، فالأولي التعبير بالإمكان التشريعي.[١]

واعترض عليه المحقّق الخوئي بأنّ الإمكان والاستحالة في جميع الموارد من الأمور الواقعية، نعم متعلّقهما قد يكون أمراً تكوينياً كما في إمكان نزول المطر وقد يكون تشريعياً كما في إمكان حجّية الظنّ. فلاتقابل بين الإمكان التشريعي والوقوعي، بل الإمكان التشريعي داخل في الإمكان الوقوعي.[٢]

وبعد اتّضاح معاني الإمكان نقول: إنّ الإمكان الاحتمالي ليس بمراد في محلّ البحث، لأنّ مرجعه إلى الاحتمال قبل الفحص عن البرهان، ومن المعلوم أنّ هذا محلّ الكلام، إذ من المعلوم أنّ مجرّد الاحتمال قبل الفحص لاينفع شيئاً، والمبحوث عنه إنّما هو إمكان التعبّد بالظنّ واقعاً بلحاظ الوجود في الخارج. وأمّا الإمكان الذاتي فلا كلام فيه لبداهة أنّ حجّية الظنّ ليس واجباً ولا ممتنعاً بالذات فإمكانها الذاتي من الواضحات. بل المراد من الإمكان هو الإمكان الوقوعي، بمعنى عدم لزوم المحال في جعل الحجّية للظنّ.

ويمكن أن يتوهّم أنّ هذا الكلام يتمّ على كثير من المباني كجعل العلمية أو جعل المنجّزية والمعذّرية لكن لايتمّ على مبنى جعل الحكم المماثل، لأنّ معنى حجّية الظنّ نفس جعل الحكم الظاهري المماثل، وجعل المثل في مورد وجود المثل عين اجتماع المثلين، وإن كان الحكم الظاهري المجعول عند الظنّ بالواقع مضادّاً للواقع فهو من موارد اجتماع الضدّين. والإمكان المناسب للبحث عن ذلك هو الإمكان الذاتي.

---

١. فوائد الأصول ٣: ٨٨.

٢. مصباح الأصول ١: ١٠٥.

ويمكن دفع ذلك بأن يقال: إنّ جعل الحكم المماثل أو المضادّ للواقع لايؤول إلى اجتماع المثلين أو الضدّين، لأنّ الأحكام الشرعية من قبيل الاعتباريات، والمحذور المذكور يختصّ بالتكوينيات فلايكون الإمكان الذاتي محلّ البحث لوضوح ثبوته في المقام.

اعتراض الشيخ على استدلال المشهور لإثبات الإمكان

استدلّ المشهور لإثبات إمكان التعبّد بالظنّ الوقوعي: «بأنّا نقطع بأنّه لايلزم من التعبّد بالظنّ محال» واعترض عليه الشيخ بأنّ حصول القطع بعدم لزوم المحال يتوقّف على إحاطة العقل بجميع الوجوه المحسّنة والمقبّحة، وأنّى لنا ذلك. ثمّ قال: «والأولى أن يقرّر هكذا: إنّا لانجد في عقولنا بعد التأمّل ما يوجب الاستحالة» وهذا ديدن العقلاء، فإذا أرادوا أن يحكموا بإمكان شيء يرجعون إلى عقولهم فإذا لم يروا دليلاً على الاستحالة يكتفون بهذا المقدار ويحكمون بالإمكان.[1]

اعتراض الآخوند على مقالة الشيخ

ذكر المحقّق الخراساني أنّ العقل بعد التأمّل وعدم وجدان موجب الاستحالة يحتمل انتفاء المحذور وكونه ممكناً ويحتمل وجود المحذور وكونه ممتنعاً، لأنّ المفروض عدم إحاطة العقل بجميع الوجوه المحسّنة والمقبّحة، فالشكّ في الإمكان باق بعد، والعقلاء حينئذ لا أصل لهم يعتمدون عليه ولايبنون على ترتيب آثار الإمكان، وعلى فرض وجود ذلك البناء فلا دليل على حجّيتها.

وإن قيل بتحقّق الظنّ بالإمكان بعد مراجعة العقل وعدم وجدان المحذور

---

١. فرائد الأصول ١: ١٠٦.

فهذا الظنّ لاينفع، لأنّ أصل إمكان حجّية الظنّ لم يثبت بعد، فلايعقل إثبات إمكان التعبد بالظنّ ببركة الظنّ بالإمكان.

ثمّ سلك مسلكاً لإثبات الإمكان وهو عبارة عن وقوع التعبّد بالظنّ في الشرع، فنحن لمّا شاهدنا جعل الحجّية للظنّ في الشريعة فإن شككنا في إمكانه وامتناعه فالعقلاء يحكمون بالإمكان ويأخذون به ولايرفعون اليد عن الأدلّة الدالّة على حجّية الظنّ بمجرّد احتمال الامتناع.[١]

الدفاع عن الشيخ في كلام المحقّق الخوئي

اعترض المحقّق الخوئي على الآخوند بأنّ كلام الشيخ أيضاً ناظر إلى بناء العقلاء على الإمكان بعد ورود التعبّد الشرعي، فمراده ﷺ هو أنّه بعد ما أمر الشارع باتّباع الظنّ يتوهّم أنّه يستلزم تحليل الحرام وتحريم الحلال، فبعد ما أجبنا عنه نقول: «بأنّنا لانجد في عقولنا ما يوجب الاستحالة» فلابدّ من البناء على الإمكان والأخذ بأمر الشارع باتّباع الظنّ.[٢]

محاذير التعبّد بالظنّ بتقرير المحقّق الخراساني

نقل عن ابن قبة أنّه يلزم من التعبّد بالظنّ تحليل الحرام وتحريم الحلال، وأضاف إليه المحقّق الخراساني محاذير أُخرى وأنهاها إلى ثلاثة محاذير:

المحذور الأوّل: اجتماع المثلين أو الضدّين

إن فرضنا عدم إصابة الأمارة للواقع ومخالفة الحكم الظاهري للواقعي فحينئذ

---

١. كفاية الأصول: ٢٧٦.

٢. مصباح الأصول ١: ١٠٤-١٠٥.

يجتمع الحكمان الضدّان، وإن فرض إصابتها للواقع وموافقة الحكم الظاهري للواقعي فهذا يوجب اجتماع المثلين، وكلاهما مستحيلان.

ثمّ جرّ البحث إلى المصلحة والمفسدة والإرادة والكراهة، لأنّ الفعل إذا كان حراماً وواجباً فلابدّ أن يكون ذا مصلحة وذا مفسدة معاً، وكذا لابدّ أن يتعلّق به إرادة المولى وكراهته معاً. ومن المعلوم استحالة اجتماع المصلحة والمفسدة والإرادة والكراهة في فعل واحد.

المحذور الثاني: طلب الضدّين

والفرق بينه وبين المحذور السابق أنّه يعتبر في اجتماع الضدّين أن يتعلّقا بموضوع واحد، فالمقصود من السابق اجتماع الوجوب والحرمة على فعل واحد، لكن هذا المحذور ينظر إلى أنّ الأمارة ربما يطلب شيئاً، لكنّ المطلوب في الواقع شيء آخر، فمثلاً الوجوب بحسب الواقع قد تعلّق بصلاة الظهر بينما مفاد الأمارة وجوب صلاة الجمعة، مع أنّنا نعلم بأنّ الشارع لايطلب منّا إلاّ صلاة واحدة فهنا يقع التضادّ بينهما بالعرض، وإن كان لا تضادّ بينهما ذاتاً لعدم المنافرة بين الصلاتين بحسب أنفسهما.

المحذور الثالث: تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة

توضيح المقام: أنّه إذا قامت أمارة على عدم وجوب فعل وكان واجباً في الواقع فالتعبّد بالأمارة الظنية يوجب تفويت مصلحة الواجب على العبد، وإذا دلّت على عدم حرمة فعل وكان في الواقع حراماً فالتعبّد بالظنّ يوجب إلقاء العبد في مفسدة

الحرام الواقعي، وكلا الأمرين قبيحان ويستحيل صدورهما من الحكيم.[١]

جواب المحقّق الخراساني طبقاً لمبناه

أفاد المحقّق الخراساني بأنّ التعبّد بالظنّ إنّما هو بجعل الحجّية له، ومعنى جعل الحجّية ليس جعل المؤدّى أو الحكم المماثل حتّى يلزم جعل أحكام تكليفية في مرحلة الظاهر بل حقيقته جعل المنجّزية والمعذّرية للظنّ، فإذا فرضنا خطأ الأمارة فمعنى حجّيتها أنّها توجب العذر، وإذا فرضنا إصابتها للواقع فمعنى حجّيتها تنجّز التكليف الواقعي على العبد. فحجّيتها لايوجب جعل حكم تكليفي حتّى يلزم اجتماع المثلين أو الضدّين.

وبعبارة أُخرى: أنّ الشارع لمّا يجعل الظنّ حجّة لايجعل إلّا حكماً وضعياً واحداً وهو الحجّية، ولايجعل أحكاماً تكليفية مماثلة للواقع أو مضادّة، فلايلزم اجتماع الحكمين لعدم جعل الحكم الظاهري التكليفي في مورد الأمارات.

وبهذا البيان اتّضح اندفاع محذور طلب الضدّين كما في مورد الأمر بصلاة الجمعة والأمر بصلاة الظهر، لأنّ الطلب إنّما تعلّق بالحكم الواقعي ولا طلب ولا أمر في مرحلة الظاهر. وكذا محذور اجتماع الإرادة والكراهة، لأنّه ليس في البين إلّا حكم واحد وهو الحكم الواقعي الذي تعلّق به الإرادة أو الكراهة.

وأمّا تفويت المصلحة فلا قبح فيه لاشتراطه بعدم وجود مصلحة أقوى، وأمّا إذا وجدت مصلحة أقوى من مصلحة الحكم فلا قبح فيه، لتدارك المصلحة الفائتة بسبب ما هو أقوى منها. وكذا لا قبح في الإلقاء في المفسدة إذا فرض تداركها بمصلحة هي

---

١. كفاية الأصول: ٢٧٦-٢٧٧.

أقوى من ذلك المفسدة.[١]

جواب المحقّق الخراساني على غير مبناه

ثمّ قال قدس سره: على فرض التنزّل عمّا ذهبنا إليه في المجعول في الأمارات وقلنا بأنّ جعل الحجّية يستلزم جعل الحكم التكليفي الظاهري فحينئذ يلزم اجتماع المثلين أو الضدّين، أو قلنا بأنّ الحجّية منتزعة من الحكم التكليفي، فلا جعل لها بالأصالة وإنّما المجعول بالأصالة هو الحكم التكليفي، فعلى هذين المبنيين يلزم المحاذير، لكن يندفع الإشكال بأنّ الحكم الظاهري وإن كان حكماً تكليفياً لكنّ الحكم الظاهري حكم طريقي جعل لأجل تنجيز الواقع أو تعذيره، فلهذا لا مصلحة له في متعلّقه وإنّما تمام مصلحته في نفس الجعل فلايقع التضادّ ولا المماثلة بينهما، لأنّ الحكم الواقعي نفسي والحكم الظاهري طريقي ولا سنخية بينهما، وليسا بمثلين ولا ضدّين.

فاتّضح عدم اجتماع الضدّين أو المثلين لا بالنسبة إلى نفس الحكمين ولا بالنسبة إلى عالم المصلحة والمفسدة لعدم اتّحاد مصبّهما. وهكذا في جانب الإرادة والكراهة لأنّ الإرادة في الحكم الظاهري تتعلّق بنفس الجعل بينما في الحكم الواقعي تتعلّق بمتعلّق الحكم.[٢]

كيفية تعلّق الإرادة أو الكراهة

ثمّ أفاد المحقّق الخراساني بأنّه من المعلوم استحالة وقوع الإرادة والكراهة بالنسبة إلى المبدأ الأعلى للزوم الانفعال في ذاته سبحانه، فمحلّ وقوع الإرادة أو

---

١. كفاية الأصول: ٢٧٧.

٢. كفاية الأصول: ٢٧٧- ٢٧٨.

الكراهة هي النفوس العالية أي النفس النبوية ﷺ والنفس الولوية عليه السلام. فيوحي اللّه سبحانه المصالح والملاكات إلى النفوس العالية فتنقدح الإرادة أو الكراهة في أنفسهما فتنشئا الأحكام بلسانهما.[١]

وهذا البيان جيّد لكن لا بالنسبة إلى الأحكام الواردة في الكتاب العزيز لأنّ اللّه عزّ وجلّ أنشأها وأبرزها وبيّنها بلا واسطة.

جواب الآخوند عن أصالة الحلّ

إنّ ما أفاده المحقّق الخراساني لرفع المحذور لايفي برفع غائلة اجتماع الضدّين في أصالتي الحلّ والطهارة، فإنّ ما أفاده سابقاً -من أنّ الحكم الظاهري لم يكن مجعولاً وإنّما جعل نفس المعذّرية والمنجّزية- مختصّ بالأمارات، والاستصحاب لايجري فيهما، لأنّ المستفاد من أدلّتهما جعل الطهارة والحلّية الظاهريتين، فهنا يوجد حكمان ظاهريان قطعاً، فيعود المحذور.

فلذلك قام قدس سره بصدد الإجابة عن طريق آخر، وحاصله: أنّ الحكم الواقعي المجهول غير الواصل إلى المكلّف وإن كان حكماً فعلياً لكن فعليته تعليقية وليست بتنجيزية، فالحكم الواقعي ليس مجرّد حكم إنشائي بل فعلي لكن بمعنى أنّه لو علم به المكلّف لتنجّز عليه، فما لم يعلم به المكلّف فليست فعليته تامّة، بخلاف الحكم الظاهري فإنّ فعليته تامّة لوصوله إلى المكلّف والعلم به.[٢]

أقول: ما أفاده قدس سره يشبه مذهب المعتزلة من أنّ العلم يوجب فعلية الحكم،

---

١. كفاية الأصول: ٢٧٧.

٢. كفاية الأصول: ٢٧٨.

ويمحى الحكم الواقعي الأوّلي وهذا الكلام لا محذور عقلاً فيه، وإنّما هو مخالف لما أجمعوا عليه من اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل. ومراد الأصحاب اشتراك العالم والجاهل في الأحكام الفعلية، فدخل العلم في الفعلية مخالف للإجماع.

مسلك الشيخ واعتراض المحقّق الخراساني عليه

التزم الشيخ ﷺ بأنّ الحكم الواقعي إنشائي والحكم الظاهري فعلي في حقّ المــكلّف، فلذا لايجتمع الحكمان الفعليان المتضادّان في موضوع واحد.

واعترض عليه المحقّق الخراساني بأنّ الالتزام بإنشائية الأحكام الواقعية يوجب محذوراً آخر وهو أنّه لو قامت أمارة على الحكم الواقعي لايجب العمل به لأنّ الأمارة إنّما تحكي عن متعلّقه ولاتوجب قلب الواقع ولايصير الحكم الإنشائي بعد قيام الأمارة فعلياً، وإنّما يوجب إحراز الحكم الإنشائي الواقعي، ومن المعلوم أنّه لايجب امتثال التكليف ما لم يصر فعلياً، كما أنّ العلم بوجود الحكم الواقعي الإنشائي لايؤثّر في وجوب الامتثال.

ثمّ استشكل على نفسه بأنّ قيام الأمارة كما يوجب إحراز الحكم الواقعي الإنشائي، كذلك يوجب فعلية الحكم الواقعي، لأنّ إنشائية الحكم الواقعي معلّقة على عدم قيام الأمارة عليه، فحينما تقوم الأمارة يصير الحكم فعلياً.

ثمّ أجاب عنه بأنّ هذا الإشكال إنّما يتمّ إذا قيل بأنّ قيام الأمارة يوجب إحراز الحكم الواقعي بوصف أنّه أدّت إليه الأمارة، بينما قيام الأمارة لايوجب ذلك لا حقيقة ولا تعبّداً، لأنّ الأمارة لا شأن لها إلّا الإحراز والحكاية عن متعلّقه تعبّداً، وقيام الأمارة لايوجب اتّصاف الحكم الواقعي بوصف أنّه أدّت إليه الأمارة لعدم دخول الحاكي في

المحكي وعدم اتّصاف المحكي -وهو الحكم- بعنوان من قِبل الحاكي أي الأمارة.

فما كان ثابتاً في رتبة سابقة على قيام الأمارة يصير محرزاً بعد قيام الأمارة أعني نفس الحكم الإنشائي بما هو، ولايوجب قيام الأمارة اتّصاف الحكم بوصف أنّه قامت عليه الأمارة، لأنّ مقتضى دليل حجّية الأمارة كون مؤدّاها هو الواقع تعبّداً لا الواقع الذي قامت عليه الأمارة.

ثمّ قام قدس سره بصدد إثبات تأثير قيام الأمارة في فعلية الحكم الواقعي بمعونة دلالة الاقتضاء، ببيان أنّ الحاكي وإن كان بحسب الطبع الأوّلي لايدخل في المحكي وبالتالي لايحرز إلّا نفس الحكم الإنشائي، لكن قدعرفت أنّه لا فائدة في إحراز الحكم الإنشائي، فلايبقى أثر لجعل الحجّية للأمارة، ويلزم لغوية الجعل. وبما أنّنا نعلم بأنّ جعل حجّية الأمارة ليس بلغو فلابدّ من القول بصيرورة الأحكام الواقعية فعلية بعد قيام الأمارة فراراً عن اللغوية.

ثمّ أجاب عنه بأنّ التمسّك بدلالة الاقتضاء إنّما يصحّ إذا لم يكن لإحراز الأحكام بمرتبتها الإنشائية أثر آخر، فإذا فرضنا ترتّب أثر آخر غير وجوب الامتثال لإحراز الحكم الواقعي الإنشائي فلايبقى مجال لدلالة الاقتضاء.[1]

وبهذا تمّ ما ذكره المحقّق الخراساني ردّاً على الشيخ الأعظم.

فلنزجع إلى أصل المطلب وهو ما ذكره الآخوند في مقام الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري، وحاصل كلامه أمور:

الأوّل: أنّه لايلزم اجتماع الحكمين في مؤدّى الأمارات، لأنّ حجّية الأمارة حكم

---

١. كفاية الأصول: ٢٧٨- ٢٧٩.

وضعي ولايستلزم الحكم التكليفي الظاهري حتّى يماثل الواقع أو يضادّه.

الثاني: أنّه في ما ثبت الحكم الظاهري كمورد أصل الحلّ لابدّ من الالتزام بأنّ الحكم الواقعي وإن كان فعلياً لكن فعليته غير تامّة ومعلّقة على الوصول، بخلاف الحكم الظاهري الذي تمّت فعليته بالوصول.

الثالث: أنّه لا محذور في طلب الضدّين كالأمر بصلاة الجمعة وصلاة الظهر، لأنّ الأمارة إنّما توجب التنجيز أو التعذير ولاتوجب جعل طلب ظاهري في قبال الطلب الواقعي حتّى يتحقّق طلب الضدّين.

الرابع: أنّه لا إشكال في تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة إذا فرضنا وجود مصلحة أقوى في المقام فلأجلها يرفع اليد عن سائر المصالح.

التقرير الصحيح عن المحذور في الأمارات والأُصول المحرزة

قد قلنا سابقاً بأنّه لايلزم من اجتماع الحكمين المماثلين محذور، وإنّما يوجب التأكيد، فالمهمّ هو البحث عن اجتماع الضدّين، وقد مرّ في الأبحاث السابقة أنّ الحكم أمر اعتبارى ولا استحالة لاجتماع الضدّين في الاعتباريات لأنّ الاعتبار من سنخ الفرض، ولاتنافي بين الفروض وإن كانت مختلفة.

فلابدّ أن يقرّر الإشكال بنحو آخر بأن يقال: إنّ جعل الحكمين الضدّين وإن كان ممكناً ذاتاً لكن يستلزم اللغوية بلحاظ مرحلة الامتثال، فإنّ العبد لايكون قادراً على امتثال الضدّين، واللغو لايصدر من الحكيم.

أو يقال بناءاً على ما ذهب إليه المحقّق الإصفهاني في حقيقة الحكم من أنّ معنى جعل الحكم جعل ما يمكن أن يكون داعياً، وإن شئت فقل: الحكم عبارة

عمّا يمكن أن يكون باعثاً أو زاجراً، ومن المعلوم عدم إمكان الدعوة والبعث إلى الضدّين، فاستحالة جعل المتضادّين ليس من باب لزوم اللغوية ولا لمحذور اجتماع الضدّين فقط بل لعدم صدق الحكم حقيقة حينئذ.[١]

وأمّا بالنسبة إلى طلب الضدّين ففي عبارة الكفاية قصور، لأنّه لاتضادّ حقيقة بين طلب صلاة الجمعة وطلب صلاة الظهر فهذا المورد -لو خلّي ونفسه- من موارد طلب الشيئين لا طلب الضدّين، فلابدّ من تتميم المطلب بأنّ يقال بين طلب الضدّين تضادّ عرضي، لأنّ الشارع لم يوجب إلّا صلاة واحدة في كلّ وقت فنعلم حينئذ بكذب أحدهما فيقع المنافرة والتضادّ بينهما عرضاً، وإن لم يكن بينهما تضادّ ذاتاً.

الجواب عن المحذور

ثمّ قال ﷿: إنّ اجتماع الضدّين إنّما يلزم إذا قيل بثبوت الحكم الظاهري، وقد عرفت أنّ المحقّق الخراساني أنكره في الأمارات، وذهب إلى أنّ حجّيتها عبارة عن جعل المنجّزية أو المعذّرية، فلايلزم منها جعل حكم ظاهري مضادّ للحكم الواقعي.

أقول: إنّ ما أفاده ﷿ من ارتفاع غائلة اجتماع الضدّين بمجرّد إنكار الحكم الظاهري متين جدّاً سواء قلنا بمبنى جعل المنجّزية والمعذّرية أم قلنا بجعل الطريقية وتتميم الكشف كما أفاده المحقّق النائيني أم قلنا بجعل الحجّية كما نسب إلى المحقّق الإصفهاني أم قلنا بعدم جعل شيء أساساً في الأمارات كما ذهب إليه المحقّق الخميني، فعلى جميع المباني لايوجد حكم ظاهري حتي يماثل الواقع أو يضادّه.

وبهذا البيان يظهر اندفاع المحذور حتّى على التقريب الصحيح الذي مرّ آنفاً

---

١. نهاية الدراية ٣: ٧٣ و ٩٩.

من أنّ مصبّ الإشكال هو لزوم لغوية جعل الضدّين في مقام الامتثال، لأنّ اللغوية فرع ثبوت الحكمين المتضادّين.

نعم يلزم الإشكال بناءاً على القول بمبنى جعل المؤدّى منزلة الواقع المعبّر عنه بمسلك جعل الحكم المماثل.

وحيث إنّ الكلام انتهى إلى المباني في ما هو المجعول في حجّية الأمارة فالمناسب الإشارة إلى المبنى المختار في هذا الباب على نحو الإجمال ثمّ نرجع إلى الجواب عن المحاذير.

المجعول في باب الأمارات

ذهب المحقّق الخراساني إلى أنّ المجعول في باب الأمارات صرف التنجيز والتعذير ونحن قد قلنا مراراً إنّ هذا يستلزم التصرّف في حكم العقل لأنّهما من الأحكام العقلية وليسا من الأُمور القابلة للجعل ابتداءاً، وحيث إنّ العقل يحكم بعدم منجّزية الأمارة ولا معذّريتها مع عدم إفادتها القطع، فالالتزام بجعل المنجّزية والمعذّرية لها يستلزم التخصيص والتصرّف في حكم العقل، فلايمكن جعلهما لها مباشرة.

والصحيح أنّ الشارع في باب الأمارات جعل الطريقية، والتنجيز والتعذير من لوازم الطريقية، لأنّ الطريق بمنزلة العلم تعبّداً، فإذا جعل الشارع الأمارة طريقاً وعلماً فلازم ذلك تنجيزها وتعذيرها. ولايلزم من هذا الكلام تصرّف في حكم العقل لأنّنا لانقول بجعل المنجّزية لها مباشرة بل نلتزم بتصرّف الشارع في موضوع حكم العقل، فإذا اعتبر الشارع الأمارة علماً وطريقاً فلا محالة يترتّب عليها آثار الطريقية

والعلمية من التنجيز والتعذير، فهذا تصرّف في الموضوع لا في الحكم.

وهذا المبنى يمكن استفادته من بعض كلمات الشيخ وذهب إليه المحقّق النائيني والمحقّق الخوئي وجماعة من المحقّقين المعاصرين.

ويظهر ذلك من مراجعة الأدلّة والروايات التي مفادها الإمضاء كقوله عليه السلام: «العمري وابنه ثقتان فما أدّيا إليك عنّي فعنّي يؤدّيان»[١] وهكذا ما ورد في قاعدة الفراغ عن فضيل بن يسار: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام أستتمّ قائماً فلا أدري ركعت أم لا قال بلى قد ركعت فامض في صلاتك فإنّما ذلك من الشيطان»[٢] وهذا لسان جعل الطريقية.

ويعبّر عن هذا المبنى بتعابير مختلفة، فتارةً يعبّر عنه بجعل الطريقية وأُخرى بجعل العلمية وثالثةً بتتميم الكشف إلى غير ذلك من التعابير التي لايراد منها إلّا شيء واحد.

وأمّا المسلك القائل بأنّ الطريقية حكم وضعي منتزع من الأحكام التكليفية الظاهرية فيرد عليه -مضافاً إلى عدم قيام دليل عليه-: أنّ نفس الطريقية قابلة للجعل وليس بمنتزع عن الحكم التكليفي.

لكن على فرض تسلّم كونه منتزعاً، فجواب المحقّق الخراساني عنه متين من أنّ الحكم الظاهري التكليفي المفروض حكم طريقي جعل لأجل تنجيز الحكم الواقعي فلا مصلحة إلّا في نفس الجعل.

---

١. الكافي ١: ٣٣٠؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١٣٨، صفات القاضي، ب ١١، ح ٤.

٢. الاستبصار ١: ٣٥٧؛ تهذيب الأحكام ٢: ١٥١؛ وسائل الشيعة ٦: ٣١٧، الركوع، ب ١٣، ح ٣.

فتحصّل: أنّه ترتفع الغائلة بسبب إنكار الحكم الظاهري بالنسبة إلى الأمارات والأُصول المحرزة سواء قلنا بمسلك جعل المنجّزية والمعذّرية أم جعل الحجّية أم الطريقية أم عدم جعل شيء، وإن كان المختار جعل الطريقية، بل هو الموافق للوجدان وظواهر الأدلّة.

التقرير الصحيح عن المحذور في الأُصول غير المحرزة

وأمّا الأُصول غير المحرزة فهي على قسمين: فقسم منها لايدلّ إلّا على نفي التكليف ظاهراً كأصالة البراءة، وحينئذ إذا فرض ثبوت التكليف في الواقع يلزم اجتماع النقيضين، لأنّ التقابل بينهما تقابل السلب والإيجاب. وقسم منها يدلّ على جعل الحكم الظاهري كأصالة الحلّ التي مفادها جعل الحلّية الظاهرية، وحينئذ إذا فرض ثبوت الحرمة في الواقع يلزم اجتماع الضدّين، لأنّ الحرمة والحلّية أمران وجوديان بينهما غاية المنافرة فيتحقّق اجتماع الضدّين.

وقد عرفت من المباحث المتقدّمة جواز اجتماع النقيضين والضدّين في الاعتباريات وعدم محذور في نفس جعل النقيضين والضدّين، بل مصبّ المحذور في المبدأ والمنتهى لكونهما من الأُمور التكوينية.

أمّا المبدأ فلأنّ الأحكام كما هو المشهور بين العدلية تابعة للمصالح والمفاسد في متعلّقاتها، وهي أُمور تكوينية واقعية فيمتنع اجتماع النقيضين والضدّين فيها.

وأمّا المنتهى فلأنّ العقل يحكم بوجوب امتثال أحكام المولى، فإذا فرض أنّه حكم بحكمين متناقضين أو متضادّين فالعقل يتحيّر في وجوب امتثال أيّهما لامتناع امتثالهما. ومن جانب آخر أنّ العبد إذا فعل الفعل فبما أنّه محكوم بالوجوب والحرمة معاً فالعقل

لايدري أن يحكم باستحقاق عقابه نظراً إلى مخالفة الحرمة أو يحكم باستحقاقه الثواب دون العقاب نظراً إلى موافقة الوجوب.

الجواب عن المحذور

أمّا حلّ الإشكال في ناحية المبدأ فبالتفرقة بين مصبّ الملاكين، لأنّ الحكم الواقعي ملاكه في متعلّقه، فحينما يقال: «الخمر حرام» فالمفسدة في نفس شرب الخمر، بخلاف الأحكام الظاهرية فإنّ ملاكاتها ليس في المتعلّقات بل الملاك في نفس الجعل، فحينما يحكم الشارع بالحلّية الظاهرية فليس ملاكها في متعلّق الحكم وهو شرب المائع المشتبه مثلاً، بل المصلحة في نفس جعل الإباحة والحلّية والتسهيل على العباد.

والحاصل: عدم اجتماع الملاكين المتضادّين في موضوع واحد.

وأمّا حلّ الإشكال بلحاظ المنتهى فبأنّ الحكم الواقعي إذا افترضنا وصوله إلى المكلّف وفعليته فلا محالة يكون منجّزاً عليه، فالحكم الظاهري ليس بمنجّز بعد فرض تنجّز الحكم الواقعي. وإذا افترضنا عدم وصوله فالحكم الظاهري يتنجّز على المكلّف ويسقط الحكم الواقعي عن التنجّز لعدم وصوله. ومن المعلوم أنّ العقل لايحكم بوجوب الامتثال إلّا إذا كان الحكم منجّزاً، فلا حيرة للعقل بعد سقوط أحدهما عن التنجّز على أيّ حال.

وكذا الأمر في ناحية استحقاق العقاب، فإن كان الحكم الواقعي واصلاً منجّزاً يترتّب عليه العقاب، وحينئذ فلا أثر لمخالفة الحكم الظاهري لعدم تنجّزه، وإن لم يكن واصلاً فلا عقاب على مخالفة الواقع، وإنّما المنجَّز الذي يستحقّ العقاب على مخالفته هو الحكم الظاهري، وإن كان حكماً ترخيصياً كان هو المتّبع.

فظهر أنّه لا مجال لما أفاده المحقّق الخراساني من الالتزام بتعليقية فعلية الحكم الواقعي بخلاف الحكم الظاهري الذي فعليته تنجيزية.

الجواب عن محذور تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة

قد مرّ أنّ المحقّق الخراساني أجاب عن الشبهة بنحو مجمل واكتفى ببيان أنّه إن كانت مصلحة أقوى فلا قبح في تفويت المصلحة الأضعف لأجل الوصول إلى الأقوى. وهذه نكتة عقلائية، فنرى أنّهم يتحمّلون الصعوبات والضغوط لأجل الوصول إلى المـصالح العالية. والأحكام الشرعية أيضاً على هذا الأساس، ألا ترى أنّ الجهاد في سبيل اللّه ربما ينجرّ إلى القتل أو الجرح، لكنّ المؤمن يتحمّل ذلك لأجل تحصيل المـــصالح العالية وهي إحياء الدين. وكذا يتحمّل الصعوبة في دفع الزكاة والخمس والصدقات التي توجب النقص في المال لتحصيل المصالح.

وهذا المطلب المجمل أوضحه بعض أعلام الأُصوليين[1] وصوّر له ثلاث صور:

الصورة الأُولى: أن يكون الحكم الواقعي غير إلزامي والحكم الظاهري إلزامياً، وفي هذه الصورة لايعقل تفويت المصلحة ولا الإلقاء في المفسدة، لأنّ الإباحة الواقعية لا مصلحة ملزمة فيها حتّى يفوّتها الشارع على العبد ولا مفسدة كذائية فيها حتّى يلقيه فيها.

الصورة الثانية: أن يكون الحكم الواقعي إلزامياً والحكم الظاهري غير إلزامي، وفي هذه الصورة يتحقّق تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة.

الصورة الثالثة: أن يكون كلاهما إلزاميين كفرض الوجوب الواقعي والحرمة

---

١. . راجع مصباح الأصول ١:

الظاهرية. وفي هذه الصورة أيضاً يتحقّق المحذور.

وليعلم أنّه لابدّ من البحث عن الصورتين الأخيرتين في حالتي انفتاح باب العلم وانسداده.

الحالة الأُولى: انسداد باب العلم

إذا فرضنا الانسداد وعدم إمكان تحصيل العلم بالواقع فلا إشكال في التعبّد بالأمارة وإن أدّى إلى فوات المصلحة في بعض الموارد، لأنّ المفروض انسداد باب العلم وعدم إمكان الوصول إلى المصالح الواقعية، فالمصلحة كانت فائتة على العبد قبل جعل حجّية الأمارة، وحينئذ إذا لم يجعل الشارع الأمارة حجّة فلا مناص من أحد الأمرين: العمل بالاحتياط أو الرجوع إلى البراءة العقلية، والأوّل مردود أو مرجوح، لأنّ الاحتياط التامّ يوجب اختلال النظام، فلا محالة يرجع العبد إلى البراءة العقلية لجهله بالتكليف الواقعي، ومن المعلوم أنّ التمسّك بقبح العقاب بلا بيان أيضاً يوجب فوات كثير من المصالح المجهولة.

ومن جانب آخر أنّ الشارع لمّا يرى أغلبية مطابقة الأمارات مع الواقع وأقلّية خطأها فحينئذ يحكم بحجّيتها ووجوب اتّباعها. وهذا الحكم يوجب تحصيل كثير من المصالح الواقعية.

والحاصل: أنّ جعل الحجّية للظنّ في ظرف الانسداد لايفوّت المصلحة لفواتها قبل ذلك بل يوجب تحصيل كثير من المصالح، فيتعيّن جعلها.

الحالة الثانية: حجّية الظنّ في فرض انفتاح باب العلم

ولابدّ من البحث عن أنّه هل يمكن جعل الحكم الظاهري سواء كان أصلاً أم

أمارة في فرض انفتاح باب العلم بالواقع مع أنّه يوجب تفويت المصالح أو الإلقاء في المـفاسد، فنبحث أوّلاً عن الاُصول ثمّ الأمارات.

أمّا الاُصول: فيندفع المحذور بأنّ جريان الأصل مشروط بالفحص واليأس، فقبل الفحص واليأس لايجوز له الرجوع إلى الأصل لاحتمال الوصول إلى الحكم الواقعي، ومعنى ذلك اشتراط جريان الاُصول بانسداد باب العلم. فإذا فرضنا أنّ الأصل كان مخطئاً ولم يستوف المكلّف المصلحة الواقعية ففوات المصلحة لايستند إلى جريان الأصل بل لأجل جهله بالواقع. وحينئذ إذا لم يجعله الشارع حجّة فلابدّ إمّا من الاحتياط التامّ أو الرجوع إلى حكم العقل بالبراءة، كما في الحالة السابقة وقد مرّ الكلام فيها.

وأمّا بالنسبة إلى الأمارات: فالجواب المتقدّم لايجري هنا، لأنّ الأمارات غير مشروطة بالفحص، فالقادر على تحصيل العلم والسؤال عن الإمام يجوز له أن يأخذ بخبر الثقة مع انفتاح باب العلم، وبما أنّ الأمارة قد تكون خاطئة فيتحقّق تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة. ولأجل الإجابة نشير إلى المباني في الأمارت وإن كان المهمّ هو المبنى الثالث.

الأوّل: أن نقول بسببية الأمارة فحينئذ لايلزم الإشكال، لأنّ الأمارة حسب الفرض سبب لحدوث مصلحة في المؤدّى، فلايلزم تفويت مصلحة.

الثاني: أن نقول بالمصلحة السلوكية كما أفادها الشيخ[1] وتبعه المحقّق النائيني[2]،

---

١. فرائد الأصول ١: ١١٤-١١٦.

٢. فوائد الأصول ٣: ٩٥-٩٧.

والمراد منها أنّ قيام الأمارة لايوجب حدوث مصلحة في المؤدّى وإنّما يحدث مصلحة في نفس السلوك والاعتماد على الأمارة، لكن بمقدار جبران المصلحة الفائتة لا أكثر، فإذا تبيّن خطأ الأمارة بعد الوقت يجب عليه القضاء بعده، لكن بما أنّ مصلحة الوقت فاتت بسبب العمل بالأمارة، فالسلوك على طبق الأمارة يوجب حدوث مصلحة بمقدار المصلحة الفائتة، وأمّا بالنسبة إلى أصل الصلاة فيجب القضاء لإمكان استيفاء مصلحة أصل الصلاة، فبناءاً على هذا المبنى لايلزم تفويت مصلحة، لأنّ المصلحة الفائتة منجبرة بسبب السلوك على طبق الأمارة، فلايفوت شيء على المكلّف.

الثالث: أن نقول بمقالة مشهور الإمامية من طريقية الأمارة وعدم سببيتها لاستلزامه التصويب المحال بناءاً على مذهب الأشاعرة أو لاستلزام التصويب المجمع على بطلانه عند الأصحاب بناءاً على تفسير المعتزلة، ولانقول بالمصلحة السلوكية لأنّ المستفاد من ظواهر الأدلّة هو القول بطريقيتها، فبناءاً على المبنى المشهور إذا افترضنا أنّ الحكم الواقعي كان إلزامياً والحكم الظاهري غير إلزامي أو كان إلزامياً مخالفاً للواقعي الإلزامي فحينئذ تفوت مصلحة الواقع بواسطة الحكم الظاهري.

ولكن مع ذلك يمكن أن يقال: بأنّه لا محذور في ذلك، لأنّ الشارع بما أنّه علّام الغيوب يعلم أنّ تحصيل العلم يوجب المشقّة والعناء الشديدتين على كثير من المكلّفين، فالذين يعيشون في الكوفة يصعب عليهم السفر إلى المدينة والسؤال عن الإمام في كلّ واقعة مشكوكة الحكم ويوجب العسر والحرج عليهم بل يلزم العسر والحرج على الإمام إذا أراد كلّ مكلّف أن يسأل عن الإمام جميع الأحكام المبتلى بها ويحصل العلم بالواقع. فالشارع تسهيلاً على العباد يجعل الأمارة حجّة في ظرف الانفتاح ولو يؤدّي

إلى فوت بعض المصالح، وذلك لمصلحة التسهيل.

تتميم

هذا الجواب وإن كان متيناً لكن غير سليم عن النقاش فلابدّ من تتميمه، ويمكن أن يورد عليه: بأنّ ما ذكر في رفع المحذور عن الاُصول -من اشتراط حجّيتها بالفحص واليأس- يختصّ بالشبهات الحكمية، فلايرفع الإشكال عن الشبهات الموضوعية لعدم اشتراط جريانها بالفحص واليأس، ولربما يكون المكلّف قادراً على الفحص وتحصيل العلم ومع ذلك يتمسّك بالأصل النافي قبل الفحص فيشرب المائع المشكوك مع أنّه في الواقع كان خمراً، فيقع في المفاسد أو تفوت عنه المصالح في بعض الموارد. إلّا أن نتمسّك بمصلحة التسهيل ونقول بأنّ هذه المصلحة كما تصحّح جعل حجّية الأمارات في ظرف الانفتاح وإمكان تحصيل العلم كذلك تصحّح جعل الاُصول في الشبهات الموضوعية قبل الفحص وقبل اليأس من تحصيل العلم، فالشارع أجاز إجراء الأصل في الموضوعات قبل الفحص مع إمكان ذلك لأجل التسهيل على العباد.

هذا تمام الكلام في دفع الشبهات عن إمكان التعبّد بالظن.

وقوع التعبد بالظنّ

بعد الفراغ عن إمكان التعبّد بالظنّ وصلت النوبة إلى البحث عن موارد وقوع التعبّد به وعدمه، وقبل الخوض في المطلوب نتعرّض إلى القاعدة الأوّلية في باب الظنون ليكون مرجعاً عند الشكّ في وقوع التعبّد.

القاعدة الأوّلية في الظنون: أصالة عدم الحجّية

قد اشتهر بين الأُصوليين تقرير الأصل بأنّه إذا شكّ في الحجّية فالأصل عدمها، فالشكّ في الحجّية يساوق القطع بعدم الحجّية. وليس المراد من الأصل خصوص الأصل العملي بل المراد ما يستفاد من العقل والنقل والأصل العملي.

وفي بادئ الأمر يبدو أنّ في تقرير الأصل تهافت، لأنّ موضوعه هو الشكّ في الحجّية فكيف يحكم عليه بالقطع بعدم الحجّية، مع أنّهما ضدّان ولايجتمعان.

ويمكن الإجابة عنه بأنّ المراد من الشكّ هو الشكّ في إنشاء الحجّية، والمراد من القطع بعدم الحجّية هو القطع بعدم الحجّية في مقام الفعلية، ومعناه أنّ الشكّ في إنشاء الحجّية يساوق عدم الحجّية الفعلية لعدم ترتّب الآثار الحجّة الفعلية من

المنجّزية والمعذّرية إلّا بعد إحراز الحجّية، والعقل لايحكم بترتيب آثار الحجّية على الشيء المحتمل حجّيته ما لم يحرز له الحجّية.

استدلال الشيخ بالكتاب العزيز

قد تمسّك الشيخ الأعظم لإثبات أصالة عدم الحجّية بالآية الشريفة: ﴿قُلْ اللّٰه أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللّٰه تَفْتَرُونَ﴾[١] بتقريب أنّ المستفاد من الآية أنّ الإسناد إلى اللّٰه سبحانه إذا كان بإذن منه فلا بأس به وإلّا يكون افتراءاً عليه، فمع الشكّ في حجّية الظنّ لايجوز إسناد المظنون إلى اللّٰه سبحانه، فيثبت عدم حجّيته.[٢]

إشكال المحقّق الخراساني

واستشكل عليه المحقّق الخراساني بأنّ عدم جواز الإسناد ليس من آثار عدم الحـــجّية فلربما تقوم حجّة ومع ذلك لايجوز إسناد مؤدّاها إلى المولى كما في باب الانسداد بناءاً على حجّية الظنّ على الحكومة، فلايصحّ إسناد المظنون إلى الشارع مع أنّ العقل يستقلّ بحجّية الظنّ. كما أنّه إن فرضنا قيام الدليل على جواز الإسناد بمجرّد ظنّ غير معتبر نلتزم بجواز الإسناد مع التحفّظ على عدم حجّيته[٣]. فالنسبة بينهما عموم من وجه.

توضيح نظرية الانسداد إجمالاً

إنّ حجّية الظنّ في حال الانسداد وليدة مقدمات متعدّدة:

---

١. يونس: ٥٩.

٢. فرائد الأصول ١: ١٣١.

٣. كفاية الأصول: ٢٨٠.

الأُولى: إنّ الشارع قد جعل أحكاماً إلزامية كثيرة، ونحن مسئولون قبال هذه الأحكام ولسنا كالبهائم مهملين.

الثانية: لا سبيل لتحصيل العلم بالأحكام الواقعية ولا العلمي أي الأمارات المعتبرة شرعاً والظنون الخاصّة.

الثالثة: بعد أن علمنا إجمالاً بوجود التكاليف الإلزامية فلابدّ من الخروج عن عهدتها، وبما أنّا لانعرفها تفصيلاً فلابدّ من الاحتياط التامّ حتّى نعلم بامتثالها.

الرابعة: الاحتياط التامّ لايجب للزوم العسر والحرج أو لأجل اختلال النظام.

الخامسة: ترجيح المرجوح قبيح.

ونتيجة هذه المقدّمات أنّه بعد عدم إمكان الاحتياط التامّ وعدم حصول العلم بالفراغ عن عهدة التكاليف فلابدّ من تقديم جانب الظنّ على الشكّ والوهم لئلّا يلزم ترجيح المرجوح.

الأقوال في باب الانسداد

وهنا يوجد ثلاثة أقوال في كيفية اعتبار الظنّ:

الأوّل: حجّية الظنّ على الكشف بمعنى أنّه بعد تمامية مقدّمات الانسداد يكشف العقل عن أنّ الشارع جعل الظنّ في ظرف الانسداد حجّة على العباد.

الثاني: حجّية الظنّ على الحكومة بمعنى أنّ العقل بنفسه -بعد تمامية مقدّمات الانسداد- يحكم بحجّية الظنّ من دون أن يحكم الشارع بحكم.

الثالث: التبعيض بين المحتملات، بمعنى أنّه بعد عدم إمكان الاحتياط التامّ تصل النوبة إلى الاحتياط الناقص فيكتفي ببعض المحتملات وهو المظنونات ويدع

المشكوكات والموهومات لئلّا يلزم محاذير الاحتياط التامّ. وعليه فليست حجّية في البين لا من ناحية الشرع ولا من ناحية العقل، وإنّما نأخذ بالظنّ من باب التبعيض بين المحتملات.

إشكال المحقّق النائيني على الآخوند

أفاد المحقّق النائيني بأنّه لا معنى للحجّية إلّا الطريقية إلى الواقع، فمعنى جعل الحجّية لشيء جعله طريقاً إلى الواقع، وحينئذ يجوز الإسناد إلى الشارع لقيام الطريق إلى الواقع، فالإسناد إلى الشارع ملازم للحجّية والطريقية.

وأمّا مسألة حجّية الظنّ على الحكومة وحكم العقل بحجّيته في ظرف الانسداد مع عدم جواز الإسناد إلى الشارع فالجواب عنه أنّ هذا المبنى باطل، وذلك لأنّ العقل شأنه الإدراك والكشف لا الحكم، فلا حكم للعقل لا في مجال حجّية الظنّ ولا في سائر المجالات، فما اشتهر من أنّ العقل يحكم بلزوم العدل واجتناب الظلم فمبني على المسامحة، وإنّما الصحيح إدراك العقل حسن العدل وقبح الظلم.

فتبيّن بطلان مبنى حجّية الظنّ على الحكومة لعدم حكم للعقل أساساً.

والحاصل: أنّه بعد تمامية مقدّمات الانسداد إذا لم نلتزم بمسلك حجّية الظنّ على الكشف لابدّ أن نلتزم بالتبعيض بين المحتملات، ومعنى ذلك أنّه بعد عدم إمكان الاحتياط التامّ وبعد قبح ترجيح المرجوح، يدرك العقل حسن الاحتياط في المظنونات وحسن اكتفاء العبد بالمظنونات. وليس هذا حكم العقل وإنّما هو مجرّد إدراك العقل حسن الاحتياط في دائرة المظنونات.[1]

---

١. فوائد الأصول ٣: ١٢٢.

فثبت تمامية تقريب ما أفاده الشيخ فيستفاد من جواز الإسناد إلى اللّٰه سبحانه الحجّية والطريقية ومن عدمه عدمها كما دلّت عليه الآية الشريفة.

التمسّك بالاستصحاب لإثبات الأصل

قد يتمسّك باستصحاب عدم الحجّية لإثبات عدم الحجّية من باب أنّ الحجّية أمر حادث فيستصحب عدمها عند الشكّ في جعلها.

ذهب الشيخ[١] والمحقّق النائيني[٢] إلى عدم جريان الاستصحاب، وفي قبالهما ذهب المحقّقان الخراساني[٣] والخوئي[٤] إلى جريان الاستصحاب.

أدلّة عدم جريان الاستصحاب

الدليل الأوّل: ذهب الشيخ إلى لغوية الاستصحاب، لأنّ نتيجته إثبات عدم الحجّية، وهذه النتيجة ثبتت بنفس الشكّ بلا حاجة إلى الاستصحاب، فإنّ مجرّد الشكّ في الحجّية يساوق عدمها، ففي الرتبة السابقة على الاستصحاب قد ثبت عدم الحجّية فجريان الاستصحاب لغو.

الدليل الثاني: ما أفاده المحقّق النائيني وهو أنّ جريان الاستصحاب تحصيل للحاصل، لأنّ مشكوك الحجّية كان ساقطاً عن الحجّية بمجرّد الشكّ فيها قبل جريان الاستصحاب، فلايمكن تحصيل عدم الحجّية ثانياً بالاستصحاب. بل هذا أردأ من تحصيل الحاصل، فإنّ السقوط عن الحجّية كان ثابتاً بالوجدان وبحكم

---

١. فرائد الأصول ١: ١٢٧-١٢٨.

٢. فوائد الأصول ٣: ١٢٨-١٣٣.

٣. درر الفوائد (حاشية الآخوند): ٨٠.

٤. مصباح الأصول ١: ١٣٤- ١٣٦.

العقل، فإثباته ثانياً بالتعبّد الاستصحابي من أردأ أنواع تحصيل الحاصل، لأنّه تحصيل ما هو ثابت بالوجدان بمعونة التعبّد.

أقول: لايخفى عليك أنّ تحصيل الحاصل محال سواء كان من سنخ الأردأ أم من غير الأردأ، وذلك لأنّ الماهية الواحدة لاتتحمّل وجودين، فإذا وجدت بالوجود الأوّل يستحيل أن توجد بالوجود الثاني. وبتعبير آخر: أنّ الوجود هو الفعلية ولا معنى لأن يصير الشيء الفعلي، فعلياً ثانياً.

جواب المحقّق الخوئي عن المناقشات

أجاب سيّدنا الأستاذ وغيره بأنّه لايلزم تحصيل الحاصل، لأنّ مفاد أصالة عدم الحجّية -كما سبق توضيحه- أنّه: «إذا شككت في إنشاء الحجّية لشيء فالأصل عدم حجّيته الفعلية بمعنى عدم ترتّب آثار الحجّة عليه»، فالمتحصّل من هذا الأصل عدم الحجّية الفعلية بينما أنّ مفاد الاستصحاب عدم إنشاء الحجّية، لأنّ المتيقّن السابق عدم إنشاء الحجّية، فيحكم ببقائه فيحرز عدم إنشاء الحجّية تعبّداً.

وكذا لايلزم اللغوية لأنّ عدم الحجّية المستفاد من القاعدة كان بملاك الشكّ أي بما أنّه مشكوك الحجّية، بينما كان عدم الحجّية الحاصل بالاستصحاب بملاك الإحراز التعبّدي. وهذا الأخير أشدّ وأولى من الأوّل، فلا لغوية في البين.

المناقشة على جريان الاستصحاب

والذي يظهر لنا أنّه لا مقتضي لجريان استصحاب عدم حجّية الظنّ، لأنّ الظنّ بما هو ظنّ وكذا حجّيته أمر أزلي بالنسبة إلى العقلاء، بمعنى أنّه كلّما نفترض وجود العقلاء فالظنّ إمّا أن يكون حجّة لديهم أو ليس بحجّة، ولايمكن أن نفترض وجود

زمان كان الظنّ غير حجّة فيه ثمّ صار بعده حجّة أو شككنا في انقلابه إلى الحجّية، لأنّ ذلك منافٍ لعقلائية العقلاء. فالعقلاء من بداية الخلقة إمّا رأوا بأنّ الظنّ حجّة أو ليس بحجّة، ولا معنى لفرض عدم حجّيته سابقاً ثمّ البناء على حجّيته لاحقاً.

ومنه يظهر أنّه لايصحّ قياس استصحاب عدم حجّية الظنّ باستصحاب الاشتغال الذي وقع محلّ النزاع في جريان الاستصحاب فيه، فذهب الشيخ إلى لغويته بعد أن كان الشكّ في الفراغ محكوماً عقلاً بالاشتغال، وكذا ناقش فيه المحقّق النائيني بأنّه أردأ من تحصيل الحاصل. وحاول المحقّق الخوئي أن يجيب عن الإشكالات ويصحّح استصحاب الاشتغال.

وقد عرفت أنّ هذه الأبحاث نفياً وإثباتاً لا موضوع لها بالمرّة بالنسبة إلى استصحاب عدم الحجّية، بخلاف استصحاب الاشتغال فإنّ فيه مجالاً لهذه المناقشات والأجوبة. هذا كلّه بالنسبة إلى حجّية الظنّ المطلق.

أمّا الظنون الخاصّة فجريان الاستصحاب فيها ممكن لأنّه ليس البحث عن الحجّية العقلائية، وإنّما يبحث عن أنّ الشارع هل جعل الظنّ الفلاني حجّة أو لا؟ ومثاله الظنّ في أفعال الصلاة، حيث إنّه لم يقم لنا دليل واضح على حجّيته فنشكّ في جعل الحجّية له في الشرع فنستصحب عدم الحجّية.

لكنّك خبير بأنّ هذه الموارد التي يجرى فيها الاستصحاب قليلة جدّاً، لأنّ كثيراً من الظنون أُمور عقلائية، ولايمكن جريان الاستصحاب فيها بالبيان المتقدّم.

ولايتوهّم شمول النزاع للشهرة الفتوائية، لأنّ النزاع فيها نزاع صغروي لا في حجّية الشهرة، وحيث إنّ مقبولة عمر بن حنظلة لاتدلّ على إثبات حجّيتها -كما

سيجيء- فنبحث في باب الشهرة عن أنّها هل تكون كاشفة عن رأى المعصوم؟ وهكذا جهة البحث في الإجماع المنقول فنبحث عن الصغرى أي كاشفيته عن السنّة لا عن جعل الحجّية التعبّدية له.

حجّية الظواهر

من الظنون التي ثبتت حجّيتها ظواهر الكلام.

والمراد من الظاهر هو الكلام الدالّ على المعنى عند العرف بخلاف المجمل الذي لم يدلّ على المعنى، ومع ذلك فاحتمال الخلاف في الظهورات موجودة وجداناً فدلالة الظهور دلالة ظنّية، وهذا بخلاف النصّ فإنّه قطعي الدلالة.

والدليل على حجّية الظواهر هي السيرة العقلائية الممضاة شرعاً، لأنّ الشارع لم يتّخذ طريقاً آخر لتفهيم أغراضه ومقاصده غير طريقة العقلاء أعني التمسّك بالظهورات، فيستكشف أنّه راض بهذه الطريقة. وهذا المعنى واضح فلا كلام في أصل حجّية الظهور، وإنّما يقع البحث في بعض الأُمور:

الأمر الأوّل: اشتراط الظنّ بالوفاق أو اشتراط عدم الظنّ بالخلاف

قد يقال باشتراط حجّية الظاهر بالظنّ الشخصي بالوفاق، فإن أفاد الظنّ الشخصي بمضمونه فحجّة وإن لم يفد فليس بحجّة.

وقريب منه اشتراط حجّية الظواهر بعدم الظنّ بالخلاف، بمعنى أنّه وإن لم يشترط

حصول الظنّ الشخصي بالوفاق لكن يشترط أن لايظنّ بالخلاف، فإذا ظنّ بخلاف مضمونه ظنّاً شخصياً فليس بحجّة.

المناقشة

إنّ سيرة العقلاء ترفض كلا الشرطين، فإنّا نرى أنّ الإقرار معتبر عند العقلاء من دون اشتراط حصول الظنّ للقاضي أو عدم ظنّه بالخلاف، فإذا قال المقرّ: «لزيد عليّ مائة درهم» فلايشترط عند العقلاء حصول الظنّ بالوفاق أو عدم الظنّ بالخلاف، بل يأخذون بظاهر كلامه مطلقاً، وهكذا حال سائر الأمارات.

الأمر الثاني: التفصيل بين المقصودين بالإفهام وغيره

ذهب المحقّق القمي إلى اختصاص حجّية الظواهر بمن قصد إفهامه، وأمّا من لم يقصد بالإفهام فليس الظاهر حجّة بالنسبة إليه.[١]

وتظهر ثمرة ذلك في المكاتبات، فإذا أرسل شخص رسالة إلى آخر فرآها ثالث، والمفروض أنّ الرسالة متضمّنة لأُمور ذات آثار حقوقية، فللمكاتب أن يقول بأنّ الرسالة إنّما تكون حجّة للمقصود بالإفهام لا لغيره.

وعلى هذا الأساس ذهب المحقّق القمي إلى انسداد بابي العلم والعلمي، فإنّ انسداد باب العلم الوجداني بالتكاليف الواقعية واضح، وأمّا انسداد باب العلمي فلأجل أنّ الإمام عليه السلام لمّا يتكلّم مع زرارة فهو مقصود بالإفهام ولسنا مقصودين بالإفهام، فالروايات ليست بحجّة في حقّنا، فباب العلمي منسدّ كما أنّ باب العلم كذلك.

---

١. القوانين المحكمة في الأصول ٢: ٤٤٢ - ٤٤٨.

الجواب

يمكن النقاش في المدّعى وفي النتيجة.

أمّا دعوى اختصاص حجّية الظواهر بمن قصد إفهامه فيردّها السيرة العقلائية، فإذا قال المقرّ: «إنّ هذه الدار لزيد»، واتّفق سماعه للآخرين من دون أن يكونوا مقصودين بالإفهام، وشهدوا بذلك عند القاضي، فلايصحّ للمقرّ الاعتذار بأنّ الشاهدين لم يكونوا مقصودين بالإفهام، فظاهر الكلام ليس حجّة في حقّهم.

ومثاله المتعارف في زماننا المديون المماطل، فإذا أقرّ المديون بالدين وسجّل الدائن صوته، فالصوت معتبر للقاضي ويحكم بالدين على طبق الإقرار، وليس للمقرّ الاعتراض بأنّ القاضي لم يكن مقصوداً بالإفهام فليس الإقرار حجّة في حقّه. وعلى فرض الاعتراض لايعتني به القاضي.

وأمّا النتيجة: فعلى فرض التنزّل والالتزام بعدم حجّية الظهور إلّا لمن قصد إفهامه، فالنتيجة المستفادة منه وهو انسداد باب العلمي مردود، لأنّ الإمام عليه السلام قد قصد إفهام زرارة فهو مقصود بالإفهام فكان الكلام حجّة في حقّه. ثمّ إنّ زرارة خاطب حمّاد بن عيسى ونقل الحديث له فكان حمّاد مقصوداً بالإفهام، ثمّ هو خاطب الحسين بن سعيد الأهوازي فصار الحسين مقصوداً بالإفهام، وهكذا حتّى وصلت السلسلة إلى محمّدين الثلاثة أصحاب الجوامع وهم الكليني والصدوق والشيخ، وهؤلاء صنّفوا كتبهم لأجل إفهام كلّ من يقرأها، فنحن مقصودون بالإفهام والروايات حجّة في حقّنا، فلا وجه للقول بانسداد باب العلمي.

توجيه مسلك الميرزا في كلام الشيخ الأعظم

قد تقدّم أنّ الميرزا القمّي ادّعى اختصاص حجّية الظهور بمن قصد إفهامه، لكنّه لم يذكر وجهاً لتبيين مرامه، والشيخ الأعظم ذكر مبرّرات لتبرير مدّعاه صغروياً وكبروياً.[١]

أمّا الصغرى -أي عدم انعقاد الظهور في الروايات بالنسبة إلينا- فلأنّ ديدن الرواة أن يسألوا عن الأئمة عليهم السلام عن مسائل مختلفة في مجلس واحد، وأصحاب الجوامع قطّعوا الروايات وذكروا في كلّ باب قسماً منها ممّا يناسب الباب، ونحن لانعرف صدر الرواية وذيلها، ويحتمل أن يكون في صدرها أو ذيلها قرينة دالّة على ظهور خاصّ، فلاينعقد ظهور للروايات بالنسبة إلينا.

وأمّا الكبرى -وهو عدم حجّية الظهور لغير من قصد إفهامه- فلأنّ منشأ أصالة الظهور أصالة عدم القرينة، ومنشأ أصالة عدم القرينة أصالة عدم الغفلة.

توضيح ذلك: إنّا إن شككنا في أنّ المتكلّم هل أراد ظاهر كلامه أو أراد معنى آخر نتمسّك بأصالة الظهور، ومرجع هذا الأصل إلى أصالة عدم القرينة بمعنى أنّه إن أراد المتكلّم معنى آخر فلابدّ أن ينصب قرينة، والمفروض أنّه لم ينصب.

وهذا الأصل أيضاً مستند إلى أصالة عدم الغفلة، بمعنى أنّه إن شككنا في أنّ المتكلّم الذي لم ينصب القرينة هل كان ملتفتاً في عدم نصب القرينة أو كان غافلاً عنه، ومن المعلوم أنّه لا قيمة لعدم نصب القرينة إذا كان عن غفلة، فتجري أصالة عدم الغفلة فتثبت حجّية ظاهر كلام المتكلّم.

---

١. فرائد الأصول ١: ١٦٠-١٦٣.

فثبت: أنّ أصالة الظهور تنتهي إلى أصالة عدم الغفلة. والثاني أساس للأوّل.

وبعد وضوح ذلك نقول: إنّ أصالة الظهور إنّما تجري في حقّ المقصودين بالإفهام، لأنّ المتكلّم إنّما أراد أن يفهم المخاطب فعليه أن ينصب قرينة مفهمة لذلك الشخص، ومقتضى أصالة عدم الغفلة أنّ المتكلّم لم يغفل عن نصب القرينة وأتى بها لكن لا لنوع الناس بل لخصوص المخاطب المقصود بالإفهام، فسائر الناس لايتمكّنون من إجراء أصالة عدم الغفلة، وعليه فليس الظهور حجّة عليهم.

المناقشة في الصغرى

إنّ المــحمّدين الثلاثة كانوا في قمّة الوثاقة والأمانة، وكانوا عارفين بأساليب الكلام وظهوراته وقرائنه. فلو كانت قرينة في الرواية ولم ينقلوها فهذا خلاف وثاقتهم وأمانتهم. فوثاقتهم ومعرفتهم بأساليب الكلام تنفيان هذا الاحتمال.

المناقشة في الكبرى

ناقش فيها المحقّق الخوئي بأنّ أصالة عدم الغفلة ليس أساساً لأصالة الظهور وإنّما هما أصلان في عرض واحد. فمنشأ أصالة عدم الغفلة طبع الإنسان، فإنّ المـتكلّم بطبعه الأوّلي ملتفت إلى مرامه وينصب القرينة عليه، لكن منشأ أصالة الظهور اتّباع المتكلّم عن وضع الألفاظ ومدلولاتها الوضعية، والمتكلّم بما أنّه من العقلاء فلايخرج عن ديدنهم فلابدّ أن يكون ظاهر الكلام مراداً له. فثبت أنّهما أصلان مستقلّان لايرتبط أحدهما بالآخر.

والشاهد على الافتراق أنّه لا معنى لجريان أصالة عدم الغفلة في كلام النبي

والأئمة عليهم السلام للقطع بعدم الغفلة، مع أنّ أصالة الظهور جارية هنا،[١] فإذا شكّ في مراد المعصوم تجري أصالة الظهور مع عدم فرض الغفلة بالنسبة إليه.[٢]

المختار في الجواب

قد ظهر الجواب الأساسي ممّا تقدّم ولو فرضنا استناد أصالة الظهور إلى أصالة عدم الغفلة وفرضنا جريان أصالة عدم الغفلة في كلام المعصوم، وهو أنّ مقتضى أصالة الظهور أنّه إذا أراد المعصوم خلاف الظاهر فلابدّ عليه من نصب القرينة، وحيث إنّه لم ينصب قرينة يعلم بأنّه أراد الظاهر، فيكون الظهور حجّة لخصوص الراوي المباشر، ثمّ الراوي نقل الحديث لسائر الرواة ممّن كانوا في الطبقة السفلي، فإذا كانت قرينة في الكلام وقد أخفاها عنهم فهذا خلاف وثاقته، وحيث إنّه لم تنقل القرينة فمقتضى أصالة الظهور عدم نصب القرينة وإرادة ظاهر الكلام. وهكذا بالنسبة إلى جميع من كان في سلسة الحديث.

وبهذا البيان ينحلّ الإشكال وإلّا فافتراض أنّهما أصلان مستقلّان في عرض واحد لايفيد شيئاً، لأنّه وإن قلنا بانعقاد الظهور مع قطع النظر عن أصالة عدم الغفلة، لكن

---

١. مصباح الأصول ١: ١٤٠.

٢. والظاهر أنّ الإشكال، إشكال صياغي ناشئ عن الجمود على «أصالة عدم القرينة» التي تختصّ بغير المعصوم، بينما يمكن تقرير دعوى المدّعى بشكل عامّ شامل لكلام المعصوم وغيره، فإنّ روح الدعوى يرجع إلى أنّ أصالة الظهور تتوقّف على نفي احتمال غفلة المتكلّم، سواء بالبرهان على عصمة النبي والوصي أم بأصالة عدم الغفلة في سائرين. فجريان أصالة الظهور في كلام المعصوم معلول انتفاء غفلته بالبرهان القطعي، كما أنّ جريانها في سائر الناس معلول انتفاء الغفلة ببركة الأصل. فثبت أنّ منشأ الظهور نفي احتمال الغفلة. (المقرّر)

هذا الظهور لايكون كاشفاً عن المراد الجدّي ما لم ينتف احتمال غفلة المتكلّم، فحجّية الظهور متوقّف على انتفائه.

الأمر الثالث: التفصيل بين ظواهر الكتاب و غيره

ذهب بعض الأصحاب إلى عدم حجّية ظواهر الكتاب، وقد ذكر في الكفاية له وجوهاً خمسة.

أدلّة عدم الحجّية

الوجه الأوّل: اختصاص فهم القرآن بمن خوطب به

ما ورد في اختصاص فهم القرآن بمن كان مخاطباً ووارثاً له كما عن زيد الشحّام أنّه «دخل قتادة بن دعامة على أبي جعفر عليه السلام فقال: يا قتادة! أنت فقيه أهل البصرة فقال: هكذا يزعمون. فقال أبوجعفر عليه السلام: بلغني أنّك تفسّر القرآن فقال له قتادة: نعم. فقال له أبوجعفر عليه السلام: بعلم تفسّره أم بجهل؟ قال: لا بعلم. فقال له أبوجعفر عليه السلام: فإن كنت تفسّره بعلم فأنت أنت وأنا أسألك إلى أن قال: ويحك يا قتادة! إن كنت إنّما فسّرت القرآن من تلقاء نفسك فقد هلكت وأهلكت إلى أن قال: ويحك يا قتادة إنّما يعرف القرآن من خوطب به».[١]

وكما ورد عن أبي عبدالله عليه السلام مخاطباً لأبي حنيفة: «أنت فقيه العراق؟ قال: نعم. قال: فبم تفتيهم؟ قال: بكتاب الله وسنّة نبيه صلى الله عليه وآله. قال: يا أباحنيفة! تعرف كتاب الله حقّ معرفته وتعرف الناسخ والمنسوخ؟ قال: نعم. قال: يا أباحنيفة! لقد ادّعيت علماً، ويلك ما جعل الله ذلك إلّا عند أهل الكتاب الذين أنزل عليهم. ويلك ولا هو

١. الكافي ٨: ٣١١-٣١٢ ؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١٨٥، صفات القاضي، ب ١٣، ح ٢٥.

إلّا عند الخاص من ذرّية نبيّنا محمّد صلى الله عليه وآله وما ورثك اللّه من كتابه حرفا».[١]

والحاصل من فقرة: «ما ورّثك اللّه من كتابه حرفاً» وفقرة: «إنّما يعرف القرآن من خوطب به» أنّه لايمكن فهم القرآن إلّا لمن كان وارثاً ومخاطباً له.

الوجه الثاني: علوّ معاني القرآن

إنّ للقرآن بطوناً ومعانياً عالية لاتصل إليها أفهام البشر غير الراسخين بتأويله، كيف يكون ذلك ولاتصل إلى كلمات الأوائل إلّا الأوحدي من الأفاضل، فما ظنّك بكلامه سبحانه مع اشتماله على علم ما كان وما يكون إلى يوم القيامة.

الوجه الثالث: ذمّ اتّباع المتشابهات

القرآن الكريم يذمّ اتّباع المتشابهات، قال عزّ وجلّ: ﴿فَأَمَّا الَّذينَ في قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ ما تَشابَهَ مِنْهُ ابْتِغاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغاءَ تَأْويلِهِ﴾[٢] والمتشابهات تشمل الظواهر، فإنّ الظهور ليس بقطعي الدلالة ويحتمل فيه الخلاف، فلذا كانت الظواهر من المتشابهات الممنوعة اتّباعها. ولو لم نجزم بدخولها في المتشابهات فلا أقلّ من احتمال ذلك، ونتيجته عدم حجّية الظواهر.

الوجه الرابع: كثرة التخصيص على ظواهر الآيات

بعد ما نعلم إجمالاً بورود التخصيص والتقييد على كثير من الظواهر فلايجوز الأخذ بها مراعاة للعلم الإجمالي، بل يجب الاحتياط تحصيلاً للموافقة القطعية.

والفرق بينه وبين سابقه أنّ السابق يبتني على دخول الظاهر في المتشابه ذاتاً،

---

١. علل الشرائع ١: ٩٠؛ وسائل الشيعة ٢٧: ٤٧، صفات القاضي، ب ٦، ح ٢٧.

٢. آل عمران: ٧.

وهذا الوجه يبتني على دخوله عرضاً للعلم الإجمالي بتخصيص الظهورات.

الوجه الخامس: حرمة التفسير بالرأي

دلّت الروايات على حرمة تفسير القرآن بالرأي كما ورد في الخبر: «من فسّر القرآن برأيه فليتبوّأ مقعده من النار»[1] وحمل الظاهر على معناه ضرب من التفسير بالرأي، فلذا يحرم التمسّك بالظهور.

ثمّ قال المحقّق الخراساني بأنّ مرجع الوجه الأخير والثالث إلى إنكار كبرى حجّية الظهور بعد الالتزام بانعقاد أصل الظهور، بينما يرجع سائر الوجوه إلى إنكار الصغرى أي عدم انعقاد الظهور، فإنّ قوله: «من فسّر القرآن برأيه» لاينفي الظهور وإنّما ينفي حجّيته، وكذا الوجه الثالث، فإنّ مفاد الآية النهي عن اتّباع المتشابه لا نفي الظهور فيه.

وهذا بخلاف سائر الوجوه فإنّ مقتضاها إنكار أصل الظهور، أمّا الوجه الأوّل ففي فقرة: «إنّما يعرف القرآن من خوطب به» وفقرة: «ما ورّثك اللّٰه من كتابه حرفاً» دلالة على اختصاص فهم القرآن بمن كان وارثاً ومخاطباً له، وأمّا سائر الناس فلايفهمون منه شيء ولاينعقد لهم ظهور.

وكذا الوجه الثاني الراجع إلى علّو معاني القرآن وشموخ مضامينه ورفعة محتواه، فالناس لايقدرون على فهم معانيه، ولاينعقد ظهور بالنسبة إليهم.

وكذا الوجه الرابع الراجع إلى وجود العلم الإجمالي بتخصيصات كثيرة في ظهورات الكتاب، فبعد ما نعلم بذلك فلاينعقد له ظهور، لأنّ العلم الإجمالي بمثابة

---

١. وسائل الشيعة ٢٧: ٢٠٤، صفات القاضي، ب ١٣، ح ٧٦.

القرينة المتّصلة المانعة عن انعقاد الظهور.

المناقشة في أدلّة عدم الحجّية

أمّا الجواب عن الوجه الأوّل فقد قال المحقّق الخراساني: إنّ المراد من اختصاص فهم القرآن بمن خوطب به، اختصاص فهم مجموع القرآن بتمامه وكماله -مع ما كان فيه من المحكم والمتشابه والناسخ والمنسوخ- بخصوص من خوطب به، وهذا لاينافي تمكّن الناس من فهم بعض ظواهر القرآن.

أقول: إنّ هذا المعنى مخالف لقوله عليه السلام: «ما ورّثك اللّه من كتابه حرفاً» فإنّه ظاهر في أنّ فلاناً لايعلم حتّى حرفاً واحداً من الكتاب، فظاهره نفي العلم بالكتاب بالعموم الاستغراقي لا المجموعي.

ثمّ قال قدس سره: إنّ ردع أبي حنيفة وقتادة إنّما هو لأجل استقلالهما بالعمل بالكتاب وعدم رجوعهما إلى أهل البيت الذين كانوا عارفين بعامّه وخاصّه وناسخه ومنسوخه ومحكمه ومتشابهه، وعليه فلا إشكال في العمل بظهور الكتاب بعد الرجوع إلى الروايات وعدم الظفر بالمقيّدات والمخصّصات والقرائن، لأنّ الروايات ليست في مقام إسقاط ظاهر الكتاب عن الحجّية وإنّما وردت في مورد عدم الرجوع إلى الروايات لكشف المخصّصات والقرائن.

ثمّ أشار قدس سره إلى طائفة اُخرى من الروايات الآمرة بالرجوع إلى ظاهر القرآن كرواية عبدالأعلى مولى آل سام قال: «قلت لأبي عبداللّه: عثرت فانقطع ظفري فجعلت على إصبعي مرارة فكيف أصنع بالوضوء؟ قال: يعرف هذا وأشباهه من

كتاب اللّه عزّ وجلّ، قال اللّه تعالى: ﴿ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ امسح عليه».[١]

وكذا قوله عليه السلام في مقام الترجيح بين الأخبار المتعارضة: «فما وافق كتاب اللّه فخذوه»[٢] وقوله عليه السلام: «المسلمون عند شروطهم إلاّ كلّ شرط خالف كتاب اللّه»،[٣] فلو أنّ الكتاب العزيز لم ينعقد له ظهور أو انعقد ولكن ليس بحجّة فلماذا أمرت الروايات بالرجوع إلى الكتاب والأخذ بما وافقه والإعراض عمّا خالفه.

وأوضح دلالة من الجميع ما رواه الخاصّة والعامّة متواتراً عن النبي صلى الله عليه وآله: «إنّي تارك فيكم الثقلين كتاب اللّه وعترتي ما إن تمسّكتم بهما لن تضلّوا أبداً»[٤] ولو أنّ ظاهر الكتاب ليس بحجّة أو لم ينعقد له ظهور فلماذا أمر النبي صلى الله عليه وآله بالتمسّك به للاجتناب عن الضلالة، بل لابدّ أن يكتفى بالتمسّك بالعترة.

أضف إلى ذلك أنّ القرآن الكريم يقول: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ﴾[٥] ويقول: ﴿أَ فَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلى قُلُوبٍ أَقْفالُها﴾[٦] فيستفاد من الآية الأُولى أنّ فهم القرآن ميسور وسهل للناس حتّى يذّكروا، ويستفاد من الثانية أنّ

---

١. الكافي ٣: ٣٣؛ وسائل الشيعة ١: ٤٦٤، الوضوء، ب ٤، ح ٥.

٢. الكافي ١: ٦٩؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١١٠، صفات القاضي، ب ٩، ح ١٠.

٣. تهذيب الأحكام ٧: ٢٢؛ وسائل الشيعة ١٨: ١٦، الخيار، ب ٦، ح ٢.

٤. مسند أحمد بن حنبل ٣: ١٤؛ تفسير القرآن العظيم (لابن كثير) ٦: ٣٦٩؛ شواهد التنزيل (للحسكاني) ٢: ٤١؛ كتاب سليم بن قيس ٢: ٦٤٧؛ بصائر الدرجات ١: ٤١٣؛ الكافي ١: ٢٩٤؛ تحف العقول: ٤٢٦؛ الأمالي: ٤١٥.

٥. القمر: ٤٠.

٦. محمّد: ٢٤.

الناس يقدرون على التدبّر، فلو أنّ القرآن لا ظهور له أو ظهوراته ليست بحجّة فما وجه الأمر في الآيتين بالتدبّر والتذكّر؟

وأمّا الوجه الثاني وهو احتواء القرآن لمضامين عالية فهذا وإن كان صحيحاً لكن لاينافي أن يكون القرآن قابلاً لاستفادة الناس كما صرّح به القرآن في مواضع كثيرة كقوله سبحانه: ﴿هذا بَيانٌ لِلنَّاس﴾[١]، وقوله عزّ وجلّ: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ﴾[٢] وقوله جلّ جلاله: ﴿هذا بَصائِرُ مِنْ رَبِّكُم﴾[٣]. نعم علوّ معانيه يتطلّب معلّماً ليبيّنه للناس، كما قال سبحانه وتعالى مخاطباً للنبي: ﴿وَأَنْزَلْنا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِم﴾.[٤]

وأمّا الوجه الثالث من أنّ الظواهر من المتشابهات فممنوع جدّاً، لأنّ المتشابه عبارة عن الكلام الذي لايفهم منه العرف معنى محدّد فلذا يوقع الإنسان في الشبهة فلهذا يعبّر عنه بالمتشابة، وهذا المعنى إنّما ينسجم مع المجمل لا الظاهر الذي يفهم العرف معناه.

وأمّا الوجه الرابع من العلم الإجمالي بوجود التخصيصات والتقييدات الكثيرة فهذا أمر صحيح، فلهذا نلتزم بوجوب الفحص عن المخصّص والمقيّد في الروايات قبل العمل بظواهر الكتاب، وأمّا بعد الفحص عنها والظفر بكمّية من المخصّصات والقرائن فينحلّ العلم الإجمالي، لأنّ ما ظفرنا من المقيّدات يساوي المعلوم بالإجمال.

---

١. آل عمران: ١٤٨.

٢. القمر: ٤٠.

٣. الأعراف: ٢٠٣.

٤. النحل: ٤٤.

ومن المعلوم أنّ شرط الانحلال عدم زيادة المعلوم بالإجمال عن المعلوم بالتفصيل، وهذا الشرط حاصل هنا لأنّ ما علمنا به تفصيلاً بعد الفحص من المقيّدات والمخصّصات ليس بأقلّ من المقدار الذي علمنا به إجمالاً قبل الفحص، فلذا ينحلّ العلم الإجمالي.

وأمّا الوجه الخامس وهو الروايات الناهية عن التفسير بالرأي فلا ربط لها بما نحن بصدده، لأنّ التفسير عبارة عن كشف القناع، وصدق عنوان التفسير متوقّف على وجود القناع والمانع عن الرؤية، بخلاف الظواهر التي دلالتها على معانيها واضحة فليس هنا قناع ولا مانع حتّى يحتاج إلى التفسير، فالأخذ بالظهورات ليس من مقولة التفسير. هذا أوّلاً.

وثانياً: أنّ عنوان «التفسير بالرأي» إنّما يصدق إذا حملت الآية على غير ظاهرها أو كانت الآية مجملة واحتملت فيها معان عديدة فرجّح أحدها اعتباطاً بلا قرينة ولا رواية. فلذا ورد في الحديث: «إنّما هلك الناس في المتشابه لأنّهم لم يقفوا على معناه ولم يعرفوا حقيقته فوضعوا له تأويلاً من عند أنفسهم بآرائهم واستغنوا بذلك عن مسألة الأوصياء»[1] فاتّضح أنّ هذه الروايات في مقام ذمّ مدّعي التفسير الذي يحمّل المعنى المطابق لرأيه وهواه على القرآن، وأراد بذلك انسداد باب الرجوع إلى الأئمة عليهم السلام الذين هم مهبط الوحي والتنزيل.

تتمّة: تحريف القرآن

من جملة أدلّة الأخباريين لعدم حجّية ظاهر الكتاب وقوع التحريف، فإنّ لازمه احتمال سقوط بعض القرائن، فيكون الكلام مجملاً.

---

١. وسائل الشيعة ٢٧: ٢٠١، صفات القاضي، ب ١٣، ح ٦٢.

أدلّة التحريف

ومن أدلّته وجود روايات يدّعى ظهورها في التحريف في تفسير على بن إبراهيم.

وقد يجاب عنه بأنّ هذا الكتاب مغشوش لأنّ بعض روايات هذا الكتاب قد نقل عن على بن إبراهيم[١]، وفي هذا دلالة على أنّ الكتاب بأجمعه ليس لعلي بن إبراهيم بل اُضيفت روايات كثيرة إلى هذا الكتاب. فلذا تسقط رواياتها عن الحجّية، لأنّنا لاندري أيّاً منها من روايات علي بن إبراهيم وأيّاً منها من الزيادات.

والتخلّص عن هذا الإشكال سهل، لأنّك بعد المراجعة إلى الكتاب تقدر على تمييز ما نقله على بن إبراهيم وما نقل عنه.

والصحيح أن يجاب عن الروايات الموهمة للتحريف بأنّها في مقام التفسير والتأويل وبيان أكمل المصاديق لا في مقام بيان وقوع السقط في التنزيل.[٢]

وأمّا الروايات التي جمعها المحدّث النوري في كتاب «فصل الخطاب» لإثبات التحريف فقد أجاب عنها السيّد الأعظم المحقّق الخميني بأنّ هذا المحدِّث لأجل بساطته وسرعة قطعه قد جمع في هذا الكتاب وفي سائر كتبه روايات غريبة وقصص وحكايات يستبعد وقوعها جدّاً، فلذا لايلتفت إليها.[٣]

---

١. من باب النموذج انظر تفسير القمي ٢: ٦٠: قال علي بن إبراهيم: «في قوله إنّ الساعة آتية أكاد أخفيها قال من نفسي هكذا نزلت، قيل كيف يخفيها من نفسه؟ قال: جعلها من غير وقت».

٢. ورد في الكافي: عن علي بن إبراهيم عن أحمد بن محمّد البرقي عن أبيه عن محمّد بن سنان عن عمّار بن مروان عن منخل عن جابر عن أبي جعفر عليه السلام قال: «نزل جبرئيل عليه السلام بهذه الآية على محمد صلى الله عليه وآله هكذا: بئسما اشتروا به أنفسهم أن يكفروا بما أنزل الله في عليّ بغياً». الكافي ١: ٤١٧.

٣. أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية ١: ٢٤٥.

والسبب الآخر الروايات الواردة في خصوص الآيات الواردة حول موضوع الولاية فإنّه قد ورد في بعض روايات الخاصّة والعامّة زيادة: «في عليّ» في آية التبليغ: «يا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ ما أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّك» بعد فقرة: «من ربّك».[١]

وعلى ما ببالي نقل السيوطي عن ابن مسعود مثله في قوله تعالى: «وكفى اللّٰه المؤمنين القتال بعلي».[٢]

المبعّد التأريخي

وذكر السيّد الأعظم المحقّق الخميني مبعّداً لهذه الروايات وهو أنّ النبي صلى الله عليه وآله في آخر عمره الشريف أمر بإيتاء الدواة والقلم لأن يكتب كتاباً لايضلّ الناس بعده أبداً فمنعه بعض وذلك لأنّه كان عالماً بأنّ النبي صلى الله عليه وآله أراد أن يصرّح ويؤكّد على ولاية أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام فقال: «حسبنا كتاب اللّٰه» لأنّه شعر بالارتياح من ناحية عدم التصريح باسمه عليه السلام في القرآن، كما أنّه لا وجه لأمره صلى الله عليه وآله بإيتاء الدواة والقلم لو صُرّح باسمه عليه السلام في القرآن.[٣]

---

١. نقل في تفسير البرهان عن ابن شهر آشوب، عن تفسير الثعلبي، قال جعفر بن محمّد عليه السلام: «يا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ ما أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ في علي. هكذا أنزلت، فلمّا نزلت هذه الآية أخذ النبي صلى الله عليه وآله بيد علي عليه السلام فقال: من كنت مولاه فعليّ مولاه». البرهان في تفسير القرآن ٢: ٢٣٩.

وقال السيوطي: وأخرج ابن مردويه عن ابن مسعود قال: «كنّا نقرأ على عهد رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلّم يا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ ما أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ أنّ علياً مولى المؤمنين وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَما بَلَّغْتَ رِسالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ». الدرّ المنثور ٢: ٢٩٨.

٢. قال السيوطي: وأخرج ابن أبي حاتم وابن مردويه وابن عساكر عن ابن مسعود رضي الله عنه «أنّه كان يقرأ هذا الحرف وكفى اللّٰه المؤمنين القتال بعلي بن أبي طالب». الدرّ المنثور ٥: ١٩٢.

٣. أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية ١: ٢٤٧.

المبعّدات الروائية

قد ورد في الأخبار أنّ بعض الناس كانوا يقرئون القرآن بغير ما يقرأه الناس وفقاً للروايات الواردة في التحريف، فنهاهم الأئمة عليهم السلام، وأمروا بالقراءة الدارجة، كما قال عليه السلام: «اقرؤا كما يقرأ الناس»[١] وهذا لاينسجم مع وقوع التحريف.

وممّا يبعّده حديث الثقلين[٢]، فالنبيّ صلى الله عليه وآله أمر باتّباع القرآن والعترة ووعد بأنّ من تمسّك بهما لايضلّ أبداً، ولو يعلم بأنّ القرآن سيحرّف لما أمرهم بذلك

ومن الجدير بالذكر أنّ المحدّث الجزائري الذي كان مائلاً إلى التحريف في شبابه، قد ذكر في أواخر عمره في تفسيره المسمّى بـ «عقود المرجان» ذيل قوله سبحانه) ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحافِظُون﴾[٣] وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَكِتابٌ عَزِيزٌ * لايَأْتيهِ الْباطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكيمٍ حَميدٍ﴾[٤] أنّ التحريف نوع من الباطل، والله سبحانه وتعالى صرّح بأنّ الباطل بجميع أنحائه لا سبيل له إلى الكتاب.[٥]

الميل إلى القول بالتحريف في الكفاية

ومع الأسف أنّ صاحب الكفاية مال إلى التحريف لكن لا بنحو وقوع الزيادة بل إمّا بسقوط كلمة «في علي» كما ورد في بعض الأخبار، أو بنحو التصحيف كما

---

١. الكافي ٢: ٦٣٣ و ٦٣١ ؛ التوحيد (للصدوق): ٢٨٤.

٢. كتاب سليم بن قيس ٢: ٦٤٧؛ بصائر الدرجات ١: ٤١٣؛ تحف العقول: ٤٢٦؛ أمالي الصدوق: ٤١٥؛ أمالي الطوسي: ١٦٢.

٣. الحجر: ٩.

٤. فصّلت: ٤١-٤٢.

٥. عقود المرجان ٢: ٦٢٥ و ٤: ٣٧٩.

قد يقال في قوله عزّ وجلّ: «سلام على إلياسين» فإنّ لفظة «إلياسين» ليس بصيغة الجمع لإلياس لوضوح أنّ إلياس شخص واحد فلا معنى له، فيعلم أنّ الصحيح «آل ياسين» أي آل النبي صلى الله عليه وآله، والله سبحانه خاطبه بـ«ياسين» في قوله تعالى: ﴿يس * وَالْقُرْآنِ الْحَكيم * إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾.[١]

أقول: الظاهر أنّ هذا ليس من التحريف بل اختلاف في كيفية القراءة.

ثمّ أجاب قدس سره عن التحريف بأنّه لايسقط حجّية ظاهر الكتاب، وذلك لأنّنا لم نحرز أنّ هذا المقدار من التحريف مخلّ بالظهور. ولو سلّمنا إخلاله بالظهور فلانعلم وقوعه في آيات الأحكام التي نحن بصددها، لأنّه لا داعي للتحريف إلّا في خصوص مسألة الولاية، وأمّا الأحكام الفقهية فلايتصوّر وجود الدوافع والدواعي القويّة لتحريف آياتها.

نعم قد توجد دوافع التحريف في سائر الآيات، كما ورد أنّ عثمان أراد أن يحذف واو الاستئناف في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلاَيُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللّه فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ حتّى تكون الفقرة وصفاً أو بدلاً لصدر الآية وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّ كَثيراً مِنَ الْأَحْبارِ وَالرُّهْبانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوالَ النَّاسِ بِالْباطِلِ﴾[٢] وغرضه إيهام اختصاص عذاب كنز الذهب والفضّة بالأحبار والرهبان، لتبرير أعماله من جمع المال واتّخاذ الكنز، فخالفه أبوذر ولم يسمح له في الحذف.

وبالجملة فآيات الأحكام لم تكن في معرض التحريف.

---

١. يس: ١-٣.

٢. التوبة: ٣٤.

اختلاف القراءات

إنّ اختلاف القراءات قد يغيّر المعنى كما في قوله تعالى: ﴿ولاتَقربُوهُنَّ حتّى يَطهُرنَ﴾[١] بالتخفيف أو ﴿يَطَّهَّرنَ﴾ بالتشديد، فعلى القراءة الأُولى تحرم المقاربة إلى زمان النقاء عن دم الحيض، لكن على الثاني لاتزول الحرمة بمجرّد النقاء وتدوم إلى أن تغتسل. فبأيّهما لابدّ أن نأخذ؟

قد يقال بأنّ القراءات السبع كلّها متواترة فيجوز التمسّك بكلّ منها، لكن لايمكن المساعدة عليه لعدم الدليل على تواترها، بل الدليل على خلافه لأنّ هذه القراءات قد أحدثت بعد زمان النبيّ صلى الله عليه وآله بسبب اختلاف اجتهادات القرّاء واختلاف لهجاتهم وألحانهم، فلا سبيل إلى إثبات تواتر القراءات.

وأمّا جواز القراءة بالقراءات المشهورة في الصلاة فليس مدركه تواتر القراءات بل قوله عليه السلام: «اقرؤا كما يقرأ الناس»[٢] وهذا يصدق على القراءات المشهورة التي قد يقال إنّها سبعة، وقد يقال إنّها عشرة أو أربعة عشر.

وقد قيل في ذكر أسامي القرّاء السبعة بالفارسية:

استاد قرائت بشمر پنج و دو پير بوعمرو و علا و نافع و ابن كثير

پس حمزه و ابن عامر و عاصم را از جنس كسايى شمر و هفت بگير

وحينئذ إذا تعارض القرائتان، وكان لكلّ منهما أثر عملي مغاير للآخر، فلايمكن أن يتمسّك بكلّ منهما، لأنّ قوله عليه السلام: «اقرؤا كما يقرأ الناس» إنّما يثبت جواز نفس

---

١. البقرة: ٢٢٢.

٢. الكافي ٢: ٦٣٣ و٦٣١؛ التوحيد (للصدوق): ٢٨٤.

القراءة وأمّا سائر الآثار المترتّبة على القراءة كجواز الوطي قبل الغسل فلايثبت بذلك. وبعد التعارض يتساقطان ولايلاحظ المرجّحات، لأنّ أدلّة الترجيح وردت في تعارض الأخبار لا القراءات، فلابدّ من الرجوع الى مقتضى القاعدة الأوّلية في باب التعارض وهو التساقط.

التمسّك بوحدة السياق

هل يجوز التمسّك بوحدة سياق الآيات بناءاً على الالتزام بتغيّر موضع بعض الآيات، فمثلاً أنّ قوله تعالى: «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً »[1] نزل في خصوص الخمسة الطيبة عليهم السلام، ولا يرتبط بأزواج النبي صلى الله عليه وآله، وبهذا المعنى دلّت روايات الفريقين[2]، حتّى أنّ النبي صلى الله عليه وآله لم يأذن لأُمّ سلّمة أن تدخل في الكساء وقال لها: «إنّك إلى خير»[3]، ومع ذلك فهذه الآية وردت في سياق آيات نساء النبي صلى الله عليه وآله.

وكذا قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلامَ دِيناً﴾ ورد في سياق الأطعمة المحرّمة، قال تعالى في صدر الآية: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَما أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ...﴾.[4]

---

١. الأحزاب: ٣٣.

٢. صحيح مسلم ٤: ١٨٨٣، باب فضائل أهل البيت، رقم الحديث: ٢٤٢٤؛ جامع البيان (تفسير الطبري) ٢٢: ٥؛ التفسير الكبير (الطبراني) ٥: ١٩٣؛ شواهد التنزيل ٢: ١٨ -٨٣؛ الدرّ المنثور ٥: ١٩٨؛ تفسير القمّي ٢: ١٩٣؛ تفسير فرات الكوفي: ٣٣٨؛ الكافي ١: ٢٨٧؛ فضائل أمير المؤمنين عليه السلام (ابن عقدة الكوفي): ١٩٧؛ الغيبة (النعماني): ٧٢؛ نور الثقلين ٤: ٢٦٩ -٢٧٧.

٣. جامع البيان (تفسير الطبري) ٢٢: ٦؛ شواهد التنزيل ٢: ٥٢؛ الكافي ١: ٢٨٧.

٤. المائدة: ٣.

وقد يتوهّم أنّ من هذا القبيل قوله تعالى: ﴿يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا إِذا قيلَ لَكُمْ تَفَسَّحُوا فِي الْمَجالِسِ فَافْسَحُوا يَفْسَحِ اللَّهُ لَكُمْ وَإِذا قيلَ انْشُزُوا فَانْشُزُوا يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجات﴾[١] فيتوهّم أنّ فقرة: ﴿يَرْفَعِ اللَّهُ ...﴾ لا ترتبط بما قبلها.

وفيه: أنّ الأمر بالنشوز إنّما كان بمناسبة ورود أهل العلم في المجلس، فكان يأمرهم رسول الله بالنشوز من مكانهم لاحترام العالم وفسح المجال له كي يجلس فينسجم صدر الآية مع ذيلها.

والجواب: أنّ هذه الأمور ليست إلّا مجرّد احتمالات ولا تنسجم مع قوله سبحانه: ﴿إِنَّ عَلَيْنا جَمْعَهُ وَقُرْآنَه﴾[٢] فالنبي صلى الله عليه وآله قد جمع القرآن في زمن حياته الشريفة، وإن كان من المحتمل تغيّر مواضع بعض الآيات في عهد عثمان عند توحيد المصاحف، لكن هذا مجرّد احتمال لاسيّما مع ملاحظة أنّ قصار السور قد أنزلت دفعة فلا مجال للتغيّر فيها، وأمّا طوال السور فإنّها وإن أنزلت تدريجاً ويوجد فيها مجال للتغيّر لكن نحسّ بالوجدان أنّ لأغلب آياتها سياق واحد قابل للفهم.

فثبت أنّه لايحتمل تغيير مواضع الآيات إلّا في بعض الموارد كآيات الولاية، وهذا لايوجب إسقاط سياق جميع الآيات عن الحجّية إلّا في تلك الموارد النادرة التي لم يحرز وحدة السياق فيها، وأمّا سائر الموارد فيؤخذ بسياقها.

---

١. المجادلة: ١١.

٢. القيامة: ١٧.

حجّية قول اللغوي

المــعروف عن القدماء حجّية قول اللغوي. ونقل الشيخ الأعظم عن السيّد المرتضى الإجماع عليه بل ظاهر كلامه اتّفاق المسلمين[١]، لكنّ الشيخ[٢] والآخوند[٣] والمـحقّق النائيني[٤] وجماعة من المعاصرين[٥] ذهبوا إلى عدم حجّيته بالخصوص إلّا أن يفيد الاطمينان فحينئذ حجّيته بمناط الاطمينان لا بما هو.

إيرادات المحقّق الخراساني

أورد المحقّق الخراساني على حجّية قول اللغوي إيرادين:

الأوّل: أنّ الإجماع المذكور محتمل المدرك، لاحتمال أن يكون مدرك المجمعين سيرة العقلاء على الرجوع إلى أهل الخبرة من باب أنّ المجمعين زعموا أنّ اللغوي

---

١. الذريعة إلى أُصول الشريعة ١: ١٣. لكن دعوى الإجماع ليس في كلام السيّد.
٢. فرائد الأصول: ١٧٦.
٣. كفاية الأُصول: ٢٨٧.
٤. فوائد الأصول ٣: ١٤٢ -١٤٤.
٥. مصباح الأصول ١: ١٥٥؛ تهذيب الأصول ٢: ٤٢٠؛ تسديد الأصول ٢: ٥٨؛ تحريرات في الأصول ٦: ٣٥٠؛ منتقى الأصول ٤: ٢٣٣.

خبير، فأجمعوا على حجّية قوله، فالإجماع ليس بحجّة.

الثاني: أنّ سيرة العقلاء على الرجوع إلى الخبير فهي -كما أفاده الشيخ- أجنبية عن الموضوع، لأنّ اللغوي لايكون خبيراً في ما هو المهمّ لنا من معرفة أوضاع الألفاظ وتمييز المعنى الحقيقي عن غيره، وإنّما هو عالم بموارد الاستعمال.

المناقشة في كلام الآخوند

إنّ قوله: «إنّ اللغوي إنّما يذكر موارد الاستعمال سواء كان حقيقياً أم مجازياً» ممنوع، لأنّنا بعد مراجعة كتبهم نرى أنّهم لم يذكروا «الرجل الشجاع» من معاني الأسد، وهكذا سائر المجازات، وإنّما ذكروا المعاني الموضوع له في أصل اللغة أو المنقولة عرفاً أو شرعاً كلفظة «الجواد» الذي وضع بمعنى الكريم والسخي، وبعد ذلك نقله العرف إلى الفرس فيقال: «فلان ركب ظهر جواده»، أو لفظة «الصلاة» التي نقلت من الدعاء إلى العبادة المخصوصة. ومن المعلوم أنّ اللفظ بعد النقل إلى المعنى الحديث يتولّد له ظهور في المنقول إليه سواء صار مهجوراً عن المعنى الأوّل أم لا، وحينئذ لابدّ من الأخذ بالظهور وإن كان سببه النقل.

نعم إن بنينا على أصالة الحقيقة التعبدية يفسح مجال لما أفاده لأنّ مقتضاها لزوم الحمل على المعنى اللغوي وإن كان له معان أُخرى بواسطة كثرة الاستعمال وحدوث النقل. لكن لم يقل أحد بهذا المبنى، وإنّما ذهبوا إلى أصالة الظهور.

إيراد المحقّق النائيني

وقد قدّم فيه مقدّمة: وهي أنّ الإخبار والشهادة تارةً عن حسّ وتارةً عن حدس ورأي. ففي الشقّ الأوّل حجّية الخبر في الموضوعات الخارجية مشروطة بوثاقة

المـخبر وتعدّده، فلايقبل خبر غير الثقة أو خبر الثقة الواحد. وأمّا الإخبار الحدسي وهو إخبار أهل الخبرة فيكفي فيه وثاقة المخبر ولايشترط فيه التعدّد.

وبناءاً على هذه المقدّمة نقول: إنّ قول اللغوي ليس بحجّة، لأنّه ليس من قبيل الخبير الذي يبتني خبره على اجتهاد وحدس بل اللغوي إنّما يفحص عن موارد الاستعمال عند العرف وينقلها في كتابه من دون حدس ونظر، فشأن اللغوي شأن السماع والنقل، فليس مشمولاً للسيرة العقلاء على الرجوع إلى الخبير.

المناقشة

أوّلا: إنّ ديدن بعض اللغويين -كالزمخشري في أساس اللغة وابن فارس في معجم مقاييس اللغة- على عدم الاكتفاء بذكر موارد الاستعمال، بل يستنبطون المعنى المـوضوع له في أصل اللغة. وهذا نوع اجتهاد وحدس.

ثانياً: نقول بالنسبة إلى كتب اللغة التي ليس فيها الحدس والاجتهاد -كالصحاح للجوهري والمصباح للفيّومي والقاموس للفيروزآبادي- إنّ الجواب هو ما يقال في وجه تصحيح قول الرجالي الواحد، فتوثيق النجاشي وحده مثلاً كافٍ لتصحيح الرواية ولايلتزم فيه بالتعدّد، مع أنّ شهادة الرجالي بالجرح أو التعديل شهادة حسّية أو قريبة للحسّ؟ ولو قيل بأنّ شهادته عن حدس تسقط عن الحجّية.

قالوا في وجهه: إنّه لمّا كان خبر الواحد حجّة في نقل الأحكام الشرعية بلا ريب، فالخبر الذي ينقل مبادئ الأحكام، يدلّ بالالتزام على نقل الحكم الشرعي، فلازم قول الشيخ: «فلان ثقة» أنّ رواياته حاكية عن أحكام الله سبحانه، فلذا لايشترط فيه التعدّد.

أقول: نفس هذا الكلام جارٍ في قول اللغوي، فإذا لم ندر معنى الصعيد في قوله تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾[1] وشككنا في اختصاصه بالتراب أو شموله لمطلق وجه الأرض حتّى يعمّ الحجر والحصى نرجع إلى قول اللغوي لتعيين المعنى، فيكون قوله حاكياً عن الحكم الشرعي، وببركته يثبت صحّة التيمّم على الحجر. فيكون وزانه وزان قول الرجالي، فلايشترط فيه التعدّد.

إيراد المحقّق الإمام الخميني

إنّ كتب اللغة قد دوّنت بعد زمن الأئمة عليهم السلام، فلم تتحقّق في زمانهم سيرة للعقلاء على الرجوع إلى اللغوي، فالسيرة لم تكن ممضاة من ناحيتهم عليهم السلام.[2]

المناقشة

إنّ كبرى رجوع الجاهل إلى العالم ليس أمراً مستحدثاً بل جرت السيرة في زمانهم عليهم السلام على الرجوع إلى الخبير، فإمضاء أصل القاعدة مسلّمة، وإن كان بعض مصاديقها مستحدثة، وإلّا فكثير من العلوم المتداولة في زماننا لم تكن في زمان الشارع، فهل يقال بعدم جواز الرجوع فيها إلى الخبير؟

فتحصّل من جميع الأبحاث: أنّ اللغوي إن كان ثقة فقوله حجّة من دون حاجة إلى إفادة الاطمينان الشخصي بل يكفي النوعي وفاقاً لقدماء الأصحاب.

حجّية قول اللغوي بملاك الانسداد الصغير

قد يقال بحجّية قول اللغوي بملاك الانسداد الصغير، والمراد من الانسداد

---

١. المائدة: ٦.

٢. تهذيب الأُصول ١: ٤١٩-٤٢٠.

الصغير الانسداد في جهة خاصّة لا انسداد العلم في جميع الأحكام.

ومثاله انسداد باب العلم في الأراضي المفتوحة عنوة، فقد نقل في التأريخ أنّ التستر[١] والنهاوند[٢] قد فتحتا عنوة، لكن لم يذكر تفاصيل أراضيهما في كتب التأريخ، فأيّ قطعة منها كانت عامرة في ذاك الوقت و أيّها غير عامرة؟ وأيّ قطعة من العامرة عمّرها الناس وأيّاً منها كانت معمورة بوضعها الأوّلي؟ ثمّ إنّ الأرض التي نجدها اليوم غير عامرة يحتمل أن يكون عامرة في ذاك الزمن ثمّ تركها أهلها فصارت قفراً، كما كان الأمر كذلك في الأراضي ما بين أهواز ومحمرة، فقد كانت عامرة في سابق الزمان ولكن في زماننا تحوّلت إلى وادٍ غير ذي زرع. كما أنّ الأراضي المعمورة اليوم يحتمل أن تكون غير عامرة حين الفتح.

والانصاف: انسداد باب العلم بل باب الظنّ في الأراضي. وبمثله يقال في باب الأنساب أيضاً.

ونفس الكلام جارٍ في باب اللغة، لأنّ اللغات الموجودة في الكتاب والسنّة لا سبيل لنا بتحصيل العلم بمعانيها، والاحتياط التامّ معسور أو مرجوح، فلابدّ من الاكتفاء بالظنّ. إذن: الظنّ الحاصل بتلك المعاني من قول اللغوي حجّة.

مناقشة صاحب الكفاية

وحاصل المناقشة بتوضيح منّا: أنّه يوجد فارق بين انسداد باب العلم بالأحكام وبين انسداد باب العلم باللغة، فانسداد باب العلم بالأحكام مبتنٍ على أساس

---

١. معجم البلدان ٢: ٣٠.

٢. معجم البلدان ٥: ٣١٣.

وجود العلم الإجمالي بالتكليف وأنّنا لسنا كالبهائم، لكنّ العلم باللغة ليس من الواجبات، ولا نعلم إجمالاً بوجوب فهم معاني الكلمات. فالفرق بين المسألتين أنّ العلم الإجمالي بالأحكام والتكاليف مستلزم للعلم باستحقاق العقاب، وهذا العلم ينجرّ بالأخير إلى حجّية الظنّ، بخلاف باب اللغات فإنّه لا علم باستحقاق العقاب فيها.

وبعد اتّضاح الفرق بينهما نقول بأنّ الالتزام بالانسداد في باب اللغة لايترتّب عليه أي فائدة، لأنّه إن فرضنا أنّ باب العلم بالأحكام والتكاليف منفتح فانسداد باب اللغة ليس بمهمّ، ولايوجب حجّية قول اللغوي بخصوصه لفرض انفتاح باب العلم بالأحكام، فيجب تحصيل العلم بالواقع. ولايجوز الاكتفاء بالظنّ الحاصل من قول اللغوي، وإن فرضنا انسداد باب العلم بالأحكام، فحينئذ كلّ ظنّ يكون حجّة سواء حصل من قول اللغوي أم من غيره، فلا وجه للبحث عن حجّية قوله.

فثبت: عدم ترتّب أيّ فائدة على الانسداد الصغير في اللغة.

إيرادنا على صاحب الكفاية

إنّا نوافق صاحب الكفاية في أنّه لا مجال لتقرير الانسداد في اللغة لعدم العلم الإجمالي باستحقاق العقاب إلّا في باب الأحكام والتكاليف، وأيضاً نوافقه في أنّه إذا انسدّ العلم بالأحكام تثبت حجّية مطلق الظنّ بلا خصوصية للغوي أو غيره وإنّما الكلام في المبالغة في كلامه قدس سره.

وقبل توضيحها نشير إلى مقدّمة: وهي أنّه ليس معنى انسداد باب العلم عدم إمكان العلم بالواقع بالمرّة بل الانسداد جارٍ حتّى في صورة إمكان حصول العلم

التفصيلي ببعض الأحكام، لكنّ الأحكام المعلومة تفصيلاً أقلّ من التكاليف المعلومة إجمالاً، بحيث لايوجب انحلال العلم الإجمالي بالتكاليف في الشرع. وهذه الصورة أيضاً من موارد الانسداد.

وبعد بيان المقدّمة نقول: في حالة الانسداد -بهذا المعنى- إن فرضنا إمكان تحصيل العلم بالواقع بالرجوع إلى كتب اللغة فهل يمكن رفع اليد عنه والتمسّك بالظنّ؟ ظاهر إطلاق عبارة الكفاية عدم وجوب الرجوع إليه وجواز الرجوع إلى مطلق الظنّ في حال الانسداد، بينما الصحيح وجوب تحصيل العلم باللغة في حال الانسداد بالمعنى الذي عرفت. فعبارة الكفاية لاتخلو من المبالغة.

حجّية الإجماع المنقول

الوجه في حجّية الإجماع المنقول

إنّ وجه حجّية الإجماع المنقول بخبر الواحد شمول أدلّة حجّية خبر الواحد له، فإنّ النقل عن المعصوم عليه السلام على نحوين: فتارةً ينقل الناقل قول المعصوم أو فعله أو تقريره مباشرةً؛ وتارةً ينقل رأي المعصوم بواسطة نقل الإجماع والإخبار عن آراء المجمعين، على ما سيأتي من أنحاء كشف الإجماع عن رأي المعصوم، وإطلاق أدلّة الحجّية يشمل كلا الخبرين، فيثبت حجّية الإجماع المنقول.

أنحاء كشف الإجماع عن رأي المعصوم

الأوّل: الإجماع الدخولي، و يراد منه دخول الإمام عليه السلام في المجمعين، فالناقل للإجماع يرى الإمام متّحد الرأى معهم، فدلالة الإجماع على كلام المعصوم تضمنية، والنقل عن المعصوم نقل حسي.[1]

---

١. الذريعة إلى أُصول الشريعة ١: ١٢٨-١٢٩.

الثاني: الإجماع اللطفي، والمراد منه أنّ الناقل للإجماع إنّما ينقل فتوى الفقهاء، ولايرى الإمام بين المجمعين، وإنّما يكون إجماعهم كاشفاً عن رأي المعصوم من باب قاعدة اللطف، لوجوب اللطف على الإمام، والمراد من اللطف كما في التجريد: «ما يقرّب إلى الطاعة ويبعّده عن المعصية»[١]، فكما أنّه يجب اللطف على اللّٰه سبحانه وتعالى بإرسال الرسل وتشريع الشرائع، فكذلك يجب على خلفائه. فاللطف قاضٍ بأنّ الإمام لايسكت في قبال خطأ المجمعين، فعليه أن ينبّه بعضهم على خطأهم كي لايتحقّق الإجماع. وهذا إخبار حدسي.[٢]

الثالث: الملازمة العادية، وذلك لأنّ رضا المرئوسين يكشف عادة عن رضا الرئيس لا من باب قاعدة اللطف بل من باب الملازمة العادية بين رضا المرئوس ورضا الرئيس. وهذا أيضاً نوع من الحدس.

الجواب عن الإجماع الدخولي

أمّا الإجماع الدخولي فهو واضح البطلان، لأنّ الناقل لابدّ أن يدّعى رؤية الإمام بالتفصيل، ومن ادّعى الرؤية فهو كذّاب، وأمّا الرؤية الإجمالية -وهي رؤية جماعة يعلم بأنّ أحدهم الإمام- فمجرّد فرض لا واقعية له خارجاً.

الجواب عن الإجماع اللطفي

وأمّا الإجماع اللطفي الوارد في كلمات شيخ الطائفة فيمكن الجواب عنه بما أفاده المحقّق نصير الدين الطوسي بأنّ: «وجوده لطف وتصرّفه لطف آخر وعدمه منّا»[٣]

---

١. تجريد الاعتقاد ١: ٢٠٤.

٢. العدّة في أُصول الفقه ٢: ٦٤٢.

٣. تجريد الاعتقاد ١: ٢٢١. و في بعض النسخ: «وغيبته منّا».

ومعناه أنّ نفس وجود الإمام الحجّة عجّل الله تعالى فرجه الشريف لطف، وتصرّفه في الأُمور وإعمال الولاية والحكومة لطف آخر، لكن عدم تصرّفاته في المجتمع مستندة إلينا لأنّه لأجل تعلّق قلوبنا بالدنيا وزخرفها لم نمهّد أرضية في قلوبنا لحضور الإمام، فليس سبب حرماننا عن حضوره وتصرّفاته إلّا نقصاننا وعدم صلاحيتنا وعدم تهيّؤنا لجنابه الشريف، وليس نقصاً في اللطف. فلذا ورد في الدعاء: «حتّى تسكنه أرضك طوعاً»، فتكون الغيبة باقية إلى أن يرغب الناس في ظهوره ويؤمنون به طوعاً لا كرهاً. ففي عصر الغيبة تعلّقت الإرادة الإلهية بحرمان البشر من تصرّفه وهدايته وإرشاده، فقاعدة اللطف لاتوجب على الإمام التصرّف في قلوب المجمعين لئلّا يجتمعوا على الخطأ، لما عرفت من عدم النقص في اللطف من ناحية الإمام، وإنّما النقص فينا، فالإشكال في قابلية القابل لا في فاعلية الفاعل.

الجواب عن الملازمة العادية

وأمّا كاشفية رضا المرئوسين عن رضا الرئيس عادة إنّما تصحّ إذا كان الرئيس يعيش بين أيدى المرئوسين. وأمّا إذا كان غائباً عنهم ولم يكن من سيرته أن يتدّخل في أمورهم فليس رضاهم كاشفاً عن رضاه.

إشكال الشيخ الأعظم

استشكل الشيخ على الوجهين الأخيرين في حجّية الإجماع المنقول بأنّ كاشفية الإجماع حينئذ عن رأي المعصوم عليه السلام حدسي ولايشمله أدلّة حجّية الخبر[١].

---

١. فرائد الأُصول ١: ١٨٠.

وبيانه بتوضيح منّا: أنّ أدلّة حجّية خبر الثقة إنّما تدلّ على حجّية الخبر الحسّي، ولاتشمل الخبر الحدسي، لأنّ منشأ حجّية الخبر عند العقلاء أمران: وثاقة المخبر وأصالة عدم الخطأ، فبعد إحراز وثاقة المخبر ينتفي احتمال التعمّد بالكذب، لكن احتمال وقوع الخطأ باقٍ بعدُ. وحيث إنّ الخطأ في الأُمور الحسية نادر لم يعتن به العقلاء، وبنوا على أصالة عدم الخطأ، فإذا قال الثقة: «رأيت إنساناً»، لايقولون: لعلّه أخطأ ورأى فرساً. هذا كلّه في الأُمور الحسّية أو القريبة إلى الحسّ.

وأمّا في الأمور الحدسية فلايبنون على نفي احتمال الخطأ في الحدسيات لكثرة الخطأ فيها وعدم ندرتها، فإذا أخبر الثقة الخبير في الجفر والرمل والعلوم الغريبة بموت زيد لكن لا مشاهدةً وحسّاً بل حدساً، لم يبنوا على صحّة خبره لأنّ احتمال الخطأ في الحدسيات والاستنباطات ليس بمرفوض عرفاً.

نعم رأي الخبير حجّة على الجاهل من باب وجوب الرجوع إلى العالم، لكن في خصوص الجاهل المقلّد.

فأدلّة حجّية الخبر عقلائياً وشرعاً إنّما يشمل الخبر الحسّي، ولايشمل الإجماع المنقول بالوجهين الأخيرين، لأنّ مبناهما على كشف رأي المعصوم حدساً، فنقل الإجماع إنّما يثبت السبب لا المسبّب.

توضيح ذلك: إنّ ناقل الإجماع يخبر عن شيئين:

الأوّل: اتّفاق آراء الفقهاء، وهذا خبر حسّي فيكون مشمولاً لأدلّة حجّية الخبر. وهذا هو المراد من ثبوت السبب.

الثاني: رأي المعصوم، للملازمة بين إجماعهم ورأيه عليه السلام، وهذا خبر حدسي.

وحيث إنّ الملازمة حدسية فليس مشمولاً لأدلّة حجّية الخبر. وهذا هو المراد من عدم ثبوت المسبّب.

الوجه المختار في حجّية الإجماع

ثمّ إنّ المحقّق مولى أسد الله التستري الكاظمي قد ذكر في كتابه «كشف القناع عن حجّية الإجماع» أحكاماً كثيرة لعلّها أكثر من ثمانين حكماً قد أجمع عليها الأصحاب مع أنّه لايوجد في الأدلّة رواية واحدة دالّة على إثباتها، فهذه الإجماعات توجب الاطمينان بالحكم الشرعي، لأنّنا بعد ما نعلم بشدّة ورع الأصحاب واجتنابهم عن الإفتاء بلا دليل وتدقيقهم في الأُمور العلمية نطمئنّ بأنّهم لابدّ أن يستندوا إلى دليل معتبر على الحكم.

وبالجملة: حصول الاطمينان بالحكم من طريق الإجماع، وهو صادق إنصافاً على بعض الإجماعات وفي بعض الموارد.

وهذا البيان يفترق عن الوجوه السابقة كالإجماع الدخولي واللطفي وكشف رضا الرئيس من رضا المرؤوسين التي قد ناقشنا في جميعها.

بقي شيء وهو الفرق بين «الإجماع المحصّل» و«الإجماع المنقول»؛ ففي الأوّل لم يدّع أحد اتّفاق الفقهاء، وإنّما أفتى كلّ واحد منهم بفتوى وكانت فتواه مطابقة لفتوى الآخرين، فاجتمعت فتواهم على أمر واحد، ونحن قد وقفنا على ذلك، فهذا هو الإجماع المحصّل، وهذا بخلاف الإجماع المنقول الذي يثبت بنقل ناقل لنا.

وأمّا «الشهرة» فهو دون الإجماع، ويكفي فيه ذهاب الأكثر على حكم، وإن لم يتّفق الكلّ عليه، فقد يكون محصّلاً وقد يكون منقولاً.

وأمّا «التسالم» فهو بمعنى وقوفنا من طريق ملاحظة فتوى الأصحاب على كونه مسلّماً عندهم بحيث لايكون قابلاً للتشكيك فيه.

تنبيهات

الأوّل: حول إجماعات الشيخ في الخلاف

أفاد المحقّق البروجردي قدس سره بأنّ الشيخ رحمه الله ادّعى إجماع الفرقة في كثير من المسائل مع أنّنا نرى عدم تحقّق اتّفاقهم في تلك المسائل، والوجه في ذلك أنّ كتاب الخلاف كتاب فقه مقارن صنّفه الشيخ لا لخصوص فقهاء الطائفة بل لاستفادة فقهاءنا وفقهاء العامّة منه، وبما أنّ في المسألة وردت روايات ونصوص فالحكم الشرعي كان معلوماً عنده، لكن لم يسند الحكم إلى رواياتنا بل أسنده إلى الإجماع حذراً من تجديد النزاع والخلاف في اعتبار الروايات بلحاظ صدورها من الأئمة المعصومين عليهم السلام، لأنّهم كانوا منكرين لحجّيتها لإنكارهم الإمامة، فلذا أسنده إلى الإجماع لمقبوليته عندهم.[١]

الثاني: حول إجماعات السيّد المرتضى

أفاد المحقّق الخوئي بأنّ السيّد المرتضى ذهب في «الناصريات» إلى جواز التوضّي بالماء المضاف وادّعى فيه الإجماع، مع أنّ الفقهاء لم يجوّزوه بل الإجماع على خلافه. والوجه فيه أنّ السيّد أراد قيام الإجماع على كبرى الاستدلال لا على خصوص المورد، بمعنى أنّ السيّد لم يظفر على دليل لاشتراط إطلاق الماء فتمسّك بقاعدة البراءة لنفي الاشتراط، فمراده قيام الإجماع على أصل القاعدة لا على

---

١. نهاية الأُصول: ٥٣٦.

تمسّك الفقهاء بها في هذا المورد.[١]

ولكن هذه النسبة إلى السيّد غير صحيحة -كما نبّه إليه المقرّر في هامش مصباح الأُصول- بل صرّح السيّد بشرطية إطلاق الماء، قال في الناصريات: «الماء إذا خالطه طاهر فغيّر إحدى صفاته لايجوز الوضوء به، الصحيح عندنا أنّ الماء إذا خالطه بعض الأجسام الطاهرة -من جامد أو مائع- فلم يثخن به، ولم يخرج عن طبعه وجريانه، ويسلبه إطلاق اسم الماء عليه، فإنّ الوضوء به جائز، ولا اعتبار في الغلبة بظهور اللون أو الطعم أو الرائحة، بل بغلبة الأجزاء على حدّ يسلبه إطلاق اسم الماء.»[٢] هذا كلّه في حجّية الإجماع المنقول عند الإمامية. والآن نشير إجمالًا إلى الإجماع ووجه حجّيته في كلمات العامّة.

الإجماع عند العامّة

تعريف الإجماع

عرّف الإجماع في كلماتهم بتعاريف مختلفة:

الأوّل: اتّفاق جميع أُمّة محمّد صلى الله عليه وآله. قاله الغزّالي.[٣]

الثاني: اتّفاق أهل الحلّ والعقد من أُمّة محمّد صلى الله عليه وآله. قاله الفخر الرازي.[٤] والمراد من أهل الحلّ والعقد الخواصّ السياسيّين المعروفين المتنفّذين.

---

١. مصباح الأصول ١: ١٥٨.

٢. المسائل الناصريات: ٧٣.

٣. المستصفى ١: ١٠٠.

٤. المحصول ٢: ٣.

الثالث: اتّفاق خصوص المجتهدين من أُمّة محمّد صلى الله عليه وآله. قاله الحاجبي.[١]

وجوه حجّية الإجماع عند العامّة ومناقشتها

إنّ ملاك حجّية الإجماع عندنا يفترق عن ملاك حجّيته عند العامّة، فإنّ الإجماع عندهم دليل مستقلّ، ولكن عندنا ليس دليلاً مستقلاً بل إنّما هو كاشف عن رأي المعصوم. فلهذا الفرق استدلّوا على حجّيته استقلالاً بوجوه:

الأوّل: قوله تعالى: ﴿وَكَذٰلِكَ جَعَلْناكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَداءَ عَلَى النَّاس﴾.[٢]

وفيه: أنّ الآية إنّما تدلّ على أفضلية أمّته صلى الله عليه وآله على سائر الأمم، لاعتقادهم بالتوحيد وبرسالته صلى الله عليه وآله، بينما سائر الأمم منحرفون في العقيدة للاعتقاد بالتثليث أو لعدم الاعتقاد برسالته صلى الله عليه وآله، فهذه الأُمّة أفضل الأمم لاكتمال عقيدتهم. ولاتدلّ الآية على عصمة الأُمّة من الخطأ حتّى تكون إجماعاتهم حجة.

الثاني: قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ ما تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبيلِ الْمُؤْمِنينَ نُوَلِّهِ ما تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَساءَتْ مَصيرا﴾.[٣]

تقريب الاستدلال: أنّ هذه الآية تذمّ من يتّبع غير سبيل المؤمنين، فتجب تبعيتهم وتحرم مخالفتهم، فتدلّ على حجّية إجماعهم.

وفيه: أنّ صدر الآية يذمّ مشاقّة الرسول ومعاداته -سواء كان من سنخ القتال كما في معاداة الكفّار أم من سنخ الحروب السياسية كمعاداة المنافقين- فمعنى وجوب

---

١. شرح العضدي ١: ١٢٢.

٢. البقرة: ١٤٣.

٣. النساء: ١١٥.

اتّباع المؤمنين بقرينة صدر الآية اتّباعهم في نصرة الرسول والايمان به والإطاعة عنه، لأنّ المؤمنين كانوا يطيعون أوامره ويتّبعونه، فمن أعرض عن سبيلهم وشاقّ الرسول فمصيره النار. فلا ارتباط للآية بمسألتنا وهي حجّية إجماع خصوص الفقهاء في استنباط الأحكام الشرعية.

الثالث: ما قد اشتهر على الألسنة عن النبي صلى الله عليه وآله: «لاتجتمع أُمّتي على الخطأ» لكنّ الموجود في كتب الحديث: «لاتجتمع أمّتي على ضلالة»[1].

وفيه: أوّلاً: أنّ هذه الرواية مرسلة لايعبأ بها سنداً.

وثانياً: لا ربط لها بمسألة الإجماع، لأنّ مقولة الخطأ تفترق عن مقولة الضلالة، لأنّه ليس كلّ خطأ بضلالة، فإنّ الضلالة هو الانحراف الذي لايعذر فيه الإنسان، وفتوى المجتهد ليس من هذا القبيل، أمّا على مسلك العامّة فإنّهم ذهبوا إلى التصويب وأنّ فتوى المجتهد موافق للواقع سواء قيل بالتصويب الأشعري -وهو عدم وجود الحكم في الواقع قبل فتوى المجتهد- أم قيل بالتصويب المعتزلي -وهو الاعتراف بوجود الأحكام الواقعية لكن فتوى المجتهد على خلافها توجب محوها وتغيّرها على طبق فتواه فحينئذ لايتصوّر الخطأ في الفتوى-.

وأمّا على مذهب الإمامية فمخالفة الواقع ممكن لكن نقول بأنّ للمصيب أجرين وللمخطئ أجراً واحداً[2]، فالمخطئ ليس بضالّ فالرواية أجنبية عن المطلوب.

---

١. بحارالأنوار ٢: ٢٢٥؛ ومن كتب العامّة راجع: شرح السنّة (للبغوي): ٨٦؛ الدرّ المنتثرة (للسيوطي): ١٨٠؛ وفي سنن الترمذي، كتاب الفتن، باب لزوم الجماعة، الحديث ٢١٦٧: «إنّ الله لايجمّع أُمّتي على ضلالة».

٢. روي ذلك عن النبي صلى الله عليه وآله في كتب العامّة، راجع: صحيح البخاري ١١: ١١٤، المسلسل ٦٥٨٠؛

وثالثاً: أنّ الرواية ترتبط باتّفاق جميع الأُمّة، وكلامنا في حجّية إجماع المجتهدين الذين هم قسم خاصّ من الأُمّة، فالرواية أجنبية عمّا نحن بصدده.

ومن المضحكات أنّه استدلّ بعضهم بالإجماع لإثبات حجّية الإجماع.

مسند أحمد حنبل ٢٩: ٣٥١، المسلسل ١٧٨١٦.

حجّية الشهرة

أقسام الشهرة

اعلم أنّ الشهرة على ثلاثة أقسام: الروائية والعملية والفتوائية.

والمراد من الشهرة الروائية اشتهار الرواية وكثرة نقلها بين الرواة وأرباب الحديث، ومجالها باب تعارض الخبرين وترجيح الرواية المشهورة على غيرها.

والمراد من الشهرة العملية استناد مشهور الفقهاء إلى رواية ضعيفة السند ويبحث عن أنّه هل ينجبر ضعف سند الرواية بعمل المشهور بها، وكذا يبحث عن أنّ إعراضهم عنها هل يكون موهناً لها؟

وأمّا الشهرة الفتوائية التي نبحث عن حجّيتها في هذا المجال فهي عبارة عن اشتهار فتوى بين الفقهاء مع عدم استنادهم إلى رواية.

ولايخفى أنّ الشهرة سواء كانت محصّلة أم منقولة إن أوجبت الاطمينان بالحكم الشرعي فلا كلام في حجّيتها، لأنّ الاطمينان من أيّ ناحية حصلت حجّة، وإنّما البحث في الشهرة غير المفيدة للاطمينان.

أدلّة القول بالحجّية

واستدلّ لها بدليلين:

الأوّل: مرفوعة زرارة

قال في عوالى اللئالي: روى العلّامة قدس سره مرفوعاً إلى زرارة بن أعين قال: سألت الباقر عليه السلام: «فقلت جعلت فداك! يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان، فبأيهما آخذ؟ فقال: يا زرارة! خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذّ النادر».[١]

الإشكال السندي

وهذه الرواية ضعيفة السند جدّاً، لأنّها لم تذكر إلّا في عوالي اللئالي نقلاً عن بعض كتب العلامّة، وهذا الحديث مرسل لأجل عدم اتّصال السند إلى العلّامة ومن العلّامة إلى زرارة، مضافاً إلى أنّ الكتاب لم يكن من الكتب المعتبرة فلم ينقل في الوسائل عنه حديثاً. وضعّف في الحدائق هذا الخبر مع أنّ دأبه تصحيح الروايات.

الإشكال الدلالي

هذه الرواية وردت في ترجيح الخبرين المتعارضين، وكلامنا في الأخذ بالفتوى المـشهورة ولا يرتبط أحدهما بالآخر.

وأُجيب عنه: بأنّنا نأخذ بإطلاق جواب الإمام عليه السلام وهو قوله: «خذ بما اشتهر» الشامل للخبر المشهور والفتوى المشهورة.

لكن هذا الجواب لايخلو من خدشة، لأنّ المتفاهم عرفاً في هذه الموارد انصراف الجواب إلى مورد السؤال. ألا ترى أنّ المريض إذا سأل الطبيب: «أيّ الرمّان آكله»

---

١. عوالي اللئالي ٤: ١٣٣.

فأجابه: «كلّ ما كان حلواً» فهذا الجواب ينصرف إلى مورد السؤال ولايشمل جميع الحلويات. وما نحن فيه أيضاً منصرف إلى الخبر المشهور.

الثاني: مقبولة عمر بن حنظلة

وهذه الرواية تتضمّن أحكاماً متعدّدة في الأبواب المختلفة كأحكام الخبرين المتعارضين وحكم تعارض القاضيين وغيرهما، ويستدلّ بهذه الفقرة: «ينظر إلى ما كان من روايتهما عنّا في ذلك الذي حكما به، المجمع عليه عند أصحابك، فيؤخذ به من حكمنا، ويترك الشاذّ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه»[1]

والمعروف بين الأُصوليين الاستشهاد بهذه الفقرة لترجيح الخبر المشهور على الخبر غير المشهور، وجعلوها أوّل المرجّحات ثمّ موافقة الكتاب ثمّ مخالفة العامّة. لكنّ المحقّق الخوئي خالفهم في كون الشهرة من المرجّحات، لأنّ مدرك الترجيح بالشهرة إمّا المرفوعة وإمّا المقبولة، والمرفوعة لا سند لها، وأمّا المقبولة فهي وإن كانت مسندة لكن ضعيفة السند لعدم ورود توثيق لعمر بن حنظلة، فمن المناسب أن نشير إجمالاً إلى وثاقة عمر بن حنظلة.

إشارة إجمالية إلى وجوه توثيق عمر بن حنظلة

هذه الرواية نقلها الكليني عن محمّد بن يحيى (العطّار) عن محمّد بن الحسين (ابن أبي الخطّاب) عن محمّد بن عيسى عن صفوان بن يحيى عن داود بن الحصين

---

١. الكافي ١: ٦٨؛ من لايحضره الفقيه ٣: ١٠؛ تهذيب الأحكام ٦: ٣٠٢؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٦، صفات القاضي، ب ٩، ح ١.

عن عمر بن حنظلة[١]. وجميع من في السند ثقات إلّا عمر بن حنظلة الذي لم يرد فيه توثيق خاصّ، وإن كان محمّد بن عيسى أيضاً لايخلو من الكلام، لكن لانتعرّض إليه لثبوت وثاقته عندنا.

وأمّا عمر بن حنظلة فقد وردت فيه روايات مادحة[٢] كرواية يزيد بن خليفة: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إنّ عمر بن حنظلة أتانا عنك بوقت، فقال أبوعبدالله عليه السلام: «إذاً لايكذب علينا»[٣]، وهذا يدلّ على توثيقه، لكن هذا الخبر وسائر الروايات المادحة كلّها ضعاف إمّا لوقوع عمر بن حنظلة في السند وإمّا لخلل آخر.

والوجه الآخر لتصحيحه نقل مشايخ الثقات عنه، وهم صفوان بن يحيى ومحمّد بن أبي عمير وأحمد بن محمّد بن أبي نصر البزنطي، فقد قال الشيخ في العدّة في شأنهم: «أنّهم لايروون ولايرسلون إلّا عن ثقة».[٤]

لكنّ المحقّق الخوئي لم يقرّ بذلك وذهب إلى أنّ شهادة الشيخ في مشايخ الثقات هي نفس شهادة الكشّي في حقّ أصحاب الإجماع، وحيث إنّ كلام الكشّي لايدلّ على تصحيح جميع من وقع في السند بعد أصحاب الإجماع، فلايمكن إثبات وثاقة عمر بن حنظلة بواسطة نقل مشايخ الثقات عنه.[٥]

وفرّق بعض المعاصرين دام ظله[٦] بين تصحيح أخبار أصحاب الإجماع وتصحيح

---

١. الكافي ١: ٦٧، اختلاف الحديث، ح ١٠.

٢. جمعها قاموس الرجال، راجع ٧: ١٨٣.

٣. قاموس الرجال ٣: ٢٧٥ و ٢٧٩.

٤. العدّة في أُصول الفقه ١: ١٥٤.

٥. معجم رجال الحديث ١: ٦١.

٦. وهو المتتبّع في علم الرجال السيّد موسى الشبيري الزنجاني دام ظله.

أخبار مشايخ الثقات وقال بالثاني ولم يقل بالأوّل.

والسرّ فيه: أنّ الأوّل مستند إلى عبارة الكشّي: «أجمعت العصابة على تصديق هؤلاء الأوّلين، من أصحاب أبي جعفر وأبي عبدالله عليهما السلام، وانقادوا لهم بالفقه»[١] التي كانت مورداً للبحث، عن أنّ المراد من تصديقهم هل تصديق أنفسهم بالخصوص أو تصديق جميع من رووا عنه؟ لكن مستند الثاني عبارة الشيخ، قال قدس سره: «ولأجل ذلك سوّت الطائفة بين ما يرويه محمّد بن أبي عمير وصفوان بن يحيى وأحمد بن محمّد بن أبي نصر وغيرهم من الثقات الذين عرفوا بأنهم لايروون ولايرسلون إلا عمّن يوثق به وبين ما أسنده غيرهم، ولذلك عملوا بمراسيلهم إذا انفردوا عن رواية غيرهم»[٢].

وممّا يوجب الوثوق بصدور المقبولة أنّ المحمّدين الثلاث وهم الكليني والصدوق والشيخ نقلوها في كتبهم، وقلّما يتّفق نقل جميعهم لرواية واحدة، وهذا كاشف عن اعتنائهم واهتمامهم بها.

كما أنّ اشتمالها على أحكام متعدّدة وتمسّك الفقهاء بها في شتّى المسائل كمسألة حرمة التحاكم إلى الطاغوت ومسألة ولاية الفقيه واختلاف القاضيين واختلاف الخبرين، وتلقّيهم لها بالقبول وتسميتها بالمقبولة، ممّا يؤكد اعتبارها.

تقريب الاستدلال في كلام المحقّق البروجردي

استدلّ المحقّق البروجردي قدس سره بالتعليل الوارد في المقبولة وهو قوله عليه السلام: «فإنّ المـــجمع عليه لا ريب فيه»، وقال: إنّ في التعليل أربعة احتمالات، لأنّ المراد من

١. اختيار معرفة الرجال ٢: ٥٠٧، المسلسل ٤٣١.

٢. العدّة في أُصول الفقه ١: ١٥٤.

الإجمــاع إمّا معناه الحقيقي وهو اتّفاق الكلّ، وإمّا الإجماع النسبي وهو المشهور. ومتعلّق الإجماع أو الشهرة إمّا نفس النقل والرواية، وإمّا الفتوى.

أمّا الأوّل وهو اتّفاق الكلّ على نقل رواية فمردود لعدم تحقّقه في الخارج، لأنّه ما عثرنا على رواية واحدة نقلها جميع أرباب الكتب والاُصول الأربعمائة.

وأمّا الثاني وهو اتّفاق الكلّ على العمل والفتوى بمضمون الرواية، فهذا الاحتمال أسوء حالاً من الاحتمال السابق، لأنّه لابدّ حينئذ من العلم بجميع الرواة والمصنّفين والعلم بأنّهم استندوا بالرواية وأفتوا على طبقها. مضافاً إلى أنّه قد فرض في الرواية وجود الشاذّ النادر، وهذا ينافي اتّفاق كلّهم على فتوىً معيّنة.

وأمّا الثالث وهو مجرّد اشتهار الرواية وكثرة نقلها في الكتب والاُصول من دون أن يعملوا بها ويفتوا على طبقها، فهذا الاحتمال لايقتضي أن يحكم عليه الإمام عليه السلام بأنّ «المجمع عليه لا ريب فيه»، لأنّ الرواية التي نقلوها ولم يفتوا بها فهي معرض عنها ولاتخلو من الريب، بل فيها كلّ الريب.

فلم يبق إلّا **الاحتمال الرابع** وهو اشتهار الإفتاء بالرواية بين الأصحاب وإن كان راويه واحداً أو أكثر، وهذا المعنى يصدق عليه المجمع عليه ويصحّ اتّصافه بأنّه لا ريب فيه، ويقابله الشاذّ النادر الذي ليس بمشهور.

وبعد بيان المحتملات بدأ في التطبيق على الشهرة الفتوائية، فقال: إنّ الكتب الفقهية على قسمين، فبعضها لايشتمل إلّا على المسائل المذكورة في الروايات، فمتن المسألة وحكمها مطابق للنصوص أو قريب منها، وهذا كمراسم السلّار ومهذّب ابن برّاج ومقنع الصدوق ومقنعة المفيد ورسالة ابن بابويه لابنه، فهذه كتب فتوائية لكن

نعلم بأنّ متونها متّخذ من متون الروايات. وقسم آخر لم يقتصر فيه المصنّف بذكر المسائل المنصوصة، بل الكتاب مشتمل على ذكر مسائل غير المنصوصة واستنباط أحكامها بإعمال الحدس والاجتهاد كمبسوط الشيخ.

والقسم الأوّل داخل في مدلول المقبولة فإنّ الفتوى المشهورة بين هؤلاء القدماء في كتبهم الفتوائية التي كانت ألفاظها متّحدة مع متون الروايات، مصداق لقوله عليه السلام: «خذ بما اشتهر بين أصحابك ... فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» بخلاف القسم الثاني.[1]

كلام الشيخ المفيد في ضابطة حجّية الخبر

ثمّ إنّ بعض المعاصرين[2] انتصاراً لمسلك أستاذه المحقّق البروجردي استشهد بكلام الشيخ المفيد في الخبرين المتعارضين، قال قدس سره في تصحيح الاعتقاد: «إنّ المكذوب منها لاينتشر بكثرة الأسانيد انتشار الصحيح المصدوق على الأئمة عليهم السلام فيه، وما خرج للتقية لاتكثر روايته عنهم كما تكثر رواية المعمول به، بل لابدّ من الرجحان في أحد الطرفين على الآخر من جهة الرواة حسب ما ذكرناه ولم تجمع العصابة على شيء كان الحكم فيه تقية ولا شيء دُلِّس فيه ووضع متخرّصاً عليهم وكذب في إضافته إليهم.

فإذا وجدنا أحد الحديثين متّفقا على العمل به دون الآخر علمنا أنّ الذي اتّفق 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 عليهم السلام يخالفه حديث آخر في لفظه ومعناه، **ولايصحّ الجمع بينهما على حال**، رواه

---

١. نهاية الأصول: ٥٤١-٥٤٥.

٢. إرشاد العقول إلى مباحث الأُصول ٣: ١٩٨.

اثنان أو ثلاثة، قضينا بما رواه العشرة».[١]

توضيح ما أفاده المفيد

إنّ كلام المفيد رحمه الله في بادئ الأمر ناظر إلى الشهرة الروائية ثمّ توجّه إلى الشهرة العملية -أي استناد الأصحاب إلى الرواية واستقرار فتواهم على طبقها لا مجرّد كثرة النقل- وأفاد بأنّ الأخبار الصادرة للتقية أو المدلّسة أو الكاذبة لاتصير مشتهراً بين الأصحاب، لأنّ الأصحاب لم يعوّلوا على هذه الأخبار، فالشهرة العملية حاكية عن صدور الخبر وصحّته وموافقته للواقع.

وأنت خبير بأنّ ما أفاده المفيد قدس سره من «أنّ الشهرة بين الأصحاب توجب التمييز بين الخبر الصحيح وغيره وأنّ للشهرة جهة كشف وحكاية عن الواقع»، لم يكن معلّقاً على مقبولة عمر بن حنظلة، حتّى يرد عليه ما أورده المحقّق الخوئي من الإشكال السندي، فيثبت المدّعى ولو بناء على ضعف السند.

إشكال المحقّق النائيني على التعليل

قال المحقّق النائيني: إنّ الإمام قدس سره حينما يقول: «إنّ المجمع عليه لا ريب فيه» قد فرض وجود القول المخالف للإجماع أو الرواية المخالفة له، فالإجماع الحقيقي -وهو اتّفاق الكلّ- لم يكن مراداً، فالمراد هو المجمع عليه الإضافي، بمعنى أنّ المشهور مجمع عليه بالنسبة إلى الشاذ النادر لا مجمع عليه بقول مطلق. وحينئذ لا مناص من أن نقول بأنّ «لا ريب فيه» أيضاً إضافي، فيكون معنى الحديث: أنّ المشهور بالنسبة إلى الشاذّ لا ريب فيه.

---

١. تصحيح الاعتقادات الإمامية: ١٤٧-١٤٨.

ومن المعلوم أنّ المجمع عليه الحقيقي لا ريب فيه وجداناً، بخلاف المجمع عليه الإضافي، فإنّ الوجدان قاض بثبوت الريب فيه في الجملة، فنفي الريب عنه تعبّدي. وحينئذ فلايمكن التعدّي من مورد التعليل وهو الشهرة في النقل إلى الفتوى، لما عرفت من كون التعليل تعبّدياً.

نعم إذا كان التعليل أمراً وجدانياً عرفياً يتعدّى من مورده إلى سائر الموارد كقول الطبيب: «لاتأكل الرمّان لأنّه حامض» فيتعدّى إلى كلّ حامض، بخلاف ما إذا قيل: «كلّ الرمان فإنّه يزيد في صفاء القلب»، فإنّ التعليل تعبّدي ويقتصر عليه.

الجواب

وفيه أوّلاً: أنّ المتفاهم العرفي من قوله عليه السلام: «لا ريب فيه» قلّة احتمال الريب وغلبة ظنّ مطابقة للواقع فليس التعليل تعبّدياً بل هو وجداني.

وثانياً: قد ظهر مما أفاده المحقّق البروجردي أنّ كثيراً من فتاوى القدماء مطابق لمضامين الروايات، لأنّ ديدنهم جرى على تجريد الأسانيد وذكر مفاد الحديث كفتوى، فلذا كانت هذه الفتاوى عين متون الروايات، فالتعدّي إذن ممكن بل لايحتاج إلى التعدّي بعد تبيّن اتّحاد الفتوى والخبر.

نعم كلام المحقّق النائيني صحيح بالنسبة إلى غير فتاوى القدماء المتّخذ من متون الروايات.

حجّية خبر الواحد

المشهور بين الأصحاب حجّية خبر الواحد في الجملة. وقبل بيان أدلّة النفي والإثبات نبحث عن أنّ هذه المسألة هل هي مسألة أُصولية أو لا؟

مقدّمة: في أنّ حجّية الخبر مسألة أُصولية

صرّح المحقّق الخراساني بأنّ هذه المسألة، من أهمّ المسائل الأُصولية وذلك لما ذهب إليه من تعميم موضوع علم الأُصول إلى كلّ ما يكون نتيجته واقعة في طريق استنباط الحكم الشرعي من دون اختصاص بالأدلّة الأربعة، ومن المعلوم أنّ خبر الواحد يقع في طريق الاستنباط فيشمله ضابطة علم الأُصول.[1]

ولكنّ المعروف بين الأُصوليين -قبل المحقّق الخراساني- كون موضوع علم الأُصول الأدلّة الأربعة وهي الكتاب والسنّة والإجماع والعقل، فوقعوا في مشكلة من جهة أنّ البحث عن حجّية خبر الواحد ليس من عوارض السنّة، لأنّ المراد

---

١. كفاية الأُصول: ٢٩٣.

من السنّة هي السنّة الواقعية وهي نفس قول المعصوم وفعله وتقريره لا الخبر الحاكي عن قوله وفعله وتقريره، فليس البحث عن حجّية الخبر بحثاً عن عوارض السنّة.

فذهب بعضهم إلى أنّ المراد من السنّة ليس خصوص السنّة الواقعية بل الأعم منها ومن السنّة الحاكية فتشمل خبر الواحد لحكايته عن السنّة الواقعية. هذا من جهة. ومن جهة أُخرى: أنّ موضوع علم الأُصول ليست الأدلّة بما هي أدلّة حتّى يكون البحث عن الدليلية بحثاً عن ذات الموضوع، بل الموضوع ذوات الأدلّة مع قطع النظر عن دليليتها، فموضوع علم الأُصول ذات الدليل، والبحث عن دليليتها بحث عن عوارضه. فالبحث عن حجّية خبر الواحد ودليليته بحث عن عوارض السنّة الحاكية، وقد مرّ أنّ السنة تشمل السنّة الحاكية، فالبحث عن دليليتها وحجّيتها بحث عن عوارض السنّة.[١]

لكنّ الشيخ الأعظم لم يرتض بذلك والتزم بأنّ موضوع علم الأُصول نفس السنّة الواقعية لا السنة الحاكية، لكن هذا لايوجب خروج مبحث حجّية خبر الواحد عن علم الأُصول لرجوع البحث إلى أنّ «السنّة الواقعية هل تثبت بخبر الواحد أو لا؟» ومن المعلوم أنّ البحث عن إثبات السنّة الواقعية بخبر الواحد بحث عن عوارض السنّة. وبهذا البيان يدخل في علم الأُصول.[٢]

أجاب عنه المحقّق الخراساني أوّلاً: بأنّ هذا البيان لايجدي لرفع الإشكال، لأنّ حجّية الخبر ليست في ظرف العلم بالسنّة الواقعية وإنّما تكون حجّة إذا كانت السنّة

---

١. الفصول الغروية: ١٢.

٢. فرائد الأُصول ١: ٢٣٨-٢٣٩.

الواقعية مشكوكة، وحينئذ فإثبات السنّة بخبر الواحد ليس من عوارض السنّة الواقعية بل من عوارض السنّة المشكوكة بما هي مشكوكة.

وثانياً: أنّ الأُصولي لمّا يقول: «خبر الواحد حجّة» يتكلّم عن خبر الواحد ويحكم عليه بالحجّية، فالحجّية والمثبتية من عوارض الخبر لا السنّة الواقعية بالمطابقة. ولاننكر أنّ لازم ذلك إثبات السنّة الواقعية بخبر الواحد. لكنّك خبير بأنّ المعيار في دخول مسألة في علم أو خروجه عنه هو النظر إلى نفس الموضوع ونفس المحمول لا لوازمهما. فهذا البيان لاينفع لرفع الإشكال.[١]

المختار

قد قلنا سابقاً إنّ المعيار في أُصولية المسألة وقوعها في كبرى قياس استنباط الحكم الفقهي، ومن المعلوم أنّ هذه المسألة تقع كبرى القياس، فيدخل في عداد مسائل علم الأُصول، فمثلاً يقال: إنّ خبر الثقة قام على حرمة لحم الإرنب، وخبر الثقة حجّة ومثبت للحكم، فيثبت حرمة لحم الإرنب.

أدلّة النافين

احتجّ النافون لحجّية خبر الواحد بالكتاب والسنّة والإجماع.

الاستدلال بالكتاب

استدلّ النافون بالآيات الناهية عن القول بغير العلم كقوله تعالى: «وَلا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤادَ كُلُّ أُولئِكَ كانَ عَنْهُ مَسْؤُلا»[٢] وقوله

---

١. كفاية الأُصول: ٢٩٣.

٢. الإسراء: ٣٦.

تعالى: ﴿قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلاَّ تَخْـرُصُونَ﴾[١] وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لايُغْني مِنَ الْحَقِّ شَيْئا﴾.[٢]

الجواب عن الآيات

وأُجيب عنها بأجوبة:

الجواب الأوّل: ما قاله المحقّق الخراساني من أنّ الآيات الناهية عن القول بغير العلم وعن اتّباع الظنّ وردت في أُصول الدين والعقائد، فعدم حجّية خبر الواحد يختصّ بأُصول الدين، وكلامنا في الفروع، فلا ارتباط للآيات بما نحن بصدده.[٣]

المناقشة

إنّا لانفهم اختصاص الآيات بأُصول الدين، وذلك لقرينتين:

القرينة الأُولى: وردت الآية الأُولى في التكاليف الفرعية لا في خصوص أُصول الدين، قال تعالى قبلها: ﴿وَلاَ تَقْرَبُواْ الزِّنَى إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاء سَبِيلًا * وَلاَ تَقْتُلُواْ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللّه إِلاَّ بِالحَقِّ وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلاَ يُسْرِف فِّي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا * وَلاَ تَقْرَبُواْ مَالَ الْيَتِيمِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُواْ بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْؤُولًا * وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذا كِلْتُمْ وَزِنُواْ بِالقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾.[٤]

---

١. الأنعام: ١٤٨.

٢. النجم: ٢٨.

٣. كفاية الأُصول: ٢٩٥.

٤. الإسراء: ٣٢-٣٥.

القرينة الثانية: بالتأمّل في الآيات يظهر أنّ لسان الآيات ليس لسان التعبّد، بل لسانها الإرشاد إلى حكم العقل، والعقل لايفرّق بين الأُصول والفروع.

لايقال: إنّ المتيقّن من الآيات خصوص أُصول الدين وهو يمنع عن انعقاد الإطلاق.

فإنّه يقال: إنّا لانسلّم مانعية القدر المتيقّن في مقام التخاطب عن انعقاد الإطلاق خلافاً للآخوند، وعلى فرض التسليم نقول بأنّ القدر المتيقّن المذكور هو القدر المتيقّن الخارجي، ولم يقل أحد بأنّه مانع عن الإطلاق حتّى عند المحقّق الخراساني.

الجواب الثاني: ما أفاده سيدنا الأعظم المحقّق الخميني -وما أجوده- من أنّه من الواضح أنّ ما يلزم من وجوده عدمه مستحيل، وما نحن فيه من موارده، لأنّ الآية تدلّ على النهي عن العمل بغير العلم، ودلالتها على العموم أو الإطلاق دلالة ظنّية، فإذا بنينا على عدم حجّية غير العلم تمسّكاً بالآية فلازمه عدم حجّية نفس الآية لأنّ دلالتها ظنّية، فيلزم من العمل بالآية عدم العمل بها، فهذه قرينة على أنّ الآية لاتشمل الظواهر والظنون العقلائية.[1]

وهذا نظير ما أفاده المحقّق الخراساني من أنّ رادعية هذه الآيات عن سيرة العقلاء في العمل بخبر الثقة يستلزم الدور. وسيأتي بيانه إن شاء اللّٰه تعالى.

الجواب الثالث: أنّ في هذه الآيات قرائن على أنّ المنهي عنه هو العمل بالظنّ بما هو ظنّ، وهذا لاينافي جواز العمل ببعض الظنون لا بما هو هو بل بما هو مستند

---

١. أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية ١: ٢٧٦.

إلى عمل العقلاء به، فالخرص في قوله تعالى: ﴿إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلاَّ تَخْرُصُونَ﴾[١] -وهو التخمين والبناء على أمر بلا دليل وأساس-[٢] يدلّ على أنّ الآية لاتشمل الظنّ الذي كان معتمداً عليه لدى العقلاء، وكذا قوله تعالى: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولئِكَ كانَ عَنْهُ مَسْؤُلا﴾[٣] يدلّ على أنّ النهي عن اتّباع غير العلم إنّما هو لأجل أنّ الإنسان مسئول عن أعماله ولابدّ أن تكون أعماله مستندةً إلى دليل، والظنّ بما هو ظنّ لايصلح لأن يكون دليلاً لعدم إغنائه من الحقّ شيئاً، وهذا لاينافي صلاحية الاستناد إلى ظنّ خاصّ من حيث أنّه دليل عقلائي. فالآيات لاتنهى عن الأمارات العقلائية.

النسبة بين الآيات الناهية وأدلة الأمارات

ثمّ إنّه على تقدير بطلان هذه الأجوبة وشمول الآيات للظنون العقلائية فما هي النسبة بين الآيات وأدلّة حجّية الأمارات الظنّية كخبر الثقة والظواهر وقاعدة اليد وغير ذلك ممّا دلّ الدليل على حجّيتها؟

ذهب المحقّق الخراساني إلى أنّ أدلّة حجّية الأمارات مخصّصة للآيات، فيلتزم بحجّية الأمارات التي دلّ الدليل على حجّيتها وتخصيص الآيات بها.

وفيه: أنّ مفاد الآيات ليس جعل حكم تعبّدي حتّى يمكن تخصيصه وإنّما مفادها الإرشاد إلى حكم العقل، والعقل يدرك عدم قابلية الظنّ في نفسه للاحتجاج، ومن

---

١. الأنعام: ١٤٨.

٢. مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ٢٧٩؛ لسان العرب ٧: ٢١.

٣. الإسراء: ٣٦.

المعلوم أنّ الأحكام العقلية آبية عن التخصيص، فلا معنى لأن يقال: «إنّ الظنّ لايغني من الحقّ شيئاً إلّا الظنّ الفلاني».

وحينئذ لابدّ من حلّ الإشكال بوجه لايستلزم التخصيص، فلنراجع إلى حقيقة المجعول في حجّية الأمارات لنرى كيف يمكن الجمع بين حكم العقل بعدم حجّية الظنّ وبين حقيقة جعل الحجّية لبعض الظنون، وهل أنّ المسالك المزبورة تنتهي إلى تخصيص حكم العقل أو لا؟

المسالك المشهورة في باب المجعول في الأمارات

الأوّل: ما ذهب إليه المحقّق الخراساني من أنّ المجعول في الأمارات نفس المنجّزية والمعذّرية، ولا معنى لجعل حجّية الأمارة إلّا جعلها منجّزة للواقع أو معذّرة عنها.[١]

وفيه: أنّه لا محالة ينتهى إلى التخصيص في حكم العقل، فإنّ معنى حكم العقل بعدم حجّية الظنّ مطلقاً عدم الاستحقاق للعقاب، ومعنى جعل الحجّية الشرعية للظنّ الحاصل من خبر الثقة جعل استحقاق العقاب له، وكذا الكلام في جانب المعذرية، وهذا تخصيص في القاعدة العقلية.

مضافاً إلى أنّ الشارع بما هو شارع لايمكن أن يتصرّف في حكم العقل ولا أيّ حاكم آخر، وإنّما له التصرّف في أحكام نفسه.

الثاني: ما ذهب إليه المحقّق الإصفهاني من أنّ المجعول في الأمارات «الحجّية»[٢]، وهذا أيضاً كسابقه ينجرّ إلى التخصيص المذكور لأنّ الحجّية عبارة عن: «ما يصحّ أن

---

١. كفاية الأُصول: ٢٧٧.

٢. نهاية الدراية ٣: ١٢٦-١٢٧.

يحتجّ به العبد على المولى وما يصحّ أن يحتجّ به المولى على العبد» وصحّة الاحتجاج أمر عقلي غير مجعول، فليس للشارع التدخل فيه.

الثالث: مسلك جعل المؤدّى، ومعنى حجّية الأمارة أنّه إذا قامت أمارة على استحباب غسل الجمعة مثلاً، فالشارع يجعل حكماً موافقاً لمؤدّى الأمارة، فغسل الجمعه إن كان مستحبّاً واقعاً فهو، وإن لم يكن فالشارع يجعل حكماً موافقاً له. لكن هذا المسلك لا دليل عليه في مقام الإثبات.

الرابع: ما أفاده المحقّق النائيني[1] واختاره سيّدنا الأستاذ المحقّق الخوئي، وهو المختار عندنا من جعل الطريقية والعلمية، وقد يعبّر عنه بتتميم الكشف، بمعنى أنّ قيام الأمارة إنّما يفيد الظنّ غالباً ولايفيد العلم والكشف التامّ، فكاشفيتها ناقصة ذاتاً، ومعنى أنّ الشارع يجعلها حجّة أنّه يعتبرها طريقاً إلى الواقع ويعتبرها علماً ويتمّم كشفها الناقص ويجعلها كاشفاً تامّاً. فخبر الثقة ببركة دليل الحجّية يكون علماً تعبّدياً. وعلى هذا يخرج عن الآيات الناهية عن اتّباع غير العلم، لأنّ الأمارة توجب العلم لكن لا العلم الوجداني بل التعبّدي.

فتبيّن أنّ الشارع لم يتصرّف في حكم العقل حتّى ينجرّ إلى التخصيص بل تصرّف في موضوع حكم العقل. فالخروج عن الآيات خروج موضوعي تعبّدي، وهذا معنى حكومة أدلّة حجّية الأمارات على الآيات الناهية عن اتّباع الظنّ.

الخامس: ما أفاده سيّدنا الأعظم الخميني من أنّه في باب الأمارات لم يجعل الشارع شيئاً أساساً، فلا معنى للبحث عمّا هو المجعول، لأنّ أدلّة حجّية الأمارات

---

١. فوائد الأصول ٣: ١٠٨.

كلّها إمضائية، والشارع إنّما أمضى الطريقة العقلائية، والعقلاء عملوا بمفاد خبر الثقة من دون جعل شيء لا المنجّزية ولا الحجّية ولا الطريقية، وإنّما استقرّت سيرتهم على العمل بمضمونه من دون اعتبار أيّ شيء.[١]

ويرد عليه: أنّه يمكن استكشاف جعل الطريقة وتتميم الكشف من نفس بناء العقلاء على العمل بخبر الثقة بطريق الإنّ.

توضيحه: أنّه إذا أخبر ثقة بأنّ الطبيب قال لي: «سقمونيا مسهل»، فالعقلاء يسندون هذا المفاد إلى الطبيب بلا شكّ، فجرت سيرتهم على إسناد ما أخبر به الثقة إليه، مع أنّ الإسناد لايصحّ إلّا إذا كان الإنسان عالماً بالمسند به، فنستكشف إنّاً أنّ العقلاء اعتبروا الظنّ الحاصل من خبر الثقة علماً ورتّبوا عليه أثر العلم وهو صحّة الإسناد.

ولا أقلّ من اشتراط العلم في الإسناد إلى اللّه تعالى وإلى الرسول صلى الله عليه وآله، فإذا أخبر صحابي ثقة بأنّ رسول اللّه صلى الله عليه وآله قال كذا، فالعقلاء يجوّزون للسامع عن الثقة أن يسند ما سمع منه إلى النبي صلى الله عليه وآله، مع أنّ الإسناد إليه بدون العلم يعدّ افتراءاً عليه، فمن ترتّب اللازم -وهو جواز الإسناد عند العقلاء- نكشف الملزوم وهو اعتبار تتميم الكشف وجعل الطريقية والعلمية.

فتحصّل من ذلك: أنّ المختار هو المسلك الرابع وهو مسلك جعل الطريقية وتتميم الكشف، فتكون النسبة بين الآيات الناهية -إن قلنا بشمولها لخبر الثقة

---

١. تهذيب الأصول ٢: ١٠٩-١١٠.

وسائر الأمارات العقلائية- وأدلّة حجّية الأمارات هي الحكومة.

الاستدلال بالسنة

واستدلّ بطوائف من الروايات لنفي حجّية خبر الواحد.

الطائفة الأُولى: ما دلّ على النهي عن اتّباع الرواية غير المفيدة للعلم كما رواه الصفّار، قال: حدثنا محمّد بن عيسى قال أقرأني داود بن فرقد الفارسي كتابه إلى أبي الحسن الثالث عليه السلام وجوابه بخطّه فقال: نسألك عن العلم المنقول إلينا عن آبائك وأجدادك قد اختلفوا علينا فيه كيف العمل به على اختلافه إذا نرد إليك فقد اختلف فيه، فكتب وقرأته ما علمتم أنّه قولنا فالزموه وما لم تعلموا فردّوه إلينا».[1]

الطائفة الثانية: ما دلّ على النهي عن العمل بالخبر الذي لم يكن فيه شاهد أو شاهدان من كتاب اللّه، كالمروي عن أبي جعفر عليه السلام في حديث قال: «إذا جاءكم عنّا حديث فوجدتم عليه شاهداً أو شاهدين من كتاب اللّه فخذوا به وإلّا فقفوا عنده ثمّ ردّوه إلينا حتّى يستبين لكم».[2]

الطائفة الثالثة: ما دلّ على اشتراط حجّية الخبر بموافقة الكتاب كما رواه عليّ بن إبراهيم عن أبيه عن النوفلي عن السكوني عن أبي عبداللّه عليه السلام قال: قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله « إنّ على كلّ حقّ حقيقة وعلى كلّ صواب نوراً فما وافق كتاب اللّه فخذوه وما خالف كتاب اللّه فدعوه».[3]

---

١. بصائر الدرجات ١: ٥٢٥، باب في التسليم لآل محمد صلوات عليهم في ما جاء عندهم، ح ٢٦.
٢. وسائل الشيعة ٢٧: ١١٢، صفات القاضي، ب ٩، ح ١٨.
٣. وسائل الشيعة ٢٧: ١١٩، صفات القاضي، ب ٩، ح ٣٥.

الطائفة الرابعة: ما دلّ على بطلان ما لا يصدّقه كتاب اللّه، كما عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال: «ما أتاكم عنّا من حديث لا يصدّقه كتاب اللّه فهو باطل».[١]

الطائفة الخامسة: ما دلّ على أنّ ما لا يوافق الكتاب زخرف، كما عن أبي عبد اللّه عليه السلام: «كلّ شيء مردود إلى الكتاب والسنّة، وكلّ حديث لا يوافق كتاب اللّه فهو زخرف».[٢]

الطائفة السادسة: ما دلّ على النهي عن قبول الحديث إلّا ما وافق الكتاب والسنّة، كما روي عن أبي عبد اللّه عليه السلام: «لا تقبلوا علينا حديثاً إلّا ما وافق القرآن أو السنّة أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدّمة، فإنّ المغيرة بن سعيد لعنه اللّه دسّ في كتاب أصحاب أبي أحاديث لم يحدّث بها أبي فاتّقوا اللّه ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربّنا وسنّة نبيّنا محمّد صلى الله عليه وآله فانّا إذا حدّثنا قلنا قال اللّه عزّ وجلّ وقال رسول اللّه صلى الله عليه وآله».[٣]

الجواب عن الروايات

وأُجيب عن هذه الروايات بأنّه ليس في كلّ طائفة إلّا رواية أو روايتين، فكلّها أخبار آحاد، وحينئذ يلزم من وجوده عدمه، ومن البناء على العمل بهذه الروايات وحجّيتها عدم العمل بها وعدم حجّيتها، لكونها أخبار آحاد.

لكن لا يخفى أنّ الإشكال إنّما يتمّ بملاحظة كلّ رواية بنحو الاستقلال، لكن إن لاحظنا مجموع هذه الروايات يحصل لنا العلم الإجمالي بصدور بعضها وعدم كذب

---

١. المحاسن ١: ٢٢١.

٢. وسائل الشيعة ٢٧: ١١١، صفات القاضي، ب ٩، ح ١٤.

٣. رجال الكشّي: ٢٢٤.

جميعها، وهذا هو المراد من «التواتر الإجمالي».

أقسام التواتر

فالتواتر على ثلاثة أقسام:

التواتر اللفظي، والمراد منه أن يكثر نقل روايات متعدّدة كلّها بلفظ واحد.

والتواتر المعنوي وهو كثرة نقل روايات كلّها تدلّ على معنى واحد بألفاظ مختلفة.

والتواتر الإجمالي هو نقل روايات نعلم بصدور أحدها على الأقلّ وإن لم تكن متّحدة لا من ناحية اللفظ ولا المعنى بل كلّها تشترك في لازم واحد، وحينئذ تكون حجّة في إثبات القدر المتيقّن بين جميعها.

والقدر المتيقّن منها هي الرواية المخالفة للكتاب أو السنّة القطعية. وهذا المقدار مسلّم في الجملة. ونحن أيضاً نؤمن باشتراط حجّية خبر الواحد بأن لايكون مخالفاً للكتاب أو السنّة القطعية. وإنّما الكلام في معنى عدم المخالفة، فإذا كان اختلاف الخبر مع الآية بنحو التخصيص والتقييد فحيث إنّه يمكن الجمع العرفي بينهما فلايصدق مخالفة الخبر مع الآية، بخلاف ما إذا كان بنحو التضادّ والتباين أو العموم من وجه الذي لايمكن الجمع العرفي بينهما فالخبر ساقط عن الحجّية.

فثبت: أنّ هذه الروايات لاتمنع عن حجّية خبر الواحد بالمرّة وإنّما تدلّ على اشتراط حجّية الخبر بالشرط المذكور. وهذا الشرط مورد وفاق الجميع.

الاستدلال بالإجماع

استدلّ النافون بالإجماع الذي ادّعاه السيّد المرتضى على عدم حجّية خبر

الواحد، وسيأتي بحثه في استدلال المثبتين بإجماع الشيخ.

أدلّة المثبتين

استدلّ القائلون بحجّية خبر الواحد بالكتاب والسنّة والإجماع والسيرة.

الاستدلال بالكتاب

وقد ذكروا في مقام الاستدلال آيات عديدة كآية النبأ والكتمان والإنذار.

آية النبأ

قال تعالى: ﴿إن جَاءَكم فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أن تُصِيبُوا قَوماً بِجَهَالَةٍ فَتُصبِحُوا عَلَى مَا فَعَلتُم نَادِمِينَ﴾.[١]

وهذه الآية نزلت في وليد بن عقبة بعد ما أمره النبي صلى الله عليه وآله بأخذ الزكاة من بني المصطلق، فلمّا أتاهم اجتمعوا ليستقبلوه ففرّ منهم وزعم أنّهم أرادوا قتله لعداوة كانت بينه وبينهم، فلم يكلّمهم ورجع إلى المدينة، فقال للنبي صلى الله عليه وآله: إنّهم منعوا الزكاة وارتدّوا عن الدين. فأرسل النبي صلى الله عليه وآله رجلاً للفحص عن أحوال بني المصطلق فرأى أنّهم كانوا يؤذّنون ويصلّون ولم يرتدّوا عن الدين، فأدّوا صدقاتهم إلى رسول الرسول، فأنزل الله تعالى هذه الآية.[٢] وقال صلى الله عليه وآله مكرّراً: «العجلة من الشيطان والتأنّي من الرحمن».[٣]

---

١. الحجرات: ٦.

٢. جامع البيان (تفسير الطبري) ٢٦: ٧٨؛ التفسير الكبير (للطبراني) ٦: ٧٨؛ أحكام القرآن (للجصّاص) ٥: ٢٧٨؛ التبيان في تفسير القرآن ٩: ٣٤٣؛ أسباب النزول (للواحدي): ٤٠٧؛ مجمع البيان في تفسير القرآن ٩: ١٩٨.

٣. مفاتيح الغيب (تفسير الفخر الرازي) ٨: ٣٣٤؛ تفسير المحيط الأعظم ٢: ٤٩٠.

تقريب الاستدلال بالآية

قد يقرّب الاستدلال تارة على أساس مفهوم الشرط وتارةً على أساس مفهوم الوصف. والآن نتعرّض إلى تقريب آخر أفاده الشيخ الأعظم.

تقريب الشيخ

قال ﺭﺣﻤﻪ ﺍﻟﻠﻪ: إذا كان الحكم مستنداً إلى عنوان ذاتي، فالإعراض عن هذا العنوان واستناد الحكم إلى عنوان عرضي مستهجن عرفاً. فإذا تعلّق حكم بعنوان عرضي نفهم منه أنّ العنوان الذاتي لم يكن دخيلاً في الحكم. وفي ما نحن فيه إذا كان «النبأ بذاته» يقتضي وجوب التبيّن فلايصحّ استناد هذا الحكم إلى عنوان «نبأ الفاسق» لأنّه عنوان عرضي، وحيث إنّه لم يستند الحكم إلى العنوان الذاتي نستكشف أنّ النبأ بذاته غير مقتض لوجوب التبيّن، وإنّما المقتضي للتبيّن نبأ الفاسق.[1]

وهذا بيان لطيف ومتين جدّاً. ولا يخفى أنّ هذا البيان لايرتبط بمفهوم الشرط ولا بمفهوم الوصف بل طريق مستقلّ لإثبات المطلوب.

الاستدلال بمفهوم الشرط

إنّ الآية تدلّ بمنطوقها على أنّ الجائي بالنبأ إن كان فاسقاً يجب التبيّن، وبمفهومها تدلّ على أنّ الجائي بالنبأ إن لم يكن فاسقاً بل كان عادلاً، فلايجب التبيّن. ومعنى عدم تبيّن قول العادل ليس ردّ قوله من دون التبيّن لأنّه يصير أسوء حالاً من الفاسق، فمعنى عدم تبيّن نبأ العادل قبول قوله وحجّية خبره.

وقد أُورد على هذا الاستدلال عدة إشكالات:

---

١. فرائد الأُصول ١: ٢٥٤.

الإشكال الأوّل

إنّ الآية لاتدلّ على حجّية خبر العادل، لأنّ موردها الإخبار عن ارتداد بني المصطلق، وهذا ليس حكماً شرعيا، بل أمر من الأُمور الخارجية. ومن المعلوم أنّ الموضوعات الخارجية لابدّ فيها من إقامة البيّنة وهي شهادة عدلين، ولاتثبت بمجرّد إخبار عدل واحد. فحينئذ لاتشمل الآية موردها، وحيث إنّه قبيح عرفاً فنستكشف أنّ الآية لاتدلّ على حجّية خبر العدل الواحد.

الجواب

أجاب عنه الشيخ بأنّ دلالة الآية على حجّية خبر الواحد لا يوجب خروج موردها وهو الإخبار عن الموضوعات لأنّ اشتراط تعدّد المخبر فيها لايخرجه عن كونه خبر الواحد ولايدخله في المتواتر، فالخبر باقٍ على حاله من أنّه خبر الواحد فتشمله الآية، لكن تقيّد الآية بما دلّ على التعدّد في الموضوعات. وهذا بخلاف الأحكام فإنّها لم يقيّد بالتعدّد، فيكفي فيها العدل الواحد.[١]

الإشكال الثاني

إنّ غاية ما يستفاد من الآية عدم وجوب التبيّن في خبر العادل، والحال أنّ خبر العادل في الأحكام لم يكن مستغنياً عن التبيّن، لأنّه يجب الفحص عن ناسخه ومخصّصه ومقيّده. وهذا ثابت إجماعاً ووجداناً.

الجواب

إنّ هذا التبيّن وإن كان أمراً مسلّماً لكن يفترق عن التبيّن المأمور به في الآية،

---

١. فرائد الأُصول ١: ٢٧١-٢٧٢.

لأنّ ما اُمر به في الآية هو التبيّن عن صدقه وكذبه والتبيّن الصدوري، فمفاد الآية وجوب تصديق العادل، وعدم الاعتناء باحتمال الخلاف، كما ورد في الحديث: «لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك في ما يرويه عنّا ثقاتنا»[1] بخلاف التبيّن عن القرائن والمخصّصات الذي يرجع إلى التبيّن عن دلالة خبر العادل لا التبيّن عن أصل الصدور وصدقه وكذبه. فهما أمران لايرتبط أحدهما بالآخر.

الإشكال الثالث

إنّ التعليل الوارد في ذيل الآية يمنع عن انعقاد المفهوم وهو قوله تعالى: «أَن تُصِيبُوا قَوماً بِجَهَالَةٍ»، لأنّ المستفاد منه أنّ وجوب التبيّن في خبر الفاسق إنّما هو لأجل الجهالة في خبر الفاسق وعدم إفادته العلم فلهذا يجب التبيّن. وحيث إنّ خبر العادل أيضاً لايرفع الجهل وجداناً ولايفيد العلم فيجب فيه التبيّن بمقتضى التعليل، فالتعليل يمنع عن انعقاد المفهوم في الصدر.

الجواب

إنّ الجـــهالة في كثير من الآيات والروايات ليست بمعنى عدم العلم بل بمعنى العمل غير العقلائي، فلذا انعقد أرباب الحديث باباً سمّوه بكتاب «العقل والجهل»، وحيث إنّ الاعتماد على خبر الثقة أمر عقلائي فهو خارج عن مصاديق الآية.

الإشكال الرابع

يلزم في الأخبار مع الواسطة أن يكون الحكم مثبتاً لموضوع نفسه. وهذا مستحيل لأنّ المــوضوع متقدّم رتبة على الحكم، فلابدّ أن يكون الموضوع ثابتاً في رتبة سابقة

---

١. وسائل الشيعة ١: ٣٨، مقدّمة العبادات، ب ٢، ح ١.

حتّى يثبت الحكم. فلايمكن إثبات الموضوع بالحكم.

توضيح ذلك: تارةً ينقل الراوي عن المعصوم مباشرةً، وتارةً ينقل بواسطة راوٍ آخر؛ فمثلاً ينقل الشيخ عن المفيد عن ابن قولويه عن ابن الوليد عن الصفار عن الحسين بن سعيد عن حمّاد عن الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام.

فمفاد خبر الشيخ: «حدّثني المفيد» إثبات خبر العادل، وهكذا في إخبار المفيد: «حدّثني ابن قولويه»، فببركة حجّية قول العادل والحكم بوجوب تصديقه يثبت تعبّداً نفس الموضوع وهو خبر العادل، فالحكم أثبت موضوعه، وهذا مستحيل.

ففي الخبر مع الواسطة يستلزم أن يكون الموضوع متقدّماً ومتأخّراً عن الحكم في نفس الوقت، بخلاف الخبر بلا واسطة، لأنّه إذا سمعنا مباشرة من زرارة أنّ الإمام قال: «لحم الإرنب حرام»، فأثر وجوب تصديق العادل إثبات الحرمة المذكورة، ولايلزم إثبات الموضوع بالحكم.

ولابدّ من الالتفات إلى نكتة وهي أنّ هذا الإشكال لايلزم في الخبر الأخير وإنّما يلزم في الأخبار مع الواسطة، فإذا سمعنا الحديث من الشيخ أو رأيناه في كتابه فلايلزم إشكال إثبات الموضوع بالحكم في نفس قول الشيخ لأنّ ثبوته وجداني، فالإشكال مختصّ بسائر الأخبار في السلسلة.

جواب المحقّق الخراساني

أجاب عنه المحقّق الخراساني ببيانات ثلاثة:

البيان الأوّل: إنّ الإشكال إنّما يلزم إذا قلنا بأنّ الحكم بتصديق العادل ناظر إلى الأفراد، لكن إذا قلنا بأنّ هذا الحكم إنّما هو بملاحظة طبيعة الأثر بالإجمال لا

الأثر الشرعي بالخصوص، فحينئذ يرتفع الإشكال. فالحكم بوجوب تصديق العادل في الآية لم يكن بلحاظ قول المفيد أو قول ابن قولويه حتّى يلزم الإشكال بل كان جعل الحكم بلحاظ طبيعة الأثر إجمالاً.

نعم لاننكر أنّ انطباق الطبيعة على الأفراد قهري فتنطبق الطبيعة على الأفراد لا محالة لكن هذا لايستلزم أن يكون الحاكم حين الحكم يلاحظ الأفراد، فيلاحظ نفس طبيعة الأثر ويجعل الحكم لها.

البيان الثاني: إنّ الحكم بوجوب تصديق العادل إنّما هو بلحاظ طبيعة الأثر الشرعي، ومناط هذا الأثر الشرعي موجود في الخبر العادل، فينطبق على خبر المفيد وخبر ابن قولويه لوجود المناط فيهما.

البيان الثالث: إنّ جريان «صدّق العادل» إنّما كان بلحاظ طبيعة الأثر الشرعي لا الأفراد، لكنّ الفقهاء لم يفرّقوا بين الآثار فبضميمة عدم القول بالفصل نلتزم بجريان الأثر الشرعي في الخبر مع الواسطة.[١]

جواب المحقّق النائيني عن أصل الإشكال

أجاب عنه المحقّق النائيني بأنّه إذا أخبر عادل بثبوت موضوع خارجي كحياة زيد، فمعنى حكم الشارع بوجوب تصديق العادل ليس إلّا ترتّب الأثر الشرعي عليه، لأنّه من المعلوم أنّ نفس الحياة أو سائر الموضوعات لايمكن أن يتعبّد به، لكن إذا كان المخبر به أمراً قابلاً للجعل كالحجّية فلايكون التعبّد بلحاظ ترتّب سائر الآثار والأحكام عليه، لأنّ الحجّية بنفسها حكم شرعي، فمعنى التعبّد بخبر العادل جعل الحجّية له وتتميم

---

١. كفاية الأُصول: ٢٩٧-٢٩٨.

كشفه بلا لحاظ ترتّب أثر شرعي آخر. فاندفع أساس الإشكال في الخبر مع الواسطة. لأنّ الإشكال جاء من قِبل لزوم ترتّب أثر شرعي آخر على تصديق العادل غير الحجّية.

هذا تمام الكلام في آية النبأ، وقد عرفت تمامية دلالة الآية نظراً إلى ما سبق عن الشيخ من أنّ إسناد التبيّن إلى نبأ الفاسق كاشف عن أنّ النبأ بما هو ليس موضوعاً للتبيّن، فنبأ العادل لايجب فيه التبيّن.

آية النفر

قال تعالى: ﴿وَما كانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾.[١]

ومعنى الآية أنّه لايجب على جميع المؤمنين النفر، بل لابدّ أن ينفر طائفة منهم إلى المدينة فيتعلّموا ويتفقّهوا في الدين ثمّ يجب عليهم الإنذار حين الرجوع إلى القوم حتّى يكونوا على حذر من العقاب. والمراد من الطائفة الشخص الواحد كما في النصّ الوارد في تفسير قوله تعالى ﴿وَلْيَشْهَدْ عَذابَهُما طائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾[٢]: «الطائفة واحد».[٣]

لكن هذا المعنى مخالف لسياق الآية فإنّ سياقها في الجهاد، ومخالف لموارد استعمال «النفر» في القرآن التي لم يستعمل إلّا في الجهاد كقوله تعالى: ﴿ما لَكُمْ إِذا قِيلَ لَكُمُ انْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ اثَّاقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ﴾[٤] وقوله تعالى: ﴿انْفِرُوا

---

١. التوبة: ١٢٢.

٢. النور: ٢.

٣. وسائل الشيعة ٢٨: ٩٣، حدّ الزنا، ب ١١، ح ٥.

٤. التوبة: ٣٨.

خِفافاً وَثِقالاً﴾[١] وقوله تعالى: ﴿خُذُوا حِذْرَكُمْ فَانْفِرُوا ثُباتٍ أَوِ انْفِرُوا جَمِيعا﴾[٢] ولم يستعمل في النفر التعليمي، فالمراد من النفر هو النفر إلى الجهاد.

وحينئذ يحتمل في الآية معنيين من جهة أنّ الجهاد إمّا من الغزوات التي جاهد فيها الرسول صلى الله عليه وآله أو من السرايا التي لم يشارك فيها صلى الله عليه وآله، فعلى الأوّل فمعنى الآية أنّه يجب على طائفة من المؤمنين النفر والجهاد في ركابه صلى الله عليه وآله لكي يتعلّموا الأحكام والتكاليف.

وعلى الثاني فمعنى الآية أنّ النفر يجب على بعض المؤمنين، والآخرون يبقون في المدينة لأجل تعلّم الأحكام، فالضمير في قوله تعالى: ﴿لِيَتَفَقَّهُوا﴾ لايرجع إلى النافرين بل إلى المتخلفين. فالنافرون يجهادون والمتخلّفون يتعلّمون الأحكام.

ولا فرق في الاستدلال بالآية بين جميع الاحتمالات، وكلّ منها يثبت المطلوب.

تقريب الاستدلال بالآية

وتقريب الاستدلال يتوقّف على بيان أمور:

الأمر الأوّل: خطاب الآية عامّ وشامل لجميع المكلفين بنحو العموم الاستغراقي لا المجموعي، فكلّ من تفقّه في الدين يجب عليه الإنذار ولو منفرداً عن غيره لا أنّه واجب بالعموم المجموعي حتّى يجب على المتفقّهين أن ينذروا بالإنذار الجمعي.

الأمر الثاني: أنّ «لولا» للتحضيض والحثّ والترغيب، فحينئذ إمّا أن يقال بدلالتها على الوجوب وضعاً فيثبت المطلوب، أو يقال بعدم دلالتها عليه لكن ينظر

---

١. التوبة: ٤١.

٢. النساء: ٧١.

إلى ما يُرغّب فيه، وحيث إنّ موضوع الترغيب في الآية هو التفقّه في الدين فلا محالة يحمل على الوجوب لحكم العقل بوجوب التفقّه والتعليم والتعلّم.

ومن جهة أُخرى أنّ اللام في ﴿لِيُنذِرُوا﴾ ظاهرة في الوجوب، فلابدّ أن يكون التفقّه واجباً ليجب الإنذار، ولايعقل وجوب الإنذار بدون وجوب التفقّه.

الأمر الثالث: أنّ «لعلّ» في قوله تعالى: ﴿لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ للترجّي، ومعناه إظهار الرجاء بالنسبة إلى المستقبل، وهذا المعنى مستحيل في شأنه تعالى لاستلزامه الجهل، فلذا قال المحقّق الخراساني بأنّ لعلّ استعملت في إنشاء الترجّي بداعي محبوبية التحذّر عند الإنذار.[1]

الأمر الرابع: محبوبية التحذّر تلازم وجوبه، لأنّ إنذار المنذر إذا لم يكن فيه المقتضي للحذر فلا جرم يكون لغواً، فالتحذّر لايكون بواجب ولا بمستحبّ، ومعنى التحذّر هو التخوّف القلبي والعمل على مقتضاه، فمحبوبية التحذّر تكشف عن وجود ملاك الحجّية فيه. وحيث إنّ الحجّة لايجوز رفع اليد عنها إلّا بدليل فيثبت وجوب التحذّر عند الإنذار وحجّية قول المنذر في الأحكام .

وقد اعترض على الاستدلال بالآية بعدّة مناقشات:

المناقشة الأُولى: عدم الملازمة بين حسن التحذّر وحجّية قول المنذر

لا ملازمة بين حسن التحذّر وحجّية قول المنذر، لأنّ حسن التحذر كما يمكن أن يكون منشأه حجّية الإنذار كذلك يمكن أن يكون منشأه حسن الاحتياط، فالمكلّف حينما يسمع الإنذار ينقدح في نفسه الاحتمال، وهذا كافٍ في حسن التحذّر

---

١. كفاية الأُصول: ٢٩٨.

والاحتياط، من دون أن يكون قوله حجّة.

والجواب: إنّ هذا الاحتياط، احتياط استحبابي وفي ظرف جريان أصالة البراءة، لأنّ الخبر إذا لم يكن حجّة فتجرى أصالة البراءة، وبالتالي يقطع المكلّف بعدم العقاب، وهذا المعنى لاينسجم مع سياق الآية لأنّها يتكلّم عن الإنذار والتخويف والحذر، فإذا كان المكلّف قاطعاً بعدم العقاب فممّ يتخوّف؟ فاستناد التحذّر إلى مجرّد الاحتمال والاحتياط لاينسجم مع الآية الآمرة بالتخويف والتخوّف، فلايبقى وجه لتحذّر إلّا حجّية خبر المنذر.

المناقشة الثانية: اختصاص الآية بالفهم العميق

قد يقال بأنّ التفقّه هو الفهم العميق من الدين لاتعلّم الأحكام وتعليمها، فلا يرتبط الآية بحجّية خبر الواحد.

والجواب: إنّنا لاننكر أنّ التفقّه بمعنى الفهم الدقيق العميق، لكنّ الكلام في أنّ الفقه بِمَ كان يحصل في زمن النبي صلى الله عليه وآله؟

عند مراجعة الروايات والتأريخ نرى أنّ تحصيل الفقه آنذاك إنّما كان بتعلّم روايات النبي صلى الله عليه وآله وحفظها، فورد في الحديث: «أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا»[١] وأيضاً ورد: «من حفظ من اُمّتى أربعين حديثاً ينتفعون بها بعثه اللّه يوم القيامة فقيهاً عالماً»[٢] فالتفقّه إنّما يكون بفهم القرآن وفهم أحاديث النبي صلى الله عليه وآله وحفظها.

مضافاً إلى أنّ مفهوم الفقه يطلق على فهم الشريعة بعقائدها وأخلاقياتها

---

١. معانى الأخبار: ١، وسائل الشيعة ٢٧: ١١٧، صفات القاضي، ب ٩، ح ٢٧.

٢. عيون أخبار الرضا ٢: ٣٧؛ وسائل الشيعة ٢٧: ٩٣، صفات القاضي، ب ٨، ح ٥٤.

وآدابها وأحكامها وتكاليفها الفرعية، فهذه الآية تثبت الحجّية في جميع ذلك ومنها الأحكام الفرعية الفقهية بالمصطلح المعهود في زماننا، فيثبت المطلوب.

وهذا لاينافي أن يكون بعض كلماته وتعاليمه من أُمور غير قابلة للفهم لكثير من الناس كالمفاهيم المرتبطة بعالم الغيب، فورد في الكتاب العزيز ﴿وَلِلَّهِ خَزائِنُ السَّماواتِ وَالْأَرْضِ وَلكِنَّ الْمُنافِقينَ لايَفْقَهُون﴾[١] فأسند عدم الفقه إلى المنافقين ولم يقل «لايعلمون» لأنّ خزائن السماوات والأرض من الأُمور الغيبية غير الظاهرة، فإنّ الفقه لايتعلّق بالأُمور المشهودة الواضحة. بخلاف مسألة العزّة والشوكة الظاهريتين اللتان ترتبطان بعالم الشهادة، فلذا قال تعالى في الآية بعدها: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنينَ وَلكِنَّ الْمُنافِقينَ لايَعْلَمُون﴾.[٢]

فتبيّن أنّه لا حاجة في زمن المعصومين إلى الاجتهاد والفقه بالمعنى المصطلح، لأنّ المــعصوم كان بين أيديهم فيسألون عنه، ولكن في زماننا أمر لا محيص عنه وذلك لوجود التعارض في الأدلّة، وكذا العامّ والخاصّ والمطلق والمقيّد وذي القرينة والقرينة، والناسخ والمنسوخ، ووجود الإجمال في الروايات كمفهوم الغناء والصعيد، وغير ذلك ممّا لاتنحلّ المشكلة إلّا بعملية الاجتهاد.

المناقشة الثالثة: اختصاص الآية بالانذار المطابق للواقع

إنّ الآية أمرت بالتفقّه في الدين، والمراد من التفقّه هو الفهم الصحيح والمطابق للواقع عن كلام الرسول صلى الله عليه وآله، ومن المعلوم أنّ الإنذار يتعلّق بنفس ما تفقّه، فلابدّ

---

١. المنافقون: ٧.

٢. المنافقون: ٨.

أن يكون الإنذار بما يفهمه صحيحاً عن الرسول.

لكن كلامنا في حجّية خبر الثقة المفيد للظنّ، لا العلم، فلاندري أنّ الإنذار هل يكون بنفس ما تفقّه عن النبيّ صلى الله عليه وآله أو لا؟ فلابدّ أن يثبت في رتبة سابقة أنّ هذا المعنى ممّا تفقّه عن النبي صلى الله عليه وآله حتّى يكون الإنذار به حجّة على المنذرين بالفتح. فالتمسّك بهذه الآية لإثبات حجّية الخبر تمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقية له.

والجواب عنه: يظهر بالتأمّل في إطلاق الآية، لأنّ الآية لم يقيّد الإنذار بما كان صحيحاً بل أوجبه مطلقاً من دون قيد، ورتّب الحذر على نفس الإنذار لا الإنذار الصحيح المطابق للواقع حتّى يلزم الإشكال. فالتمسك بالآية لإثبات حجّية الخبر العادل ليس تمسّكاً بالدليل في الشبهة المصداقية.

المناقشة الرابعة: دلالة الآية على حجّية الفتوى لا الخبر

ما أفاده الشيخ من أنّ الآية ناظرة إلى حجّية قول المفتي لا حجّية إخبار المخبر حسّاً، ومن المعلوم أنّ إخبار المفتي إخبار حدسي وداخل في كبرى إخبار ذي الخبرة، فلاترتبط الآية بما نحن بصدده.

وقد أُوردت نفس هذه المناقشة على الاستدلال بآية السؤال أيضاً، وسيأتي الجواب عنها في مباحث تلك الآية.

آية الكتمان

قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ

للنَّاسِ فِي الْكتَابِ أُولٰئِك يَلْعَنَهُمُ اللّهُ وَيَلْعَنَهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾.[١]

إنّ الآية في مقام ذمّ علماء اليهود والنصارى الذين كتموا ما أنزل اللّه سبحانه وتعالى في التوراة والإنجيل من البشارة بنبوّة الرسول صلى الله عليه وآله وعلاماته وخصائصه. فيستفاد من الآية أنّ الكتمان حرام فالإظهار واجب. وإذا وجب الإظهار والبيان فلابدّ أن يكون القبول من ناحية السامع واجباً لئلّا تلزم لغوية الإظهار. وهذا معنى الحجّية.

المناقشة : ورود الآية في مورد إفادة العلم

إنّ مورد الآية يفترق عن سائر موارد إخبار الثقة لأنّ الآية وردت في مورد يكون الإخبار مفيداً للعلم كما يستفاد من ذيل الآية وهو قوله تعالى: «مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ للنَّاسِ فِي الْكتَابِ» الدالّ على أنّ ما بُيِّن في الكتاب كان بنحو من الوضوح والظهور بحيث إذا سمعه الناس لتيقّنوا به، بينما كان الكلام في خبر الواحد غير المفيد للعلم عادةً.

آية السؤال

قال تعالى: ﴿فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لاتَعْلَمُون﴾، وهذه الفقرة وردت في سورتي النحل والأنبياء، أمّا سورة النحل فقد ورد فيها: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلاَّ رِجَالًا نُّوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ * بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾.[٢]

والآية تخاطب النبي صلى الله عليه وآله وتقول بأنّنا لم نرسل رسولاً قبلك إلّا وله خصوصيتان:

---

١. البقرة: ١٥٩.

٢. النحل: ٤٣-٤٤.

الأُولى: أنّه كان رجلاً لا امرأةً. والثانية: أنّه أوحينا إليه. ثمّ تخاطب الكفّار وتقول: إن لم تعلموا فاسألوا أهل الذكر. ثمّ إنّ فقرة: «بالبيّنات والزبر» متعلّقة بـ «نوحي إليهم» فالوحي الإلهي كان بالبيّنات والزبر.

وأمّا سورة الأنبياء فقد ورد فيها: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلاَّ رِجَالًا نُّوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ * وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَدًا لَّا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَمَا كَانُوا خَالِدِينَ﴾[١] وليعلم أنّ المصداق الأتمّ لأهل الذكر أميرالمؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، لكنّ المشركين لم يقبلوا من النبي فبطريق أولى لم يقبلوا من أوّل مؤمن به، فلذا مصداق أهل الذكر في الآية أهل الكتاب.

تقريب الاستدلال

إنّ الآية تأمر المشركين أن يسألوا إن كانوا غير عالمين، فالسؤال واجب بحكم الآية، فإذا لم يكن القبول واجباً يلزم لغوية السؤال. ومن المعلوم أنّ الآية تدلّ على العموم الاستغراقي لا المجموعي بمعنى أنّه لايجب السؤال عن مجموع أهل الذكر حتّى يحصل العلم، فالجواب لايلازم حصول العلم للسائل.

فتحصّل: وجوب القبول وحجّية إخبارهم.

اعتراضان على الاستدلال بالآية

الأوّل: أنّ الآية تأمرهم بالسؤال إن كانوا لا يعلمون فالمتفاهم من الآية أنّه يجب عليهم السؤال حتّى يعلموا فتحصيل العلم غاية للسؤال، فالآية لاترتبط بخبر

---

١. الأنبياء: ٧-٨.

الواحد الذي لايفيد الّا الظنّ.

والجواب: أنّ في الآية تصريح بأنّ السؤال مشروط بعدم العلم، لكنّ الآية لم تُقيِّد السؤال بالغاية، فلم يقل «اسألوا حتّى تعلموا»، فوجوب السؤال مطلق بالنسبة إلى الغاية، فيجب السؤال ويجب القبول وإن لم يحصل العلم، فترتبط الآية بالبحث.

الثاني: أنّ معنى «السؤال عن أهل الذكر» هو الرجوع إلى العالم وإلى أهل الخبرة، بينما نتكلّم في هذا المقام عن وجوب قبول خبر الثقة الحسّي لا إخبار الخبير حدساً، فهذه الآية ناظرة إلى حجّية فتوى المفتي لا إخبار الثقة حسّاً.

والجواب: أنّ في السؤال عن أهل الذكر جهتان: جهة الإخبار الحسّي وجهة الاجتهاد الحدسي.

ولنذكر مثالاً ليتّضح الأمر، فتارةً نعلم إجمالاً بتركّب المعجون الفلاني من بعض الأدوية والأعشاب لأنّه أُشير إليه في قانون ابن سينا وطبّ جالينوس، وكتب بقراط ومحمّد بن زكريّا الرازي مع وجود اختلافات بينهم، لكن لانقدر على الاستنتاج والاستنباط من الأقوال، فنراجع الطبيب الخبير، فيجتهد ويستنتج ويعيّن التركيب. فهذا رجوع إلى أهل الخبرة.

وتارةً لاندري أنّ المعجون مركّب من أيّ شيء؟ فنراجع الطبيب الخبير فينقل لنا أنّ ابن سينا قال كذا وبقراط قال كذا، فهنا للطبيب حيثيتان: حيثية الإخبار وحيثية الخبروية والاجتهاد.

وما نحن فيه من هذا القبيل، لأنّ المشركين لم يعلموا بمفاد التوراة والإنجيل ولم يقدروا على الاستنباط والاستنتاج، فكان عليهم المراجعة إلى أهل الكتاب كي

ينقلون لهم ما ورد في الكتب ثمّ يبيّنون لهم الاستنتاج والاستنباط كخبير في المسألة.

فثبت حجّية قول أهل الذكر في ناحيتي الإخبار الحسّي والرجوع إلى الخبير.

آية الأُذن

قال تعالى: ﴿وَمِنْهُمُ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيِقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَّكُمْ يُؤْمِنُ بِاللّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَرَحْمَةٌ لِّلَّذِينَ آمَنُواْ مِنكُمْ وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ اللّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾.[١]

والآية -كما في تفسير علي بن إبراهيم- نزلت في عبدالله بن نفيل وكان منافقاً وكان يجلس مع رسول الله صلى الله عليه وآله فيسمع كلامه وينقله إلى المنافقين وينمّ عليه، فدعاه رسول الله صلى الله عليه وآله فنهاه عن فعله فحلف أنّه لم يفعل، فقبل منه النبي صلى الله عليه وآله، فرجع إلى أصحابه وقصّ عليهم القصّة وقال إنّي أنكرت النميمة فقبل مني فهو أُذُن أي ساذج بسيط ويقبل قول الجميع، فأنزل الله هذه الآية، ومعناها أنّه يصدّق الله ويصدّق المؤمنين.[٢]

ووجه الاستدلال بالآية أنّ قبول أقوال المؤمنين تدلّ على حجّية أخبارهم.

والجواب عنه واضح، لأنّ معنى الايمان بالمؤمنين تصديقهم ظاهراً لحفظ كرامتهم وعدم تأذّيهم وهذا من خلقه العظيم، لكن كلامنا في حجّية خبر الواحد بمعنى وجوب ترتيب الأثر على خبر العادل، فمفاد هذه الآية نظير الرواية المنقولة عن الإمام الكاظم عليه السلام في جواب سؤال الراوي عن بلوغ الشيء المكروه عن بعض

---

١. سورة التوبة: ٦١.

٢. راجع تفسير القمّي ١: ٣٠٠.

الإخوان وقد سأله عن ذلك فأنكره، فقال عليه السلام: «كذّب سمعك وبصرك عن أخيك فإن شهد عندك خمسون قسامة وقال لك قولاً فصدّقه وكذّبهم ولاتذيعنّ عليه شيئاً تشينه به وتهدم به مروءته»[١] فهذه الرواية أيضاً موردها التصديق اللساني الظاهري لا ترتيب الآثار العملية عليه، وإلّا فلايعقل تكذيب خمسين قسامة والعمل بقول واحد.

مناقشة الشيخ

ناقش الشيخ الأعظم في الاستدلال بأنّ السياق في فقرة: «يؤمن باللّه» يفترق عن فقرة: «يؤمن للمؤمنين»، فالأوّل متعدٍّ بالباء والثاني متعدٍّ باللام، فإنّ التعدّي باللام يدلّ على أنّ الايمان في الفقرة الثانية ليس بمعنى التصديق الحقيقي -كما في الأوّل- بل بمعنى التصديق الظاهري، وهذا لايوجب ترتيب الآثار عليه.

الجواب عن مقالة الشيخ

وأُجيب عنه بأنّ الاختلاف في التعدّي ليس لأجل الاختلاف في كيفية الايمان بأن يكون أحدهما حقيقياً والآخر ظاهرياً، بل الاختلاف في التعدّى يرجع إلى الاختلاف في متعلّق الإيمان والتصديق، فإن تعلّق بالوجود يتعدّى بالباء كما في قوله تعالى: «يؤمن بالله» فإنّ متعلّق هذا الإيمان والتصديق وجود اللّه سبحانه وتعالى، وإن تعلّق بكلام شخص يتعدّى باللام كما في قوله تعالى: ﴿فَمَا آمَنَ لِمُوسى إِلاَّ ذُرِّيَّةٌ مِنْ قَوْمِهِ﴾،[٢] فإنّه لم يكن شكّ في وجود موسى حتّى يصدّقوا بوجوده وإنّما آمنوا

---

١. وسائل الشيعة ١٢: ٢٩٥، أحكام العشرة في السفر والحضر، ب ١٥٧، ح ٤.

٢. يونس: ٨٣.

بدعوته ونبوّته، فلذا تعدّى بالباء. ومثله قوله تعالى حكاية عن أبناء يعقوب: ﴿وَما أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنا وَلَوْ كُنَّا صادِقِين﴾[1].

فالجواب الصحيح عن الاستدلال بالآية ما مرّ من أنّ الآية في مقام بيان عظمة أخلاقه صلى الله عليه وآله، وقد مدحه الله في كتابه بقوله: ﴿وَإِنَّك لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾[2] لا في مقام بيان حجّية الخبر ووجوب ترتيب الأثر عليه.

حصيلة البحث عن الآيات

فتحصّل من هذا البحث أنّ آيتي الأُذن والكتمان لا دلالة لهما على المدّعى، كما أنّ آيتي النبأ والنفر لا بأس بدلالتهما، وأمّا آية السؤال فيمكن دلالتها عليه.

الاستدلال بالسنة

إنّ الروايات الدالّة على حجّية الخبر -حسب تقسيم الشيخ- على أربع طوائف:

الطائفة الأُولى: ما دلّ على الإرجاع بالروات وأهل الحديث بشكل عامّ.

الطائفة الثانية: ما دلّ على الإرجاع بأشخاص الروات بشكل خاصّ.

الطائفة الثالثة: ما ورد في علاج الخبرين المتعارضين.

الطائفة الرابعة: ما دلّ على الحثّ والترغيب في كتابة الحديث وحفظه.

الطائفة الأُولى

وهي التي تدلّ على إرجاع الناس بالروات وأهل الحديث والاستفادة من الأخبار والأحاديث التي ينقلها الروات بشكل عامّ، نذكر جملة منها:

---

١. يوسف: ١٧.

٢. ن: ٤؛ مصباح الأُصول ١: ٢٢٢.

الرواية الأُولى: ما وردت في التوقيع الشريف، على قاسم بن العلاء يقول: «لا عذر لأحد في التشكيك في ما يرويه عنّا ثقاتنا قد عرفوا بأنّا نفاوضهم سرّنا ونحمّلهم إيّاه إليهم»[١] دلّ التوقيع على عدم جواز التشكيك ووجوب القبول من الثقات وهم يحملون العلوم والمعارف المأخوذة من أهل البيت عليهم السلام.

الرواية الثانية: ما رواها على بن سويد الطائي قال: «كتب إليّ أبو الحسن عليه السلام وهو في السجن وأمّا ما ذكرت يا علي ممّن تأخذ معالم دينك لا تأخذنّ معالم دينك عن غير شيعتنا فإنّك إن تعدَّيتهم أخذت دينك عن الخائنين الذين خانوا اللّٰه ورسوله وخانوا أماناتهم إنّهم اؤتمنوا على كتاب اللّٰه فحرّفوه وبدّلوه فعليهم لعنة اللّٰه ولعنة رسوله ولعنة ملائكته ولعنة آبائي الكرام البررة ولعنتي ولعنة شيعتي إلى يوم القيامة في كتاب طويل».[٢]

ويستفاد من هذه الرواية حجّية الخبر لكن بشرط أن يكون الراوي من الشيعة، وإطلاقها يدلّ على حجّية أخبار جميع الشيعة، فلابدّ تقييد إطلاقها بما دلّ على لزوم وثاقة المخبر وكونه مؤتمناً ومتحرّزاً عن الكذب.

الرواية الثالثة: ما رواها علي بن حنظلة عن أبي عبداللّٰه عليه السلام قال: «اعرفوا منازل الرجال منّا على قدر رواياتهم عنّا»[٣]، وهذه الرواية تدلّ على أنّ مكانة الرجل عند أهل البيت إنّما هو بمقدار كثرة رواياته عنهم، فهي تدلّ على حجّية الخبر واعتباره

---

١. وسائل الشيعة ١: ٣٨، مقدّمة العبادات، ب ٢، ح ٢٢.

٢. وسائل الشيعة ٢٧: ١٥٠، صفات القاضي، ب ١١، ح ٤٢.

٣. وسائل الشيعة ٢٧: ١٥٠، صفات القاضي، ب ١١، ح ٤١.

واهتمام الشارع بنقل الحديث، فلو لم يكن لنقل الأحاديث حظّاً من الاعتبار والحجّية فلِمَ يحثّ عليه السلام في نقل الحديث.

الرواية الرابعة: ما رواها أحمد بن حاتم بن ماهويه قال: «كتبت إليه يعني أباالحسن الثالث عليه السلام أسأله عمن آخذ معالم ديني وكتب أخوه أيضاً بذلك فكتب إليهما فهمت ما ذكرتما فاصمدا في دينكما على كل مسنّ في حبّنا و كلّ كثير القدم في أمرنا فإنّهما كافوكما إن شاء اللّه تعالى».[١]

الطائفة الثانية

وهي الروايات الدالّة على الإرجاع بأشخاص الرواة بشكل خاصّ، كالإرجاع إلى زرارة ومحمّد بن مسلم ويونس بن عبدالرحمن وغيرهم، نذكر بعضها:

الرواية الاُولى: ما عن أبان بن تغلب عن أبي بصير أنّ أباعبداللّه عليه السلام قال له في حديث: « لولا زرارة ونظراؤه لظننت أنّ أحاديث أبي عليه السلام ستذهب».[٢]

الرواية الثانية: ما عن المفضّل بن عمر أنّ أباعبداللّه عليه السلام قال للفيض بن المـختار في حديث: «فإذا أردت حديثنا فعليك بهذا الجالس وأومأ إلى رجل من أصحابه، فسألت أصحابنا عنه فقالوا زرارة بن أعين».[٣]

الرواية الثالثة: ما رواها يونس بن عمّار أنّ أباعبداللّه عليه السلام قال له في حديث:

---

١. وسائل الشيعة ٢٧: ١٥١، صفات القاضي، ب ١١، ح ٤٥.
٢. وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٢، صفات القاضي، ح ١٦.
٣. وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٣، صفات القاضي، ح ١٧.

«أمّا ما رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام فلايجوز لك أن تردّه».[١]

ومن المعلوم أنّه لا موضوعية لشخص زرارة وإنّما نهى عليه السلام عن ردّ أحاديثه لأجل وثاقته، ويؤيده فقرة: «ونظراؤه» في الرواية الأُولى الدالّة على أنّ بقاء الأحاديث مستند إلى زرارة ومن كان نظيراً له في الوثاقة والأمانة في النقل.

الرواية الرابعة: ما رواها أبان بن عثمان أنّ أباعبدالله عليه السلام قال له: «إنّ أبان بن تغلب قد روى عنّي رواية كثيرة، فما رواه لك عنّي فاروه عنّي».[٢]

الرواية الخامسة: ما عن ابن أبي عمير عن شعيب العقرقوفي قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام ربما احتجنا أن نسأل عن الشيء فمن نسأل قال: عليك بالأسدي يعني أبا بصير».[٣]

الرواية السادسة: ما عن جميل بن درّاج قال: سمعت أباعبدالله عليه السلام يقول: «بشّر المخبتين بالجنّة بريد بن معاوية العجلي وأبوبصير ليث بن البختري المرادي ومحمّد بن مسلم وزرارة أربعة نجباء أمناء الله على حلاله وحرامه، لولا هؤلاء انقطعت آثار النبوة واندرست».[٤]

والإخبات هو الخشوع والتضرع إلى الله سبحانه وتعالى[٥] وهم متصّفون بالأمانة

---

١. وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٣، صفات القاضي، ح ١٩.
٢. وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٠، صفات القاضي، ح ٨.
٣. وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٢، صفات القاضي، ح ١٥.
٤. وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٢، صفات القاضي، ح ١٤.
٥. العين ٤: ٢٤١؛ المحيط في اللغة ٤: ٣٤١؛ معجم مقاييس اللغة ٢: ٢٣٨؛ لسان العرب ٢: ٢٧؛ الطراز الأوّل ٣: ٢١٥.

والوثاقة وعدم الخيانة في حلال الله وحرامه. فلولا الثقات لانقطعت الأحاديث.

الرواية السابعة: ما عن عبد العزيز بن المهتدي والحسن بن علي بن يقطين جميعاً عن الرضا عليه السلام قال: «قلت لا أكاد أصل إليك أسألك عن كلّ ما احتاج إليه من معالم ديني أ فيونس بن عبدالرحمن ثقة آخذ عنه ما احتاج إليه من معالم ديني؟ فقال: نعم».[١]

الرواية الثامنة: ما عن أحمد بن إسحاق عن أبي الحسن عليه السلام قال: «سألته وقلت من أعامل وعمّن آخذ وقول من أقبل؟ فقال العمريّ ثقتي فما أدّى إليك عنّي فعنّي يؤدّي وما قال لك عنّي فعنّي يقول، فاسمع له وأطع فإنّه الثقة المأمون».[٢]

ومعنى المأمون من يُطمئنّ به، والثقة المتحرّز عن الكذب يطمئنّ الإنسان به ومأمون من خيانته. وفي هذه الرواية ذكرت صغرى القياس أي وثاقة العمري، ولم تذكر الكبرى وهي حجّية خبر كلّ ثقة، لوضوحها ومركوزيتها، كما نشاهد مركوزيتها للسائل في الرواية السابعة.

الطائفة الثالثة

الأخبار الواردة لعلاج التعارض بين الخبرين، وهذه الطائفة على قسمين: فبعضها يدلّ على التخيير بين الخبرين المتعارضين والتوسعة في الأخذ بينهما[٣]،

١. وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٧، صفات القاضي، ح ٣٣.
٢. وسائل الشيعة ٢٧: ١٣٨، صفات القاضي، ١٣٨، ح ٤.
٣. وسائل الشيعة ٢٧: ١٢٣، صفات القاضي، ب ٩، ح ٤٦.

وبعضها يدلّ على الترجيح ولزوم الأخذ بالمرجّحات كمقبولة عمر بن حنظلة[١] التي ورد فيها الترجيح بالشهرة وموافقة الكتاب ومخالفة العامّة.

وكلّ منهما يدلّ على المطلوب، لأنّ كلاهما يدلّان بالالتزام على أنّ الخبر لو خلّي ونفسه مع قطع النظر عن التعارض كان حجّة ويجب العمل على طبقه، لكن بعد وصول الخبر المعارض وقع الراوي في تحيّر للأخذ بأيّهما؟ فلولا حجّية الخبر في نفسه فلا وجه للتخيير بينهما أو ترجيح ذي المزية منهما.

الطائفة الرابعة

ما دلّ على الحثّ والترغيب على كتابة الأحاديث لأجل حفظها وبقائها وانتقالها إلى الأعقاب والبطون الآتية، وقد اشتهر عن النبي صلى الله عليه وآله: «قيّدوا العلم بالكتاب»[٢]، فنبحث عن الروايات الواردة حول موضوع كتابة الحديث لنعرف دلالتها على حجّية خبر الثقة. وإليك بعضها:

الرواية الأُولى: ما روي عن أبي عبدالله صلى الله عليه وآله: «القلب يتّكل على الكتابة».[٣]

الرواية الثانية: ما عن أبي بصير قال سمعت أباعبدالله عليه السلام يقول: «اكتبوا فإنّكم لاتحفظون حتّى تكتبوا».[٤]

الرواية الثالثة: ما روي عن عبيد بن زرارة قال: قال أبوعبدالله عليه السلام: «احتفظوا

---

١. وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٦، صفات القاضي، ب ٩، ح ١.

٢. تحف العقول: ٣٦.

٣. وسائل الشيعة ٢٧: ٨١، صفات القاضي، ب ٨، ح ١٥.

٤. وسائل الشيعة ٢٧: ٨١، صفات القاضي، ب ٨، ح ١٦.

بكتبكم فإنّكم سوف تحتاجون إليها».[١]

وهذه الروايات ظاهرة في اعتبار الأحاديث التي تصل إلى الناس عن طريق الكتابة، وإلّا فالأمر بالكتابة كان لغواً.

الرواية الرابعة: ما روي عن المفضّل بن عمر قال: «قال لي أبوعبدالله عليه‌السلام اكتب وبثّ علمك في إخوانك فإن متّ فأورث كتبك بنيك فإنّه يأتي على الناس زمان هرج لايأنسون فيه إلّا بكتبهم».[٢]

وهذه الرواية تشير إلى زمن الغيبة وأنّه يأتي على الناس زمان لايكون الإمام بين أيديهم ظاهراً فلايصلون إليه فيسألون عن أحكامهم، فلا ملجأ ولا مأوى لهم إلّا الرجوع إلى الأحاديث الموجودة في كتبهم.

الرواية الخامسة: ما عن أحمد بن أبي خلف قال: «كنت مريضاً فدخل عليّ أبوجعفر عليه‌السلام يعودني في مرضي فإذا عند رأسي كتاب يوم وليلة فجعل يتصفّحه ورقة ورقة حتّى أتى عليه من أوّله إلى آخره وجعل يقول: رحم اللّٰه يونس، رحم اللّٰه يونس».[٣]

الرواية السادسة: ما عن داود بن القاسم الجعفري قال: «أدخلت كتاب يوم وليلة الذي ألّفه يونس بن عبدالرحمن على أبي الحسن العسكري عليه‌السلام فنظر فيه وتصفّحه كلّه ثمّ قال: هذا ديني ودين آبائي كلّه وهو الحقّ كلّه».[٤]

الرواية السابعة: ما محمّد بن إبراهيم الورّاق عن بورق البوشجاني وذكر أنّه من

---

١. وسائل الشيعة ٢٧: ٨١، صفات القاضي، ب ٨، ح ١٧.
٢. وسائل الشيعة ٢٧: ٨١، صفات القاضي، ب ٨، ح ١٨.
٣. . وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٠، صفات القاضي، ب ٨، ح ٧٤.
٤. . وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٠، صفات القاضي، ب ٨، ح ٧٥.

أصحابنا معروف بالصدق والصلاح والورع والخير قال: «خرجت إلى سرّ من 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 ».[١]

والظاهر أنّ هذه الروايات الواردة حول كتاب يوم وليلة ليونس بن عبد الرحمن لا دلالة لها على المطلب، لأنّ هذا الكتاب بعد ما شهد الإمام عليه السلام بصحّة رواياته يكون قطعي الصدور، فيخرج عن موضوع البحث وهو خبر الثقة ظنّي الصدور لا مقطوع الصدور. وهكذا الرواية الثامنة الدالّة على صحّة كتاب فضل بن شاذان.

الرواية الثامنة: ما عن محمّد بن الحسين الهروي عن حامد بن محمّد عن الملقّب بقوراء «أنّ الفضل بن شاذان كان وجّهه إلى العراق إلى جنب به أبومحمّد الحسن بن علي عليه السلام فذكر أنّه دخل على أبي محمد عليه السلام فلمّا أراد أن يخرج سقط منه كتاب في حضنه ملفوف في رداء له فتناوله أبومحمد عليه السلام ونظر فيه وكان الكتاب من تصنيف الفضل فترحّم عليه وذكر أنّه قال أغبط أهل خراسان لمكان الفضل بن شاذان وكونه بين أظهرهم».[٢]

الرواية التاسعة: ما ورد في حقّ بني فضّال الذين كانوا فطحيّين وبالنسبة إلى الشلمغاني الذي كان من العلماء ومن وجوه الأصحاب في فترة ثمّ ابتلى بالعجب فانحرف ولعنه الإمام، وقد كان في زمن استقامته صنّف كتباً قيّمة فتحيّر الناس في مواجهة كتبه، فسألوا عنها.

---

١. . وسائل الشيعة ٢٧: ١٠١، صفات القاضي، ب ٨، ح ٧٦.
٢. وسائل الشيعة ٢٧: ١٠١، صفات القاضي، ب ٨، ح ٧٧.

قال أبوالحسين بن تمّام حدثني عبدالله الكوفي خادم الشيخ الحسين بن روح رضي الله عنه قال: «سئل الشيخ يعني أباالقاسم رضي الله عنه عن كتب ابن أبي العزاقر بعد ما ذمّ وخرجت فيه اللعنة، فقيل له فكيف نعمل بكتبه وبيوتنا منها ملأى؟ فقال: أقول فيها ما قاله أبومحمد الحسن بن علي عليهما السلام وقد سئل عن كتب بني فضّال، فقالوا: كيف نعمل بكتبهم وبيوتنا منها ملأى؟ فقال عليه السلام: خذوا بما رووا وذروا ما رأوا».[١]

ويستفاد منها اعتبار روايات بني فضّال وكتبهم وكذا الشلمغاني لأجل وثاقتهم وأمانتهم في الحديث، فيثبت المطلوب أي حجّية خبر الثقة، وإن كانوا منحرفين في العقيدة فيجب الاجتناب عن آرائهم.

الاستدلال بالإجماع

يمكن تقرير الإجماع بوجوه؛ لأنّه تارةً يراد منه الإجماع العملي وسيأتي البحث عنه، وتارةً الإجماع القولي. والإجماع القولي على نحوين: تارةً على سبيل الإجماع المحصّل بأن يفحص المجتهد عن آراء جميع الفقهاء ويرى اتّفاقهم على اعتبار خبر الثقة، وتارةً على سبيل الإجماع المنقول بأن قال الشيخ أو المحقّق أو الشهيد: «أجمعت العصابة أو اتّفق أصحابنا على حجّية الخبر».

والعمدة في الإجماع القولي هو الإجماع المنقول، ونبحث عنه صغروياً بمعنى إثبات وجوده ودفع الإشكالات عنه، وكبروياً بمعنى حجّية هذا الإجماع وكشفه عن رأي المعصوم.

---

١. كتاب الغيبة (للشيخ الطوسي): ٣٨٩.

البحث الصغروي عن الإجماع القولي

نقل الشيخ إجماع الطائفة على العمل بخبر الواحد[١]، وفي قباله ادّعى السيّد المرتضى إجماع الإمامية على عدم حجّيته[٢]، وزاد عليه في بعض رسائله أنّه كما كان عدم العمل بالقياس شعاراً لهم يعرفون به فكذلك الأمر في خبر الواحد[٣]، فإجماع الشيخ مبتلى بالمعارض وساقط عن الاعتبار، لاسيّما بالنظر إلى أنّهما كانا في عصر واحد، والشيخ تلمّذ على السيّد.

وقد قيل لبيان رفع التعارض والتناقض عن الإجماعين بأنّ مراد الشيخ من خبر الواحد هو الخبر الذي رواه الثقات من الأصحاب في الكتب المشهورة بينهم وكان الخبر معمولاً به عندهم، فهذا الخبر أجمعوا على حجّيته كما يدلّ عليه ما قاله في العدّة: «والذي يدلّ على ذلك: إجماع الفرقة المحقّة، فإنّي وجدتها مجمعة على العمل بهذه الأخبار التي رووها في تصانيفهم ودوّنوها في أُصولهم، لايتناكرون ذلك ولايتدافعونه، حتى أنّ واحداً منهم إذا أفتى بشيء لايعرفونه سألوه من أين قلت هذا؟ فإذا أحالهم على كتاب معروف، أو أصل مشهور، وكان راويه ثقة لاينكر حديثه، سكتوا وسلّموا الأمر في ذلك وقبلوا قوله»[٤] بينما كان مراد السيّد من الإجماع على عدم حجّية الخبر هو الخبر غير المعتمد عليه لأجل مجهولية راويه أو عدم وثاقته أو إعراض الأصحاب عنه.

---

١. العدّة في أُصول الفقه ١: ١٢٦.
٢. رسائل شريف المرتضى ١: ٢٤ و ٢١١.
٣. رسائل شريف المرتضى ٣: ٣٠٩.
٤. العدّة في أُصول الفقه ١: ١٢٦.

فهما متّفقان في أنّ الخبر الذي رواه الثقات وقد كان مذكوراً في الكتب أو الأُصول المشهورة ككتاب حريز بن عبدالله السجستاني أو أصل حمّاد بن عيسى أو أصل الحسين بن سعيد أو أصل يونس بن عبدالرحمن أو غير ذلك، وكان قد اعتمد عليه الأصحاب فهذا الخبر حجّة لديهما. فخبر الواحد في كلامهما مشترك لفظي وكلٌّ أراد منه معنى غير ما أراده الآخر.

وهذا المطلب يظهر بالتتبّع في كتبهم، فكم من مورد لم يفت الشيخ بمفاد خبر الواحد لإعراض الأصحاب عنه أو لعدم وثاقة راويه، وهكذا بالنسبة إلى السيّد نرى أنّ دأبه في الفقه هو الإفتاء بمفاد الأخبار الموجودة في الكتب والأُصول المشهورة، ولم تكن فتاواه منحصرةً بما في القرآن والأخبار المتواترة، وبهذا البيان يرتفع التعارض بينهما، فيثبت الإجماع الذي نقله الشيخ.

إشكال المحقّق الخراساني

إنّ هذا البيان لاينفع لرفع التعارض بينهما، لأنّ وقوع اتّفاقهما في بعض الموارد لايوجب إجماعهما على رأي واحد لعدم اتّفاقهما على ملاك واحد. فملاك حجّية الخبر عند الشيخ إخبار الثقة، بينما كان ملاك الحجّية عند السيّد هو العلم بالصدور أو احتفافه بالقرائن المفيدة للاطمينان بلا دخل لوثاقة المخبر. فإذا أفتيا بأخبار زرارة وأبان وجميل مثلاً لكن أحدهما بملاك وثاقة الراوي والآخر بملاك احتفافها بالقرائن الاطمينانية فهذا لايوجب اتّحاد أنظارهما.[1]

---

١. كفاية الأُصول: ٣٠٢.

المناقشة في كلام الآخوند

بعد التدقيق في كلمات السيّد والشيخ يظهر أنّ ملاك حجّية الخبر عندهما واحد، وهو الخبر الذي أخبر به الثقة وكان مفيداً للوثوق والاطمينان، لأنّ السيّد ذهب إلى أنّه لابدّ من القطع، فإن لم يقطع به فالظنّ القوي أيضاً حجّة. ومراده الظنّ المـفيد للاطمينان، ومن ناحية أُخرى اشترط الشيخ عدم كون الخبر شاذّاً ونادراً، وأن يكون الخبر قد عمل به الأصحاب حتّى يُطمئنّ بصدوره. فالملاك عندهما واحد وهو الخبر الموثوق بصدوره.

لكن ليس المراد من الوثوق والاطمينان بالصدور هو الاطمينان الشخصي، بل المراد الاطمينان النوعي بمعنى وثوق نوع الناس بصدق الخبر وصدوره لأجل احتفافه بالقرائن الموجبة للاطمينان لنوع الناس.

الإشكال الكبروي

إنّ هذا الإجماع لايكون بكاشف عن رأى المعصوم لاحتمال كونه مدركياً، فإنّ من المحتمل أن يكون المجمعون تمسّكوا بآية النبأ أو آية النفر أو سائر الأدلّة، فهذا الإجماع ليس بحجّة لاحتمال مدركيته.

الجواب

يمكن تقرير الإجماع بوجه لايرد عليه الإشكال، وهو أنّنا نشاهد أنّ فقهاء الإمامية كالشيخ والسيّد وابن زهرة وسلّار وغيرهم عملوا بأخبار الثقات وأفتوا بهـا، ونرى اتّصالهم بمشايخهم الذين كانوا في الطبقة السابقة كالكليني ومن معه في

طبقته، فسلسلة فقهاء زمن الغيبة الكبرى متّصلة بسلسلة فقهاء الغيبة الصغرى، وهذه السلسلة أيضاً متّصلة بسلسلة أصحاب الأئمّة، ولا نحتمل مخالفة الطبقة السفلى للطبقة العليا، ونطمئنّ بأنّ سيرة أصحاب الأئمة أيضاً استقرّت على العمل بخبر الثقة، وهكذا لانحتمل أن يكون المعصوم مخالفاً لهذه السيرة المستمرّة المتّصلة. فهذا الإجماع كاشف عن موافقة رأي المعصوم.

الإجماع العملي

ويمكن تقريره بأنّه إذا أخبر الثقة بخبر فالمتشرّعة بل المسلمون انعقدت سيرتهم على العمل بخبره.

لكنّ الكلام في أنّهم هل لأجل تشرّعهم وتديّنهم عملوا بخبر الثقة أو كانت سيرتهم على ذلك لأجل عقلائيتهم؟ والظاهر هو الثاني، بمعنى أنّ كلّ عاقل سواء كان متديّناً بالإسلام أم لا، يمشى على هذا الممشى ويسلك هذا المسلك فيعمل بخبر الثقة. وحينئذ فالآيات والروايات الواردة في العمل بأخبار الثقات إمضاء لسيرة العقلاء، وليس لأصحاب الأئمة سلوك خاصّ غير ما لدى العقلاء.

هذا، وإنّما الكلام في أنّ موضوع سيرة العقلاء هو نفس خبر الثقة أو الخبر الموثوق به؟ وبعبارة أُخرى: هل أنّ لخبر الثقة موضوعية أو أنّها صرف طريق لحصول الوثوق والاطمينان للنفس ولو نوعاً؟

والأقرب أنّ موضوع الحجّية ليس مجرّد خبر الثقة بل الموضوع الخبر الموثوق به المطمئنّ بصدقه، وذلك لأنّ العقلاء لايبنون على سيرة تعبّداً، بل كان لبناءاتهم وسيرهم ملاكات، وملاكهم في هذا المجال هو حصول الوثوق والاطمينان بخبر الثقة غالباً،

فإذا افترضنا أنّ خبر الثقة في مورد لم يوجب وثوق النفس لوجود مبعّدات في المخبر به، فحينئذ لايبنون على العمل به تعبّداً واعتباطاً، مضافاً إلى أنّ الاطمينان حجّة في جميع الموارد.

لكن عرفت سابقاً بأنّ الملاك هو الوثوق النوعي لا الشخصي، والميزان هو متعارف الناس، فإذا أخبر ثقة بخبر وكان موجباً لوثوق نوع الناس به فهو حجّة، ولا اعتبار بحصول الوثوق في غير متعارف الناس كالشخص الساذج البسيط الذي يحصل له القطع أو الاطمينان بسرعة، أو كان بطيء الاطمينان.

فتحصّل من جميع الأبحاث: أنّ العمدة في الباب هي السيرة العقلائية، والآيات والروايات كلّها إمضاء لها.

الإشكال على حجّية السيرة

ذكر المحقّق الخراساني إشكالاً وهو أنّ الآيات الناهية عن العمل بغير العلم كقوله تعالى: ﴿وَلا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾[1] وقوله سبحانه: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لايُغْني مِنَ الْحَقِّ شَيْئا﴾[2] تكون رادعة عن السيرة، لأنّ العقلاء وإن استقرّ عملهم بخبر الواحد لكنّ هذه السيرة لاتوجب حصول العلم بما أخبر به الثقة، فالنهي الوارد في الآيات يشمل ما نحن فيه، فالسيرة مردوعة بالآيات.

أجوبة المحقّق الخراساني

الجواب الأوّل: أنّ الآيات وردت في مورد أُصول الدين ولا ربط لها بالمقام.

---

١. الإسراء: ٣٦.

٢. يونس: ٣٦؛ النجم: ٢٨.

الجواب الثاني: أنّ الحجج العقلائية خارجة عن دائرة شمول الآيات، والشاهد عليه أنّ في بعض الآيات بعد الذمّ عن اتّباع الظنّ بقوله تعالى: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ﴾ ورد في ذيلها: ﴿إِنْ أَنْتُمْ إِلاَّ تَخْرُصُونَ﴾[١] والخرص -كما يستفاد من اللغة- هو التخمين والبناء على أمر بلا دليل محكم وبلا أساس متين،[٢] ومن المعلوم أنّ العمل مع الاستناد إلى حجّة مقبولة لدى العقلاء لا يصدق عليه الخرص والتخمين، فالحجج العقلائية ليست مشمولة للآيات.

الجواب الثالث: أنّ رادعية الآيات عن السيرة تستلزم الدور، لوضوح أنّ دلالة الآيات، على ردع السيرة بالعموم، ودلالة السيرة على حجّية الخبر بالخصوص، وحينئذ رادعية الآيات عن السيرة متوقّفة على عدم مخصّصية السيرة لعموم الآيات، وإلّا فإن فرضت مخصّصية السيرة للآيات فلايبقى عموم للآيات حتّى يكون رادعاً عن السيرة. ومن جانب آخر أنّ عدم مخصّصية السيرة أيضاً متوقّف على رادعية الآيات، لأنّ الآيات إذا لم تكن رادعة عن السيرة فلا محالة تُخصَّص بالسيرة، فعدم مخصّصية السيرة متوقّف على رادعية الآيات.

فثبت: توقّف رادعية الآيات على عدم مخصّصية السيرة وتوقّف عدم مخصّصية السيرة على رادعية الآيات. فرادعية الآيات تستلزم الدور.

المناقشة

---

١. الأنعام: ١٤٨.

٢. العين ٤: ٢٤١؛ المحيط في اللغة ٤: ٣٤١؛ معجم مقاييس اللغة ٢: ٢٣٨؛ لسان العرب ٢: ٢٧؛ الطراز الأوّل ٣: ٢١٥.

أمّا المناقشة في الجواب الأوّل فبأنّ بعض الآيات الناهية وردت في سياق الأحكام الفرعية ولاتختصّ بالأُصول كقوله تعالى: ﴿لاتَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ الوارد في سياق التكاليف الفرعية كالنهي عن قتل الأولاد وأكل مال اليتيم وقتل النفس المحرّمة، والأمر بإيفاء الكيل وعدم المشي مرحاً و...

أمّا الجواب الثالث فيمكن النقاش فيه بأنّ كلامه وإن كان صحيحاً بالنسبة إلى توقّف رادعية الآيات على عدم مخصّصية السيرة لكن لايصحّ توقّف عدم مخصّصية السيرة على رادعية الآيات، وذلك لأنّ سيرة العقلاء لا تُخصِّص الآيات إلّا بعد حجّيتها، وحجّيتها متوقّفة على الإمضاء، فإذا شككنا في حجّية سيرة فلا يمكن تخصيص العموم في كلام المولى بها. وفي ما نحن فيه حجّية السيرة أوّل الكلام.

فكأنّ المحقّق الخراساني غفل عن نكتة لزوم إحراز إمضاء السيرة لأجل صلاحيتها لتخصيص كلام المولى.

فتحصّل تمامية الجواب الثاني وفساد الجوابين الأوّل والأخير.

جواب آخر عن الإشكال

ويمكن الإجابة عن شبهة رادعية الآيات بجواب آخر لم يأت في كلام المحقّق الخراساني، وهو أنّنا نرى أنّ جميع المتشرّعين كانوا يعملون بخبر الثقة، والأئمة عليهم السلام أيضاً أرجعوا أصحابهم إلى ما رواه الثقات، فحينئذ لا بأس بأن يقال بأنّ السيرة التي وصلت إلى هذا الحدّ من السعة والشمول لايمكن الردع عنها بإطلاق دليل غير واضح.

ألا ترى كيفية ردع الأئمّة عليهم السلام عن القياس ومواجهتهم به؟ فقد قيل أنّه صدر

أكثر من خمس مائة رواية في الردع عنه، والحال أنّ الابتلاء بالعمل بخبر الثقة أكثر بمراتب من العمل بالقياس. فلابدّ من صدور الأحاديث الناهية عن العمل بخبر الثقة متتالياً ومتواتراً ومع التنصيص به حتّي يثبت الردع، خصوصاً مع ملاحظة رسوخ هذه السيرة وارتكازها في الأذهان. فلايمكن القول بردع السيرة الراسخة بمجرّد عموم أو إطلاق دليل واحد.

الاستدلال بالعقل

من جملة ما استُدلّ بها لحجّية أخبار الآحاد هو الدليل العقلي الذي يبتني على ثبوت العلم الإجمالي بصدور كثير من الأخبار الموجودة في الكتب. وقد قُرّر هذا الدليل بتقارير مختلفة:

التقرير الأوّل: العلم الإجمالي الصغير في خصوص الأخبار

وتقريره: إنّا نعلم إجمالاً بوجود الأحكام الإلزامية بين هذه الأخبار التي بأيدينا، فمثلاً نعلم إجمالاً بوجود ألف حكم إلزامي بين عشرة آلاف رواية موجودة بأيدينا، وحيث إنّ العلم الإجمالي يوجب تنجّز جميع الأطراف، فلابدّ من الاحتياط والعمل بمقتضى جميع الروايات للعلم الإجمالي بوجود الأحكام الإلزامية بينها.

مناقشة الشيخ

استشكل عليه الشيخ الأعظم بأنّ العلم الإجمالي لاينحصر بالأخبار، فكما أنّنا نعلم إجمالاً بوجود الأحكام الإلزامية بين الأخبار كذلك نعلم بوجود الأحكام الإلزامية بين الإجماعات والشهرات والأمارات غير المعتبرة، ولا موضوعية للأخبار. فهنا يوجد علم إجمالي كبير، فإن بنينا على الرجوع بالاحتياط يثبت

الانسداد الكبير، ولازمه حجّية مطلق الظنّ لا حجّية خصوص الأخبار.[١]

جواب المحقّق الخراساني

أجاب عنه المحقّق الخراساني بأنّ العلم الإجمالي الكبير بوجود أحكام إلزامية بين الأخبار والإجماعات والشهرات وسائر الأمارات غير المعتبرة، ينحلّ بالعلم الإجمالي الصغير بوجود أحكام إلزامية في خصوص الأخبار.

توضيحه: إذا تحقّق علمان إجماليان وكان دائرة أحدهما أوسع من الآخر، فحينئذ إذا احتمل أنّ المعلوم بالإجمال في العلم الصغير منطبق على المعلوم بالإجمال في العلم الكبير، فمقتضى القاعدة انحلال العلم الإجمالي الكبير. فمثلاً إذا علمنا بوجود شاة محرّمة بين عشرة شياة بيضاء وسوداء ثم علمنا بوجود شاة محرّمة بين خصوص الشياة السوداء فإذا احتملنا أنّ الشاة المحرّمة في العلم الصغير تنطبق مع الشاة المحرّمة في العلم الكبير فينحلّ العلم الكبير بواسطة الصغير.

نعم إذا لم يحتمل الانطباق ككون الشاة الموطوءة في العلم الكبير ذكراً وفي العلم الصغير أُنثى، فلاينحلّ العلم الإجمالي بالضرورة.

وفي ما نحن فيه إذا علمنا بوجود ألف حكم إلزامي بين خصوص الكتب الأربعة وعلمنا بوجود ألف حكم إلزامي بين مطلق الأمارات، فالعلم الإجمالي الكبير ينحلّ بالعلم بالصغير لا محالة. فيثبت الاحتياط في روايات الكتب الأربعة، بخلاف سائر الأمارات. فإشكال الشيخ مندفع.

ولايخفى أنّ نتيجة الدليل العقلي الراجع إلى الانسداد الصغير في باب الروايات

---

١. فرائد الأصول ١: ٣٥٧.

تفترق عن نتيجة سائر أدلّة حجّية الخبر لما سيأتي من الإشكالات الواردة على هذا الدليل.

الإشكال الأوّل

أنّ هذا الدليل العقلي الراجع إلى الانسداد الصغير، لايقتضي حجّية الخبر وإنّما يقتضي وجوب الاحتياط، فلايمكن إسناد مفاد الخبر إلى الشارع المقدّس، بينما إذا ثبتت حجّية الخبر يجوز إسناده إلى الإمام.

الإشكال الثاني

إذا دلّ الخبر على حكم إلزامي عامّ ثمّ ورد خبر آخر دالّ على نفي ذلك الحكم الإلزامي في بعض أفراد العامّ، فعلى هذا الدليل العقلي لايمكن تخصيص العامّ، فمثلاً إذا دلّ الخبر على حرمة الغيبة بنحو العموم ثمّ ورد خبر آخر على جواز غيبة المتجاهر بالفسق، فلايمكن تخصيص العموم لأنّ الجواز خلاف الاحتياط، وأقصى ما يستفاد من هذا الدليل وجوب الاحتياط بين مفاد الأخبار لا نفى الاحتياط، فلايمكن التخصيص وبالتالى تحرم غيبة المتجاهر بالفسق احتياطاً. بينما إذا ثبت حجّية الإخبار يصحّ التقييد والتخصيص.

الإشكال الثالث

إذا ثبت حجّية الخبر فيؤخذ بمداليله المطابقية والالتزامية، فيثبت لوازمه الشرعية والعقلية والعادية، بخلاف هذا المسلك الذي لايقدر على إثبات شيء منها وإنّما يوجب الاحتياط في مفاد الخبر.

التقرير الثاني: عدم حجّية الروايات ملازم لترك الواجبات

ما أفاده الفاضل التوني من أنّنا نعلم أنّ كثيراً من الواجبات كالصلاة والصوم والحجّ وغيرها لم تذكر تفاصيلها وأجزاءها وشرائطها في الكتاب العزيز وإنّما وردت في الروايات، فإن لم تكن الروايات حجّة فلازمه ترك الواجبات، والحال أنّنا نعلم بعدم رضا الشارع بذلك.[١]

وموضوع كلامه قدس سره روايات الكتب الأربعة التي كانت مورداً لعمل الفقهاء لا جميع الروايات، خصوصاً مع ما ذكره الكليني والصدوق في ديباجة الكافي والفقيه من أنّهما لم يكتبا إلّا ما كان حجّة بينهما وبين الله.

ولابدّ أن يكون الخبر مورداً لعمل جمع من الأصحاب، فلو كان الخبر ضعيفاً ولم يعمل به الأصحاب فليس بحجّة، فلإخراج الخبر الضعيف ذكر هذا الشرط.

وأورد عليه الشيخ بإشكالين:

الإشكال الأوّل

أورد عليه الشيخ بمثل ما أورد على التقرير الأوّل من أنّ العلم الإجمالي لاينحصر بأخبار كتب الأربعة، لأنّا نعلم إجمالاً بصحّة بعض الروايات الموجودة في غير الكتب الأربعة كالخصال ومعاني الأخبار، فدائرة العلم الإجمالي أوسع.[٢]

ويمكن الإجابة عنه بأنّ العلم الإجمالي الكبير الشامل لجميع الروايات ينحلّ بالعلم الإجمالي الصغير في خصوص روايات كتب الأربعة، وقد تقدّم تفصيله في التقرير

---

١. الوافية في أُصول الفقه: ١٥٩.

٢. فرائد الأُصول ١: ٣٦١.

الأوّل.

الإشكال الثاني

أنّ هذا الدليل العقلي لايوجب حجّية الخبر وإنّما يوجب الاحتياط فلايمكن إسناد الحكم المستفاد من الخبر إلى الشارع، وهكذا لايمكن تخصيص العموم بالخبر إذا كان العامّ مثبتاً للتكليف والخبر نافياً له، لأنّ العموم موافق للاحتياط والمخصّص مخالف له.[١]

اللّهم إلّا أن يكون هذا الفاضل قائلاً بالكشف في دليل الانسداد فحينئذ يكون الظنّ عنده حجّة ويجوز إسناده إلى الشارع ويجوز تخصيص العامّ به.

التقرير الثالث

أفاد المحقّق الشيخ محمّد تقي الأصفهاني بأنّنا مكلّفون بالرجوع إلى الكتاب والسنّة كما دلّ على ذلك قوله صلى الله عليه وآله: «إنّي تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي»[٢]، ومعنى الرجوع إلى الكتاب واضح، وأمّا الرجوع إلى العترة، فمعناه الرجوع إلى الروايات التي هي مواريث العترة.

وحيث إنّ الأخبار المعلومة صدورها قليلة جدّاً، فالاقتصار عليها يوجب العلم بطرح كثير من الأخبار الصادرة، فلابدّ من الرجوع إلى روايات كتب الأربعة وسائر ما يوجب الظنّ بمقتضى العلم الإجمالي بصدور كثير من الروايات.[٣]

---

١. فرائد الأُصول ١: ٣٦٢.

٢. كتاب سليم بن قيس ٢: ٦٤٧؛ بصائر الدرجات ١: ٤١٣؛ الكافي ١: ٢٩٤؛ تحف العقول: ٤٢٦؛ الأمالي: ٤١٥.

٣. هداية المسترشدين: ٣٩٧، الوجه السادس.

حجّية مطلق الظنّ

وقد ذكر وجوه في بيان حجّية مطلق الظنّ. والعمدة في هذا المقام الوجه الرابع المسمّى بدليل الانسداد.

مقدّمات دليل الانسداد

وهذا الدليل يتألّف من خمس مقدّمات.

المقدّمة الأُولى: إنّا نعلم إجمالاً بوجود أحكام إلزامية كثيرة في الشرع.

المقدّمة الثانية: لا طريق لنا إلى العلم التفصيلي بالأحكام، ولا إلى العلمي وهو الظنّ الذي اعتبره الشارع حجّة.

المقدّمة الثالثة: إنّا مسئولون في قبال أحكام الشرع، ولسنا كالبهائم والأطفال والمجانين بمهملين، كما قال تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمانَةَ عَلَى السَّماواتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَها وَأَشْفَقْنَ مِنْها وَحَمَلَهَا الْإِنْسانُ إِنَّهُ كانَ ظَلُوماً جَهُولاً﴾[1] فيجب علينا امتثال التكاليف.

---

١. الأحزاب: ٧٢.

المقدّمة الرابعة: الاحتياط التامّ غير واجب للزوم العسر والحرج أو غير جائز للزوم اختلال النظام. وكذا لا مجال للرجوع إلى سائر الأُصول العملية، لأنّ جريان الأصل النافي للتكليف كالبراءة يوجب تضييع الأحكام الإلزامية. وأمّا الأصل المثبت كاستصحاب التكليف فحاله حال الاحتياط.

المقدّمة الخامسة: قبح ترجيح المرجوح على الراجح وحيث إنّ التكاليف المحتملة على ثلاثة أقسام: مظنون التكليف ومشكوكه وموهومه، وقدثبت بطلان الإهمال في جميع المحتملات وبطلان الاحتياط والأُصول النافية، فلابدّ من تقديم بعض المحتملات والاكتفاء به في مقام العمل. ومن المعلوم أنّ ترجيح المرجوح قبيح فلابدّ من ترجيح جانب المظنونات على المشكوكات والموهومات.

إذن: يجب العمل بالظنّ والأخذ به.[١]

المناقشة في المقدّمات

إشكال المقدمة الأُولى

إنّ العلم الإجمالي بوجود أحكام إلزامية في الشرع وإن كان صحيحاً لكنّه ينحلّ بالعلم الإجمالي الصغير وهو العلم بوجود الأحكام الإلزامية في دائرة الأمارات. وهذه الأمارات وإن فرضنا عدم قيام دليل على حجّيتها كما ذهب إليه المحقّق القمّي، لكن نفس العلم الإجمالي الصغير يوجب انحلال العلم الإجمالي الكبير إذا احتمل انطباق المعلوم بالإجمال في العلم الصغير مع المعلوم بالعلم الكبير.

---

١. القوانين المحكمة في الأُصول ٣: ٢٣٨.

ثمّ إنّه يوجد علم إجمالي أصغر وهو العلم بوجود الأحكام في خصوص الأمارات المــعتبرة وأخبار الثقات، فإذا احتملنا انطباق المعلوم في هذا العلم مع المعلوم في العلم الصغير، فهذا يوجب انحلال العلم الإجمالي الصغير أيضاً إلى العلم الإجمالي الأصغر.

والسرّ في انحلال العلم الإجمالي الكبير بواسطة العلم الصغير هو أنّ العلم الصغير صالح للتنجيز فيشمل جميع أطرافه، والمفروض أنّ أطرافه داخلة في دائرة أطراف العلم الكبير، وحينئذ إذا لم نحتمل انطباق المعلوم بالإجمال في الصغير مع الكبير فلا منافاة بين العلمين في التنجيز فينجّز كلّ منهما أطرافه.

ولكن إذا احتملنا الانطباق فحيث أنّ قوام تنجيز العلم الإجمالي بتساقط الأُصول المرخّصة، وبعد تحقّق العلم الإجمالي الصغير لاتجري الأُصول في أطراف العلم الصغير لتساقطها فيتنجّز العلم الإجمالي الصغير. لكن لا مانع من جريان الأُصول في سائر أطراف العلم الإجمالي الكبير لعدم وجود المعارض فيها بعد تساقط الأُصول في أطراف العلم الإجمالي الصغير، فالشكّ في وجود التكليف في سائر أطراف العلم الكبير شكّ بدوي ومجرى للأصل. فينحلّ العلم الكبير بالعلم الصغير إذا كان الانطباق محتملاً.

فظهر الخلل في مقالة المحقّق القمي من العلم الإجمالي الكبير بالأحكام في دائرة جميع المحتملات الوهمية والمشكوكة والمظنونة، وذلك لانحلال ذلك العلم الكبير بالعلم الإجمالي في ناحية الأمارات المعتبرة .

إشكال المقدّمة الثانية

وأمّا انسداد باب العلم فهو صحيح في الجملة بمعنى أنّنا وإن كنّا نعلم ببعض الأحكام عن طريق الآيات والأخبار المتواترة، لكن هذه الموارد المعلومة قليلة جدّاً ولاتوجب انحلال العلم الإجمالي، فلا منافاة بين انسداد باب العلم بالأحكام والعلم بهذا المقدار.

وأمّا انسداد باب العلمي فلايمكن المساعدة عليه لقيام الأدلّة على اعتبار كثير من الأمارات كخبر الثقة أو الخبر الموثوق به. وهذه الأمارات تكون بمقدار ينحلّ العلم الإجمالي بواسطتها.

وحيث إنّنا نقول باعتبار خبر الواحد وعدم اختصاص حجّيته بالمشافهين، فلا محالة نلتزم بانفتاح باب العلمي، فلا أساس للانسداد بعد إنكار هذه المقدّمة.

إشكال المقدّمة الثالثة

وأمّا المقدّمة الثالثة التي هي عبارة عن عدم كوننا كالبهائم وعدم جواز الإهمال، فقد يقال بعدم الحاجة إلى هذه المقدّمة بعد المقدّمة الثانية وهي العلم الإجمالي بالأحكام الإلزامية، لكنّ المحقّق الخراساني ذهب إلى الاحتياج إليها، لأنّه بناءاً على عدم منجّزية العلم الإجمالي فلابدّ من ضميمة عدم جواز الإهمال لتتميم المقدّمات. وعدم منجّزية العلم الإجمالي يتصوّر على نحوين:

الأوّل: أن يلتزم بعدم منجّزيته وأنّه لايقتضي وجوب الاحتياط بالنسبة إلى جميع

الأطراف، كما عليه المحقّقين القمّي[١] والخوانساري[٢].

الثاني: أن يلتزم بعدم منجّزيته إذا وجد مبرّر لعدم الاحتياط في بعض الأطراف، فحينئذ لايجب الاحتياط عن البعض الآخر، فمثلاً إذا علم إجمالاً بوجود الحرام واضطرّ إلى ارتكاب أحد الأطراف لا بعينه، فحينئذ لايجب الاجتناب عن سائر الإطراف، لسقوط العلم الإجمالي عن التنجيز.

ومانحن فيه من هذا القبيل، لأنّه بعد إثبات عدم وجوب الاحتياط التامّ في جميع الأطراف للزوم الحرج أو اختلال النظام يثبت جواز ارتكاب بعض الأطراف، فإذا ثبت ارتكاب البعض يسقط العلم الإجمالي عن المنجّزية فلايجب الاحتياط في أيّ واقعة من الوقائع. فلأجل تتميم مقدّمات الانسداد لا محالة نحتاج إلى المقدّمة الثالثة.

وهذا الكلام مطابق لمبنى الآخوند ﰄ في باب منجّزية العلم الإجمالي[٣].

لكنّ المختار التفصيل بين موارد الاضطرار، فإذا اضطرّ المكلّف إلى ارتكاب أحدهما المعيّن فيسقط العلم الإجمالي عن المنجّزية ويثبت جواز ارتكاب البعض الآخر، لكن إذا كان الاضطرار إلى أحدهما لا بعينه فلايسقط العلم الإجمالي عن المنجّزية ولايجوز ارتكاب البعض الآخر.

وما نحن فيه من قبيل الاضطرار إلى اللا معيّن، فإذا كان الاحتياط التامّ حرجياً

١. القوانين المحكمة في الأُصول٣: ٨٥.
٢. مشارق الشموس في شرح الدروس ١: ٣٨٦-٣٨٧.
٣. كفاية الأُصول: ٣٦٠.

أو مخلّاً للنظام فله ترك بعض المحتملات اللا معيّن بقدر رفع الحرج أو الإخلال بالنظام ويأتي بالباقي.

وحيث إنّنا لا نقول بمبنى المحقّقين الخوانسارى والقمّي ولا بمبنى المحقّق الخراساني فنحن في غنى عن هذه المقدّمة وإن كان لا بأس بذكرها تأكيداً.

إشكال المقدمة الرابعة

وأمّا عدم جواز الاحتياط التامّ إذا كان موجباً لاختلال النظام أو عدم وجوبه إذا كان موجباً للعسر والحرج فقد أفاد المحقّق الخراساني بأنّ عدم جواز الاحتياط الموجب لاختلال النظام صحيح بلا كلام، لكن إذا كان مستند عدم وجوبه قاعدة نفي الحرج فالحقّ عدم حكومة دليل لا حرج على دليل الاحتياط. وذلك لأنّ ظاهر قوله تعالى: ﴿ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[١] نفي الموضوع الحرجي في الدين، وعليه فما هو المنفي مباشرة بحكم الآية الشريفة هو الوضوء الحرجي مثلاً، وأمّا الحكم -وهو الوجوب- فنفيه بواسطة نفي موضوعه.

وحينئذ فالآية لاتشمل ما نحن بصدده، لأنّه لا حرج في متعلّق التكليف بذاته، وإنّما لزم الحرج من الاحتياط التامّ والجمع بين المحتملات. والاحتياط -حسب الفرض- لم يكن موضوعاً لحكم شرعي حتّى يكون مشمولاً لدليل نفي الحرج، وإنّما أمر به العقل لأجل إحراز الامتثال.

إذن دليل نفي الحرج لايكون حاكماً على قاعدة الاحتياط.[٢]

---

١. الحجّ: ٧٨.

٢. كفاية الأُصول: ٣١٣.

نعم على مبنى الشيخ الأعظم تتمّ الحكومة، لأنّ الشيخ استظهر من الآية أنّها في مقام نفي الحكم الحرجي مباشرة، فالحرج وصف للحكم لا للموضوع،[١] وعليه فكلّ حرج جاء من قِبَل الأحكام الشرعية كان منفياً بحكم الآية، وحيث إنّ الحرج لازم للاحتياط في التكاليف والأحكام المجهولة فيكون منفياً، فقاعدة نفي الحرج تكون حاكمة على قاعدة الاحتياط. هذا كلّه بالنسبة إلى أصالة الاحتياط.

وأمّا سائر الأُصول فهي إمّا مثبتة للتكليف كاستصحاب بقاء التكليف وإمّا نافية لها كأصل البراءة واستصحاب عدم التكليف.

جريان الأُصول المثبتة

أمّا الاستصحاب المثبت للتكليف فذهب المحقّق الخراساني إلى أنّه لا مانع من جريانه خلافاً للشيخ الذي يرى التعارض بين صدر دليل الاستصحاب وذيله في موارد العلم الإجمالي.

وتوضيحه: أنّه إذا كانت الحالة السابقة للإنائين النجاسة وعلمنا إجمالاً بطهارة أحدهما فلايجري استصحاب النجاسة في الإنائين، لأنّ مفاد صدر دليل الاستصحاب أنّه: «لا تنقض اليقين أبداً بالشكّ» فلابدّ من البناء على النجاسة السابقة، بينما كان مفاد الذيل: «وإنّما تنقضه بيقين آخر»[٢] أنّه لابدّ من نقض اليقين السابق باليقين بالطهارة لأجل اليقين الحادث وهو اليقين بالطهارة إجمالاً فيقع التعارض بين صدر

---

١. فرائد الأُصول ٢: ٣٦٠-٣٦١.

٢. وسائل الشيعة ١: ٢٤٥، نواقض الوضوء، ب ١، ح ١.

دليل الاستصحاب وذيله في موارد العلم الإجمالي، وكذا عكس هذه الصورة.[١]

لكنّ المحقّق الخراساني تخلّص عن هذا الإشكال بجوابين:

الأوّل: إنّ مسألتنا تفترق عن مسألة الإنائين، فإنّ المجتهد حينما يريد الفتوى في المسائل المختلفة لايلتفت إلى العلم الإجمالي الكبير بثبوت التكاليف في الشريعة، فلاينقدح في نفسه العلم الإجمالي فلايقع المعارضة بالفعل، لأنّ المعارضة فرع وجود العلم فعلاً، والعلم فرع الالتفات، فمع عدم الالتفات لايقع التعارض، فلا مانع من الاستصحاب.[٢]

الإشكال

قلت: أوّلاً يمكن أن يقال: إنّ التناقض في المقام لايكون قابلاً للتقرير، إذ المفروض أنّ الأصل الجاري مثبت للتكليف والمعلوم بالإجمال أيضاً ثبوت التكاليف الإلزامية في الشريعة، فأيّ تناقض بينهما.

وثانياً يرد عليه أنّ التناقض فرع وحدة المتعلّق بين الصدر والذيل وليس كذلك، لأنّ المتعلّق في الصدر هو الفرد الخاصّ الذي تجري فيه الأصل، وأمّا المتعلّق في الذيل فهو الجامع، لأنّ العلم الإجمالي يتعلّق بالجامع بين الفردين أو الأفراد، فلا تناقض بين طهارة فرد خاصّ ونجاسة الجامع أو نجاسة فرد خاصّ وطهارة الجامع.

جريان الأُصول النافية

وأمّا الأُصول النافية للتكليف فقد أفاد الشيخ بأنّ جريانها مع العلم الإجمالي

---

١. فرائد الاصول

٢. كفاية الأُصول: ٣١٣-٣١٤.

بثبوت التكليف مستلزم للمخالفة العملية القطعية.

وردّ عليه في الكفاية بعدم استلزام ذلك لانحلال العلم الإجمالي المذكور بالعلم التفصيلي ببعض التكاليف وقيام الأمارات المعتبرة ببعضها الآخر وقيام الأُصول المتثبة بحيث كانت هذه الكمّية المعيّنة بالعلم والأمارات والأُصول وافية بمقدار المعلوم بالإجمال أوّلاً.

وإن أبيت عن وفائها بمقدار المعلوم بالإجمال لكنّ المقدار الباقي تحت العلم الإجمالي قليل ولايستلزم إيجاب الاحتياط في جميع المحتملات، فمثلاً إذا علمنا إجمالاً بنجاسة مائة إناء بين ألف أواني ثمّ عُيِّن لنا بالعلم التفصيلي أو بالبينة نجاسة تسعة وتسعين منها، فحينئذ وإن بقي إناء واحد تحت العلم الإجمالي لكن هذا المقدار لايوجب الاحتياط في جميع تسعة مائة محتملات.

فثبت أنّه لا مانع من الرجوع إلى الأُصول النافية. هذا كلّه حكم الأُصول.

وأمّا جواز رجوع المجتهد الانسدادي إلى فتوى المجتهد الانفتاحي، فقد منعه المحقّق الخراساني، لأنّ الانسدادى يخطّئه في اعتقاده بانفتاح باب العلم أو العلمي، فرجوعه إليه من قبيل الرجوع إلى الجاهل.[١]

فتحصّل من جميع المباحث المتقدّمة عدم تمامية مقدّمات الانسداد.

تتمّة في مقتضى دليل الانسداد

ثمّ إنّه بعد فرض تمامية مقدّمات الانسداد هل تكون نتيجتها حجّية مطلق الظنّ على الكشف أو على الحكومة.

---

١. كفاية الأُصول: ٣١٣-٣١٤.

والمراد من الكشف هو أنّ العقل يستكشف عن كوننا مكلّفين بتكاليف عديدة مع عدم إمكان تحصيل العلم والعلمي هذا من جهة، و من جهة أُخرى أنّ الاحتياط التامّ غير جائز لاختلال النظام أو غير واجب لاستلزامه الحرج، فلا محالة يحكم الشارع بحجّية مطلق الظنّ دون الشكّ والوهم لقبح ترجيح المرجوح على الراجح.

وأمّا الحكومة بالتقرير المشهور الذي ذكره المحقّق الخراساني فهي عبارة عن حكم العقل مستقلاً بحجّية الظنّ بعد تمامية مقدّمات الانسداد، من دون أن يسندها إلى الشارع.

وللمحقّق النائيني ومن تبعه تقرير آخر لحجّية الظنّ على الحكومة وهو أنّ شأن العقل إنّما هو الإدراك لا الحكم، فلا حكم للعقل أساساً لا في العقل النظري ولا في العقل العملي، وإنّما يدرك استحالة اجتماع النقيضين أو يدرك حسن العدل لا أنّه يحكم بالاستحالة أو يحكم بحسن العدل.

وعليه فبعد أن رأى العقل مسئولية العبد تجاه تكاليف المولى وعدم وجوب أو جواز الاحتياط، وأدرك أيضاً قبح ترجيح المرجوح، فحينئذ يدرك صحّة الاكتفاء بالامتثال في دائرة المحتملات الظنّية دون الموهومات والمشكوكات.

فنتيجة مقدمات الانسداد هو إدراك العقل بالتبعيض في الاحتياط.[1]

الاستدلال للقول بالكشف

وقد يستدلّ للقول بالكشف بأنّ المكلّف ليس لديه إلّا العلم الإجمالي بالأحكام

---

١. فوائد الأصول ٣: ١٢٢.

الإلزامية كما هو المفروض في المقدّمة الأُولى من مقدّمات الانسداد، ومن جملة تلك الأحكام الأوامر العبادية. وحيث إنّ امتثال الأوامر العبادية متوقّف على قصد الوجه والتمييز وهو متوقّف على معرفة متعلّق الحكم تفصيلاً، والمفروض انتفائه في المــقام، فلا محالة نستكشف بأنّ الشارع جعل الظنّ حجّة كي يتمكّن المكلّف من الظنّ التفصيلي بقصد الوجه والتمييز، لأنّا نعلم بأنّ الشارع يريد منّا العبادة الصحيحة، وليست هي بساقطة في حال الانسداد.

الإشكال

ويرد عليه أنّ الإجماع المذكور لم يثبت لنا، وعليه فلا دليل للقول بالكشف.

فالصحيح في المقام هو الحكومة لكن لا بالمعنى الذي ذكره المحقّق الخراساني بل بمعنى إدراك العقل بالتبعيض في المحتملات والإتيان بالمظنونات.

هذا تمام ما أردنا أن نذكره في بحث الانسداد، وإن كان المباحث المذكورة في هذا الباب أكثر من هذا، لكن لمّا أنكرنا أصل نظرية الانسداد فلانرى وجهاً في البحث عن فروعاته.

مبحث الشكّ
في الأُصول العملية

وقبل الخوض في المقصود لابدّ من تقديم مقدّمات.

المقدّمة الأُولى: تقسيم المباحث في الكفاية

قال المحقّق الخراساني: «المقصد السابع: في الأُصول العملية، وهي التي ينتهي إليها المجتهد بعد الفحص واليأس عن الظفر بالدليل، ممّا دلّ عليه حكم العقل أو عموم النقل».[1]

فذكر هذه المباحث في المقصد السابع، وذلك لأنّه بوّب كتابه في مقدّمة وثمانية مقاصد وخاتمة، فذكر تعريف علم الأصول ومباحث الوضع والصحيح والأعمّ والمشتقّ في المقدّمة، ثمّ شرع في المقاصد، فالمقصد الأوّل في الأوامر، والثاني في النواهي، والثالث في المفاهيم، والرابع في العامّ والخاصّ، والخامس في المطلق والمقيّد والمجمل والمبيّن، والسادس في الأمارات والحجج والسابع في الأُصول العملية والثامن في التعارض، وذكر خاتمة في الاجتهاد والتقليد. ولم يفرد مقصداً لمبحث القطع لخروجه عن مسائل علم الأُصول عنده.

---

١. كفاية الأُصول: ٣٣٧.

المقدّمة الثانية: تعريف الأُصول العملية

قال المحقّق الخراساني في تعريف الأُصول العملية: «المقصد السابع في الأُصول العملية وهي التي ينتهي إليها المجتهد بعد الفحص واليأس عن الظفر بدليل مما دلّ عليه حكم العقل أو عموم النقل»[١] فالفقيه حينما يريد استنباط حكم لحم الأرنب أو حكم صلاة الجمعة في عصر الغيبة مثلاً لابدّ أن يراجع إلى الأدلّة والكتب المدوّنة لجمع الأخبار كالوسائل والوافي، فإذا لم ير فيها ما يستدلّ به على إثبات الحكم الشرعي فليراجع إلى الأُصول العملية.

إشكال المحقّق الإصفهاني

إنّ المحقّق الخراساني عرّف علم الأُصول بـ: «صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام، أو التي ينتهي إليها في مقام العمل».[٢] والشّق الأخير في التعريف إنّما هو لإدراج الأُصول العملية في تعريف علم الأُصول، حيث إنّها لاتقع في طريق الاستنباط وإنّما هي قواعد ينتهي إليها المجتهد في مقام العمل. فبعض مسائل علم الأُصول تقع في طريق الاستنباط كظهور صيغة الأمر في الوجوب وبعضها لاتقع كالأُصول العملية.

ثم قال المحقّق الإصفهاني: إنّ هذا التعريف تعريف بالغرض. ويبتني على ما ذهب إليه المحقّق الخراساني من أنّ تمايز العلوم بالأغراض. والتعريف بالغرض أمر شائع كما قد يعرّف النحو بغرضه وفائدته فيقال: «علم النحو علم صيانة اللسان عن

١. كفاية الأُصول: ٣٣٧.
٢. كفاية الأُصول: ٩.

الخطأ في المقال»، أو يعرّف المنطق: «بصيانة الذهن عن الخطأ في الفكر.»

لكنّ الإشكال في أنّ لازم ذلك صيرورة علم الأُصول علمين، لأنّ العلم يتعدّد بتعدّد أغراضه، إلّا أن يوجد جامع بين الغرضين. فالمتعيّن أن يعرّف العلم بما هو جامع بين الأغراض لئلّا يصير العلم علمين. ولم يذكره المحقّق الخراساني.

ثمّ قال: والجامع بين الغرضين عبارة عن «إقامة الحجّة»، لأنّ مسائل علم الأُصول -سواء وقعت في طريق الاستنباط أم كانت من الأُصول العملية- تكون حجّة على الحكم الشرعي. والحجّة عبارة عمّا «يصحّ أن يحتجّ به العبد على مولاه، وما يصحّ أن يحتجّ به المولى على عبده»، فالمكلّف إذا قامت عنده أمارة معتبرة على وجوب صلاة الجمعة تكون حجّة عليه، وإذا فحص ولم يظفر بأمارة، فيتمسّك بأصل البراءة وهي حجّة له.

فالجامع لجميع مباحث علم الأصول إقامة الحجّة على الحكم الشرعي سواء كان نتيجتها استنباط الحكم الشرعي أم مجرّد التنجيز والتعذير.[١]

الرأي المختار

والصحيح -كما في تقريرات الشهيد الصدر- عدم الحاجة إلى ما أضافه المحقّق الخراساني إلى تعريف المشهور، فإنّهم قالوا في تعريفه: «العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الحكم الشرعي»، والمحقّق الخراساني زعم عدم شموله للأُصول العملية فلأجل إدخالها أضاف إليه: «أو التي ينتهي إليها في مقام العمل»، وذلك لأنّ الاستنباط في كلمات المشهور أعمّ من الاستنباط الكشفي الذي نكشف به حكم

١. نهاية الدراية ٤: ٩-١٠.

الشرع ومن الاستنباط التنجيزي والتعذيري الذي لانفهم حكم الشرع وإنّما نقيم منجّزاً أو معذّراً على الحكم الواقعي. وهذا أيضاً نوع استنباط ولا داعي لإخراجه عن التعريف أوّلاً ثمّ إدخاله بضميمة.[١]

المقدّمة الثالثة: حصر الأُصول العملية في الأربعة

ذهب الشيخ إلى أنّ الأُصول العملية بالسبر والتقسيم تنحصر في أربعة وهي البراءة والاحتياط والتخيير والاستصحاب.[٢]

وأمّا المحقّق الخراساني فإنّه ذهب إلى عدم انحصار الأُصول في الأربعة، لأنّ مناط أُصولية المسألة جارية في مثل أصالة الطهارة في الشبهات الحكمية.

توضيح ذلك: أنّ أصالة الطهارة تارةً تجري في الشبهة الموضوعية، فمثلاً إذا شكّ المكلّف في طهارة ثوبه يجري أصالة الطهارة، من دون مراجعة إلى المجتهد. وهذا من القواعد الفقهية ولا ربط له بعلم الأُصول. وربما تجري في الشبهة الحكمية، فمثلاً إذا شكّ المجتهد في طهارة الحيوان المتولّد من الشاة والكلب إذا لم يلحق بأحدهما في الاسم، أو شكّ في نجاسة عرق الإبل الجلّال أو عرق سائر الجلّالات، فيفحص عن الدليل، فإذا لم يظفر ويأس عنه رجع إلى أصالة الطهارة. فضابطة المسألة الأُصولية تنطبق على هذا الأصل، لأنّه ينتهي إليه المجتهد في مقام العمل.

ثمّ أفاد قدّس سرّه بأنّ المهمّ من الأُصول العملية أربعة، وأمّا أصالة الطهارة فلايبحث عنه لجهتين: الأُولى: وضوحها وعدم الاختلاف فيها، وثانيها: اختصاصها بباب الطهارة

---

١. بحوث في علم الأُصول ١: ٢١.

٢. فرائد الأُصول ٢: ١٤.

وعدم استيعابها لجميع الأبواب الفقه.[١]

إشكال المحقّق الخوئي

استشكل المحقّق الخوئي على الجهة الأُولى بأنّ الوضوح وعدم الاختلاف لايكون مبرّراً لعدم ذكرها في عداد الأُصول، لأنّ التخيير عند الدوران بين الوجوب والحرمة أيضاً أمر واضح لا غبار عليه، ومع ذلك يكون من علم الأُصول. وأمّا الجهة الثانية فيرد عليها أنّه لايشترط في كون المسألة أُصولية أن تكون مستوعبة لجميع أبواب الفقه، فإنّ مسألة اقتضاء النهي للفساد لايكون جارياً في جميع الأبواب ومع ذلك يكون من مسائل علم الأُصول.[٢]

المختار في المسألة

والصحيح أنّ أصالة الطهارة وأصالة الحلّ ليستا من علم الأُصول لأنّهما وإن كانتا بيد المجتهد ولايجوز إجرائهما إلّا بعد الفحص، لكنّ المجعول فيهما الحكم الفقهي أعني الطهارة والحلّية فهما عين الحكم لا ما يقع في طريق استنباط الحكم الشرعي، وإنّما شأن المجتهد تطبيقهما على مواردهما، فمثلاً لمّا يقال: «عرق الجنب عن الحرام شيء مشكوك الطهارة» و«كلّ مشكوك الطهارة طاهر» فليس في البين إلّا تطبيق القاعدة على موردها، دون الاستنباط.

وهكذا بالنسبة إلى قاعدة «ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده» التي أمرها بيد المجتهد ومشروطة بالفحص، وكذا سائر القواعد الفقهية.

---

١. كفاية الأُصول: ٣٣٧.

٢. مصباح الأُصول ١: ٢٩٠؛ الهداية في الأُصول ٣: ٢٦١.

فثبت أنّ تطبيق القاعدة الفقهية على المورد وإن كان أمره بيد الفقيه لكن لايوجب كونها أُصولية، لعدم استنتاج حكم شرعي آخر منه.

المقدّمة الرابعة: مجاري الأُصول

الظاهر من كلمات بعض الأُصوليين[١] أنّ النسبة بين مجاري الأصول التقابل ولايمكن الجمع بينها، لكنّ الصحيح إمكان تداخلها في مورد واحد، فمثلاً إذا شكّ المكلّف بين الوجوب والحرمة والإباحة فيتحقّق ملاكي البراءة والتخيير معاً. أمّا ملاك البراءة فللشكّ في أصل التكليف واحتمال عدم التكليف الإلزامي، والمفروض عدم تمامية البيان. وأمّا ملاك التخيير فلعدم إمكان الاحتياط وامتثال جميع المحتملات وعدم القدرة على الفعل والترك في المورد. ولا منافاة بين جريان الأصلين لأنّه لا مانع من أن يكون الفعل مباحاً من جهتين. فثبت إمكان اجتماع بعض الأُصول في مورد واحد.

المقدّمة الخامسة: ذكر المقسم في كلام الشيخ

إنّ الشيخ الأعظم جعل المكلّف مقسماً فقال: «إنّ المكلّف إذا التفت إلى حكم شرعي فإمّا أن يحصل له القطع أو الظنّ أو الشكّ».[٢]

وقد أُورد عليه بأنّ اختصاص المقسم بالمكلّف غير صحيح، لأنّ المكلّف هو العاقل البالغ، بينما إذا كان الصبيّ مجتهداً -كما نقل ذلك بالنسبة إلى العلّامة والفاضل الهندي- وقلنا بصحّة عباداته شرعاً، يصحّ له الرجوع إلى الأُصول العملية، فلا وجه

---

١. مصباح الأُصول ١: ٢٨٨.
٢. فرائد الأُصول ٢: ٩.

لذكر قيد المكلّف.

أقول: هذا الإيراد متين إلّا أنّه مختصّ بالاستصحاب والتخيير ولايجري في البراءة والاحتياط.

أمّا عدم جريانه في البراءة فلأنّ البراءة العقلية عبارة عن قبح العقاب بلا بيان، ومن المعلوم أنّ الصبي يقطع بعدم العقاب لعدم كونه مكلّفاً فلا مجال لجريانها. وأمّا البراءة الشرعية فلأنّ المرفوع في حديث الرفع كما صرّح به المحقّقون إيجاب الاحتياط -لأنّ المرفوع ليس هو العقاب فإنّ عقاب ما لايعلم قبيح بحكم العقل فلا حاجة لرفعه شرعاً، بخلاف إيجاب الاحتياط فإنّه قابل للوضع والرفع، فكان بإمكان المولى أن يوجب الاحتياط حتّى يثبت العقاب في الشبهات البدوية، ولكن رفعه ولم يوجبه، فالمرفوع إيجاب الاحتياط-، ومن المعلوم أنّه لا معنى لإيجاب الاحتياط على الصبي، فلا مجال لجريان البراءة الشرعية بالنسبة إليه.

وبهذا البيان ظهر عدم جريان أصل الاحتياط أيضاً في حقّه لعدم تكليف إلزامي عليه.

وهذا بخلاف الاستصحاب، لأنّ جريان الاستصحاب لاينحصر بالأحكام التكليفية الإلزامية بل يشمل جميع الأحكام التي لاتختصّ بالبالغين، فإذا شكّ الصبيّ المجتهد في بقاء نجاسة ملاقي البول بعد الغسلة الأُولى بالماء القليل يستصحب النجاسة.

وهكذا أصالة التخيير، فإنّها وإن لم يتوجّه الوجوب والحرمة على الصبي لكن إذا دار الأمر بين الاستحباب والكراهة فهذا من موارد دوران الأمر بين المحذورين،

ولايمكن امتثالهما، فالعقل يحكم بالتخيير حينئذ.

المقدّمة السادسة: تقسيم المحقّق الإصفهاني لمسائل الأصول

قسّم المحقّق الإصفهاني مسائل علم الأصول إلى أربعة أصناف:

الأوّل: القواعد التي تكون نتيجتها العلم الوجداني والقطع بحكم الله تعالى، كمباحث الملازمات العقلية كالملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته، أو الملازمة بين وجوب شيء وحرمة ضدّه.

الثاني والثالث: القواعد التي تكون نتيجتها العلم التعبّدي بحكم الله تعالى. وهذه القواعد على قسمين: فبعضها تتكفّل لإثبات الصغرى وبعضها تتكفّل لإثبات الكبرى، فحينما يقال: «صلّ صلاة الجمعة» فتارة نبحث عن ظهور صيغة الأمر في الوجوب، فهذا بحث صغروي. وهكذا البحث عن ظهور صيغة النهي في الحرمة أو البحث عن مفهوم الشرط.

وتارة نبحث عن حجّية الظهورات فهذا بحث كبروي. وهكذا البحث عن حجّية خبر الثقة أو البحث عن حجّية سائر الحجج، فإثبات العلم التعبّدي بحكم الله تعالى متوقّف على إثبات الصغرى والكبرى معاً.

الرابع: القواعد التي لاتكون نتيجتها العلم الوجداني بحكم الله ولا العلم التعبّدي، وإنّما تكون نتيجتها الحكم الظاهري لمن كان شاكّاً ومتحيّراً في الحكم الواقعي، فهذه القواعد وضعت لأجل الخروج عن التحيّر في مقام العمل، وتسمّى بالأُصول العملية.[1]

١. نقل هذا التقسيم عن المحقّق الإصفهاني تلميذه الشيخ محمّد رضا المظفر، أُصول الفقه ١: ٥٢.

أصالة البراءة

التمهيد

وقبل ذكر أدلّتها لابدّ من الإشارة إلى أنّ البراءة تنقسم إلى العقلية والشرعية.

والبراءة العقلية عبارة عن إدراك العقل بقبح العقاب بلا بيان، بمعنى أنّه إذا شكّ العبد في تكليف إلزامي ففحص عنه وبذل الجهد في ذلك ولم يظفر على بيان من المولى دالّ على ثبوته أو نفيه، فالعقل يحكم بأنّه ليس للمولى العقاب على تركه، بل العقاب حينئذ قبيح على المولى. وحيث إنّ اللّه سبحانه لايفعل القبيح، فنقطع بعدم العقاب.

والبراءة الشرعية عبارة عن حكم الشارع بعدم مؤاخذة العبد الجاهل بالتكليف أو عدم وجوب الاحتياط عليه أو عدم مسئوليته على تفاصيل يأتي إن شاء اللّه تعالى في بيان ما هو المرفوع في قوله عليه السلام: «رفع ما لايعلمون».

أدلّة البراءة

وقد استدلّ لها بالآيات والأخبار والعقل.

الاستدلال بالآيات

الآية الأُولى: ﴿وَما كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾.[١]

ومن المعلوم أنّ بعث الرسل كناية عن البيان وإتمام الحجّة، فمعنى الآية أنّه مادام لم يتمّ الحجّة على العباد لانعذّبهم، وهذا مفاد أصل البراءة.

وقد أُورد على هذا الاستدلال أوّلاً: بأنّ الظاهر من الآية -بقرينة صيغة الماضي- أنّها في مقام الإخبار عن كيفية تعذيب الأُمم السابقة، فلاترتبط بنا.[٢]

وثانياً: بأنّ مفاد الآية نفي فعلية العذاب وأنّه سبحانه لم يعذّبهم حتّى بعث فيهم الرسول، بينما كان المقصود من أصالة البراءة نفي استحقاق العذاب قبل البيان، فلربما كان العبد مستحقّاً للعذاب لكنّ اللّٰه سبحانه لايعذّبه تفضّلاً، فالآية أجنبية عمّا نحن بصدده.[٣]

ويمكن الإجابة عنهما بجواب واحد وهو أنّ «ما كنّا» و «ما كان» يستعملان في موارد ليست من شأن اللّٰه سبحانه ولاتليق بجنابه ولاتناسب حضرته، كما يظهر من قوله تعالى: ﴿وَما كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرى إِلاَّ وَأَهْلُها ظالِمُونَ﴾[٤]، و قوله تعالى: ﴿وَما كانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾[٥] وقوله تعالى: ﴿وَما كانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمانَكُم﴾[٦]، والمستفاد من الآيات أنّ إهلاك غير الظالمين والنسيان وإضاعة الايمان لايليق بشأنه تعالى.

---

١. الإسراء: ١٥.

٢. فرائد الأُصول ٢: ٢٣.

٣. كفاية الأُصول: ٣٣٩.

٤. القصص: ٥٩.

٥. مريم: ٦٤.

٦. البقرة: ١٤٣.

والسرّ في أنّ التعذيب قبل البيان ليس من شأنه تعالى هو أنّهم ليسوا بمستحقّين للعذاب فلهذا عبّر عن ذلك بصيغة «ما كنّا».

فظهر الجواب عن الإيراد الأوّل، لأنّ التعذيب قبل البيان دون شأنه تعالى، وهذه النكتة تعمّ جميع الأزمنة والاُمم، فلاتختصّ بالاُمم السابقة.

لكنّ الشيخ أجاب عن الإشكال بوجه آخر، وهو أنّ الأخباري القائل بالاحتياط التزم بالملازمة بين نفي فعلية العذاب ونفي استحقاقه، وهذه الآية تدلّ على نفي الفعلية فتنفع في الإجابة عن الخصم.[١]

واستشكل عليه المحقّق الخراساني أوّلاً: إنّ هذا الجواب جدلي لإسكات الخصم ولايكفي في الاستدلال به. وثانياً: أنّه لم يحرز التزام الأخباري بالملازمة بين نفي فعلية العقوبة ونفي استحقاقها، لأنّ في المعاصي القطعية أيضاً لايمكن القول بالملازمة، فلعلّ المولى الكريم عفى عن عبده العاصي بعد أن كان مستحقّاً للعذاب.[٢]

الآية الثانية: ﴿لايُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ ما آتاها﴾.[٣]

وتقريب الاستدلال بالآية أنّ اللّه سبحانه لايكلّف نفساً إلّا تكليفاً آتاها، وإيتاء التكليف كناية عن إعلامه، فالمراد من ما آتاها «ما أعلمها به»، فإذا لم يعلمها به فلا تكليف عليها، وهذا معنى البراءة.

المناقشة

---

١. فرائد الاُصول ٢: ٢٣-٢٤.

٢. كفاية الاُصول: ٣٣٩.

٣. القصص: ٧.

إنّ في الآية الشريفة ثلاثة احتمالات:

الأوّل: ما ذكره المستدلّ في تقريب الاستدلال.

الثاني: أنّ الإيتاء بمعنى الإعطاء، فمعنى الآية: أنّ اللّه سبحانه لايكلّف نفساً إلّا بقدر ما أعطاها، فتختصّ الآية بالواجبات المالية، فإذا أعطاها المال فحينئذ يتوجّه عليه التكاليف المالية، وإذا لم يعطها المال فلا تكليف عليه.

الثالث: أنّ الإيتاء بمعنى الإقدار، فمعنى الآية: أنّ اللّه سبحانه لايكلّف نفساً إلّا إذا كان المكلّف قادراً على التكليف.

واستفادة البراءة إنّما ينسجم مع الاحتمال الأوّل، بخلاف الأخيرين. وحيث إنّ الآية ذات احتمالات ثلاثة، ولا معيّن للاحتمال الأوّل فلاتدلّ على البراءة.

بل بالتأمّل في صدر الآية يظهر أنّ الاحتمال الأوّل أضعف الاحتمالات. قال تعالى: «لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتاهُ اللّهُ لايُكَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إلاَّ ما آتاها» ومن المعلوم أنّ مورد الآية وردت في إنفاق الزوج على الزوجة، ومعناها أنّ الغنيّ القادر على الإنفاق لابدّ أن ينفق من ماله، لكنّ الفقير الذي لايقدر على الإنفاق اللائق به فلابدّ أن ينفق بالقدر المستطاع. فصدر الآية يناسب الاستطاعة المالية والقدرة، ولايرتبط بالاحتمال الأوّل.

الآية الثالثة: ﴿وَما أَهْلَكْنا مِنْ قَرْيَةٍ إِلاَّ لَها مُنْذِرُون * ذِكْرى وَ ما كُنَّا ظالِمينَ﴾[1]

دلّت الآية على أنّ اللّه سبحانه قبل إهلاك القرية وتعذيبها، يبعث فيهم النبي لأجل إنذارهم وهدايتهم وتذكيرهم، وبعد البيان والتذكير يعذّبهم ويهلكهم، ولو لم

---

١. الشعراء: ٢٠٨-٢٠٩.

يبادر بتعذيبهم قبل البيان والإنذار لكان ظلماً، فتدلّ الآية على نفي استحقاق العقاب قبل البيان. وهذا هو المطلوب في مبحث البراءة.

الاستدلال بالروايات

الأوّل: حديث الرفع

روى الصدوق في التوحيد والخصال عن أحمد بن محمّد بن يحيى عن سعد بن عبد الله عن يعقوب بن يزيد عن حمّاد بن عيسى عن حريز بن عبد الله عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: رفع عن أُمّتى تسعة أشياء: الخطأ والنسيان وما أكرهوا عليه وما لايعلمون ومالايطيقون وما اضطرّوا إليه والحسد والطيرة والتفكّر في الوسوسة في الخلق مالم ينطق بشفة».[1]

سند الحديث

جميع من وقع في السند من الثقات والأجلّاء ولا كلام فيهم إلّا في أحمد بن محمّد بن يحيى العطّار الذي كان أبوه -وهو محمّد بن يحيى- من أجلّاء الأصحاب لكن لم يرد توثيق صريح بالنسبة إليه.

طرق إثبات وثاقة أحمد بن محمّد

الطريق الأوّل: أنّ أحمد بن محمّد من مشايخ إجازة الصدوق، وشيخوخة الإجازة من أمارات الوثاقة، فلولا أنّ الصدوق يراه عادلاً وثقة لم يكن وجه للنقل عنه. وهذا يوجب الاطمينان بأنّ النقل عنه توثيق عملي بالنسبة إليه.

---

١. التوحيد: ٣٥٣؛ الخصال ٢: ٤١٧؛ وسائل الشيعة: ١٥، ٣٦٩، جهاد النفس، ب ٥٦، ح ١.

ألا ترى أنّنا في زماننا لانرضى بأن نجعل شخصاً غير ثقة شيخاً لنا لإجازة الحديث، مع أنّ الإجازة في زماننا من باب التيمّن والتبرّك لاشتهار الكتب الأربعة ومعلوميتها، فكيف بالإجازة في مثل زمان الصدوق التي كانت موجبة لخروج الحديث عن الإرسال والرفع و موجبة لصيرورته مسنداً ومعنعناً، فاعتبار الحديث آنذاك مرهون لاعتبار جميع من وقع في سلسلة السند، فإذا نرى أنّ الصدوق نقل عنه فهذا يدلّ على وثاقة الرجل واعتماد الصدوق عليه.

واستشكل عليه سيّدنا الأُستاذ بأنّ شيخوخة الإجازة لاتدلّ على وثاقة الرجل، لأنّه نقل أنّ بعض مشايخ إجازة الصدوق كان من النواصب وكان شديد العدواة لأهل البيت عليهم السلام وكان لعنه اللّه: «اللّهم صلّ على محمّد فرداً» بدل أن يقول: «اللّهم صلّ على محمّد وآل محمّد».[1]

ويرد عليه بأنّ هذه الإجازة ليست إجازة واقعية لأجل اعتبار الحديث وتقويمه وإنّما هي إجازة صورية اقتضاها مصلحة تأليف القلوب أو حفظ الحرمة والأُلفة بين الفرق الإسلامية. ولايقاس هذه الإجازات الصورية بالإجازات الواقعية التي كانت لأجل اعتبار الحديث والاعتماد عليه. فهل نقل الصدوق كتاب حريز بن عبداللّه أو أشباهه عن النواصب؟ فقياس إجازة الصدوق عن أحمد بن محمد بن يحيى بالإجازة عن النواصب في غير محلّه.

الطريق الثاني: إنّ العلّامة في الفائدة الثامنة في الخلاصة صحّح طريق الصدوق إلى عبدالرحمن بن الحجّاج، وهذا الشخص أي أحمد بن محمّد بن وقع في هذا

---

١. معجم رجال الحديث ١: ٧٠.

الطريق.[١]

وأورد عليه المحقّق الخوئي أوّلاً: بأنّ العلّامة من المتأخّرين، فلايحتمل أن يكون توثيقاته مبتنية على الحسّ، فلا اعتبار بها، بخلاف شهادات الشيخ وسائر القدماء الذين كانوا في قرب عصر الرواة لاحتمال ابتناء شهاداتهم على الحسّ. والعقلاء يحملون الإخبار المحتمل للحسّ والحدس على الحسّ.

وثانياً: بأنّه يحتمل أن يكون قد اعتمد العلّامة في التوثيقات على أصالة العدالة. وحيث إنّنا لانقول بها فلايمكننا أن نعوّل على توثيقاته.[٢]

والانصاف: أنّ هذا الاحتمال بعيد غايته في باب توثيق الرواة، ولم يعهد من الرجاليين أن يعتمدوا في إثبات وثاقة الرواة على هذا الأصل. والشاهد على ذلك تصريح العلّامة في زيد النرسي وزيد الزرّاد، قال ﷺ: «ولمّا لم أجد لأصحابنا تعديلاً فيهما ولا طعناً عليهما توقّفت عن روايتهما».[٣]

الطريق الثالث: قال أحمد بن على بن نوح السيرافي المشتهر بابن نوح في بيان طرقه إلى كتب الحسن والحسين ابني سعيد الأهوازي: «فأمّا ما عليه أصحابنا والمعوّل عليه ...» وذكر طريقين، ثانيهما: «**وأخبرنا أبوعلي أحمد بن محمّد بن يحيى العطّار القمّي قال: حدثنا أبي وعبدالله بن جعفر الحميري ...**».[٤]

وقد قال النجاشي في وصف ابن نوح: «إنّه كان ثقة في حديثه، متقنا لما يرويه، فقيها،

١. خلاصة الأقوال: ٢٧٨.

٢. معجم رجال الحديث ٣: ١٢١.

٣. خلاصة الأقوال: ٢٢٣.

٤. رجال النجاشي: ٥٩، رقم ١٣٦-١٣٧.

بصيراً بالحديث والرواية، وهو أُستاذنا وشيخنا ومن استفدنا منه، وله كتب كثيرة».[١]

وردّه المحقّق الخوئي بأنّ هذا تامّ لو لم ينحصر طريق ابن نوح إلى كتب ابني سعيد، وحيث إنّ له طريق آخر إلى كتبهما فلعلّه عوّل على ذاك الطريق، فلانحرز وثاقة أحمد بن محمّد من هذه العبارة.[٢]

وفيه: أنّ هذا الإشكال مخالف لظاهر كلام ابن نوح، لأنّه إذا كان في أحد طريقيه إشكال أو ترديد فلا وجه لذكر الطريقين ذيل قوله: «والمعوّل عليه»، فيظهر من كلامه أنّه قدس سره وسائر الأصحاب عوّلوا على الطريقين لا على أحدهما.

ألاترى أنّه لو استدلّ فقيه لفتواه بدليلين فهذا ظاهر في أنّ كلّاً منهما دليل تامّ بنظره. ولو كان في أحدهما إشكال فلايجعله كدليل وإنّما يذكره كمؤيّد. ولهذا لو كان أحمد بن محمّد ضعيف عنده لايذكره ذيل عنوان: «المعوّل عليه».

فتحصّل: إثبات وثاقة أحمد بن محمّد لأنّه من مشايخ الصدوق، ولتصريح ابن نوح باعتماده واعتماد الأصحاب عليه.

فقه الحديث

ولتوضيح الحال وبيان معنى الحديث وبيان كيفية دلالته على البراءة لابدّ من بيان أُمور:

الأمر الأوّل: في وعاء الرفع

---

١. رجال النجاشي: ٨٦، رقم ٢٠٩.

٢. معجم رجال الحديث ٣: ١٢٢.

إنّ مفاد الحديث نفي تسعة اُمور عن الاُمّة، والحال أنّنا نرى بالوجدان أنّ الاُمّة الإسلامية تبتلي بالخطأ والنسيان والإكراه والاضطرار وغيرها، فهذه الاُمور لم ترتفع في الخارج، فلأجل حلّ المشكلة التزم الشيخ قدس‌سره بتقدير المؤاخذة أو جميع الآثار أو الأثر المناسب، لئلّا يلزم الكذب في كلام الشارع.[١]

لكنّ المحقّق النائيني لم يرتض بهذا، لأنّ الحديث لم يكن ناظراً إلى عالم التكوين والخارج حتّى يجب التقدير، بل ناظر إلى عالم التشريع، فمعناه أنّ ما لايعلمون مرفوع في وعاء التشريع لا في وعاء الخارج، وهكذا حال سائر الفقرات. وحينئذ فلا حاجة إلى تقدير شيء. ولايخفى أنّ هذا المعنى أولى من سابقه لأنّ عدم التقدير أولى من التقدير.[٢]

وهذا المعنى جارٍ في كثير من استعمالات الشارع، فمعنى قوله صلى‌الله‌عليه‌وآله: «لا رهبانية في الإسلام»[٣] عدم جعل الرهبانية في صفحة التشريع لا عدم وقوعها في الخارج بين المسلمين. وكذا معنى قوله عليه‌السلام: «ليس بين الرجل وولده رباً»[٤] نفي أحكام الربا بينهما في وعاء التشريع، وإن تحقّقت الزيادة والربا في الخارج.

وبناءاً على هذا المعنى فالرفع يتعلّق بجميع آثار التسعة الشرعية.

الأمر الثاني: في متعلّق الرفع

أفاد المحقّق الخوئي بأنّه بعد ما عرفت أنّ المراد من الحديث هو الرفع في وعاء

---

١. فرائد الاُصول ٢: ٢٩.

٢. فوائد الاُصول ٣: ٣٤٢-٣٤٣.

٣. دعائم الإسلام ٢: ١٩٣.

٤. وسائل الشيعة ١٨: ١٣٥، الربا، ب ٧، ح ١.

التشريع، فالرفع يتعلّق بنفس الإلزام المجهول. فالتكليف المجهول مرفوع في وعاء التشريع. لكن لايخفى أنّ المراد من الرفع هو الرفع الظاهري لا الواقعي. فلم يُرفَع الحكم واقعاً بل رُفِع ظاهراً لئلّا يلزم التصويب، مضافاً إلى الإجماع المنقول في الحدائق على أنّ لكلّ واقعة حكم يشترك فيه العالم والجاهل، فالحكم الواقعي لم يُرفَع واقعاً وباقٍ على حاله سواء علم به المكلّف أم لا، وإنّما يسقط تنجّزه على المكلّف بسبب الجهل.

ثمّ استظهر هذا المعنى من كلام المحقّق الخراساني حيث قال: «فالإلزام المجهول مما لايعلمون فهو مرفوع فعلاً، وإن كان ثابتاً واقعاً»[١] ولعلّ مراده من رفع الحكم فعلاً الرفع في مرحلة الظاهر في مقابل ثبوت الحكم في مرحلة الواقع، فالمرفوع نفس الحكم المجهول في مقام الظاهر.[٢]

لكنّ الشيخ أفاد أمراً أعمق وهو أنّ حقيقة رفع الحكم رفع إيجاب الاحتياط.[٣]

توضيحه: أنّ ظاهر الحديث وإن كان رفع نفس الحكم، لكن الرفع الحكم واقعاً باطل لاستلزامه التصويب، والرفع الظاهري تحصيل للحاصل، لأنّه لمّا نشكّ في جعل الحكم الإلزامي في الواقع، فهذا معناه أنّ الحكم الواقعي المجهول لم يصل إلينا ولم يُبيَّن لنا، ومقتضى القاعدة الأوّلية العقلية قبح العقاب عليه، فعدم تنجّز التكليف في مرحلة الظاهر حاصل بحكم العقل.

وحينئذ فمعنى قوله صلى الله عليه وآله: «رفع ما لايعلمون» أنّ الشارع بعد جعل الحكم في الواقع

---

١. كفاية الأُصول: ٣٣٩.

٢. مصباح الأُصول ١: ٢٩٨-٢٩٩.

٣. فرائد الأُصول ٢: ٣٤.

يمكن له أن يتصرّف في موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، ويوجب الاحتياط. ومن المعلوم أنّ ايجاب الاحتياط -لو أوجبه الشارع- وجوب طريقي فيكون بياناً على التكليف، فلا قبح في العقاب حينئذ.

فالامتنان في الحديث راجع إلى أنّ الشارع يمكنه أن يوجب الاحتياط والتحفّظ على الاُمّة كما أنّ جعل الحكم الواقعي يقتضي ذلك فيصيرون مستحقّين للعذاب، لكن منَّ عليهم برفع إيجاب الاحتياط عنهم.

ولايخفى أنّ هذه النكتة تختصّ بفقرة «ما لايعلمون»، لكنّ الرفع في سائر الفقرات رفع واقعي، فالاضطرار رافع لحرمة أكل الميتة واقعاً وهكذا الإكراه على البيع ترتفع صحّة البيع واقعاً.

الأمر الثالث: في شمول الحديث للشبهات الحكمية

ولأجل تتميم الاستدلال لابدّ من القول بإطلاق الحديث للشبهات الحكمية، فإنّه لو قيل باختصاصه بالشبهات الموضوعية لاينفع في الاستدلال، لأنّ جريان البراءة في الشبهات الموضوعية مسألة فقهية ولايقع في طريق استنباط الحكم الكلّي، بينما جريانها في الشبهات الحكمية كالشكّ في حرمة لحم الارنب أو شرب التتن ينتهي إلى الترخيص الظاهري.

وقد يدّعى اختصاص الحديث بالشبهات الموضوعية بالوجوه المختلفة التالية:

الوجه الأوّل: التمسّك بوحدة السياق

إنّ المراد من الموصول في سائر الفقرات أي قوله: «ما أكرهوا عليه وما اضطرّوا

إليه وما لايطيقون» هو الموضوع الخارجي لا الحكم الشرعي، بداهة أنّ ما يكره الناس عليه هو الفعل، ولا معنى للإكراه على الحكم وكذا الاضطرار، وهكذا أنّ الفعل هو الذي يتّصف بما لايطاق لا الحكم. وحينئذ فيجب بمقتضى وحدة السياق حمل «ما لايعلمون» على الفعل المجهول لا الحكم المجهول.[١]

والجواب عنه -كما أفاده الإمام الخميني تبعاً لأُستاذه المحقّق الحائري وغيرهما-: إنّ «ما» من المبهمات ويصدق على الشيء، والشيء على إبهامه ينطبق على كلّ الأشياء، فيصحّ قولنا: «ما يؤكل، وما يلبس، وما يعقل» مع أنّ المأكول والملبوس من الأجسام، بخلاف المعقول، ولايلزم إشكال في العطف. وكذا قولنا: «ما يرى، وما لايرى» مع أنّ للمرئي جسم بخلاف غير المرئي، ولانشعر بالمجاز في عطف أحدهما على الآخر.

والسرّ في ذلك أنّه لابدّ من التفريق بين المعنى وبين ما ينطبق عليه المعنى، فإنّ وحدة السياق تقتضي حمل الجميع على معنى واحد، ومعنى الموصول -كما عرفت- هو الشيء المبهم فالمعنى في جميع الفقرات واحد، وإنّما الاختلاف في ما ينطبق عليه المعنى.[٢]

الوجه الثاني

إنّ المراد من الموصول في سائر الفقرات هو الفعل الخارجي، وإسناد الرفع إلى الفعل الخارجي إسناد مجازي، بينما لو كان المراد من الموصول في «ما لايعلمون» هو الحكم، فإسناد الرفع إليه إسناد حقيقي. ولايمكن الجمع بين الإسنادين.

---

١. فرائد الأُصول ٢: ٢٩.

٢. درر الفوائد: ٤٤١؛ تهذيب الأُصول٣ : ٣٠-٣١.

وهذا المقدار من البيان واضح الجواب، لأنّه لا محذور في أن نلتزم بأنّ إسناد الرفع إلى بعض الموصولات مجازي وإلى بعضها الآخر حقيقي، كما لا إشكال في أن نقول: «رأيت أسداً في الحمّام وأسداً في الغابة».

فلابدّ من تتميم الإشكال بأنّ يقال: إنّ مصبّ الإشكال على عنوان جامع بين جميع الأمور المذكورة وهو عنوان «التسعة»، فإسناد الرفع في قوله صلى الله عليه وآله: «رفع عن أُمّتى تسعة» إمّا حقيقي أو مجازي ولايمكن الجمع بينهما.

الجواب الأوّل: إذا أُسند شيء إلى عنوان جامع لأفراد وكان الإسناد إلى بعضها حقيقي وإلى بعضها الآخر مجازي فحينئذ يكون الإسناد إلى المجموع مجازي، لأنّ الرفع حينئذ أُسند إلى المجموع، والمجموع لايمكن أن يكون حقيقياً، فمن باب عموم المجاز يكون الإسناد إلى المجموع مجازي ولا إشكال في ذلك، كما إذا قيل: «الماء والميزاب جاريان» فإسناد الجريان إليهما في صيغة واحدة مجازي.

الجــواب الثاني: يمكن أن نقول على ضوء المباحث المتقدّمة: إنّ الإسناد في جميع الفقرات إسناد حقيقي لما مرّ سابقاً من أنّ الرفع ليس بلحاظ عالم التكوين بل بلحاظ عالم التشريع، فمعنى «رفع ما أكرهوا عليه» أنّ الفعل المكره عليه لم يجعل موضوع لحكم من الأحكام في عالم التشريع، ومعنى «رفع ما لايعلمون» أنّ الحكم المجهول لم يجعله الشارع أي لم يجعل وجوب الاحتياط في مورده.

فتبيّن عدم لزوم الإسنادين في «التسعة» إمّا بالالتزام بالإسناد المجازي كما في الجواب الأوّل أو بالالتزام بالإسناد الحقيقي كما في الجواب الثاني.

الوجه الثالث

إنّ الرفع لابدّ أن يتعلّق بالأفعال خاصّة، لأنّ الحديث في مقام الامتنان ورفع الأثقال عن الأُمّة، ومن المعلوم أنّ الثقيل على الأُمّة هو الفعل الخارجي لا الحكم الذي هو من مقولة الاعتبار، ولا ثقل في مجرّد الاعتبار.

والجواب عنه: أنّ الأحكام الشرعية تشتمل على الإلزام، والإلزام يوجب الثقل والكلفة قطعاً، فلذا نفى سبحانه الحكم الموجب للحرج -وهو الثقل الشديد- حيث قال: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيكم فِي الدِينِ مِن حَرَجٍ﴾[1]، فالثقل موجود في كلّ الأحكام الإلزامية، لكن إذا كان شديداً فينتفي بحكم الآية المباركة. وعليه فلا مانع من هذه الجهة لشمول حديث الرفع للأحكام المجهولة.

الوجه الرابع

إنّ الرفع يقابله الوضع، وحيث إنّ الوضع يتعلّق بالأفعال، فلابدّ أن يتعلّق الرفع أيضاً بالأفعال الخارجية بمقتضى التقابل فيختصّ بالشبهات الموضوعية.

إنّ الرفع يقابله الوضع، والوضع يتعلّق بالفعل لأنّ الفعل كالصلاة والصوم يوضع على ذمّة المكلّف، وحينئذ فلابدّ أن يتعلّق الرفع أيضاً بنفس ما يتعلّق به الوضع بمقتضى التقابل وهو الفعل، فيختصّ الحديث بالشبهات الموضوعية.

ويمكن الإجابة عنه -مضافاً إلى ما سبق من أنّ المراد من الرفع هو الرفع عن صفحة التشريع فيكون مرتبطاً برفع الحكم- بأنّ الأحكام أيضاً تتعلّق بالذمّة، فإنّ الواجب والحرام وكذا بعض الأحكام الوضعية كالضمان تقع على الذمّة وتوجب اشتغالها، فحينئذ يصحّ رفع الحكم عن الذمّة.

---

١. الحجّ: ٧٨.

فتحصّل من ذلك: عدم اختصاص الحديث بالشبهات الموضوعية، وبالتالي يثبت ظهوره في جريان البراءة في الشبهات الحكمية.

تنبيهات حديث الرفع

ثمّ إنّه لابدّ من التنبيه على اُمور ليتّضح فقه الحديث ومدى سعته.

التنبيه الأوّل: الفرق بين الرفع والدفع

أنّ الرفع بمعنى إزالة الأمر الموجود بخلاف الدفع الذي هو منع المقتضي عن التأثير في المقتضى، ففي الدفع لايوجد المدفوع من أوّل الأمر لكن في الرفع يوجد المرفوع أوّلاً ثمّ يرفعه الرافع.

وفي الحديث عبّر بالرفع مع أنّ الحكم المجهول أو المضطرّ إليه أو غيرهما لم يكن من أوّل الأمر لا أنّه صار موجوداً ثمّ رفعه الشارع، والمبرّر في هذا الإسناد -كما أفاده المحقّق الخوئي-: أنّ إسناد الرفع بلحاظ ثبوت الحكم في الشرائع السابقة عند تحقّق العناوين التسعة، فالحكم الذي كان ثابتاً على تلك الاُمم قد رفع عنّا.[1]

والمؤيّد لهذا المعنى دعاء الرسول صلى الله عليه وآله في الكتاب العزيز: ﴿رَبَّنا وَلا تَحْمِلْ عَلَيْنا إِصْراً كَما حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذينَ مِنْ قَبْلِنا﴾[2] الدالّ على وجود الأثقال في الاُمم السابقة، كما ورد في صحيحة داود بن فرقد عن أبي عبدالله عليه السلام: «كان بنوإسرائيل إذا أصاب أحدهم قطرة بول قرضوا لحومهم بالمقاريض وقد وسّع الله عليكم بأوسع ما بين

١. مصباح الاُصول ١: ٣٠٦.

٢. البقرة: ٢٨٦.

السماء والأرض وجعل لكم الماء طهوراً فانظروا كيف تكونون»[١] الدالّة على أنّه لا تُطهَّر البشرة من البول في عهد بني إسرائيل إلّا بقرضها بالمقراض، لكنّ اللّٰه سبحانه خفّف على هذه الاُمّة وحكم بتطهيرها بالماء.

وقد يستبعد مدلول الرواية بأنّ هذا الحكم ممّا لايطاق، وبأنّ قرض البشرة يوجب تلطّخها بالدم فتتنجّس ثانياً، إلّا أن يكون الدم غير نجس آنذاك، فلهذا قال بعض بأنّه وقع التصحيف في الرواية، والصحيح: «قرصوا» بالصاد المهملة بدل «قرضوا» ومعنى الحديث وجوب ضغط البشرة بالبنان، ثمّ زاد النسّاخ فقرة «بالمقاريض» على الحديث.

التنبيه الثاني: امتنانية الرفع

إنّ الحديث في مقام الامتنان، وهذا المعنى يستفاد من فقرة: «عن اُمّتي» الظاهر في اختصاص هذه الاُمّة برفع التسعة فيكون في مقام الامتنان عليها. وبناءاً على هذا فلايرتفع الحكم إذا كان الرفع خلاف الامتنان، فمثلاً إذا اضطرّ أحد ببيع داره لصرف ثمنه في معالجة المرض، فلايشمله حديث الرفع لأنّ رفع صحّة البيع و الحكم بالبطلان منافٍ للمنّة، بخلاف ما إذا اُكره على البيع، فيشمله الحديث ويحكم بالبطلان، لأنّ في رفع صحّة هذا البيع منّة على المكرَه.

وعليه فرفع الاضطرار في الحديث مختصّ بموارد الأحكام التكليفية، كما إذا اضطرّ أحد بأكل الميتة فحرمة الأكل ترتفع بمقتضى الحديث لأنّ رفعها امتناني، دون الأحكام الوضعية.

---

١. الفقيه ١: ١٠؛ تهذيب الأحكام ١: ٣٥٦؛ وسائل الشيعة ١: ١٣٤، الماء المطلق، ب ١، ح ٤.

التنبيه الثالث: الامتنان على الأُمّة لا على فرد خاصّ

قد عرفت أنّ الحديث إنّما يشمل الموارد التي رفعها يوجب الامتنان، وهنا لابدّ من التنبيه على نكتة وهي أنّ الامتنان لابدّ أن يكون امتناناً على الأُمّة لا على فرد خاصّ. وعليه فإتلاف مال الغير خطئاً مشمول لعموم «من أتلف مال الغير فهو له ضامن»، ولايشمله حديث الرفع وإن كان عن خطأ، لأنّ رفع الضمان عن المتلف وإن كان يوجب المنّة على المتلف لكنّه مخالف للامتنان على صاحب المال، والحديث لايشمل إلّا ما كان فيه منّة على النوع لا على فرد خاصّ.

التنبيه الرابع: اختصاص الرفع بذات المعنونات

قد عرفت أنّ حديث الرفع إنّما يرفع الآثار الشرعية، لأنّ رفعها ووضعها بيد الشارع لا الآثار التكوينية والعقلية، وحينئذ نقول بأنّ حديث الرفع إنّما يرفع آثار ذات المعنونات لا آثار العناوين، فإنّ ظاهر قوله صلى الله عليه وآله: «رفع ما ما أُكرهوا عليه وما اضطرّوا إليه» رفع آثار ذات الفعل المعنون بالإكراه أو بالاضطرار لا آثار عنوان الإكراه أو الاضطرار.

فمثلاً البيع في حدّ ذاته صحيح لكن إذا كان متعلّقاً للإكراه فالحديث يرفع صحّة هذا البيع المعنون بالإكراه، وهكذا أكل الميتة الذي بذاته حرام فيشمله الحديث إذا كان عن اضطرار. كما أنّ معنى رفع النسيان رفع آثار ذات المنسي، فإذا تكلّم المصلّي في أثناء صلاته نسياناً فبطلان الصلاة الذي هو أثر التكلّم مرفوع.

وهذا بخلاف آثار نفس العناوين المذكورة فإنّها غير مشمولة للحديث، فوجوب سجدتي السهو من آثار نفس النسيان فلذا لايرتفع بواسطة الحديث.

وعليه فالمصلّي إذا نسي سجدة واحدة فأثر هذه النقيصة مرفوع بحكم الحديث فلاتبطل صلاته، لكن وجوب قضاء المنسي ووجوب سجدتي السهو لم يكونا بمرفوعين، لأنّهما من آثار النسيان لا المنسي.

إن قلت: إنّ هذا تامّ بالنسبة إلى «ما اضطرّوا إليه وما استكروهوا عليه وما لايعلمون وما لايطيقون» لكن لايتمّ بالنسبة إلى «الخطأ والنسيان»، لأنّ ظاهر الحديث تعلّق الرفع بنفس عنواني الخطأ والنسيان لا معنوناتهما، فيجب أن يكون المرفوع في الأخيرين آثار نفس العنوان لا آثار المعنون.

قلت: يمكن إقامة قرينتين على أن يكون المراد في الأخيرين رفع آثار المعنون:

الأُولى: القرينة الداخلية وهي النكتة المرتكزة بأنّ ما يوجب وضع الشيء لايوجب رفعه، لأنّه لا معنى لأن تكون العلّة الموجدة لشيء سبباً لإعدامه، فإذا كان عنوان الخطأ علّة لثبوت حكم كوجوب الدية، فلايمكن أن يكون نفس العنوان علّة لرفع نفس الحكم.

الثانية: القرينة الخارجية وهي الجمع بين الأدلّة، فإنّ الآية الشريفة تثبت الدية للقتل الخطأي، قال تعالى: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلى أَهْلِهِ﴾[1] وهذا الحديث يدلّ على رفع الخطأ، فالجمع بين الدليلين يقتضي حمل المرفوع في الحديث على رفع آثار المعنون لا آثار العنوان، لأنّ حمل الحديث على رفع آثار العنوان يوجب طرح مدلول الآية. فنحمله على رفع آثار المعنون جمعاً بينهما.

---

١. النساء: ٩٢.

التنبيه الخامس: اختصاص الرفع بما هو فعل المكلّف

إنّ الحديث إنّما يرفع الأثر الذي يترتّب على الموضوع بما هو فعل المكلّف لا الأثر المترتّب على نفس الموضوع مع قطع النظر عن أنّه فعل المكلّف. وعليه فإذا لاقت يد المكلّف مع العين النجسة عن إكراه أو اضطرار فلا محالة تتنجّس اليد، ولايشمله حديث الرفع، لأنّ موضوع سراية النجاسة نفس الملاقاة لا الملاقاة بما هي فعل المكلّف. والشاهد عليه أنّ ملاقاة الثوب مع النجس بأيّ نحو كان، سبب للتنجيس ولو بواسطة الريح والهبوب وبلا اختيار المكلّف. فحينئذ الاضطرار أو الإكراه على الملاقاة لايرفعان حكمها.

وكذا إذا فات صلاة المكلّف عن وقتها بسبب إكراه الظالم أو الاضطرار، فالحديث لايرفع القضاء، لأنّ موضوع القضاء في الأدلّة الشرعية فوت الفريضة، فنفس الفوت بما هو موضوع لوجوب القضاء لا تفويت المكلّف حتّى يرتبط بفعل المكلّف. فالإكراه على الفوت خارج عن مدلول حديث الرفع.

التنبيه السادس: الاضطرار إلى ترك الجزء

إذا كان الواجب ذا أجزاء واضطرّ المكلّف إلى ترك بعض أجزائه أو أُكره على الترك أو نسي الجزء، فهل يكون ترك الواجب مشمولاً لحديث الرفع أو لا؟ ثمّ إنّه على فرض شموله لترك الجزء فهل يبقى الأمر الأوّل المتعلّق بالكلّ أو يسقط فيحتاج وجوب الأجزاء الباقية إلى أمر جديد؟ فينعقد البحث في مقامين:

أمّا المقام الأوّل: فذهب المحقّق النائيني إلى اختصاص الحديث بالأمر الوجودي وعدم شموله للترك، لأنّ الرفع إنّما يتعلّق بالأمر الموجود فلابدّ من وجوده أوّلاً ثمّ رفعه،

فيختصّ الحديث بمثل الاضطرار إلى أكل الميتة الذي هو فعل وجودي ولايشمل الاضطرار أو الإكراه على ترك الواجب أو ترك جزئه، وذلك لأنّ مفاد حديث الرفع تنزيل الموجود منزلة المعدوم فلابدّ من وجوده أوّلاً ثمّ تنزيله منزلة المعدوم، بينما شموله للتروك يستلزم أن يكون مفاده تنزيل المعدوم منزلة الموجود، وهذا خارج عن مفهوم الرفع وداخل في مفهوم الوضع.

وعليه فلو اضطرّ إلى ترك الفعل المنذور أو جزئه أو نسيه المكلّف أو اُكره على الترك فلايشمله الحديث، ومقتضى القاعدة وجوب كفّارة حنث النذر عليه.

والسرّ في ذلك أنّ الرفع تشريعي لا تكويني ومعناه رفع آثاره الشرعية، فإذا كان الأثر الشرعي في الترك كتروك الصلاة، فهو مرفوع إذا تكلّم نسياناً أو اضطراراً، ولكن إذا كان الأثر الشرعي في الفعل كأصل الواجب أو أجزائه، فتركه نسياناً أو اضطراراً فلايشمله حديث الرفع لعدم أثر شرعي في الترك. ففرق بين تروك الصلاة وبين أجزائها وشرائطها.

فظهر مما ذكر أنّ حديث الرفع لايشمل النسيان، لأنّ الجزء المنسي لم يتحقّق في الخارج حتّى يكون بمنزلة المعدوم. كما يكون الأمر كذلك في الإكراه على الترك.

ثمّ أيّده بعدم تمسّك الفقهاء لإثبات صحّة صلاة ناسي الجزء بحديث الرفع، وإنّما تمسّكوا بقاعدة «لا تعاد»، لعدم شموله للتروك واختصاصه بالاُمور الوجودية.[١]

المناقشة

أمّا بالنسبة إلى النسيان فإنّه وإن كان من مقولة الترك لكنّ المنسي من مقولة الفعل، فالناسي ينسي السورة، وهي فعل من أفعال الصلاة، ويترتّب عليها الأثر.

---

١. . فوائد الاُصول ٣: ٣٥٢-٣٥٣.

وأمّا بالنسبة إلى الاضطرار ففي موارد تعلّقه بالترك -كترك السورة- فكلامه وإن كان متيناً بالنسبة إلى عدم ترتّب الأثر الشرعي على الترك، فلا يدخل في عموم: «ما اضطرّوا إليه»، لكن من جهة الاضطرار إلى الترك وعدم القدرة على الفعل يدخل في عموم: «ما لايطيقون» فيكون مشمولاً للحديث من هذه الجهة.

وهذا الكلام كما يجري في جزء الواجب الذي اضطرّ المكلّف إلى تركه فيكون فعله ممّا لايطاق، كذلك يجري في نذر ترك المكروه الذي اضطرّ المكلّف إلى فعله، فلا يشمله «رفع ما اضطرّوا إليه» لعدم ترتّب الأثر على الفعل بل يدخل في عموم «ما لايطيقون». وهكذا يجري في كلّ مورد كان الترك موضوعاً للأثر الشرعي كتروك الإحرام والصلاة وغيرها.

وأمّا تأييده قدس‌سره بعدم تمسّك الفقهاء بحديث الرفع في موارد نسيان الجزء فقد ردّ عليه الإمام الخميني[١] بموارد تمسّك الفقهاء لصحّة صلاة ناسي الجزء بحديث الرفع كالسيّد المرتضى[٢] وابن زهرة[٣] والمحقّق[٤] والعلّامة[٥] والأردبيلي[٦] فراجع.

وأمّا المقام الثاني: وهو أنّه بعد الاضطرار إلى ترك بعض أجزاء الواجب هل يبقى سائر الأجزاء على الوجوب أو يحتاج وجوبها إلى أمر جديد؟

---

١. تهذيب الأُصول ٣: ٥١.

٢. الناصريات: ٢٣٥.

٣. غنية النزوع: ١١٣.

٤. المعتبر ١: ٤٤١-٤٤٢.

٥. تذكرة الفقهاء ٣: ٢٧٨ و٢٩٠.

٦. مجمع الفائدة والبرهان ٣: ٥٥ و٦٧ و١٣٣.

قد يقال بالبقاء على الوجوب، لأنّ الاضطرار تعلّق إلى ترك السورة مثلاً، فيسقط وجوبها الضمني التكليفي كما تسقط جزئيتها التي هي حكم وضعي، لكن سائر الأجزاء يبقى على وجوبها وجزئيتها.

لكنّ المحقّق الخوئي وكثيراً من الأعلام ذهبوا إلى أنّه ليس في المقام إلّا شيء واحد وهو الوجوب التكليفي المتعلّق بالكلّ. وأمّا وجوب الجزء الضمني وكذا جزئيته فهما منتزعان وليسا بمجعولين بالأصالة، لأنّ الشارع إنّما جعل وجوباً واحداً على المركّب من الأجزاء وهو الكلّ، فليس لكلّ جزء وجوباً مستقلّاً مجعولاً، وإنّما العقل ينتزع الوجوب الضمني للأجزاء. وكذا الجزئية لأنّ جعل جزئية السورة من دون جعل الوجوب للكلّ لغو لا أثر له، وأمّا جعل الجزئية للجزء بعد جعل الوجوب للكلّ فتحصيل للحاصل. فالجزئية والوجوب الضمني لم يكونا من المجعولات الشرعية، فليس في البين إلّا وجوب واحد متعلّق بجميع الأجزاء.

وحيث إنّ الكلّ متعذّر للاضطرار إلى ترك بعض الأجزاء فلا محالة يسقط وجوبه ويسقط وجوب سائر الأجزاء، ومن المعلوم أنّ المركّب ممّا عدا الأجزاء مركّب جديد ويحتاج إلى أمر جديد.

وهذه القاعدة جارية في جميع الأوامر المتعلّقة بالمركّبات كالصلاة والصوم، فإذا اضطرّ إلى شرب الدواء في أحد آنات النهار لايجب عليه إمساك سائرها. لكن في خصوص باب الصلاة ورد في الدليل: «الصلاة لاتسقط بحال»[١] فهذا بمنزلة ورود الأمر الجديد بسائر الأجزاء المتيسّرة.

---

١. راجع وسائل الشيعة ٢: ٣٧٣، الاستحاضة، ب ١، ح ٥.

هذا تمام ما أفاده سيّدنا الأُستاذ المحقّق الخوئي.[١]

وفي قبال هذا ذهب سيّدنا الأعظم إلى بقاء سائر الأجزاء على الوجوب وعدم الحاجة إلى أمر جديد. وقال في توضيحه: إنّ الأمر تعلّق بطبيعة الصلاة، قال تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ﴾[٢]، وليس من شأن هذا الأمر بيان الأجزاء والشرائط، بل يتعلّق بنفس الطبيعة. والطبيعة قابلة للصدق على المصاديق المختلفة والكيفيات المتنوّعة. وجميع هذه المصاديق مع اختلافها في الكيفيات كلّها مصاديق للأمر بالصلاة، فلذا نرى أنّ المتوضّي والمغتسل والمتيمّم والحاضر والمسافر وفاقد الستر ومن كان بدنه متنجّساً عندما يريدون الصلاة ينوون شيئاً واحداً وهو طبيعة الصلاة، فكلّ هذه مصاديق لطبيعة الصلاة.

نعم يجب اتّباع الأدلّة في مصداق الصلاة، فإن كان واجداً للماء توضّأ، وإن لم يجد تيمّم، وإن كان حاضراً أتمّ، وإن كان مسافراً قصّر، كلّ ذلك بسبب دلالة الدليل.

فظهر أنّ الأمر بالطبيعة لايسقط على كلّ حال وإنّما يتبدّل الأمر المتعلّق بالكيفيات والأجزاء والشرائط.

وأمّا تطبيقه على المقام فقد عرفت أنّ خصوصية المصداق تعرف من الأدلّة، فحديث الرفع تدلّ على اختصاص جزئية السورة بحال الذكر وعدم الاضطرار مثلاً، لحكومة حديث الرفع على أدلّة الأجزاء. فالسورة جزء للصلاة لخصوص الذاكر والقادر بخلاف الناسي والمضطرّ، فإنّها بدون السورة مصداق لطبيعة الصلاة. فبعد

---

١. مصباح الأُصول ١: ٣٠٩-٣١٠.

٢. الإسراء: ٧٨.

الاضطرار إلى ترك الجزء ورفع جزئيتها لايسقط الأمر بأصل الطبيعة، بل باقية على حالها وإن اضطرّ المكلّف بترك بعض أجزائها، فلا حاجة إلى أمر جديد لإثبات وجوب سائر الأجزاء.[١]

وهذا بيان متين ينبغى التأمّل فيه، ويجري في كلّ واجب مركّب، ولايختصّ بباب الصلاة. وفيه كفاية لإثبات سائر الأجزاء حتّى في فرض عدم ورود دليل خاصّ كدليل «الصلاة لاتسقط بحال».

التنبيه السابع: جريان الحديث في الكراهة والاستحباب

لا شكّ في عدم شمول حديث الرفع للإباحة المجهولة، لأنّ ظاهره رفع الكلفة عن الأُمّة، ولا كلفة في مورد الإباحة حتّى يصحّ رفعها. وإنّما الكلام في شموله للاستحباب والكراهة. كما أنّ من الواضح عدم جريان البراءة العقلية وقبح العقاب بلا بيان بالنسبة إلى الكراهة والاستحباب لعدم ترتّب العقاب عليهما.

جريان حديث الرفع في الكراهة

وأمّا جريانه في الكراهة فمن جهة تحقّق الثقل والكلفة في الكراهة على عهدة المكلّف، لأنّ حقيقتها طلب الترك مع الرخصة في الفعل أو المنع عن الفعل مع الرخصة، فارتكاب المكروه وإن لم يترتّب عليه عقاب لكن فيه مخالفة لطلب المولى أو منعه، وللثقل مراتب، فمرتبة الحرمة أشدّ ومرتبة الكراهة أخفّ، فالعبد يرى نفسه في كلفة مخالفة المولى، فنفس طلب المولى أو منعه يوجب الكلفة والثقل على العبد.

لكن يبقى شيء وهو أنّنا قد قلنا -وفاقاً للشيخ الأعظم- بأنّ مرجع رفع التكليف

---

١. أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية ٢: ٥٥-٥٧.

المجهول رفع إيجاب الاحتياط، وهنا نضيف إليه بأنّ هذا الكلام مختصّ بالتكاليف الإلزامية، لأنّ الكراهة لاتنجّز لها ولاتوجب المسئولية فلا معنى لإيجاب الاحتياط في مورده حتّى يصحّ رفعه.

لكن يمكن أن يقال: إنّ ارتكاب المكروه وإن لم يكن فيه عذاب، لكن له تبعات ويوجب الحزازة ويبعّد الإنسان عن اللّه تعالى، وكلّ ذلك ثقل وكلفة على العبد، فلذلك مشمول لإطلاق حديث الرفع.

جريان الحديث في الاستحباب

وأمّا الاستحباب فحيث إنّه طلب لأجل الوصول إلى الثواب فلايوجب الثقل والكلفة على العبد، لأنّ تركه لايوجب النقص والبعد عن القرب إلى اللّه تعالى، كما كان في المكروهات، وإنّما يوجب فوت الثواب. وعليه فشمول الحديث للاستحباب مشكل. هذا كلّه في المستحبّ الاستقلالي كالشكّ في أصل استحباب عمل خاصّ.

وأمّا إذا كان الشكّ في قيود المستحبّ فهذا الشكّ يتصوّر على نحوين:

فتارةً يحتمل دخل القيد في مجرّد ازدياد الثواب من دون دخالته في صحّة العمل، وتارةً يحتمل دخالة القيد في أصل صحّة العمل. وجريان حديث الرفع في النحو الأوّل مشكل لما سبق من أنّه لا كلفة في الثواب وتركه. وأمّا النحو الثاني كالشكّ في أنّ استحباب غسل الجمعة هل يقيّد بكونها قبل الظهر أو يجوز إتيانه بعده؟ ففي هذه الصورة يمكن جريان الحديث والحكم بجواز العمل بدون هذا القيد، لأنّ تقيّد العمل بالقيد يوجب الكلفة. والحديث يتكفّل نفي كلّ كلفة زائدة.

هذا تمام كلامنا في حديث الرفع.

الثاني: حديث الحجب

عن أحمد بن محمّد بن يحيى عن أبيه عن أحمد بن محمّد بن عيسى عن ابن فضّال عن داود بن فرقد عن أبي الحسن زكريا بن يحيى عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «ما حجب اللّه علمه عن العباد فهو موضوع عنهم».[١]

سند الحديث

أمّا أحمد بن محمّد بن يحيى فقد مرّ الكلام فيه في حديث الرفع وثبت وثاقته لتوثيق ابن نوح. وأمّا أبوه محمّد بن يحيى العطّار فمن أعاظم الأصحاب. وكذا أحمد بن محمّد بن عيسى. وأمّا ابن فضّال فهو ثقة وفطحي، لكن كان إمامياً اثنا عشرياً ومع ذلك كان معتقداً بعبداللّه الأفطح. وأمّا داود بن فرقد فهو ثقة جليل.

وأمّا زكريا بن يحيى فهو وإن كان مشتركاً بين عدّة أشخاص لكن ينصرف إلى الواسطي، لأنّ الواسطي رجل مشهور وله كتاب، والاشتهار أحد أسباب الانصراف. وزكريّا بن يحيى الواسطي ثقة بتصريح النجاشي[٢]، فيرتفع الإشكال عن السند.

تقريب الاستدلال

تقريب الاستدلال بحديث الحجب هو أنّ مادّة «الوضع» إذا تعدّى بـ «عن» يفيد معنى الرفع، فيدلّ على أنّ الحكم الذي حجبه اللّه عن العباد فهو مرفوع عنهم، فيكون وزانه وزان حديث الرفع.

إشكال الشيخ والمحقّق الخراساني

---

١. وسائل الشيعة ٢٧: ١٦٣، صفات القاضي، ب ١٢، ح ٣٣.

٢. رجال النجاشي: ١٧٣، مسلسل٤٥٦.

إنّ مدلول حديث الحجب يختلف عن مدلول حديث الرفع لإسناد الحجب إلى اللّه تعالى، فيختصّ بالحكم الذي كانت المصلحة في عدم بيانه وستره و حجبه عن الناس لعدم بلوغه إلى مرتبة الفعلية، فوزانه وزان قوله عليه‌السلام: «اسكتوا عمّا سكت اللّه عنه»[١] وهذا بخلاف ما نحن بصدده، فإنّ الكلام في الحكم الذي وصل إلى الفعلية لكن خفي علينا لأجل ظلم الظالمين لا لحجب اللّه سبحانه وتعالى.[٢]

وكم له من نظير، ففي رواية عن الرسول صلى‌الله‌عليه‌وآله أنّه قام خطيباً فقال: «إنّ اللّه كتب عليكم الحجّ» فقال رجل: أ في كلّ عام؟ فأعرض عنه حتّى عاد مرتين أو ثلاثاً فقال صلى‌الله‌عليه‌وآله: ويحك وما يؤمنك أن أقول نعم، واللّه لو قلت نعم لوجبت».[٣]

وروى العياشي عن أبي الحسن عليه‌السلام: «إن اللّه أمر بني إسرائيل أن يذبحوا بقرة، وإنّما كانوا يحتاجون إلى ذنبها، فشدّدوا، فشدّد اللّه عليهم».[٤]

الجواب

ويمكن الجواب عنه -على ضوء ما تقرّر في علم الكلام- من أنّه يصحّ إسناد الأفعال إلى اللّه تعالى ولو كانت صادرة من بعض عباده ولا منافاة في ذلك، فنرى أنّه سبحانه قد أسند بعض الأفعال إلى نفسه مع صدورها عن عباده كما في قوله

---

١. عوالي اللئالي ٣: ١٦٦؛ وقريب منه: نهج البلاغة: ٤٨٧، الحكمة ١٠٥؛ أمالي المفيد: ١٥٩، المجلس العشرون.

٢. فرائد الأُصول ٢: ٤١؛ كفاية الأصول: ٣٤١.

٣. تفسير نور الثقلين ١: ٦٨٢.

٤. تفسير العيّاشي ١: ٤٧.

تعالى: ﴿وَما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلكِنَّ اللَّهَ رَمى﴾.[١] والوجه فيه: أنّه أعطى لعبيده القدرة على إيجاد تلك الأفعال.

والحاصل: أنّ كلّ فعل يقع في عالم الوجود لايمكن أن يكون خارجاً عن قدرته المطلقة عزّ شأنه. وهذا معنى: «لا حول ولا قوّة إلّا باللّٰه».

ونزيد ما ذكرناه توضيحاً: أنّ من ضروريات المذهب أنّه «لا جبر ولا تفويض بل أمر بين الأمرين»[٢] فيصحّ إسناد جميع الأفعال الواقعة في عالم الكون إلى اللّٰه تعالى في حين استنادها إلى الإنسان. والسبب في صحّة الإسناد إلى العبد صدوره عنه بإرادته واختياره. وحيث إنّ الفعل الواقع في الخارج عبارة عن إعمال القدرة، والقدرة أمر أعطاه اللّٰه للإنسان شيئاً فشيئاً وآناً فآناً، فلذلك ينتسب إلى اللّٰه تعالى.

وهذا الجواب أحسن ممّا اُجيب في هذا المقام من أنّ إسناد الحجب إلى اللّٰه تعالى لكونه سبحانه قادراً على إزالة المانع وإيصال الأحكام إلى العباد بأن يأمر الإمام الحجّة عجّل اللّٰه تعالى فرجه الشريف بالظهور حتّى يبلّغ الأحكام إليهم، وحيث لم يفعل ذلك مع قدرته عليه فلذا يصحّ إسناد الحجب إليه تعالى.[٣]

وأمّا قوله عليه السلام: «اسكتوا عمّا سكت اللّٰه عنه»[٤] فمورده القطع بسكوت المولى

---

١. الأنفال: ١٧.

٢. الكافي ١: ١٦٠؛ التوحيد (للصدوق): ٣٦٢.

٣. مصباح الاُصول ١: ٣١٤-٣١٥.

٤. وهذا المضمون ورد في نهج البلاغة، الحكمة ١٠٢: «إنّ اللّٰه افترض عليكم فرائض فلاتضيّعوها وحدّ لكم حدوداً فلاتعتدّوها ونهاكم عن أشياء فلاتنتهكوها وسكت لكم عن أشياء ولم يدعها نسياناً فلاتتكلّفوها»؛ أمالي المفيد المجلس ٢٠: ١٥٩.

عن بيان الحكم بتاتاً، ومن المعلوم أنّ مثل هذا الحكم لايكون إلّا إنشائياً. وقد مرّ سابقاً أنّ الحكم بعد ما وصل إلى مرتبة الفعلية يصدق عليه الحكم، فصرف الإنشاء من مقدّمات الحكم، لا من مراتبه. وليس ذلك مذكوراً في حديث الحجب، إذ المذكور فيه حجب العلم، ومعناه الجهل لا العلم بسكوت المولى عن الحكم المجعول. مضافاً إلى أنّ الضمير راجع إلى الحكم الفعلى دون الإنشائي.

الثالث: حديث السعة

عن النبي صلى الله عليه وآله: «الناس في سعة ما لايعلمون»، رواه في عوالي اللئالي مرسلاً، ونقله في المستدرك عن العوالي. فلا اعتبار بسندها.

نعم نقل بشكل آخر مسنداً، نتعرّض إليه إن شاء اللّٰه تعالى.

قراءة الحديث

يحتمل قراءته بإضافة «السعة» إلى «ما»، فتكون موصولة، ومعناه: الناس في سعة شيء غير معلوم. ويحتمل قراءته بتنوين «السعة» فتكون «ما» مصدرية زمانية، ومعناه: الناس في سعة، مادام عدم علمهم.

إشكال الشيخ

ذهب الشيخ إلى عدم صحّة الاستدلال بالحديث على كلا الاحتمالين، لأنّ مدلول الحديث أنّ السعة مغيّاة بعدم العلم، والعلم بالحكم أعمّ من العلم بالحكم الواقعي والظاهري، فكما أنّه ينتهي أمد السعة بالعلم بالحكم الواقعي كذلك ينتهي أمده بالعلم بالحكم الظاهري. وحينئذ فأدلّة وجوب الاحتياط يكون حاكماً على هذا الحــديث لأنّها تحدّد الوظيفة الظاهرية، ويقتضي وجوب الاحتياط ظاهراً فيخرج

عن دائرة السعة.

فهذا الحديث كقاعدة قبح العقاب بلا بيان يكون موروداً لأدلّة الاحتياط ولايقدر على معارضة تلك الأدلّة.

مناقشة المحقّق الخراساني

ناقش المحقّق الخراساني في ما أفاده الشيخ وهو أنّ العلم الذي يكون غاية للسعة خصوص العلم بالحكم الواقعي لا الأعمّ منه ومن الظاهري، وعليه فلاتكون أدلّة الاحتياط واردة على الحديث، بل الحديث معارض لأدلّة الاحتياط، لأنّ مفاد حديث السعة هو أنّه إذا لم تعلم بالحكم الواقعي فأنت في سعة، بينما يكون مفاد أدلّة الاحتياط وجوب الاحتياط عند عدم العلم بالحكم الواقعي. فهذا الحديث معارض لأدلّة الاحتياط.

قال في الكفاية: «فهم في سعة ما لم يعلم أو مادام لم يعلم وجوبه أو حرمته، ومن الواضح أنّه لو كان الاحتياط واجباً لما كانوا في سعة أصلاً فيعارض به ما دلّ على وجوبه كما لا يخفى.»[1]

وهذا التعارض بدوى، ويقدّم أدلّة البراءة -ومنها هذا الحديث- على أدلّة الاحتياط، لأخصّية الأوّل وأعمّية الثاني، لشمول أدلّة الاحتياط لجميع الشبهات سواء كانت قبل الفحص أم بعده وسواء كانت مقرونة بالعلم الإجمالي أم بدوية، بخلاف أدلّة البراءة التّى تختصّ بالشبهات البدوية وما بعد الفحص ولاتشمل الشبهات قبل الفحص والمقرونة بالعلم الإجمالي، وإن كان هذا الاختصاص يستفاد

---

١. كفاية الأُصول: ٣٤٢.

من القرائن العقلية وإلّا فلسان أدلّة البراءة عامّ.

تفصيل المحقّق النائيني

فصّل قدس سره بين القرائتين، فذهب إلى أنّ «السعة» إن أُضيفت إلى «ما» فالحديث يدلّ على المطلوب، بخلاف ما إذا قرئ «السعة» مع التنوين، والسرّ فيه: أنّه بناء على القراءة الأُولى تكون «ما» موصولة، فلابدّ من تقدير ضمير في الصلة راجع إلى نفس الموصول، فالتقدير: الناس في سعة ما لايعلمونه. فحينئذ يدلّ على البراءة لأنّ غاية السعة هو العلم بخصوص الشيء المجهول وهو الحكم الواقعي، فلاينفع قيام أدلّة الاحتياط حينئذ لأنّها لاتوجب العلم بالحكم الواقعي المجهول.

لكن إن قرئ «السعة» مع التنوين فليس في المقام ضمير عائد إلى نفس الموصول، فلايختصّ بالعلم بالحكم الواقعي، بل غايتها مطلق العلم سواء كان بالحكم الواقعي أم الظاهري، فحينئذ تكون أدلّة الاحتياط واردة على الحديث.[١]

ولم يرجّح قدس سره أحدهما على الآخر، فالحديث مجمل في رأيه.

كلام المحقّق الخوئي

وأمّا المحقّق الخوئي بعد التفريق بين القرائتين رجّح القراءة الأُولى بأنّنا تفحّصنا عن موارد استعمال «ما» المصدرية الزمانية ولم نجد دخولها على الفعل المضارع الذي ورد بمعنى المستقبل. نعم إذا كان الفعل المضارع بمعنى الماضي بأن كان مدخولاً لـ «لم» الجازمة فيصحّ دخول «ما» المصدرية عليه، فيصحّ أن يقال: «الناس في سعةٍ ما لم يعلموا» بالتنوين، لكنّ الموجود في الحديث: «ما لايعلمون».

---

١. أجود التقريرات ٢: ١٨١.

وهذه قرينة على أنّ القراءة الصحيحة إضافة «السعة» إلى «ما»، فيتمّ دلالة الحديث على البراءة فيعارض أدلّة الاحتياط لا أنّه مورود لها،[١] إلاّ أنّ تمام الإشكال في سند الحديث.

حديث آخر

روى الكليني حديثاً آخر مسنداً، فيه فقرة قريبة اللفظ لهذا الحديث:

علي بن إبراهيم عن أبيه عن النوفلي عن السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام «أنّ أميرالمؤمنين عليه السلام سئل عن سفرة وجدت في الطريق مطروحة كثير لحمها خبزها وبيضها وجبنها وفيها سكين. فقال أميرالمؤمنين عليه السلام: يقوم ما فيها ثمّ يؤكل لأنّه يفسد وليس له بقاء، فإن جاء طالبها غرموا له الثمن. قيل يا أميرالمؤمنين! لايدرى سفرة مسلم أو سفرة مجوسي، فقال: هم في سعة حتى يعلموا».[٢]

سند الحديث

لا كلام في وثاقة على بن إبراهيم، كما أنّ أباه وهو إبراهيم بن هاشم ثبتت وثاقته وجلالته. لكنّ النوفلي لم يصرّح بوثاقته، ويمكن إثبات وثاقته عن طريق شهادة الشيخ بعمل الطائفة بروايات السكوني[٣]، وحيث إنّ أكثر رواياته من طريق النوفلي، حتي قيل أنّه باب السكوني، فيعلم أنّ النوفلي كان مقبولاً ومعتمداً عند الأصحاب، فالرواية موثّقة بالسكوني لأنّه عامّي ثقة.

---

١. مصباح الأُصول ١: ٣٢٢.
٢. الكافي ٦: ٢٩٧.
٣. العدّة في أُصول الفقه ١: ١٤٩.

معنى الحديث

أنّ أمير المؤمنين عليه السلام يجوّز أكل الأطعمة عن السفرة المطروحة لأنّها ممّا يفسد بشرط تقويم الأطعمة وتغريمها على صاحبها، ثمّ يسئل الراوي عن أمر آخر وهو أنّه يحتمل أن تكون السفرة للمجوسي فتحرم ذبيحته؟ والإمام عليه السلام يقول: «هم في سعة حتّى يعلموا».

الإشكال

عند الشكّ في التذكية وإن كان تجري أصالة عدم التذكية وهي استصحاب عدم وقوع التذكية، فلابدّ من الحكم بعدم جواز الأكل، لكن هنا تجري أمارة مقدّمة على الاستصحاب، وهي أرض المسلمين وبلادهم، لأنّ السفرة المطروحة كانت في دار الإسلام وهذه أمارة كون صاحبها مسلم، وكون الذبيحة مذكّاة، فلاتصل النوبة إلى جريان استصحاب عدم التذكية.

فتبيّن: أنّ السعة في هذا الحديث إنّما هي لأجل وجود أمارة خاصّة وهي أرض المسلمين فلايصحّ الاستدلال بالحديث لإثبات أصالة البراءة.

الحديث الرابع: حديث الإطلاق

قوله عليه السلام: «كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهي».[1]

وهذا الحديث من مرسلات الصدوق، وقد استدلّ به في الفقيه لجواز القنوت بالفارسية، فيستكشف اعتماده به.

---

١. من لايحضره الفقيه ١: ٣١٧.

استدلال الشيخ الأعظم

وأمّا الشيخ فقد جعله أظهر ما في الباب، لأنّ مدلوله الإطلاق والترخيص حتّى يرد نهي في خصوصه، فلايكفي ورود النهي بعنوان عامّ وهو عنوان مشتبه الحكم. فحينئذ لايعارضه أدلّة الاحتياط لأنّها تنهى عن مجهول الحكم لا بعنوان نفسه بل بعنوان مشتبه الحكم. فالجار والمجرور أي قوله: «فيه»، أوجب أظهرية الحديث على سائر أدلّة البراءة. فليس مفاده ثبوت الترخيص حتّى يرد نهي ولو بشكل عامّ حتّى تكون أدلّة الاحتياط واردة عليها، بل مفاده ثبوت الترخيص حتّى يرد نهي في خصوصه بعنوانه الأوّلي، فيكون معارضاً لأدلّة الاحتياط. وبعد التعارض يقدّم على أدلّة الاحتياط لكونه أخصّ منها، لاختصاصه بالشبهات التحريمية، بينما أدلّة الاحتياط تعمّ جميع الشبهات.[١]

إشكال المحقّق الخراساني

أفادﷺ أنّ الورود المذكور في الحديث إذا كان بمعنى الوصول فما أفاده الشيخ تامّ، لكنّ الصحيح أنّ الورود بمعنى الصدور، فغاية الإطلاق والإباحة صدور النهي ولو لم يصل إلى المكلّف، وعليه فالإطلاق بمعنى الإباحة الواقعية، فمعنى الحديث هو أنّ كلّ شيء مباح بالإباحة الواقعية حتّى يصدر فيه نهي واقعاً.

فهذا الحديث لايدلّ على البراءة.

ثمّ اقترح طريقاً للحكم بإباحة المشتبه وهو التمسّك باستصحاب الإباحة قبل الجعل، فإذا شككنا في إباحة شرب التتن مثلاً نتمسّك باستصحاب عدم صدور

---

١. فرائد الأُصول ٢: ٤٣.

النهي فيه فيثبت الموضوع ثمّ يحكم عليه بالإطلاق والإباحة بمقتضى الحديث.

وردّ عليه أولّاً بأنّ هذا تمسّك بالاستصحاب لا بالبراءة، وثانياً: لايجري في بعض الموارد كموارد تعاقب الحالتين.[١]

المناقشة على مقالة الآخوند

إنّ المعنى الذي أفادها الآخوند لايمكن الالتزام به لأنّه توضيح الواضح ولا يحتاج إلى البيان، كقولنا: «كلّ شيء ساكن حتّى يتحرّك»، ومن المعلوم أنّه إذا صدر النهي عن شيء فلايكون مباحاً واقعاً، فالتقابل بين صدور النهي والإباحة الواقعية من الواضحات، ولايترتّب غرض على بيانه، فلاينبغي صدوره من الحكيم.

نعم، إذا صدر من الرسول صلى الله عليه وآله لكان له معنى صحيح، لأنّ المصلحة اقتضت تدريجية الأحكام، فلذلك كان بعض الناس يستعجلون ويكثرون السؤال عن حرمة الأشياء قبل أن يبيّن النبي حكمها، فهذا الحديث لأجل النهي عن كثرة السؤال عن تحريم المحرّمات، ومعناه أنّ النبي إذا لم ينهكم عن شيء فل تسألوا عن حرمته،لأنّه باق على إباحته الأوّلية حتّى يرد فيه نهي.

لكنّ الحديث صدر عن الإمام أبي عبدالله الصادق عليه السلام ، وحيث إنّه قد تمّ التشريع في زمن النبي صلى الله عليه وآله فلا مورد للنهي عن الاستعجال وكثرة السؤال عن تحريم شيء حيث إنّه لم يكن تشريع في زمانهم عليهم السلام .

فلا سبيل لقبول كلام المحقّق الخراساني، ويتمّ ما أفاده الشيخ من أنّ الإطلاق بمعنى الإباحة الظاهرية والورود بمعنى الوصول، فوزانه وزان حديث الرفع في

---

١. كفاية الأُصول: ٣٤٣-٣٤٤.

الدلالة على البراءة.

كلام المحقّق النائيني

وأمّا المحقّق النائيني فإنّه -كالمحقّق الخراساني- فسّر «الورود» بالورود الواقعي وجعل الحرمة الواقعية لا وصول الحرمة، إلّا أنّه فسّر «الإطلاق» باللّاحرجية العقلية قبل التشريع، وعليه فمعنى الحديث أنّ الأشياء قبل بعثة الرسول صلى الله عليه وآله كان على عدم الحرج بحكم العقل، فهو باق حتّى يرد النهي واقعاً، فلا دلالة للحديث على البراءة.[1]

المناقشة

إنّ اللّاحرجية العقلية قد تمّت أمدها بعد بعثة النبي صلى الله عليه وآله، لأنّ المــؤمنين وإن كانوا في أوّل البعثة على الإطلاق والإباحة من ناحية الأحكام الفرعية، لأنّ المــصالح الإلهية اقتضت تدريجية الأحكام، إلّا أنّ هذه الإباحة ليست نفس اللّاحرجية العقلية لأنّها منتسبة إلى الشرع بعد تأسيس الإسلام، فالحديث إمّا أن يدلّ على الإباحة الواقعية الشرعية كما أفادها المحقّق الخراساني، وإمّا على الإباحة الظاهرية كما أفادها الشيخ الأعظم، وليس أمراً ورائهما.

الخامس: روايات الحلّ

لا كلام في أنّ المستفاد من الروايات حلّية الشيء المحتمل للحرمة والحلّية في الجــملة، وهذا ما يسمّى بأصالة الحلّ. ومقتضى هذا الأصل إثبات الحلّية ونفي

---

١. أجود التقريرات ٢: ١٨٢.

احتمال الحرمة، فلايمكن التمسّك بهذه الروايات في الشبهات الوجوبية للبراءة ونفي احتمال الوجوب. فهذه الروايات -على تقدير تماميتها- تثبت بعض المدّعى.

ولابدّ من البحث في أنّ هذه الروايات هل تشمل الشبهات الحكمية فتثبت المطلوب أو تختصّ بالشبهات الموضوعية فلاتثبت المطلوب.

وهذه الروايات أربعة ذكرها في الوسائل في موضعين: كتاب التجارة وكتاب الأطعمة المباحة.

الأُولى: رواية عبدالله بن سليمان

أحمد بن يعقوب عن محمّد بن يحيى عن أحمد بن محمّد بن عيسى عن أبي أيّوب عن عبدالله بن سنان عن عبدالله بن سليمان قال: «سألت أباجعفر عليه السلام عن الجبن، فقال: لقد سألتني عن طعام يعجبني، ثمّ أعطى الغلام درهماً فقال: يا غلام! ابتع لنا جبناً، ثم دعا بالغداء فتغدّينا معه، فأتي بالجبن فأكل وأكلنا، فلما فرغنا من الغداء قلت: ما تقول في الجبن؟ قال: أو لم ترني آكله؟ قلت: بلى ولكنّي أحبّ أن أسمعه منك، فقال: سأخبرك عن الجبن وغيره كل ما كان فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام بعينه فتدعه».[١]

ولابدّ من التنبيه على أنّ الراوي عن ابن سنان، هو ابن محبوب لا أبي أيوب وهذا الأمر يظهر بمراجعة الكافي.[٢]

وجميع من في السند من الأجلّاء ولا كلام فيهم إلّا عبدالله بن سليمان الذي لم

---

١. وسائل الشيعة ٢٥: ١١٨، الأطعمة المباحة، ب ٦١، ح ١.

٢. الكافي ٦: ٣٣٩، كتاب الأطعمة، باب الجبن، ح ١.

يرد فيه توثيق خاص. وله أصل كما صرّح به النجاشي.[١]

ويمكن إثبات وثاقته وفضله بنقل جميع مشايخ الثقات عنه، فصفوان وابن أبي عمير والبزنطي كلّهم نقلوا عنه، فيكون مشمولاً لشهادة الشيخ بأنّهم لايروون ولايرسلون إلّا عن ثقة.[٢] وقد مرّ في الأبحاث السابقة الجواب عمّا أُورد على شهادة الشيخ. وزاد بعضهم بأنّ أكثر أصحاب الإجماع أيضاً نقلوا عنه، فهذه أمارات وثاقته بل فضله وجلالة قدره.

فقه الحديث

إنّ وجه سؤال الراوي عن حلّ الجبن أو حرمته أنّ الجبن كان محلّاً للشبهة لأنّ الأنفحة التي توضع فيها، كثيراً ما كانت من الميتة، فلذلك كان المقدّسون والمـتورّعون من العامّة يجتنبون عن أكل الجبن. وبعد ما سأل الراوي عن حكمه أجاب عليه السلام بأنّ الجبن وإن كان قد يوضع فيه الميتة لكن لمّا لم تعلم بحرمة هذا الجبن المـوجود فهذا حلال لك إلى أن تعلم بحرمته بعينه.

الإشكال: اختصاص الحديث بالشبهة الموضوعية

إنّ في الرواية قرائن تدلّ على اختصاصها بالشبهة الموضوعية:

القرينة الأُولى: أنّ مقتضى قوله عليه السلام : «كلّ ما كان فيه حلال وحرام فهو لك حلال» وجود صنف الحرام وصنف الحلال في ذلك الشيء المشكوك، وهذا المعنى ينطبق على الشبهة الموضوعية فإنّ بعض أفراد الجبن حلال وبعض أفراده حرام.

---

١. رجال النجاشي: ٢٢٥، المسلسل: ٥٩٢.

٢. العدّة في أُصول الفقه ١: ١٥٤.

ولاينطبق على الشبهة الحكمية، لأنّ في الشبهة الحكمية نعرف الموضوع بعينه -فنعرف الإرنب مثلاً- ولانعرف حكمه هل هو حلال أو حرام؟ فلايوجد في الإرنب صنفان صنف حلال وصنف حرام، بل إمّا حلال بجيمع أصنافه وإمّا حرام كذلك. فالحديث لاينطبق على الشبهات الحكمية.

وأمّا ما أفاده الشيخ قدس سره لشمول الحديث للشبهات الحكمية من إرجاع البحث إلى كلّي اللحم، فحينئذ يمكن تصوير الصنفين فيه، فالصنف الحلال كالغنم، والصنف الحرام كالخنزير، ونشكّ في الإرنب، فتنطبق الرواية على الشبهة الحكمية أيضاً، فلايمكن المساعدة عليه، لأنّ الظاهر من قوله عليه السلام : «فيه حلال وحرام» أنّ منشأ الشبهة وجود الحلال والحرام، وهذا المعنى إنّما ينطبق على الشبهة الموضوعية، فإنّ الشكّ في حلّية هذا الجبن معلول لوجود جبن الحلال وجبن الحرام في السوق، بخلاف الشبهة الحكمية، فإنّ العلم بحلّية لحم الغنم وحرمة لحم الخنزير لايؤثّر في حصول الشكّ في حرمة لحم الإرنب أو حلّيته.

القرينة الثانية: أنّ قوله عليه السلام : «حتّى تعرف الحرام بعينه» ناظر إلى معرفة مصداق الحرام بعينه، فغاية الحلّية معرفة عين الحرام بنحو لايتطرّق فيه شكّ ولا ترديد. وهذا المعنى جارٍ في الجبن وسائر الشبهات الموضوعية، فإنّ المكلّف كثيراً ما لايعلم بأنّ هذا المائع حرام فيبني على الحلّية إلى أن يعرف أنّ المائع حرام بعينه. ولاينسجم هذا التعبير مع الشبهات الحكمية التّي يعرف المكلّف الموضوع بعينه، وإنّما يشكّ في أنّه حلال أو حرام، فلا معنى لأن يكون حلالاً حتّى يعرف الحرام منه بعينه.

الثانية: رواية معاوية بن عمّار

وعن اليقطيني عن صفوان عن معاوية بن عمّار عن رجل من أصحابنا قال: «كنت عند أبي جعفر عليه السلام فسأله رجل عن الجبن فقال أبوجعفر عليه السلام إنّه لطعام يعجبني، فسأخبرك عن الجبن و غيره، كلّ شيء فيه الحلال والحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام فتدعه بعينه».[١]

وهذه الرواية بلحاظ السند مرسلة لأنّ معاوية بن عمّار نقلها عن رجل من أصحابنا، وبلحاظ المتن فدلالتها كسابقتها فتختصّ بالشبهات الموضوعية.

الثالثة: رواية عبدالله بن سنان

محـمّد بن علي بن الحسين بإسناده عن الحسن بن محبوب عن عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه».[٢]

وهذه الرواية أيضاً تختصّ بالشبهات الموضوعية، لما مرّ من أنّ التعبير «منه بعينه» لاينسجم مع الشبهات الحكمية.

الرابعة: رواية مسعدة بن صدقة

وعن 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 أو

---

١. وسائل الشيعة ٢٥: ١١٩، الأطعمة المباحة، ب ٦١، ح ٧.

٢. وسائل الشيعة ١٧: ٨٧، ما يكتسب به، ب ٤، ح ١.

المملوك عندك، ولعلّه حرّ قد باع نفسه أو خدع فبيع قهراً، أو امرأة تحتك وهي أُختك أو رضيعتك، والأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البينة».[١]

أمّا سند الحديث فلا كلام فيه إلّا من ناحية مسعدة بن صدقة الذي لم يرد في حقّه توثيق خاصّ، لكن بما أنّه وقع في أسناد تفسير علي بن إبراهيم[٢]، وفي أسناد كامل الزيارات[٣]، فالقول بوثاقته لايخلو من وجه.

وأمّا فقه الحديث، ففي صدر الحديث قال الإمام عليه السلام: «كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك»، ثمّ طبّقه على أمثلة، كالثوب الذي لبسته واشتريته فلعلّه يكون سرقة فلايحلّ لك التصرّف فيه، أو العبد المملوك عندك لعّله حرّ قد باع نفسه أو خدعه شخص فباعه قهراً فالتصرّف فيه حرام، أو زوجتك فلعلّها اُختك أو رضيعتك فلاتحلّ لك. ثمّ أفاد في ذيل الحديث: «والأشياء كلّها على هذا (الحلّية) حتّى يستبين لك غير ذلك (تعلم بحرمته وجداناً) أو تقوم به البيّنة (شهد عدلان على الحرمة)».

الإشكال الأوّل: الاختصاص بالشبهة الموضوعية

أنّ الرواية تختصّ بالشبهات الموضوعية لقرائن:

الأُولى: وجود لفظة «بعينه» كما في الروايات السابقة.

الثانية: أنّ الأمثلة الواردة فيها كلّها شبهات موضوعية.

الثالثة: أنّ قوله عليه السلام: «أو تقوم به البيّنة» إنّما ينطبق على الشبهة الموضوعية لا

---

١. وسائل الشيعة ١٧: ٨٩، ما يكتسب به، ب ٤، ح ٤.

٢. تفسير القمّي ١: ١٥٣ و١٧٦ و٢١٣.

٣. كامل الزيارات: ١٦٤ و٣٢٠.

الحكمية، لأنّ المشهور أنّ الأحكام الشرعية تثبت بخبر العدل الواحد ولاتحتاج إلى قيام البيّنة، فيعلم أنّ المراد من الحديث خصوص الشبهة الموضوعية.

الإشكال الثاني: عدم استناد الحلّية إلى أصالة الحلّ

أنّ الحلّية في جميع الأمثلة الواردة في الرواية لاتستند إلى أصالة الحلّ المصطلحة، لأنّه بالنسبة إلى الثوب والعبد تكون الحلّية مستندة إلى سوق المسلمين، وهو أمارة ملكية البائع وعدم كون الثوب سرقة، وعدم كون العبد حرّاً غير مملوك لبائعه، وأمّا احتمال كون الزوجة رضيعته فيدفع هذا الاحتمال باستصحاب عدم الرضاع، فإنّ الرضاع أمر حادث ومسبوق بالعدم فيستصحب عدمه.

فالحكم بالحلّية في هذه الرواية مستندة إلى أمارات وأُصول مختلفة، فلايمكن استفادة أصالة الحلّ المصطلحة من الرواية.

الاستدلال بالإجماع

لم يتعرّض أحد للإجماع في مسألة البراءة بمثل ما تعرّض له الشيخ الأعظم، فلذا نشير إلى كلماته في هذا المقام.

قال قدس سره: **وأمّا الإجماع فتقريره من وجهين:**

الأوّل: دعوى إجماع العلماء كلّهم -من المجتهدين والأخباريّين- على أنّ الحكم في ما لم يرد فيه دليل عقليّ أو نقليّ على تحريمه من حيث هو، ولا على تحريمه من حيث إنّه مجهول الحكم، هي البراءة وعدم العقاب على الفعل.

وهذا الوجه لاينفع إلّا بعد عدم تماميّة ما ذكر من الدليل العقليّ والنقليّ للحظر والاحتياط، فهو نظير حكم العقل الآتي.

الثاني: دعوى الإجماع على أنّ الحكم في ما لم يرد دليل على تحريمه من حيث هو، عدم وجوب الاحتياط وجواز الارتكاب. وتحصيل الإجماع بهذا النحو من وجوه:

الأوّل: ملاحظة فتاوى العلماء في موارد الفقه، فإنّك لاتكاد تجد من زمان المحدّثين إلى زمان أرباب التصنيف في الفتوى من يعتمد على حرمة شيء من الأفعال بمجرّد الاحتياط.

نعم، ربما يذكرونه في طيّ الاستدلال في جميع الموارد، حتّى في الشبهة الوجوبيّة التي اعترف القائلون بالاحتياط هنا بعدم وجوبه فيها.

ولا بأس بالاشارة إلى من وجدنا في كلماتهم ما هو ظاهر في هذا القول.

فمنهم: ثقة الإسلام الكلينيّ قدس سره حيث صرّح في ديباجة الكافي بأنّ الحكم في ما اختلف فيه الأخبار التخيير، ولم يلزم الاحتياط مع ما ورد من الأخبار بوجوب الاحتياط في ما تعارض فيه النصّان، وما لم يرد فيه نصّ بوجوبه في خصوص ما لا نصّ فيه. فالظاهر: أنّ كلّ من قال بعدم وجوب الاحتياط هناك قال به هنا.

ومنهم: الصدوق رحمه الله؛ فإنّه قال: «اعتقادنا أنّ الأشياء على الإباحة حتّى يرد النهي»، ويظهر من هذا موافقة والده ومشايخه؛ لأنّه لايعبّر بمثل هذه العبارة مع مخالفته لهم، بل ربما يقول: «الذي أعتقده وأُفتي به»، واستظهر من عبارته هذه: أنّه من دين الاماميّة.

وأمّا السيّدان قدس سرهما فقد صرّحا باستقلال العقل بإباحة ما لا طريق إلى كونه مفسدة، وصرّحا أيضاً في مسألة العمل بخبر الواحد: أنّه متى فرضنا عدم الدليل على حكم الواقعة رجعنا فيها إلى حكم العقل.

وأمّا الشيخ ﴿قدس سره﴾ فإنّه وإن ذهب وفاقاً لشيخه المفيد ﴿رحمه الله﴾ إلى أنّ الأصل في الأشياء من طريق العقل الوقف، إلّا أنّه صرّح في العدّة بأنّ: حكم الأشياء من طريق العقل وإن كان هو الوقف، لكنه لايمتنع أن يدلّ دليل سمعيّ على أنّ الأشياء على الإباحة بعد أن كانت على الوقف، بل عندنا الأمر كذلك وإليه نذهب، انتهى.

وأمّا من تأخّر عن الشيخ ﴿قدس سره﴾، كالحلّي والمحقّق والعلّامة والشهيدين وغيرهم فحكمهم بالبراءة يعلم من مراجعة كتبهم.

وبالجملة: فلانعرف قائلاً معروفاً بالاحتياط.[1]

الإشكال

الأوّل: استشكل عليه المحقّق الخوئي إشكالاً صغروياً بأنّه لا مجال لدعوى الإجماع بعد ذهاب الأخباريين إلى الاحتياط.[2]

وفيه: أوّلاً: بأنّ كلام الشيخ ناظر إلى إجماع القدماء المتّصلين بعصر الغيبة كالكليني والصدوق ووالده ومشايخه كابن الوليد، ومن عاش في عصر قريب إلى زمن أصحاب الائمة ﴿عليهم السلام﴾ كالشيخ، فهؤلاء يمكن لهم استكشاف رأي المعصوم، بخلاف الأخباريين الذين هم متأخّرو المتأخّرين، فمخالفتهم لايضرّ بالإجماع.

وثانياً: أنّ كثيراً من المحدّثين أيضاً قالوا بالبراءة كالمجلسي والسيد نعمة اللّٰه الجزائري[3]. نعم قال بالاحتياط الأمين الأسترآبادي[4] وتبعه بعضهم.

---

١. فرائد الأُصول ٢: ٥٣.

٢. مصباح الأُصول ١: ٣٢٧.

٣. منبع الحياة في حجّية قول المجتهدين من الأموات: ٧٦.

٤. الفوائد المدنية: ٢٧٦-٢٨٠.

الثاني: استشكل عليه المحقّق الخراساني إشكالاً كبروياً بأنّ هذا الإجماع مدركي وليس بكاشف عن وجود دليل معتبر.[١]

وفيه: أنّنا لانقول بأنّ هذا الإجماع كاشف عن دليل معتبر في الواقع مفقود عندنا، بل نقول إنّ إجماع القدماء الذين عاشوا في عصر قريب من الأئمة عليهم السلام يوجب الاطمينان برأي المعصوم. وبعبارة أُخرى: أنّه لايشترط في حجّية الإجماع أن يكون كاشفاً عن رواية معتبرة مفقودة، بل يكفي كونه كاشفاً عن رأي المعصوم. ومقامنا من هذا القبيل، فإنّ إجماع الأصحاب على البراءة يوجب الاطمينان بأنّ ما فهمنا من الأدلّة الموجودة بأيدينا أي البراءة موافق لفهم أصحاب الأئمة عليهم السلام، وهذا كاشف عن جوّ وارتكاز عامّ في تلك العصور، وهذا يفيد الاطمينان برأي المعصوم عليه السلام.

الاستدلال بالدليل العقلي

والمراد من الدليل العقلي إدراك العقل بـ«قبح العقاب بلا بيان»، فالعقل يقول بأنّ المولى إذا لم يبيّن ما أراده من التكليف ثمّ عاقب عبده على تركه فهذا عمل قبيح. وتعالى الله عن ذلك علّواً كبيراً.

ولايخفى أنّ مصبّ حكم العقل هو الشبهة بعد الفحص، ولايجري في الشبهات قبل الفحص. والسرّ في ذلك أنّه لم يكن وظيفة المولى إيصال البيان إلى كلّ فرد فرد من المكلّفين، بل وظيفته جعل البيان في معرض الوصول إليهم بحيث لو فحصوا لظفروا به، فلذلك يجب على العبد أن يفحص عن البيان، فإذا فحص فحصاً تامّاً موجباً لليأس عن الظفر بالدليل ولم يجده فحينئذ يقبح عقابه، بخلاف العبد التارك

---

١. كفاية الأُصول: ٣٤٣.

للفحص، فلايقول العقل بقبح عقابه، لأنّه لم يعمل بوظيفته.

المقارنة بين قاعدتي «قبح العقاب» و«وجوب دفع الضرر»

قد يقال بأنّ قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل واردة على قاعدة قبح العقاب بلا بيان، لأنّه حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بيان على التكليف المحتمل، فحينئذ لايكون العقاب عليه عقاباً بلا بيان.

وفيه: أنّ المراد من الضرر المحتمل إمّا هو العقاب الاُخروي وإمّا الضرر الدنيوي، وعلى الأوّل فإمّا أن يراد منه الشبهة قبل الفحص وإمّا بعده.

أمّا قبل الفحص فقد قلنا بأنّه لايجرى فيه قاعدة قبح العقاب وإنّما هو مجرى قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل. وأمّا في الشبهة بعد الفحص فلا مجال لجريان قاعدة وجوب دفع الضرر، لأنّ المفروض أنّ العبد فحص عن التكليف ولم يصل إلى بيان على التكليف، ففي هذا المجال لاتجري قاعدة وجوب دفع الضرر، لأنّ التكليف غير الواصل لا عقاب عليه.

وبعبارة اُخرى: أنّ العقاب ليس من لوازم التكليف وإنّما هو من لوازم التكليف الواصل، فلانحتمل الضرر والعقاب.

نعم إذا قلنا بأنّ التكليف على كلّ تقدير يستلزم العقاب، سواء كان ذلك التكليف واصلاً أم لا، وسواء كان المكلّف فحص عنه أم لم يفحص، فحينئذ تجري قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل. لكنّك عرفت بأنّ العقاب من لوازم التكليف الواصل لا التكليف الواقعي ولو لم يكن واصلاً، فلايبقى موضوع للعقاب حينئذ.

وأمّا إذا كان المراد من الضرر المفسدة الدنيوية، فقد يقال بوجوب الاحتياط

وامتثال التكليف المحتمل، فإنّ العدلية اتّفقت كلمتهم على أنّ الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد في متعلّقاتها، ففي كلّ في واجب مصلحة ملزمة، وفي كلّ حرام مفسدة ملزمة، ونتيجة ذلك أنّ احتمال التكليف ملازم لاحتمال فوت المصلحة أو الوقوع في المفسدة فيجب دفع هذا الاحتمال بامتثال التكليف المحتمل.

وفيه: أوّلاً: أنّه ليس المراد من المفسدة حينما أجمعوا على تبعية المحرّمات للمفاسد الضرر الشخصي، بل المراد الضرر النوعي. ألا ترى أنّ أكل مال الغير ليس فيه ضرر دنيوي على شخص الآكل بل فيه نفع له، وإنّما يوجب الضرر والاختلال على المجتمع الإنساني.

وهذا المعنى لايرتبط بقاعدة دفع الضرر المحتمل، لأنّ موضوعها دفع الضرر الشخصي كشرب مائع يحتمل أنّه سمّ، فيجري فيه الاحتياط، لكن عرفت أنّه لا ربط له بما نحن فيه.

وثانياً: أنّ القدر المتيقّن من المصالح والمفاسد هو ما كان في الأحكام الواصلة إلينا المنجّزة علينا، لكنّ المصلحة التي لم يبيّنها المولى ولم يجعلها في معرض الوصول فلايجب علينا تحصيلها، لأنّها إذا كانت ذا أهمّية عند الشارع فلابدّ أن يبيّنها ويوصلها إلى العباد، فعدم بيانه كاشف عن عدم اهتمامه بتلك المصلحة.

وهذا الكلام جارٍ حتّى في الأُمور المستحدثة كشرب التتن التي لم تكن في زمن الشارع، لأنّه كان بإمكان الشارع أن يستفيد من العناوين العامّة كالنهي عن عنوان التدخين، وحيث إنّه لم يفعل ذلك فنستكشف أنّه ليس في شرب التتن مفسدة مهمّة، فيحكم بإباحته.

وأمّا المحقّق الخوئي فقد أجاب عنه بأنّ المفسدة المحتملة الدنيوية لا عقاب فيها ولايجب دفعها عقلاً. ألا ترى أنّ التجار ينقلون أموالهم وأمتعتهم إلى البلدان المختلفة مع أنّه يحتمل وجود اللصوص وقطّاع الطريق أو غرق السفن أو غير ذلك من المفاسد والمهالك. وحينئذ فلا تعارض بين قاعدة وجوب دفع الضرر وقاعدة قبح العقاب بلا بيان.[1]

النسبة بين قاعدة قبح العقاب وأدلّة الاحتياط

إنّ القاعدة لاتقدر على معارضة أدلّة الاحتياط، لأنّ موضوعها عدم وصول البيان من الشارع، فإذا وصل البيان إمّا على الحكم الواقعي أو على الوظيفة العملية فلايحكم العقل بقبح العقاب، لما عرفت من أنّ البيان الذي يكون موضوعاً لحكم العقل أعمّ من البيان على الحكم الواقعي أو الظاهري. وأدلّة الاحتياط لو تمّت دلالتها تكون بياناً على الوظيفة الظاهرية فتكون واردة على قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

جريان القاعدة على مبنى تجسّم الأعمال

قد يتوهّم اختصاص قاعدة قبح العقاب بلا بيان بمبنى كون العذاب الأُخروي جزاءاً، لكن إذا قلنا بأنّ العذاب الأُخروي من باب تجسّم الأعمال فلاتجري قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

توضيح ذلك: قد وقع البحث في حقيقة الثواب والعقاب الأُخرويين، فقد يقال بأنّهما من باب جعل الجزاء على العمل، وقد يقال إنّه من باب تجسّم الأعمال، فأكل مال اليتيم مثلاً يتجسّم في النشأة الأُخرى بشكل أكل النار، فالنار ليس مجرّد

---

١. مصباح الأُصول ١: ٣٣٢-٣٣٣.

جعل الجزاء على مخالفة الحكم الإلهي وإنّما هي عين أكل المال، فالماهية واحدة وإنّما الاختلاف بالظهور والبروز في النشئات.

وكلّ من الفريقين يتمسّكون ببعض الظواهر القرآنية، فظاهر بعض الآيات تدلّ على تجسّم الأعمال كقوله تعالى: ﴿وَوَجَدُوا ما عَمِلُوا حاضِراً﴾[١] وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ ما عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَراً وَما عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَها وَبَيْنَهُ أَمَداً بَعيداً﴾[٢] وظاهر الآيتين حضور نفس العمل يوم القيامة لا جزاءه، كما أنّ قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذينَ يَأْكُلُونَ أَمْوالَ الْيَتامى ظُلْماً إِنَّما يَأْكُلُونَ في بُطُونِهِمْ ناراً وَسَيَصْلَوْنَ سَعيراً﴾[٣] ظاهر في أنّ أكل مال اليتيم عين أكل النار لا جزاءه، وكذا قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ﴾[٤] ظاهر في رؤية نفس العمل لا جزاءه، إلى غير ذلك من الآيات والروايات.

وأصحاب مسلك الجزاء يتمسّكون بالآيات التي وردت فيها عنوان «الجزاء» على الحسنات والسيّئات.

وقد يتخيلّ أنّ قاعدة قبح العقاب بلا بيان إنّما يناسب القول بالجزاء ولاينسجم مع تجسّم الأعمال، لأنّه على مبنى تجسّم الأعمال يرجع نفس العمل إلى العامل، وليس بجعل جاعل، من دون مدخلية وصول البيان، فكما أنّ شرب السمّ من دون علم يوجب المرض أو الموت، فكذلك فعل المعصية يوجب العقاب من دون مدخلية

---

١. الكهف: ٤٩.

٢. آل عمران: ٣٠.

٣. النساء: ١٠.

٤. الزلزال: ٧.

العلم والبيان فيه، فقاعدة قبح العقاب بلا بيان لايتمّ على مبنى تجسّم الأعمال.

والصحيح جريان القاعدة على مبنى تجسّم الأعمال، لكن مع تتميم منّا لهذا المسلك وهو أنّ أصحاب مسلك تجسّم الأعمال وإن لم يصرّحوا بهذا ولكن لابدّ أن يقولوا بأنّ الذي يتجسّم في النشأة الاُخرى بشكل العقوبة ليس خصوص ذات فعل الحرام، لأنّه يلزم ترتّب العقاب حتّى على الغافل والناسي والساهي والجاهل بالموضوع والجاهل القاصر بالحكم والمضطرّ والمكره، كما كان كذلك بالنسبة إلى شارب السمّ، فإنّ شربه ولو في هذه الحالات يوجب المرض أو الموت، بل موضوع تجسّم الأعمال هو فعل الحرام الذي وصل حرمته إلى المكلّف وصدر عن الاختيار حتّى يصدق عليه عنوان «العصيان»، ففعل الحرام الذي صدر عن عصيان المولى يتجسّم في الآخرة بشكل العذاب.

وبناءاً على ذلك أنّه إذا لم يصل إلى العبد بيان المولى على التكليف، فلم يمتثله فلايتجسّم الفعل بالعذاب لعدم صدق عصيان المولى حينئذ.

مسلك حقّ الطاعة

أنكر بعض الأعلام البراءة العقلية، وذهب إلى أنّ العقل في التكاليف المحتملة يحكم بلزوم الاحتياط، وسمّاه بمسلك «حقّ الطاعة».

وقد قال في وجه ذلك: «وحقّ الطاعة له مراتب، وكلّما كان الملاك آكد كان حقّ الطاعة أوسع، فقد يفرض بعض المراتب من منعمية المنعم لايترتّب عليه حقّ الطاعة إلّا في بعض التكاليف المهمّة لا في كلّها، وقد تكون المنعمية أوسع بنحو يترتّب حقّ الطاعة في خصوص التكاليف المعلومة، وقد تكون مولوية المولى أوسع دائرة من ذلك

بأن كانت منعميته بدرجة يترتّب عليه حقّ الطاعة حتّى في المشكوكات والمحتملات من التكاليف. فهذا بحسب الحقيقة سعة في دائرة المولوية. إذن فالحجّية ليست شيئاً منفصلاً عن المولوية وحقّ الطاعة، ومرجع البحث في قاعدة قبح العقاب بلا بيان إلى البحث عن أنّ مولوية المولى هل تشمل التكاليف المحتملة أم لا. ولا شكّ أنّه في التكاليف العقلائية عادةً تكون المولوية ضيّقة ومحدودة بموارد العلم بالتكليف، وأمّا في المولى الحقيقي فسعة المولوية وضيقها يرجع فيها إلى حكم العقل العملي تجاه الخالق سبحانه».[١]

والجواب عنه يظهر خلال بيان مقدّمتين:

المقدّمة الأُولى: أنّ العبد يستحقّ العقاب إذا خرج عن رسم العبودية وهتك مولاه، لأنّ الهتك ظلم على المولى، فالعبد الخارج عن رسم العبودية الظالم على المولى مستحقّ للعقاب.

الثانية: إنّ الخروج عن رسم العبودية وهتك حرمة المولى إنّما يصدق إذا كان عالماً بتكليف المولى، لكن إذا كان جاهلاً قاصراً فلايعدّ هتكاً لحرمة مولاه.

وعليه فلابدّ على المولى بيان تكاليفه وأغراضه ومقاصده وإيصالها إلى العباد كما قال تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنا لَلْهُدى﴾[٢] وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنا بَيانَه﴾.[٣]

وقد قلنا سابقاً بأنّ المراد من البيان وإيصال التكليف إلى العباد هو البيان العامّ كما كان الأمر في نزول الآيات المباركات لا البيان لكلّ فرد فرد من المكلّفين، فإذا

---

١. بحوث في علم الأُصول ٥ : ٢٤.
٢. الليل: ١٢.
٣. القيامة: ١٩.

جعل المولى البيان في معرض الوصول فقد أدّى وظيفته.

وحينئذ يجب على العبد الفحص عن تكاليف المولى، فلعلّ المولى بيّن التكاليف بنحو عامّ وجعلها في معرض الوصول، فلابدّ أن يفرغ العبد وسعه وطاقته في سبيل الفحص والوصول إلى بيانات المولى.

إذن إذا افترضنا أنّ المولى لم يجعل بياناً في معرض وصول العبد، وفحص العبد فلم يصل إلى بيان، فلايستحقّ العقاب، لعدم خروجه عن رسم العبودية وعدم هتكه لحرمة المولى، وعقابه عقاب بلا بيان وقبيح، بخلاف ما إذا لم يفحص العبد عن البيان، فالعقاب حينئذ صحيح بلا شكّ.

فلابدّ من التفصيل بين قبل الفحص وبعده، فالتكليف قبل الفحص منجّز فيجب الاحتياط ولاتجري البراءة، وأمّا بعد الفحص فلايصحّ العقاب بمجرّد احتمال التكليف، لأنّ المولى لم يؤدّ وظيفته ولم يقصّر العبد ولم يخرج عن رسم العبودية، فكون المولى في أعلى مراتب المولوية لايغيّر الوضع.

أدلّة الأخباريين

وقبل بيان أدلّتهم لابدّ من التنبيه على أنّ نقطة الخلاف بين الاُصوليين والأخباريين إنّما هي في الشبهات التحريمية الحكمية، وأمّا الشبهات الوجوبية الحكمية والشبهات الموضوعية بكلا قسميه فالأخباريون أيضاً ذهبوا إلى البراءة فيها. واستدلّ للقول بالاحتياط بالآيات والروايات والعقل.

الاستدلال بالآيات

استدلّ للقول بالاحتياط بقوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾.[١]

ويمكن الجواب عنه: أوّلاً: بأنّ قوله تعالى: ﴿مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ قرينة على الاستحباب، وتقييد الواجبات والتكاليف الإلزامية بالقدرة والاستطاعة غير معهود، فنستكشف أنّ الآية ترغّب إلى مرتبة عالية من التقوى، ومن المعلوم أنّ هذه الدرجة من التقوى ليست بواجبة.

وثانياً: أنّ التمسّك بأصالة البراءة مستنداً إلى قول الشارع: «رفع ما لايعلمون» مثلاً ليس منافياً للتقوى، وورد في الحديث: «إنّ اللّه يحبّ أن يؤخذ برُخَصه كما يحبّ أن يؤخذ بعزائمه»[٢] فاللّه سبحانه يحبّ أن يؤخذ بحلاله، فهذا ليس خلاف التقوى.

وأيضاً استدلّ بقوله تعالى: «وَلاتُلْقُوا بِأَيْديكُمْ إِلَى التَّهْلُكَة »[٣] فلابدّ من الاحتياط في المشتبهات كي لايقع في الهلكات.

ويظهر الجواب عنه ممّا سبق وهو أنّه بعد قيام الدليل على البراءة نقطع بعدم العقاب فلا هلكة في المقام.

وكذا استدلّ بقوله تعالى: ﴿وَلا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْم﴾.[٤]

والجواب عنه: أنّ العلم في الآية مطلق وشامل للعلم بالحكم الظاهري، ومعناها النهي عن اتّباع شيء غير معلوم مطلقاً لا بالعلم الواقعي ولا بالعلم الظاهري. ومن

---

١. التغابن: ١٦.

٢. وسائل الشيعة١: ١٠٨، مقدّمة العبادات، ب ٢٥، ح ١.

٣. البقرة: ١٩٥.

٤. الإسراء: ٣٦.

المعلوم أنّ التمسّك بأدلّة البراءة يوجب العلم بالحكم الظاهري، فينتفي موضوع الآية.

الاستدلال بالأخبار

استدلّ الأخباريون بثلاث طوائف من الأخبار:

الأُولى: أخبار التوقّف، كقوله عليه السلام: «قف عند الشبهة».

الثانية: أخبار التثليث كقوله عليه السلام: «إنّما الأُمور ثلاثة أمر بيّن رشده فيتّبع وأمر بيّن غيّه فيجتنب وشبهات بين ذلك، فمن ارتكب الشبهات وقع في المحرّمات».

الثالثة: أخبار الاحتياط كقوله عليه السلام: «أخوك دينك فاحتط لدينك».

وقد شاع في هذا المجال بين الأُصوليين التعرّض إلى روايات الباب والبحث عنها بشكل كلّي وإجمالي، لكن نحن نتّبع أُسلوب المحقّق البروجردي من ذكر جميع أحاديث الباب والبحث عن دلالة كلّ منها منفردةً، كما اتّبع هذا الأُسلوب سيّدنا الأعظم الإمام الخميني.

الطائفة الأُولى: أخبار التوقّف

الأوّل: ما عن أمير المؤمنين عليه السلام: أنّه قال في وصيّته لولده الحسن عليه السلام: «لا ورع كالوقوف عند الشبهة».[١]

والجواب عنه: أنّ الورع مرتبة عالية من مراتب التقوى، ومن درجات القرب عند اللّه تعالى، لكن لايجب على المكلّفين الوصول إلى هذه الدرجة بحيث لو لم يصل إليها لكان معاقباً. إذن يستفاد من الحديث استحباب التوقّف عند الشبهة.

الثاني: ما عن أبي شعيب يرفعه إلى أبي عبداللّه عليه السلام قال: «أورع الناس من

---

١. وسائل الشيعة ٢٧: ١٦١، صفات القاضي، ب ١٢، ح ٢٣.

وقف عند الشبهة ...»[١] والجواب عنه يظهر من الجواب عن الحديث السابق.

الثالث: عن أمير المؤمنين عليه السلام في كتابه إلى عثمان بن حنيف عامله على البصرة «أمّا بعد يا ابن حنيف فقد بلغني أنّ رجلاً من فتية أهل البصرة دعاك إلى مأدبة فأسرعت إليها تستطاب عليك الألوان وتنقل عليك الجفان وما ظننت أنّك تجيب إلى طعام قوم عائلهم مجفوّ وغنيّهم مدعوّ فانظر إلى ما تقضمه من هذا المقضم فما اشتبه عليك علمه فالفظه و ما أيقنت بطيب وجوهه فنل منه».[٢]

وقد أجاب عنه سيّدنا الأعظم الخميني رحمه الله بأنّ الأمر بالاجتناب في هذا الحديث يرتبط بالشبهة الموضوعية، ومعناه أنّ المال الذي لم تعلم حلّيته اجتنب عنه، ومن المعلوم أنّ الشبهات الموضوعية لايجب فيها الاحتياط بإجماع الاُصوليين والأخباريين، فالاحتياط حينئذ مستحبّ.[٣]

الرابع: ما عن أمير المؤمنين عليه السلام في كتابه إلى مالك الأشتر «اختر للحكم بين الناس أفضل رعيّتك في نفسك ممّن لاتضيق به الاُمور إلى أن قال: أوقفهم في الشبهات وآخذهم بالحجج».[٤]

والجواب عنه: أنّ الحديث في مقام بيان خصائص القاضي وأنّه لابدّ أن يكون واجداً لها لا أن تكون الخصائص في أنفسها واجبة على كلّ مكلّف.

الخامس: ما عن أبي سعيد الزهري عن أبي جعفر عليه السلام قال: «الوقوف عند

---

١. وسائل الشيعة ٢٧: ١٦٢، صفات القاضي، ب ١٢، ح ٢٩.
٢. وسائل الشيعة ٢٧: ١٥٩، صفات القاضي، ب ١٢، ح ١٧.
٣. تهذيب الاُصول ٣: ١٠٠.
٤. وسائل الشيعة ٢٧: ١٥٩، صفات القاضي، ب ١٢، ح ١٨.

الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة وتركك حديثاً لم تروه خير من روايتك حديثاً لم تحصه».[١]

والجواب عنه: أنّ ذيل الحديث وارد في نقل الرواية المشكوكة، ونقلها إمّا حرام قطعاً وإمّا حلال قطعاً، فإن نقلها وأعلن بأنّي لم أدر صحّتها وإنّما رأيتها في كتاب أو سمعتها من شخص، فهذا حلال قطعاً ولا بأس به. وإن نقلها ولم يعلن بشكّه وأسندها إلى الشارع فهذا حرام قطعاً لأنّه من «الافتراء» على الشارع.

السادس: ما ما عن مسعدة بن زياد عن جعفر عن آبائه عليهم السلام أنّ النبي صلى الله عليه وآله قال: «لاتجامعوا في النكاح على الشبهة وقفوا عند الشبهة إلى أن قال: إنّ الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة».[٢]

والجواب عنه: أنّ الشبهة شبهة موضوعية لاحتمال كون زوجته رضيعته مثلاً، ولايجب الاحتياط في الشبهة الموضوعية قطعاً، مضافاً إلى أنّ استصحاب عدم حدوث الرضاع جارٍ هنا، فلايجب الاحتياط هنا.

السابع: ما رواه 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 وافق كتاب اللّه فخذوه وما خالف كتاب اللّه فدعوه».[٣]

والجواب عنه: أنّ الإمام عليه السلام في صدر الرواية أمر بالوقوف عند الشبهة ثمّ بيّن طريقة رفع الشبهة والوصول إلى الحقيقة والصواب، وهو عرض الأحاديث

---

١. وسائل الشيعة ٢٧: ١٥٥، صفات القاضي، ب ١٢، ح ٢.
٢. وسائل الشيعة ٢٠: ٢٥٩، مقدّمات النكاح وآدابه، ب ١٥٧، ح ٢.
٣. وسائل الشيعة ٢٥: ١١٩، صفات القاضي، ب ٩، ح ٣٥.

المشتبهة على كتاب الله، فإذا كانت موافقةً له فيؤخذ بها فإنّها حقّ، وإذا كانت مخالفةً له فلايؤخذ بها فإنّها باطل، وعليه فلايبقى بعده شبهة.

الطائفة الثانية: أخبار الاحتياط

الأوّل: ما رواه عبدالرحمن بن الحجاج قال: «سألت أباالحسن 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: إنّ بعض أصحابنا سألني عن ذلك فلم أدر ما عليه. فقال: إذا أصبتم مثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط حتّى تسألوا عنه فتعلموا».[١]

والجواب عنه: أنّ وجوب الاحتياط في هذا المورد لايثبت مدّعى الأخباري، لأنّ المورد مورد الجهل بالحكم الشرعي، ومن المعلوم أنّ بيان حكم المسألة مع الجهل به حرام قطعاً، وهذا أمر مسلّم، لكنّه لايثبت الاحتياط في الشبهات التحريمية.

الثاني: ما عن عبدالله بن وضّاح قال: «كتبت إلى العبد الصالح عليه السلام يتوارى القرص ويقبل الليل ثمّ يزيد الليل ارتفاعا وتستتر عنّا الشمس وترتفع فوق الجبل حمرة ويؤذّن عندنا المؤذّنون فأُصلّي حينئذ وأفطر إن كنت صائما أو أنتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الجبل. فكتب إلي: أرى لك أن تنتظر حتّى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائطة لدينك».[٢]

أمّا من حيث السند فلم يوثّق عبدالله بن وضّاح فالرواية ضعيفة السند. وأمّا

---

١. وسائل الشيعة ٢٧: ١٥٤، صفات القاضي، ب ١٢، ح ١.

٢. تهذيب الأحكام ٢: ٢٥٩.

من حيث الدلالة فإنّ مصبّ السؤال إمّا عن الشبهة الحكمية بمعنى أنّ السائل يسأل عمّا هو محلّ الخلاف بين الإمامية والعامّة في مسألة الغروب، فذهب مشهور الإمامية إلى أنّه لايكفي لإقامة صلاة المغرب وللإفطار مجرّد استتار قرص الشمس بل لابدّ من زوال الحمرة المشرقية، بينما ذهب العامّة إلى كفاية استتار الشمس، فيحتمل أن يكون سؤال السائل عن هذا، وإمّا عن الشبهة الموضوعية بمعنى أنّه يشكّ في تحقّق ما هو مناط دخول الوقت في الخارج سواء كان هو الغروب أو المغرب، بواسطة ارتفاع ظلمة الليل.

ويبعّد احتمال كون السؤال عن الشبهة الحكمية أنّ جواب الإمام بالاحتياط لايناسب شأنه عليه السلام، لأنّ شأنه بيان الحكم الواقعي لا الأمر بالاحتياط، فلا مناص من حمل السؤال على الشبهة الموضوعية.

مضافاً إلى أنّ العبارات المتتالية في كلام السائل تحكي عن أنّ حيرته نشأت عمّا وقع في الخارج لا عن الجهل بالحكم الكلّي، فالسؤال عن الشبهة الموضوعية.

ومن المعلوم أنّ الاحتياط ليس بواجب في الشبهات الموضوعية بإجماع الأُصوليين والأخباريين. فهذا الحديث لايدلّ على مدّعاهم.

الثالث: ما عن أبي هاشم داود بن القاسم الجعفري عن الرضا عليه السلام أن أميرالمؤمنين عليه السلام قال لكميل بن زياد: «أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت».[١]

والجواب عنه: إنّ فقرة: «بما شئت» قرينة على إرادة الاستحباب، لأنّ الواجبات أُمور معيّنة، ولم يعهد تعليق الواجب بمقدار إرادة المكلّف ومشيّته.

---

١. وسائل الشيعة ٢٧: ١٦٧، صفات القاضي، ب ١٢، ح ٤٦.

الطائفة الثالثة: أخبار التثليث

لم نجد رواية تدلّ على التثليث إلّا ما رواه عمر بن حنظلة عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث قال: «و إنّما الأُمور ثلاثة: أمر بيّن رشده فيتّبع وأمر بيّن غيّه فيجتنب وأمر مشكل يرد علمه إلى اللّه وإلى رسوله. قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله: حلال بيّن وحرام بيّن وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرّمات ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لايعلم. ثمّ قال في آخر الحديث: فإنّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات».[١]

تقريب الاستدلال: أنّ فقرة: «ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لايعلم» تدلّ على ترتّب الهلكة والعذاب على ارتكاب الحرام وإن لم يعلم به المكلّف، مع أنّ مقتضى قبح العقاب بلا بيان عدم ترتّب العقاب، فهذه الفقرة تدلّ بالالتزام على أنّ الشارع أوجب الاحتياط في موارد الشبهة فتكون المحرّمات الواقعية منجّزة على المكلّف فيكون العقاب عليها صحيحاً.

وأُجيب عنه: بأنّ مجرّد إيجاب الاحتياط في موارد الشبهة لايصحّح العقاب ولايوجب تنجز التكليف الواقعي إلّا إذا وصل إلى المكلّف، فقبل وصول الاحتياط إلى العباد لم يتنجّز شيء، وإنّما يتنجّز التكاليف بعد وصوله إليهم. والمفروض أنّنا فحصنا في الأدلّة ولم نجد رواية دالّة على أنّ الشارع أوجب الاحتياط على العباد، فلم يصل إلينا وجوب الاحتياط لو كان واجباً في الواقع.

إن قلت: نفس هذه الرواية تُبيِّن وجوب الاحتياط فهو واصل إلينا.

---

١. وسائل الشيعة ٢٧: ١٥٧، صفات القاضي، ب ١٢، ح ٩.

قلت: إنّ الإخبار متأخّر عن المخبر عنه رتبةً، ولايصحّ تحقّق المخبر عنه بنفس الإخبار، فلابدّ أن يصل إلينا وجوب الاحتياط في رتبة سابقة على هذا الحديث حتّى يصحّ في هذا الحديث أن يخبر عن الهلكة المترتّبة على ترك الاحتياط. وعليه فلايمكن أن يفترض أنّ هذه الرواية توصل وجوب الاحتياط إلينا وتنذر عن الهلكة المترتّبة على تركه في آن واحد، لما عرفت من عدم تحقّق المخبر عنه بنفس الإخبار.

وبعد ما ثبت من عدم وصول جعل الاحتياط إلينا لا بهذا الحديث ولا بغيره، فلابدّ من رفع اليد عن عموم الحديث لما نحن فيه، واختصاصه بالشبهات قبل الفحص، لأنّ تنجّزها بحكم العقل والشرع في رتبة سابقة على هذا الحديث. وكذا الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي. وكذا الموارد الخاصّة التي قام الدليل على وجوب الاحتياط فيها كموارد الأعراض والنفوس، ففي هذه الموارد يصحّ أن يقال: «فمن ارتكب الشبهات وقع في المحرّمات وهلك من حيث لايعلم»، بخلاف الشبهات بعد الفحص وغير المقرونة بالعلم الإجمالي.

ومن هنا ظهر أنّه لايمكن التمسّك بقوله عليه السلام : «قف عند الشبهة فإنّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات»، أمّا صدر الحديث وهو الأمر بـ «قف»، فلوضوح أنّه أمر إرشادي وليس بمولوي، لأنّ التعليل إنّما يناسب الإرشادية ولايناسب المولوية، مضافاً إلى أنّه لو كان مولوياً لاقتضى أن يكون في المحرّمات المشتبهة أن يترتّب عقابان: عقاب على مخالفة الحرام وعقاب على مخالفة الأمر بـ «قف»، بينما كان في المحرّمات المعلومة لايترتّب عقاب واحد على مخالفة نفس الحرام، وهذا ممّا لايمكن الالتزام به.

وأمّا الذيل وهو التعليل بخيرية التوقّف من الوقوع في الهلكة، فجوابه ظهر ممّا تقدّم في أخبار التثليث من عدم شمول مثل هذا الكلام إلّا للشبهات التي تنجّزت من قبل كالشبهات قبل الفحص والشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي.

تنبيهات البراءة

ثم إنّه لابدّ من التنبّه على اُمور:

التنبيه الأوّل: أصالة عدم التذكية

ذكر الشيخ الأعظم إنّ من شرائط جريان أصالة البراءة عدم وجود أصل موضوعي حاكم عليها، فلو كان في المقام أصل موضوعي لم تجر البراءة.[1]

وليس مراده من الأصل الموضوعي خصوص الأصل الجاري لتنقيح الموضوع بل كلّ أصل حاكم على البراءة سواء كان جارياً في ناحية الموضوع أم في ناحية الحكم.

ومثال الأوّل الشكّ في حلّية لحم مطروح على الأرض ولم يعلم بوقوع التذكية عليه فحينئذ لاتجري أصالة البراءة وأصالة الحلّ، لجريان أصالة عدم التذكية التي حقيقتها الاستصحاب فإنّ الحيوان حين حياته لم تقع عليه التذكية فهي مسبوقة

---

١. فرائد الاُصول ٢: ١٢٧.

بالعدم، فيستصحب عدمها. وهذا الاستصحاب ينقّح الموضوع فيكون حاكماً على أصالتي البراءة والحلّ، لأنّهما أصلان حكميان. ومن المعلوم أنّ الأصل الموضوعي حاكم على الأصل الحكمي، لأنّ الأوّل أصل سببي رافع للشكّ في ناحية المسبّب. فبعد ما ثبت شرعاً أنّه غير مذكّى لم يبق شكّ في حلّيته وحرمته.

ومثال الثاني الشكّ في جواز وطي المرأة الحائض التي انقطعت عنها الدم ولم تغتسل بعد، فمقتضى أصالة البراءة جواز وطئها قبل الغسل، لكنّها محكومة باستصحاب بقاء الحرمة قبل النقاء من الدم. فهذا الاستصحاب وإن كان أصلاً حكمياً لأنّ الشكّ تعلّق بجعل الشارع وأنّه هل جعل الحرمة إلى النقاء أو إلى زمان الغسل، لكن حيث إنّ دليل الاستصحاب حاكم على دليل البراءة يكون مقدّماً عليها.

ومن هنا اتّضح السرّ في تعبيره قدس سره بالأصل موضوعي مع أنّه شامل للأصل الحكمي حيث إنّه ينفي موضوع الأصل المحكوم فلذا سمّاه بالأصل الموضوعي.

بحث حول جريان أصالة عدم التذكية

أفاد الشيخ قدس سره: بأنّ موضوع النجاسة وحرمة الأكل في الأدلّة عنوان «الميتة»، كما قال تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾[1]، والميتة على ما عرّفه بعض اللغويين: زهاق الروح المستند إلى سبب غير شرعي. وعليه فعنوان الميتة عنوان وجودي، ومن المعلوم أنّ الأمر الوجودي لايمكن إثباته بأصالة عدم التذكية التي هي أمر عدمي إلّا على القول بالأصل المثبت، لأنّ إثبات أحد الضدين بنفي ضدّه الآخر أصل مثبت.

١. المائدة: ٣.

ثمّ أجاب عنه الشيخ بأنّ الميتة وإن كانت أمراً وجودياً بحسب المتفاهم العرفي إلّا أنّها في عرف المتشرعة عبارة عن نفس عدم المذكّى، فالميتة وعدم المذكّى مترادفان بحسب المتشرعة، فيصحّ إجراء أصالة عدم التذكية لإثبات عنوان الميتة من دون أن يستلزم الأصل المثبت.[١]

مناقشة المحقّق الخوئي

ثمّ إنّ المحقّق الخوئي لم يقبل كون الميتة في العرف المتشرعي مترادفة لغير المذكّى، فلذا فصّل بين نجاسة اللحم وحرمته، وذهب إلى أنّ أصالة عدم التذكية لاتثبت النجاسة لأنّ موضوع النجاسة عنوان الميتة، بخلاف الحرمة فإنّها تثبت بأصالة عدم التذكية لأنّ حرمة الأكل وحلّيته في الروايات مترتّبتان على عنواني «ما ذكّي وما لم يذكّ»، ولهذا أفتى قدس سره بأنّ الجلود المستوردة من بلاد الكفر محكومة بالطهارة، لكنّ اللحوم المستوردة لايحلّ أكلها وإن كانت محكومة بالطهارة.[٢]

مناقشة مقالة المحقّق الخوئي في كلام المحقّق الهمداني

ثمّ إنّ المحقّق الهمداني استند برواية دالّة على أنّ موضوع النجاسة عنوان «ما لم يذكّ» وهي ما رواه قاسم الصيقل قال: «كتبت إلى الرضا عليه السلام أنّي أعمل أغماد السيوف من جلود الحمر الميتة فتصيب ثيابي فأصلّي فيها. فكتب عليه السلام: إليّ اتّخذ ثوباً لصلاتك. فكتبت إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام أنّي كتبت إلى أبيك عليه السلام بكذا وكذا فصعب علي ذلك فصرت أعملها من جلود الحمر الوحشية الذكية. فكتب عليه السلام إليّ

---

١. فرائد الأُصول ٢: ١٢٨-١٢٩.

٢. مصباح الأُصول ١: ٣٦١-٣٦٢.

كلّ أعمال البرّ بالصبر، يرحمك الله فإن كان ما تعمل وحشياً ذكيا فلا بأس».[١]

فظاهر قوله عليه السلام: «فإن كان ما تعمل وحشياً ذكيا فلا بأس» أنّ الموضوع في الطهارة والنجاسة هو المذكّى وغير المذكّى لا الميتة.[٢]

جواب المحقّق الخوئي عن المناقشة

أورد عليها المحقّق الخوئي بأنّ موضوع النجاسة في صدر الحديث عنوان الميتة، فيتعارض الصدر والذيل. ثمّ رجّح الصدر على الذيل بقرينة ذكر الوحشية في الذيل فإنّ كون الحمار وحشياً لا أثر له في الحكم بالطهارة، فليكن عنوان «الذكي» أيضاً كذلك، فذكر عنوان الذكي إنّما هو لإفادة مجرّد المقابلة مع ما ذكر في صدر الحـديث وهو استعمال الميتة، فالعبرة بعنوان الميتة.[٣]

المختار

إنّ المـتعارف بين العرف أنّ الذيل يكون قرينة على الصدر، فإذا قال المتكلّم في صدر كلامه شيئاً ثمّ قال في الذيل شيئاً آخر، فالعرف يجعل الذيل قرينة على الصدر، وهذا أمر شائع بين العرف.[٤]

وعلى هذا فيتمّ ما أفاده المحقّق الهمداني من جريان أصالة عدم التذكية وثبوت النجاسة والحرمة معاً.

---

١. وسائل الشيعة ٣: ٤٦٢ و٤٨٩، النجاسات، ب ٣٤، ح ٤ وب ٤٩، ح ١.

٢. مصباح الفقيه ٨: ٣٧٦-٣٧٧.

٣. مصباح الأُصول ١: ٣٦٢-٣٦٣.

٤. أضف إلى ذلك أنّ الذيل من كلام الإمام عليه السلام بينما كان الصدر من سؤال السائل. (المقرّر)

صور الشكّ في المسألة

ثمّ إنّ الشكّ في التذكية أو الحلّية إمّا لأجل الاشتباه في الأُمور الخارجية فتكون شبهة موضوعية، وإمّا لأجل الشكّ في المجعول الشرعي فتكون شبهة حكمية. ولكلّ منهما صور متعدّدة، نتعرّض إليها.

صور الشكّ في الشبهات الموضوعية

الصورة الأُولى: أن نعلم بأنّ اللحم المطروح من الحيوان القابل للتذكية ونعلم بوقوع التذكية عليه لكن نشكّ في أنّه من مأكول اللحم أو لا؟ فإنّ بعض الوحوش كالثعلب قابل للتذكية فيكون طاهراً بسببها، ومع ذلك غير مأكول اللحم.

وفي هذه الصورة لايبقى مجال لأصالة عدم التذكية للعلم بوقوعها عليه، فلابدّ من جريان أصالة الحلّ فيها إذا لم يمنع عنها المانعين الآتيين.

المانع الأوّل: قد يقال بأنّ الأصل في اللحوم الحرمة بمعنى أنّ أصالة الحلّ قد خصّصت في اللحوم، فلابدّ فيها من الاحتياط.

لكن بعد ما فحصنا عن مدرك هذا الأصل لم نر له مستند وثيق.

المانع الثاني: أنّ استصحاب حرمة أكل الحيوان حال حياته مانع عن جريان أصالة الحلّ، فإنّ هذا اللحم المطروح سواء كان من الغنم أم من الهرّة يحرم أكله في حال حياته فنستصحب حرمة أكله، فلا مجال لأصالة الحلّ.

وقد أجاب عنه المحقّق الخوئي أوّلاً: أنّ حرمة الأكل حال الحياة لم يثبت في بعض الحيوانات، فلذا أفتوا بجواز أكل السمك الحيّ. وثانياً: أنّ جريان الاستصحاب مشروط ببقاء الموضوع، والحال أنّ الموضوع تغيّر في ما نحن فيه، لأنّ ما كان محرّم

الأكل هو الحيوان بما هو حيّ، والآن مات الحيوان فموضوع الحرمة لايكون باقياً، فلا مجال لجريان الاستصحاب.[١]

إن قلت: إنّا نستصحب كلّي الحرمة لا خصوص الحرمة حال الحياة حتّى يقال بعدم بقاء الموضوع، ولا خصوص الحرمة بعد الموت حتّى يقال بأنّ أصل حدوثه مشكوك بل نستصحب كلّي الحرمة.

قلت: بأنّ هذا الاستصحاب من الكلّي القسم الثالث، وقد حقّق في محلّه عدم جريانه.

وتوضيحه: أنّ مورد هذا الاستصحاب العلم بحدوث فرد والعلم بزواله واحتمال حدوث فرد آخر، كما إذا علمنا بدخول زيد في الدار وعلمنا بخروجه عنها واحتملنا دخول عمرو في الدار حين خروج زيد عنها، فيستصحب بقاء كلّي الإنسان في الدار، لكن اتّفق الأُصوليون على عدم جريانه.

وما نحن فيه من هذا القبيل، لأنّ حرمة الأكل التي علمنا بها تعلّقت بحيوان حيّ، ثمّ علمنا بزوال الحرمة بعد موت الحيوان، ثمّ شككنا في حدوث حرمة اُخرى ضمن حيوان ميّت، فاستصحاب كلّي الحرمة من القسم الثالث المتّفق على بطلانه.

الصورة الثانية: أن نعلم بأنّ الحيوان مأكول اللحم ونعلم بقابليته للتذكية لكن نحتمل عروض مانع، كاحتمال عروض الجلل على الشاة، وفي هذا المجال يجري استصحاب عدم المانع، لأنّه حادث مسبوق بالعدم فيحكم بطهارته وحلّيته.

الصورة الثالثة: أن نشكّ في قابلية اللحم المطروح للتذكية، فإنّه ذهب جماعة

---

١. مصباح الأُصول ١: ٣٥٩.

إلى أنّ المسوخ كالفيل والقردة لايقبل التذكية، فإن شككنا في أنّ اللحم المطروح هل هو من المسوخ أو من الوحوش التي تقبل التذكية، فهذا مجرى أصالة عدم التذكية.

إيراد المحقّق النائيني

ردّه المــحقّق النائيني بأنّه لابدّ من تحقيق القول في حقيقة التذكية وهل أنّها أمر بسيط مسبّب من الذبح أو أنّها نفس عملية الذبح بأجزائه وشرائطه -وهي فري الأوداج الأربعة والتسمية وإسلام الذابح والاستقبال وكون الذبح بالحديد وقابلية المحلّ- ونظير هذا الخلاف ما يبحث في باب الوضوء من أنّ المأموربه نفس الغسلات والمسحات أو الطهارة الحاصلة منها؟

فعلى القول بأنّها أمر بسيط مسبّبي فالاستصحاب جارٍ، لأنّنا وإن كنّا نعلم بتحقّق الذبح لكن نشكّ في تحقّق سائر الشرائط، فلا محالة نشكّ في تحقّق هذا الأمر البسيط، والأصل عدمه.

وعلى القول بأنّها أمر مركّب من الذبح وشرائطه، فتكون قابلية المحلّ من أجزاء التذكية، وحينئذ لا معنى لجريان الاستصحاب لا في هذا الجزء ولا في سائر الأجزاء، لأنّ سائر الأجزاء نعلم بتحقّقها وجداناً في الخارج، وأمّا قابلية المحلّ فإنّها لم تكن أمراً حادثاً مسبوقاً بالعدم حتّى يقال الأصل عدمه، فإنّ قابلية المحلّ من لوازم الذات، فالحيوان من حين تكوّنه إمّا واجد لهذه الخصوصية أو فاقد لها، فلا مجال لاستصحاب عدم قابلية المحلّ إلّا على القول بجريان الاستصحاب في الأعدام الأزلية، والمحقّق في محلّه عدم جريان الاستصحاب فيها.

ثمّ استظهر الاحتمال الثاني من قوله تعالى: ﴿إلاَّ ما ذَكَّيْتُمْ﴾،[١] فإنّ إسناد التذكية إلى الفاعل ظاهر في أنّها فعل مباشري للفاعل، فالتذكية نفس العملية المركّبة التي يفعلها المذكّي لا أنّها أثر حاصل من فعله.

وبعد إثبات عدم جريان الاستصحاب لا في قابلية المحلّ ولا في سائر الأجزاء يكون المرجوع أصالة الحلّ وأصالة الطهارة، فيثبت طهارة اللحم وحلّية أكله.[٢]

المناقشة في كلام المحقّق النائيني

وقد أُجيب عنه بأنّه كما يصحّ إسناد الفعل المباشري إلى الفاعل كذلك يصحّ إسناد الفعل التسبيبي إليه من دون تجوّز وعناية، فيصحّ أن يقال: زيد أحرق الدار مع أنّ الإحراق فعل النار مباشرةً لا الإنسان، وإنّما الإنسان يوجد سببه. وفي ما نحن فيه لا مانع من الالتزام بأنّ التذكية أمر بسيط مسبّبي ومع ذلك يصحّ إسنادها إلى الفاعل لأنّ أسبابها بيد الفاعل، من دون مجاز وعناية.[٣]

صور الشكّ في الشبهات الحكمية

الصورة الأُولى: أن نشكّ في أصل جعل الحلّية للحيوان، فمثلاً لانعلم بأنّ الشارع هل جعل الحلّية للحم الإرنب أو لا؟ فهذه الصورة مورد لقوله عليه السلام: «كلّ شيء حلال حتّى تعرف أنّه حرام بعينه»، اللّهم إلّا أن يلتزم بأصالة الحرمة في اللحوم، ولكن قد قلنا بأنّنا لم نجد لها مستند قوي، فلابدّ من الرجوع إلى أصالة الحلّ.[٤]

---

١. المائدة: ٣.

٢. فوائد الأُصول ٣: ٣٨١-٣٨٢.

٣. مصباح الأُصول ١: ٣٦٠.

٤. قدسبق اختصاص روايات الحلّ بالشبهات الموضوعية فلا مجال للتمسّك بها في الشبهات الحكمية. (المقرّر)

الصورة الثانية: أن نعلم بحلّية الحيوان ذاتاً -كالشاة- لكن عرض شيء نحتمل أن يكون مانعاً عن الحلّية كالجلل، (وإن كان مانعية الجلل معلومة شرعاً)، ففي هذه الصورة أيضاً يكون المرجع أصالة الحلّ. ولا شكّ في تذكية الحيوان حينئذ حتّى تجري أصالة عدم التذكية، بل استصحاب الحلّية جارٍ أيضاً.

الصورة الثالثة: أن نشكّ في قابلية الحيوان للتذكية مع العلم بوقوعها عليه، كالشكّ في أنّ المسوخ هل يقبل التذكية وهل يطهر بالتذكية أو لا؟

ذهب صاحب الجواهر إلى أنّ كلّ حيوان يقبل التذكية إلّا ما خرج بالدليل،[1] واستدلّ بصحيحة علي بن يقطين قال: «سألت أباالحسن عليه السلام عن لباس الفراء والسمّور والفنك والثعالب وجميع الجلود؟ قال: لا بأس بذلك».[2]

والظاهر تمامية ما أفاده الجواهر لدلالة الصحيحة على أنّ الجلود بأجمعها قابلة للتذكية، وأمّا خروج بعض الجلود عن هذا العموم فلايمنع عن التمسّك به في الموارد المشكوكة، لأنّ الشكّ حينئذ في التخصيص الزائد، ومن الواضح أنّ العقلاء عند الشكّ في التخصيص الزائد يأخذون بعموم العامّ ولايعتنون باحتمال التخصيص.

وأمّا إذا لم نقل بهذا المبنى فلابدّ من الرجوع إلى الأصل العملي، وهو استصحاب عدم تحقّق التذكية إن قلنا بأنّها أمر بسيط مسبّبي، وإن قلنا بأنّها أمر مركّب -كما عليه المحقّق النائيني- فالمرجع أصالة الحلّ.

---

١. جواهر الكلام ٣٦: ١٩٦.

٢. وسائل الشيعة ٤: ٣٥٢، لباس المصلي، ب ٥، ح ١.

التنبيه الثاني: الاحتياط في العبادات

لا إشكال في حسن الاحتياط عقلاً وشرعاً، وهذا ممّا لا كلام فيه، وإنّما الكلام في إمكان الاحتياط في بعض الموارد.

توضيح ذلك: إنّ الواجب ينقسم إلى الواجب التوصّلي والواجب التعبدي.

أمّا الواجبات التوصّلية -وهي التي يكون الغرض منها مجرّد وقوع الفعل في الخارج من دون أن تكون مشروطة بقصد القربة- فلا إشكال في إمكان الاحتياط فيها، فإن شكّ المكلّف في وجوب عمل خاصّ توصّلاً كوجوب ردّ تسمية العاطس مثلاً، فالاحتياط والإتيان بالعمل ممكن له، ولايلزم منه أيّ محذور.

وأمّا الواجبات التعبدية -وهي التي لايمكن امتثالها إلّا بقصد القربة- فقد قيل بعدم إمكان الاحتياط فيها من جهة عدم إمكان نيّة القربة.

صور دوران الأمر بين الوجوب وغيره

نذكر في هذا المجال صور دوران الأمر بين الواجب وغيره ونبحث عن كلّ منها.

الصورة الأُولى: دوران الأمر بين الوجوب والاستحباب

إذا دار الأمر بين أن يكون العمل واجباً أو مستحبّاً فلا إشكال في إمكان الاحتياط ولايلزم منه محذور، لأنّ الواجب والمستحبّ كلاهما مقرّبان، فالمكلّف ينوي قصد القربة على كلا الاحتمالين، سواء كان العمل واجباً أم مستحبّاً.

إن قلت: إنّه لابدّ في امتثال الواجب أن يأتي بالعمل بقصد الوجه، بمعنى أنّه لابدّ أن يعيّن أنّ العمل واجب أو مستحبّ، وهذا غير ممكن في ما نحن فيه لعدم

العلم بأنّ العمل واجب أو مستحبّ، وعليه فلايمكن الاحتياط في هذا الفرض.

قلت: إنّ قصد الوجه غير معتبر في نيّة العبادة، ويكفي فيها إتيان العمل بقصد امتثال الأمر، أي بقصد أنّ العمل محبوب ومطلوب للمولى عزّ شأنه.

الصورة الثانية: دوران الأمر بين الإباحة والوجوب

إذا دار الأمر بين أن يكون العمل مباحاً أو واجباً فلايمكن إتيان العمل بداعي الأمر، لعدم إحراز تعلّق الأمر به، لاحتمال كونه مباحاً، فلايمكن الاحتياط.

ويمكن الجواب عنه: -كما أفاده الأعلام- بأنّ الانبعاث بداعي احتمال الأمر آكد في العبودية من الجزم بالأمر، فالعبد المنقاد الذي يأتي بالعمل ولو باحتمال أمر مولاه أكمل في مراتب العبودية من العبد الذي لايأتي بالعمل إلّا بعد العلم والجزم بالأمر. وعليه فلا إشكال في إمكان الاحتياط وحسنه في ما نحن فيه، لأنّ الإتيان بالفعل المحتمل الإباحة والوجوب الذي لايعلم العبد بتعلّق الأمر به بداعي احتمال الأمر وبرجاء المطلوبية مرتبة من مراتب العبودية والتقوى، فهذه النية مقرّبة إلى المولى قطعاً، فيرتفع الإشكال، لأنّ منشأه توهّم اختصاص نيّة القربة بإتيان العمل بداعي الأمر الجزمي، وقد عرفت شمولها لاحتمال الأمر.[1]

الصورة الثالثة: دوران الأمر بين الإباحة والاستحباب

وقد اتّضح حكم هذه الصورة ممّا مرّ في الصورة السابقة.

كيفية قصد القربة عند الاحتياط

عند ما يجب الاحتياط وتكرار العمل في العبادات، سواء كان لأجل الشبهة

---

١. مصباح الأُصول ١: ٣٦٤-٣٦٥؛ تهذيب الأُصول ٣: ١٤٨.

الحكمية كالشكّ في أنّ الشارع أوجب على كثير السفر القصر أو التمام، أم لأجل الشبهة الموضوعية كمورد الجهل بالقبلة فتجب عليه الصلاة بأربع جهات، فحيث إنّ عبادية العبادة منوطة بقصد القربة فيجب إتيان العمل بقصد الأمر، لكنّ الكلام في أنّ العبد يجب عليه قصد أيّ أمر؟ فحينما يريد إعادة الصلاة هل يأتي بها بقصد الأمر المحتمل بقائه أو بقصد الأمر بالاحتياط الوارد في الشريعة؟

ذهب المحقّق النائيني إلى الأوّل، لأنّ الأمر بالاحتياط الوارد في الشرع إنّما هو أمر إرشادي، والأمر الإرشادي لايصحّح عبادية العبادة.

والدليل على إرشادية هذا الأمر أنّ العقل يحكم بالاحتياط، فحينئذ إذا ورد في مورده أمر شرعي فيحمل على كونه إرشاداً لحكم العقل.

إذن فلابدّ عليه من إتيان العمل بقصد الأمر المحتمل لا بقصد الأمر بالاحتياط.

التمييز بين الأمر الإرشادي والمولوي

ثمّ شرع في بيان ضابطة الأمر الإرشادي والمولوي، وهو أنّه إذا صدر من الشارع أمر بعد حكم عقلي، فإذا كان الأمر الشرعي في سلسلة المعلولات فيحمل على الإرشادية، وإذا كان في سلسلة العلل فيحمل على المولوية.

أمّا وقوع الأمر في سلسلة المعلولات فبيانه: أنّ الشارع لمّا يأمر بالتكاليف كأمره تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلاَةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾[1] فالعقل يحكم بوجوب إطاعة أوامر المولى سبحانه، وهذا الحكم العقلي متأخّر عن حكم الشرع ومعلول له، فحينئذ إذا ورد أمر شرعي في مورد هذا الحكم العقلي بوجوب الإطاعة كقوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا

---

١. البقرة: ٤٣.

اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾[١] فلا محالة يحمل على الإرشاد، لأنّ وجوب الإطاعة في سلسلة معلولات حكم الشرع.

وأمّا وقوع الأمر في سلسلة العلل فبيانه: أنّه بعد ما حكم العقل بوجود الملاك في فعل، جاء دور الشرع فيحكم بوجوبه إن كان ملاكه المصلحة الملزمة، أو يحكم بحرمته إن كان ملاكه المفسدة الملزمة، وهذا معنى الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، فهذا الحكم الشرعي الوارد بعد حكم العقل حكم مولوي. ومثاله أنّه بعد ما حكم العقل بحسن العدل وأنّه ينبغي أن يفعل وقبح الظلم وأنّه ينبغي أن يترك حكم الشرع بوجوب العدل وحرمة الظلم. وهذا الحكم الشرعي وإن كان وارداً في مورد حكم العقل لكنّه حكم مولوي لأنّ حكم العقل في سلسلة علل حكم الشرع، فإنّ حكم الشرع معلول للمناطات والملاكات. وهذا بخلاف الشقّ السابق الذي كان حكم العقل معلولاً ومتأخّراً عن حكم الشرع.[٢]

إقامة الدليل على مدّعى المحقّق النائيني

لم يذكر قدس سره دليلاً للتفرقة بين سلسلة العلل وسلسلة المعاليل وأنّه لماذا يحمل الأمر الشرعي الوارد في سلسلة العلل على المولوية.

ويمكن إقامة الدليل عليه بأنّ العدلية أجمعت على تبعية الأحكام للملاكات، فالأحكام الشرعية منبعثة من الملاكات ومحتاجة إليها، فإدراك العقل بوجود الملاك لاينافي المولوية بل من مقتضياتها، فلذا حكم العقل بحسن العدل لاينافي أن يكون

---

١. النساء: ٥٩.

٢. فوائد الأُصول ٣: ٣٩٨-٣٩٩.

قوله تعالى: ﴿اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوى﴾[١] على وجه المولوية. وهذا بخلاف الأمر الشرعي الوارد في سلسلة المعاليل فإنّه لابدّ من حمله على الإرشاد كما في قوله تعالى: ﴿أَطيعُوا اللَّه﴾.

إيراد المحقّق الخوئي

أورد عليه المحقّق الخوئي بأنّنا لانسلّم حمل جميع الأوامر الواردة في سلسلة المعاليل على الإرشادية.

نعم لابدّ من حمل المثال المذكور وهو قوله تعالى ﴿أَطيعُوا اللَّه﴾ على الإرشاد لئلّا يلزم اللغوية.

وقبل بيان اللغوية نتعرّض إلى مقدّمة وهي أنّ الأمر المولوي يوجب البعث والتحريك إلى المأموربه ويوجد الداعي في نفوس المكلّفين إليه، بخلاف الأمر الإرشادي فإنّه ليس فيه تحريك وبعث خاصّ به، وإنّما يدعو إلى المرشد إليه، فإن كان أمراً إلزاميا فيكون إلزامياً وإن كان غيره فيكون غيره.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّه لو حمل قوله تعالى: ﴿أَطيعُوا اللَّه﴾ على المولوية يوجب اللغوية، لأنّ أمر الشارع المولوي الأوّل إن كان كافياً لانبعاث المكلّف فلا حاجة إلى أمره الثاني بإطاعة الأمر الأوّل، وإن لم يكن كافياً فأيضاً لا حاجة إليه، فإنّ المكلّف إذا لم ينبعث من أمر الشارع بـ «أقيموا الصلاة» فلاينبعث من أمره بـ «أَطيعُوا اللَّه» بطريق أولى فيكون لغواً، فلا مناص من حمله على الإرشاد.

بل يستلزم التسلسل، لأنّ أمر الشارع بالصلاة مثلاً إذا كانت باعثيته محتاجة

---

١. المائدة:٨.

إلى «أَطيعُوا اللَّه»، فنفس الأمر بـ «أَطيعُوا اللَّه» أيضاً يحتاج إلى أمر آخر بوجوب الإطاعة، وهكذا يتسلسل.

وهذان المحذوران إنّما يلزمان في خصوص الأمر بإطاعة اللّٰه سبحانه، ولايلزمان في سائر الأوامر الواردة في سلسلة المعاليل، كالأمر بالاحتياط شرعاً، فإنّه وإن كان في سلسلة المعاليل لكن لا محذور في حمله على المولوية لفرض الفائدة فيه وعدم كونه لغواً، فمثلاً العبد الذي امتثل التكليف امتثالاً احتمالياً، فالعقل من باب قاعدة الاشتغال يأمره بإتيان سائر المحتملات، لكن متعلّق حكم العقل أمر احتمالي، فإذا أمر الشارع بالاحتياط يكون قطعياً، والأمر القطعي أشدّ تأثيراً في النفوس من الأمر الاحتمالي، فتترتب على أمر الشارع بالاحتياط فائدة مهمّة.

فتبيّن: عدم محذور لحمل الأمر بالاحتياط على المولوية وإن كان وارداً في سلسلة المعاليل لترتّب الفائدة عليه، وعدم صحّة قياسه بـ «أَطيعُوا اللَّه».[١]

التنبيه الثالث: أخبار من بلغ

وردت عدة روايات تدلّ على ترتّب الثواب على إتيان الفعل الذي بلغ عليه الثواب، وإن بلغ الثواب بإخبار غير ثقة ولم يكن الخبر مطابقاً للواقع. وقد اشتهرت هذه الروايات بـ «أخبار من بلغ» وقد يعبّر عنه بقاعدة «التسامح في أدلّة السنن»، ومعناه أنّ السنن لاتكون مثل الواجبات، فإنّ الواجب لايثبت إلّا بدليل معتبر، لكنّ المستحبّ يتسامح في أدلّته ويعمل بالخبر الضعيف فيها. ونذكر بعض هذه الروايات:

---

١. مصباح الأُصول ١: ٣٦٦-٣٦٧.

الاُولى: ما عن الصدوق عن أبيه عن علي بن موسى عن أحمد بن محمّد عن علي بن الحكم عن هشام عن صفوان عن أبي عبدالله عليه‌السلام قال: «من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير فعمله كان له أجر ذلك وإن كان رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله لم يقله».[١]

الثانية: ما عن البرقي عن أبيه عن أحمد بن النضر عن محمّد بن مروان عن أبي عبدالله عليه‌السلام قال: «من بلغه عن النبي صلى‌الله‌عليه‌وآله شيء من الثواب ففعل ذلك طلب قول النبي صلى‌الله‌عليه‌وآله كان له ذلك الثواب وإن كان النبي صلى‌الله‌عليه‌وآله لم يقله».[٢]

الثالثة: ما عن ابن أبي عمير عن هشام بن سالم عن أبي عبدالله صلى‌الله‌عليه‌وآله قال: «من سمع شيئاً من الثواب على شيء فصنعه كان له وإن لم يكن على ما بلغه».[٣]

الأقوال في مدلول الروايات

قد وقع البحث والكلام في ما يستفاد من أخبار من بلغ فذهبوا إلى أقوال مختلفة.

القول الأوّل: حجّية خبر الضعيف

أن تكون الروايات ناظرة إلى بيان أمر اُصولي وهو حجّية خبر الضعيف في السنن، ويستفاد منها أنّ مطلق الخبر في باب السنن حجّة، ولو كان ضعيفاً، فيتسامح في أدلّتها. وهذا بخلاف الواجبات فإنّها محتاجة إلى دليل قوي معتبر.

الإشكال

هذا المعنى بعيد عن مساق الروايات لما عرفت سابقاً من أنّ معنى الحجّية جعل

---

١. وسائل الشيعة ١: ٨٠، مقدّمة العبادات، ب ١٨، ح ١.
٢. وسائل الشيعة ١: ٨١، مقدّمة العبادات، ب ١٨، ح ٣.
٣. وسائل الشيعة ١: ٨٢، مقدّمة العبادات، ب ١٨، ح ٦.

الطريقية وتتميم الكشف، فالمناسب لجعل الحجّية أن يأمر في الروايات بإلغاء احتمال الخلاف، بينما نرى فيها التصريح بإمكان مخالفة الخبر للواقع حيث يقول عليه السلام: «وإن لم يقله رسول الله صلى الله عليه وآله»، فهذا القول خلاف الظاهر جدّاً.

القول الثاني: استفادة الاستحباب بالعنوان الثانوي

أن تكون ناظرة إلى بيان حكم فقهي وهو استحباب العمل البالغ عليه الثواب بعنوان ثانوي وهو عنوان «بلوغ الثواب عن الرسول صلى الله عليه وآله»، فصلاة الأعرابي مثلاً بما أنّها وردت في خبر ضعيف فلاتثبت استحبابها في نفسها وبعنوانها الأوّلي، لكنّها تثبت استحبابها بعنوان أنّها بلغت عليه الثواب في خبر. فهذه الروايات في مقام بيان الاستحباب بالعنوان الثانوي.

القول الثالث: الإرشاد إلى حكم العقل

أن تكون إرشاداً إلى حكم العقل بحسن الانقياد واستحقاق المنقاد للثواب، كما أنّه يحكم بحسن الإطاعة واستحقاق المطيع للثواب. والفرق بين الإطاعة والانقياد أنّ مورد الإطاعة هو الأمر القطعي، بخلاف الانقياد فإنّ مورده الأمر الاحتمالي.

ولايذهب عليك أنّ العقل إنّما يحكم باستحقاق المنقاد للثواب إجمالاً من دون تعيين لمقداره، لكن هذه الروايات تنبئ عن تفضّل الله سبحانه وأنّه يعطي المنقاد نفس الثواب الموعود في الخبر الضعيف، وإن لم يكن العمل واجداً لملاك الثواب في الواقع.

تأييد القول الثاني في كلام المحقّق الخراساني

ذهب المحقّق الخراساني إلى القول الثاني، وأفاد في توضيح ذلك أنّه حينما وعد

ثواب على عمل فهذا كناية عن مطلوبيته واستحبابه عرفاً، فإذا ورد في حديث: «من قرأ دعاء رؤية الهلال فله كذا» يفهم منه استحباب الدعاء. وأمّا في ما نحن فيه فأخبار من بلغ طائفتان:

فالطائفة الأُولى ما وعد فيها الثواب على نفس العمل كالرواية الثالثة التي ذكرناها، فبالملازمة العرفية بين الوعد بالثواب والاستحباب يتمّ المطلوب.

ثمّ استشكل على نفسه بأنّ الثواب لم يتفرّع على نفس العمل وإنّما تفرّع على البلوغ. فأجاب بأنّ البلوغ حيثية تعليلية، وإنّما الثواب لنفس العمل ولا أثر للبلوغ، فلا إشكال.

والطائفة الثانية ما وعد فيها الثواب على العمل مقيّداً برجاء إدراك الواقع والوصول إلى السنن الواقعية، كالرواية الثانية التي ذكرناها ووردت فيها: «طلب قول النبي صلى الله عليه وآله» ووردت في بعض الروايات: «التماس ذلك الثواب»[١]، فهذه الطائفة وإن كانت ظاهرة في أنّ الثواب للانقياد لا لخصوص العمل، فليست وزانها وزان «من سرّح لحيته فله كذا» الظاهر في الاستحباب، إلّا أنّ هذه الطائفة لا تصلح لتقييد الطائفة الأُولى لعدم المنافاة بينهما.[٢]

توضيح ما أفاده المحقّق الخراساني

اكتفى قدس سره بهذا الجواب الإجمالي ولم يوضّح وجه عدم التقييد وعدم المنافاة.

وتوضيحه: أنّه في تعارض المطلق والمقيّد، يقيّد المطلق ويرفع اليد عن الإطلاق

---

١. وسائل الشيعة ١: ٨٢، مقدّمة العبادات، ب ١٨، ح ٧.

٢. كفاية الأُصول: ٣٥٢-٣٥٣.

بشرط وقوع التنافي بينهما، والتنافي يكون في الصورتين:

الأُولى: أن يكونا متخالفين في الإيجاب والسلب كأن يقول: «أعتق رقبة» و«لاتعتق رقبة كافرة»، ففي هذه الصورة يحمل الإطلاق على القيد.

الثانية: أن يكونا متوافقين من ناحية الإيجاب والسلب، وكان الحكم متعلّقاً بصرف الطبيعة، كأن يقول: «أعتق رقبة» و«أعتق رقبة مؤمنة»، فعند ذلك ففي هذه الصورة وإن لم يكن تخالفاً بينهما من ناحية السلب والإيجاب لكن لمّا تعلّق الحكم بصرف الطبيعة وعتق رقبة واحدة فيتولّد لنا العلم بوحدة الحكم، والرقبة الواحدة إمّا تكون مقيّدة بالإيمان أو لا؟ فيقع التنافي بين الدليلين حينئذ، فلابدّ من تقييد الإطلاق والحمل على وجوب الرقبة المؤمنة.

وهذا بخلاف ما إذا كانا متوافقين وكان الحكم متعلّقاً بالطبيعة الاستغراقية؛ فإذا ورد في دليل: «أحلّ الله البيع» ثمّ ورد في دليل آخر: «أحلّ الله البيع العربي» فلاتنافي بينهما لتعلّق الحكم بالطبيعة المستغرقة للأفراد لا لصرف الطبيعة، فلايمكن رفع اليد عن المطلق والبناء على التقييد، فيؤخذ بكليهما ويبنى على صحّة كلّ بيع.

نعم لابدّ من التزام بأنّ في البيع العربي أولوية وتأكيد خاصّ، فلذا أفرده بالذكر.

وأمّا في المقام فحيث إنّ قوله عليه السلام: «من بلغه شيء من الثواب فعمله» ورد لإفادة الاستغراق لا لصرف الطبيعة فلا محالة يبقى الإطلاق على حاله، ولايمكن تقييد الطائفة الأُولى بالطائفة الثانية.

استدلال المحقّق النائيني للقول الثاني

ذهب المحقّق النائيني إلى القول الثاني وقال بثبوت الاستحباب النفسي، وأفاد

في وجهه أنّ قوله عليه السلام: «فعمله» إخبار في مقام الإنشاء فمعناه «فليعمله»، واستعمال الإخبار بمعنى الإنشاء كثير في الروايات، فكما أنّ قوله عليه السلام: «يعيد صلاته» استعمل بمعنى «فليعد صلاته» وهكذا «يغتسل ويتوضّأ» بمعنى «ليغتسل وليتوضّأ»، فليكن قوله عليه السلام «من بلغه شيء من الثواب فعمله كان له أجر ذلك» أيضاً كذلك. وهذا الأمر يدلّ على الاستحباب فيتمّ المطلوب.[١]

المناقشة

إنّ استعمال الإخبار بمعنى الإنشاء وإن كان كثيراً في الروايات لكن في خصوص الإخبار القطعي، كما إذا سأل الراوي عن حكم الصلاة فأجابه الإمام بقوله: «أعاد صلاته»، لا ما إذا كان الإخبار جزءاً من الجملة الشرطية، فلا معنى لحمله على الإنشاء، وما نحن فيه من هذا القبيل فإنّ قوله عليه السلام: «فعمله» من أجزاء الجملة الشرطية ومتفرّعاً عليها، والفاء للتفريع لا للجواب، وإنّما الجواب قوله عليه السلام: «كان له أجر ذلك»، فلا معنى حينئذ لحمل الإخبار على الإنشاء.

الرأي المختار

وحيث إنّ الوجوه مختلفة، وكلّها وجيهة، فتكون متعارضة من حيث الأثر فالأقوى الاكتفاء بالقول الأخير وهو كون الثواب انقياداً، مع تفضّل في تعيين الثواب الموعود، وهذا هو القدر المتيقّن. وهو الذي اختاره جلّ من المحقّقين. مضافاً إلى ظهور بعض الروايات في ذلك.

---

١. فوائد الأُصول ٣: ٤١٢-٤١٤.

الثمرة بين الأقوال

وبعد بيان الأقوال نتعرّض إلى الثمرات الفقهية المترتّبة على القول بثبوت الاستحباب الشرعي والقول بعدم ثبوته.

الثمرة الأُولى

إذا جفّت يد الموضّي أثناء الوضوء فلم تبق رطوبة للمسح فقد أمرت النصوص بأخذ بلّة من اللحية، هذا من ناحية. ومن ناحية أُخرى إذا ورد في خبر ضعيف استحباب غسل اللحية المسترسلة، فحينئذ هل يجوز أخذ البلّة من اللحية المسترسلة.

أمّا على القول بأنّ أخبار من بلغ إنّما يدلّ على ترتّب الثواب الانقيادي دون استحباب العمل فمن المعلوم عدم جواز ذلك، لأنّ اللحية المسترسلة لم تثبت استحباب غسلها شرعاً ولم تثبت أنّها من أجزاء الوضوء المستحبّة، فلايجوز المسح ببلّتها. وأمّا على القول بدلالة أخبار من بلغ على الاستحباب، فتثبت استحباب غسلها وأنّها من أجزاء الوضوء المستحبّة، فيجوز المسح ببلّتها.

الثمرة الثانية

إذا قلنا بأنّ استحباب الوضوء غيري -بمعنى أنّ مشروعيته متوقّفة لوجود غاية شرعية كالوضوء لغاية قراءة القرآن أو الدعاء أو زيارة المشاهد المشرّفة أو غيرها، ولم يكن مستحبّاً نفسياً- فحينئذ إذا قامت أمارة معتبرة على استحباب الوضوء لغاية كالطواف فمن المعلوم أنّ هذا الوضوء رافع للحدث ويجوز الصلاة به.

وأمّا إذا قامت رواية ضعيفة على ثبوت غاية خاصّة كالوضوء لغاية الخروج من البيت مثلاً فإن قلنا بأنّ المستفاد من أخبار من بلغ مجرّد ترتّب الثواب الانقيادي،

فلايكون رافعاً للحدث، وإن قلنا بدلالة الأخبار على الاستحباب فهذا الوضوء يكون رافعاً للحدث فيجوز به دخول الصلاة ومسّ كتابة القرآن.

الإشكال

وقد اُورد عليه بأنّ الاستحباب لايستلزم رفع الحدث، فكم من وضوء ثبت استحبابه في الشريعة، لكنّه ليس برافع للحدث كوضوء الجنب للنوم أو للأكل أو وضوء الحائض أو الوضوء التجديدي فإنّها ثبت استحبابها ولكنّه ليست برافعة للحدث.

جواب المحقّق الخوئي

أجاب عنه المحقّق الخوئي: بأنّ المستفاد من الأدلّة أنّ الوضوء رافع للحدث مطلقاً لأنّه عين الطهارة، فإذا قام الدليل على استثناء بعض الموارد كوضوء الجنب والحائض لعدم قابليتهما لكونهما محدثين بالحدث الأكبر فهذا لايوجب سقوط الوضوء عن كونه مطهّراً ورافعاً للحدث بالمرّة.

فهذه الثمرة تامّة لكن على مبنى احتياج الوضوء للغاية.

والصحيح أنّ الوضوء مستحبّ نفسي ومشروعيته لاتتوقّف على غاية خاصّة، فإنّ الوضوء عين الطهارة، وقد قال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾[١]، فاستحبابه ثابت مطلقاً سواء ورد الخبر الضعيف أم لا، وسواء قلنا بأنّ مفاد أخبار من بلغ ثبوت الاستحباب أم ثبوت مجرّد الثواب الانقيادي، فالوضوء في جميع الحالات مطهّراً ورافعاً للحدث، فيجوز به دخول الصلاة ومسّ كتابة القرآن.[٢]

---

١. البقرة: ٢٢٢.

٢. مصباح الاُصول ١: ٣٧٢-٣٧٣.

التنبيه الرابع: جريان البراءة العقلية في الشبهات الموضوعية................. ٣٨١

التنبيه الرابع: جريان البراءة العقلية في الشبهات الموضوعية

إذا وقعت الشبهة في الموضوعات الخارجية -كالاشتباه في أنّ هذا المائع خمر أو خلّ- فجريان البراءة الشرعية فيها واضح لا غبار فيه، لإطلاق قوله صلى الله عليه وآله: «رفع ما لايعلمون»، وإنّما الكلام في أنّ البراءة العقلية هل هي جارية أو لا؟

قد يستشكل في جريانها، لأنّ موضوع حكم العقل بقبح العقاب هو عدم البيان، والمراد من البيان هو البيان الذي كانت وظيفة المولى، فإذا لم يبيّن المولى ولم يؤدّ ما عليه فلايصحّ له أن يعاقب العبد، ومن المعلوم أنّ وظيفة المولى بيان الحكم لا بيان الموضوع، والمفروض أنّه بيّن الحكم، فالحكم منجّز على العبد لتمامية البيان، فإن علم المكلّف بأنّ المائع خمر أو خلّ فهو، وإن لم يعلم فالمرجع قاعدة الاشتغال دون البراءة العقلية، لتنجّز الحكم وتمامية البيان.

مقالة الشيخ الأعظم

ذهب الشيخ إلى جريان البراءة العقلية عند الشكّ في الموضوع الخارجي، ببيان أنّ الأحكام قد شرّعت على نهج القضايا الحقيقية، وفي هذه القضايا يفرض وجود الموضوع فيجعل الحكم على الموضوع المقدّر وجوده. فكلّما تحقّق في الخارج فرد من أفراد الموضوع ينحلّ له الحكم، فالحكم ينحلّ بعدد أفراد موضوعه، وعليه فكلّ فرد له حكم انحلالي مستقلّ عن الآخر.

وفي ما نحن فيه إذا علمنا بأنّ هذا المائع خمر فقد علمنا بحرمته الجزئية، وإذا شككنا في خمريته ففي الواقع نشكّ في تعلّق أصل الحرمة والتكليف بهذا المائع،

فالمورد مجرى البراءة العقلية.[١]

تفصيل المحقّق الخراساني

أفاد المحقّق الخراساني بأنّ ما أفاده الشيخ تامّ بالنسبة إلى القضايا الحقيقية التي تعمّ جلّ الأحكام، لكن إذا افترضنا أنّ المولى أراد من المكلّفين «الترك المطلق» بحيث لو وجد فرد من الطبيعة لما حصل الامتثال، فحينئذ وإن كان بإمكان العقل تصوير انحلال الترك بتعدّد الأفراد، لكن متعلّق تكليف المولى أمر وحداني وهو «الترك المطلق» الشامل لجميع أفراد التروك، ففي هذا الفرض لاينحلّ الحكم بتعدّد التروك. فإذا شككنا في مصداق أنّه من مصاديق الحرام تجري قاعدة الاشتغال دون البراءة العقلية، للعلم بالتكليف الوحداني بالترك المطلق، فلابدّ من الاجتناب عن جميع ما يحتمل أنّه من أفراد الحرام لإحراز امتثال الترك المطلق.[٢]

وحاصل كلامه: التفصيل بين ما كان التكليف انحلالياً فتجري البراءة العقلية، وبين ما لم يكن انحلالياً فتجري قاعدة الاشتغال.

إيراد المحقّق الخوئي على كلام المحقّق الخراساني

والمحقّق الخوئي أورده على تفصيل المحقّق الخراساني بأنّ الحكم وإن افترضنا أنّه تعلّق بالترك المطلق لكن حيث إنّ الترك المطلق مشتمل على جميع أفراد التروك، فيكون حاله حال الواجب ذو الأجزاء، ويكون الشكّ في مصداق الترك بمثابة الشكّ في الواجب الضمني، فحينئذ كما أنّ الجزء المشكوك في الأقلّ والأكثر يكون مجرىً

١. فرائد الأُصول ١: ١٢١.
٢. كفاية الأُصول: ٣٥٣.

للبراءة فكذلك الشكّ في مصداق الطبيعة المنهي عنه يكون مجرىً للبراءة.

ثمّ ذكر قدس سره صوراً متعدّدة نتركها لعدم ترتّب ثمرة عليها.

وإنّما نتعرّض إلى صورة استثناها عن جريان البراءة وقال فيه بالاشتغال، وهي صورة ما إذا كان النهي عن التروك لأجل تحصيل أمر بسيط مسبّب عن التروك، فالتروك إنّما هي محصِّلات، ومتعلّق التكليف حقيقة هو الأمر البسيط المتحصّل من التروك، كما إذا استفدنا من الأدلّة أنّ النهي عن الصلاة في ما لايؤكل لحمه إنّما هو لأجل تحصيل أمر بسيط مسبّبي وهو «وقوع الصلاة في ما يؤكل لحمه»، فلابدّ من ترك لبس ما لايؤكل في الصلاة لأجل تحصيل عنوان المأموربه البسيط وهو «كون الصلاة في ما يؤكل»، وحينئذ إذا شككنا في أنّ اللباس من الغنم أو من الهرّة فالمرجع قاعدة الاشتغال، لحصول العلم بالتكليف، والشكّ في محصّل الواجب، وقد حقّق في محلّه أنّ المرجع في الشكّ في المحصّل قاعدة الاشتغال لا البراءة.[1]

أقول: إنّ ما أفاده وإن كان تامّاً بحسب القاعدة، لكنّه مجرّد فرض، فإنّ مفاد الأدلّة هو النهي عن الصلاة في ما لايؤكل، لا الأمر بإيقاع الصلاة في ما يؤكل.[2]

المختار

والتحقيق أنّ الشبهات الموضوعية لاتجري فيها إلّا البراءة الشرعية لإطلاق «رفع

---

١. مصباح الأُصول ١: ٣٧٤-٣٧٥.

٢. راجع وسائل الشيعة ٤: ٣٤٦-٣٤٧، كتاب الصلاة، أبواب لباس المصلّي، الباب٢. انظر الحديث الخامس: «كان أبوعبدالله عليه السلام يكره الصلاة في وبر كل شيء لايؤكل لحمه»، وكذا السادس: في وصية النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام قال: «يا علي لاتصلّ في جلد ما لايشرب لبنه ولايؤكل لحمه»، وكذا السابع: «لاتجوز الصلاة في شعر ووبر ما لايؤكل لحمه».

ما لايعلمون»، دون البراءة العقلية لتمامية البيان، لأنّ البيان الذي يكون وظيفة المولى ويصحّ معه العقاب هو بيان الحكم الكلّي. ومن المعلوم أنّه ليس من وظيفة الشارع بيان الموضوعات. فالشارع أدّى وظيفته ولم يقصّر في ذلك، فتمّ الحجّة من ناحية المولى على العبد، ولم يبق عذر للعبد على المولى.

وقد عرفت سابقاً في وجه عدم جواز التمسّك بأصالة البراءة في الشبهات الحكمية قبل الفحص أنّ وظيفة المولى جعل البيان في معرض الوصول لا بيان الحكم إلى كلّ فرد فرد من المكلّفين، فلذا يجب على العبد الفحص إلى أن ييئس من الظفر بالدليل، فلايجوز له التمسّك بالأصل قبل الفحص.

وعلى ضوء ذلك نقول في المقام: إنّ المولى بعد بيان الحكم الكلّي وجعله في معرض وصول المكلّفين فقد أدّى وظيفته وأتمّ عليهم البيان، فلا مجال لجريان قبح العقاب بلا بيان.

فاتضّح بذلك الجواب عمّا أفاده الشيخ وغيره ﰆ من الالتزام بانحلالية الأحكام وتصوير الحكم الشخصي، فإنّ انحلال الأحكام بعدد الأفراد والمصاديق وإن كان أمراً تامّاً في نفسها، لكنّ الكلام في أنّ بيان الحكم الشخصي المنحلّ ليس من وظيفة الشارع، بل وظيفته بيان الحكم الكلّي، فإذا بيّن المولى حكمه بأنّ «الخمر حرام»، وعلم به العبد وشكّ في أنّ هذا المائع خمر أو لا؟ يجب عليه الفحص، فإذا فحص ولم يعلم بشيء يجب عليه الاحتياط، لوجود الحكم المنجّز وتمامية البيان الكلّي من ناحية الشارع.

وعلى هذا جرت سيرة العقلاء، فإنّهم يحكمون بصحّة مؤاخذة المولى عبده وقد نهاه عن شيء، ولكنّ العبد ارتكبه لأجل الشكّ في الموضوع، فإنّهم يحكمون عليه

بالاحتياط لتامية البيان عليه، ولايعذرونه في ترك الاحتياط. هذا، وأمّا البراءة النقلية فجارية لإطلاق دليلها.

التنبيه الخامس: موارد تخصيص حسن الاحتياط

لا شكّ في حسن الاحتياط ولو مع جريان أصالة البراءة، لأنّها إنّما يرفع التكليف ظاهراً، لكن يبقى معه احتمال الحرمة الواقعية، ومع احتمال التكليف يحسن الاحتياط والانقياد. وهذا معنى قولهم الاحتياط حسن على كلّ حال.

وهذا ممّا لا إشكال فيه في الجملة، وإنّما البحث عن موارد تخصيص هذه القاعدة وعدم حسن الاحتياط.

تخصيصات القاعدة

ذكر الأعلام بعض تخصيصات هذه القاعدة في الكتب الأُصولية، وأضفنا إليه موارد أُخرى من الفقه، لم يذكروها في الأُصول.

الأوّل: مورد لزوم اختلال النظام

استثنى الشيخ الأعظم عن حسن الاحتياط مورد لزوم اختلال النظام، ومعناه اختلال نظم حياة المكلّف وعدم القدرة على الحياة المتعارفة، كأن يقوم المكلّف بقضاء الصلوات اليومية طوال حياته لأجل الشكوك المختلفة ولأجل تحصيل الحكم الواقعي، فاختلّ نظام حياته، فحينئذ لايكون الاحتياط حسناً.

التبعيض في الاحتياط

إذا كان الاحتياط مخلّاً بالنظام، فما كان ساقطاً عن الحسن هو الاحتياط التامّ

والإتيان بجميع المحتملات، لأنّ اختلال النظام مسبّب عنه، لكنّ الإتيان ببعض المـحتملات يبقى على حسنه ما لم يلزم ذلك، فالتبعيض في الاحتياط حسن.

أقسام التبعيض في الاحتياط

التبعيض في الاحتياط على قسمين: الترجيح بحسب الاحتمال والترجيح بحسب المحتمل.

والمراد من القسم الأوّل هو الترجيح بحسب قوّة الاحتمال، فالظنّ أقوى احتمالاً من الشكّ، والشكّ أقوى احتمالاً من الوهم. فيبدأ بالمظنونات، ثمّ إذا لم يلزم اختلال النظام فيأتي بالمشكوكات.

والمراد من الثاني تقديم ما هو أقوى بحسب نفس المحتمل مع قطع النظر عند مقدار احتماله، فقتل النفس المحترمة أهمّ من ردّ السلام. فيمكن الترجيح بملاك أقوائية المحتمل، فيحتاط في خصوص المحتمل الأقوى لئلّا يلزم اختلال النظام.

كيفية التبعيض

إنّ المكلّف تارة يريد من أوّل الأمر التبعيض في الاحتياط والإتيان ببعض المحتملات، وتارة يبدأ بالاحتياط التامّ والإتيان بجميع الموارد إلى أن تنتهي طاقته ولايستطيع الإتيان بباقي المحتملات. والأوّل أولى من الثاني لما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام: «قليل تدوم عليه خير من كثير منقطع»[1] وكذا عنه عليه السلام: «قليل تدوم عليه أرجى من كثير مملول منه»،[2] فالاحتياط بالنحو الأوّل وإن كان بحسب

---

١. غرر الحكم: ٤٨١.

٢. بحار الأنوار ٦٨: ٢١٨.

الظاهر أقلّ من النحو الثاني لكنّ المداومة فيه يوجب تضعيف الحسن، بل النحو الثاني مرجوح بالنسبة إلى الأوّل لاستلزامه الملالة.

الثاني: مورد لزوم العسر والحرج

استثنى بعض الأُصوليين عن حسن الاحتياط ما إذا كان مستلزماً للعسر والحرج، لأنّ ظاهر قوله تعالى: ﴿ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[١] أنّ الحرج منفي في الشريعة، فالاحتياط الحرجي منفي وليس بحسن.

لكنّ التحقيق خلافه، لأنّ دليل نفي الحرج إنّما يرفع الإلزام، فلذا لو كان الوضوء حرجياً على المكلّف، فتحمّل المشقّة وتوضّأ فوضوؤه صحيح لأنّ تحمل المشقّة ليس بمبغوض، بل ورد عن النبي صلى الله عليه وآله: «أفضل العبادة أحمزها»[٢] أي أشدّها وأشقّها، فالله سبحانه وتعالى لأجل تفضّله وجوده رفع التكليف عن العباد، لكنّ العبد إذا امتثل التكليف الحرجي فعمله صحيح.

وفي ما نحن فيه إذا أراد العبد تحصيل مصلحة الواقع وامتثال التكليف الواقعي، فتحمّل مشقّة الاحتياط والإتيان بالمحتملات فلا محالة يتّصف عمله بالحسن. فاستثناء الحرج عن حسن الاحتياط لايمكن المساعدة عليه.

الثالث: مورد الإضرار بالنفس

من المعلوم أنّ الإضرار بالنفس محرّم شرعاً ومبغوض عند الشارع، فإذا كان الاحتياط موجباً للإضرار فلا محالة يكون منهياً عنه، فلايتّصف إلّا بالقبح. فليس

---

١. الحجّ: ٧٨.

٢. بحار الأنوار ٦٧: ١٩١.

حال الإضرار حال الحرج الذي يكون رافعاً للوجوب دون الحسن، بل حاله حال الاختلال بالنظام.

ثمّ إنّه يقع الكلام في أنّ حرمة الإضرار بالنفس هل تشمل مطلق الإضرار ولو كان خفيفاً أو تختصّ بالإضرار المعتنى به؟ ذهب سيّدنا الأُستاذ إلى الثاني لعدم الدليل على حرمة مطلق الإضرار، فإذا توضّأ فأصابه البرد لم يرتكب الحرام ويصحّ وضوؤه، فما هو الحرام يكون الاحتياط الموجب للضرر المعتنى به، بخلاف ما كان موجباً للضرر الخفيف فيبقى على حسنه.

الرابع: موارد الشكّ في الطهارة والنجاسة

أفاد المحقّق صاحب العروة في طرق ثبوت النجاسة بأنّه لا اعتبار بمطلق الظنّ بالنجاسة وإن كان قوياً، ثمّ قال: «بل قد يقال بعدم رجحان الاحتياط بالاجتناب عنها»[1] ولم يعلّق عليه المحشّون، وظاهر كلامهم قبول المطلب.

ولعلّ الوجه في عدم رجحان الاحتياط في باب النجاسة أحد أُمور تالية:

الأوّل: ما رواه في الوسائل عن الشيخ والصدوق عن علي عليه السلام «ما أُبالي أ بول أصابني أو ماء إذا لم أعلم»[2] مع أنّه لو كان الاحتياط في هذا المجال راجحاً شرعاً لما كان مورداً لعدم اعتنائه ومبالاته عليه السلام.

الثاني: التمسّك بصحيح زرارة المستدلّ بها في باب الاستصحاب عندما أجاب الإمام عليه السلام بعد سؤال الراوي عن وجوب الفحص بقوله: «فهل عليَّ إن شككت

---

١. العروة الوثقى (المحشّى) ١: ١٥٠-١٥١.

٢. وسائل الشيعة ٣: ٤٦٧، النجاسات، ب ٣٧، ح ٥.

في أنّه أصابه شيء أن أنظر فيه؟ قال: لا، ولكنّك إنّما تريد أن تذهب بالشكّ الذي وقع في نفسك»[١] حيث إنّ الإمام عليه السلام نفى وجوب الفحص، وذكر عليه السلام بأنّ فائدته منحصرة بإزالة الوسوسة الذي هو أمر نفسي تكويني لا شرعي. فلو كان لإدراك الواقع رجحان شرعي في باب النجاسة والطهارة فلابدّ من الأمر بالفحص ولو استحباباً، وعليه فيستفاد منه أنّ الاحتياط الذي هو طريق لإدراك الواقع لا رجحان فيه شرعاً في هذا الباب، والعامل به إنّما يعمله لإزالة الشكّ النفسي لا لمطلوبيته شرعاً.

الثالث: إنّ غلبة الاعتناء باحتمال النجاسة والاحتياط الغالبي في هذا الباب كثيراً ما يؤديان إلى الوسواس، ومن المعلوم أنّ الوسواس أمر مرجوح شرعاً، لترتّب توالي فاسدة عليه:

منها: أنّه مزيل للعقل وموجب لصيرورة المكلّف طائشاً ومتوهّماً، وقد حكي في حالات بعض من ابتلى بالوسواس -أعاذنا اللّه منه- أنّه كان يذهب على السطح ويطهر يده من فوق السطح إلى الأرض لئلّا نزى الماء النازل إلى الأرض إلى بدنه ولباسه، ومع ذلك يحصل له العلم بالنزو.

ومنها: ضياع الأوقات، فكم من وسواسي صرف أفضل أوقات ليله ونهاره في غسل ثيابه وبدنه مع أنّ غسل الثوب والبدن أمر سهل يحصل بأقل مؤونة.

ومنها: تضييع الواجبات، وهذا يحصل بعد الانغمار والانغماس في الوسوسة، وقد حكي أنّ بعض أهل الوسواس أنّه أتى نهراً للاغتسال قبل طلوع الشمس

---

١. وسائل الشيعة ٣: ٤٦٦، النجاسات، ب ٣٧، ح ١.

بساعة، وفرغ من الاغتسال بعد غروب الشمس.

وقد ورد في الحديث أنّ الوسواسي مطيع للشيطان كما في صحيحة عبد اللّه بن سنان قال: «ذكرت لأبي عبد اللّه عليه السلام رجلاً مبتلىً بالوضوء والصلاة، وقلت هو رجل عاقل، فقال أبوعبداللّه عليه السلام: وأيّ عقل له وهو يطيع الشيطان؟ فقلت له: وكيف يطيع الشيطان؟ فقال: سله هذا الذي يأتيه من أيّ شيء هو فإنه يقول لك من عمل الشيطان».[1]

وإنّما خُصَّ باب النجاسة بالذكر لنكتتين، مع أنّ الوسواس لاتختصّ بهذا الباب بل جارٍ في الوضوء والغسل والصلاة أيضاً.

النكتة الأُولى: أنّ شروع الوسواس غالباً من باب الطهارة والنجاسة.

النكتة الثانية: أنّ الابتلاء بالوسواس في باب التطهير لاينحصر بالأوامر الشرعية، فنرى ابتلاء غير الملتزمين بالشرع بالوسواس أيضاً فينظّفون ويغسلون دائماً أبدانهم وثيابهم والفرش والأواني ويمسحون بالمنديل أثاث البيت والجدران والأبواب والسقف حذراً من الوسخ والقذارة. فالإفراط في التطهير سبب للوسوسة، وحيث إنّ الترغيب إلى الاحتياط في هذا الأمر يوجب إلقاء الناس في الوسوسة غالباً فلذلك لم يرغّب الشارع إليها، فلا حسن للاحتياط شرعاً.

هذا آخر كلامنا في مبحث البراءة، والحمد للّه على ما وفّقني لتقرير هذا الكتاب الشريف، إنّه ولي التوفيق.

---

١. وسائل الشيعة ١: ٦٣، مقدّمة العبادات، ب ١٠، ح ١.