

سُورَةُ الْفَاتِحَةِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ①
 الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ②
 الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ③ مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ ④
 إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ⑤ أَهْدِنَا
 الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ⑥ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ
 عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ
 وَلَا الضَّالِّينَ ⑦

إِيضَاحُ الْمَعَانِي

لِلْمَوْجِزِ السُّبْحَانِيِّ

شرح

الموجز في أصول الفقه

تأليف

الشيخ طلال الجبري

الجزء الثاني

مقدمة المؤلف:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي أنزل الكتاب وبيّن أحكامه، وجعل الفقه في الدين من أعظم العلوم وأرفعها شأنًا، فهو السبيل إلى استنباط الأحكام الشرعية وضبط مناهج الاستدلال، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن سيدنا محمدًا عبده ورسوله، الذي أوتي جوامع الكلم، وبلغ رسالة الإسلام بيان واضح وحكمة بالغة، صلى الله عليه وعلى آله الطاهرين حفظه الدين والمبلغين عن رب العالمين، فهم تمام الدين وهيبة علم رب العالمين، والسلام على من تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد، فإن علم أصول الفقه من أشرف العلوم الشرعية، به يُعرف طريق الاجتهاد الصحيح، وبه يتمكن الفقيه من استخراج الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية وفق منهج مضبوط، فلا غنى لطالب الفقه عنه، ولا يستقيم الاستنباط بدونه. وقد عني به العلماء على مر العصور، فألّفوا فيه المصنفات الجليلة التي تنوعت بين المطولات والمختصرات، ويبتنوا فيه ضوابط الاجتهاد وقواعد الاستدلال، مما جعله أساسًا لفهم الفقه الإسلامي وقاعدته لا غنى عنها في إدراك مقاصد الشريعة.

وقد جاء هذا الكتاب “شرح الموجز في علم أصول الفقه” سعيًا لتيسير هذا العلم وتقريبه لطلابه المبتدئين، من خلال عرض مسائله بأسلوب يجمع بين الدقة والوضوح، ويوازن بين العمق العلمي والتبسيط المنهجي. ولم يكن الهدف مجرد نقل المسائل أو تلخيصها، بل تقديم شرح مع ربطها بالتطبيقات الفقهية، لكي يصبح أداة عملية يستفيد منها الدارس في فن هذا العلم.

ولم يكن هذا العمل سهلًا، بل استلزم جهدًا حتى يخرج بصورة واضحة ومتكاملة تيسر على الطالب الاستفادة منه. وإن كنت قد وفقت في ذلك، فبفضل الله وتوفيقه، وإن كان فيه نقص أو تقصير، فمن نفسي، وأستغفر الله من ذلك.

وأَسأل الله تعالى أن يجعل هذا العمل نافعًا، وأن يوفق طلاب العلم لفهم هذا الفن الجليل، والعمل به، والاستفادة منه، وأن يجعله خالصًا لوجهه الكريم. والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد، وعلى آله أجمعين.

أبو يقين طلال بن عبد الحميد الجمري البحراني، ووقع تمامه في يوم الثلاثاء السادس والعشرون من شهر شعبان المعظم لسنة ١٤٤٧ هـجرة نبينا الأكرم محمد بن عبداله صلى الله عليه وعلى آله الأطهار الموافق ٢٠٢٦ ميلادية — البحرين

الفهرس العام

المقصد السادس في الحجج والأمارات
المقصد السابع الأصول العملية
المقصد الثامن : في تعارض الأدلة الشرعية

المقصد السادس

- في الحجج والأمارات وفيه مقامان :
- المقام الأول : القطع وأحكامه وفيه فصول :
- الفصل الأول : في حجية القطع.
- الفصل الثاني : في التجري وأحكامه.
- الفصل الثالث : تقسيم القطع إلى طريقي وموضوعي.
- الفصل الرابع : في قطع القطع.
- الفصل الخامس : في أنّ المعلوم إجمالاً كالمعلوم تفصيلاً.
- الفصل السادس : في حجية العقل.
- الفصل السابع : في حجية العرف والسيرة.
- المقام الثاني : الظنون المعتبرة وإمكان التعبد بها وفيه فصول :
- الفصل الأول : حجية ظواهر الكتاب.
- الفصل الثاني : حجية الشهرة الفتوائية.
- الفصل الثالث : حجية السنة المحكية بخبر الواحد.
- الفصل الرابع : حجية الإجماع المنقول بخبر الواحد.
- الفصل الخامس : حجية قول اللغوي.

المقصد السادس

الحجج والأمارات

وهذا المقصد من أهم المقاصد في علم الأصول ، فإنّ المستنبط يبذل الجهد للعثور على ما هو حجة بينه وبين ربه ، فيثاب إن أصاب الواقع ، ويعذر إن أخطأه .
وقد يعبر عن هذا البحث بمصادر الفقه وأدلته ، وهي عندنا منحصرة في أربعة: الكتاب ، السنّة ، الإجماع ، والعقل . وهي معتبرة عند كلا الفريقين مع اختلاف بينهم في سعة حجّة العقل . غير أنّ أهل السنّة يفترون عن الشيعة في القول بحجية أمور أخرى مذكورة في كتبهم . وقبل الخوض في المقصود نذكر تقسيم المكلف حسب الحالات ، فنقول :

جرى العرف بين العلماء أن يعبروا عن هذا البحث أحياناً بعبارة أخرى هي مصادر الفقه وأدلته . والمقصود بها تلك الأصول الكبرى التي يتبنّى عليها الاستنباط . وهذه الأصول عند الإمامية محدودة بأربعة: الكتاب الكريم بما هو الأصل الأول والمرجع الأعلى ، ثم السنّة بما اشتملت عليه من قول المعصوم وفعله وتقريره ، ثم الإجماع بما هو كاشف عن قول المعصوم لا بما هو رأي أكثرية فحسب ، وأخيراً العقل بما هو دليل قاطع يضيء الطريق ويشهد بصدق الملازمة بين حكم الشرع وحكم العقل .

وهذه الأدلّة الأربعة هي في الجملة مشتركة بين الفريقين - الشيعة وأهل السنة - غير أنّ الخلاف يقع في سعة دائرة الاعتماد على العقل ، فالشيعة يعطونه مجالاً أوسع ويعترفون بحجّيته في موارد متعدّدة ، بينما يضيّق أهل السنة من دائرته . كما أنّ لأهل السنة أدلّة أخرى يضيفونها إلى هذه الأصول ، مثل القياس والاستحسان والمصالح المرسلة ، وهي أمور لا يراها الإمامية حججاً شرعية .

ومن أجل أن تتضح وظيفة هذه الحجج في حياة المكلف ، يمهّد العلماء عادةً بتقسيم حالات المكلف نفسه : فمرة يكون عالماً بالحكم ، ومرة لا يجد إلا الظن ، وأخرى يقع في الشك . ولكل حالة من هذه الحالات طريقها وأحكامها ، وسأتي تفصيلها في موضعه

تقسيم المكلف باعتبار الحالات

إنّ المكلف الملتفت إلى الحكم الشرعي له حالات ثلاث :

الأولى : القطع بالحكم الشرعي الواقعي .

الثانية : الظن به .

الثالثة : الشكّ فيه .

فإن حصل له القطع ، فيلزمه العمل به لاستقلال العقل بذلك ، فيثاب عند

الموافقة ، ويعذر عند المخالفة شأن كلّ حجة .

وإن حصل له الظن بالحكم الواقعي ، فإن قام الدليل القطعي على حجّة ذلك الظن كخبر الواحد يجب العمل به ، فإنّ الطريق إلى الحكم الشرعي وإن كان ظنيا كما هو المفروض ، لكن إذا قام الدليل القطعي من جانب الشارع على حجّة ذلك الطريق ، يكون هذا الطريق علمياً وحجة شرعية .

وإن لم يقم ، فهو بحكم الشاك ، ووظيفته العمل بالأصول العملية التي هي حجة عند عدم الدليل .

عند النظر في حال المكلف الملتفت إلى الحكم الشرعي، نجد أنّه لا يخرج عن ثلاث حالات رئيسية: إمّا أن يحصل له القطع بالحكم، أو يصل إلى الظنّ به، أو يبقى في دائرة الشكّ.

فإن بلغ مرتبة القطع، كان لزاماً عليه العمل بما قطع به، وذلك لاستقلال العقل بوجوب متابعة اليقين. فالعقل يدرك أنّ القطع حجة قاطعة بين المكلف وربه، فلا يسعه التفريط فيه. ومن هنا، فإنّ موافقة الحكم الواقعي عند القطع توجب الثواب، وأمّا مخالفة الواقع مع الاتكال على القطع فهي موجبة للعذر، لأنّ شأن كلّ حجة أنّها تنجي عند الله وإن لم تطابق الواقع.

وأما إذا لم يحصل له القطع، بل وقف عند الظنّ، فلا بدّ من النظر: فإن أقام الشارع دليلاً قطعياً على حجّة هذا الظن، كاعتبار خبر الواحد الموثوق، أصبح هذا الظنّ في حكم العلم العملي، ووجب الأخذ به، إذ إنّ الدليل القطعي على الحجّة يرفعه من مرتبة الظنّ الشخصي إلى مقام الحجّة الشرعية الملزمة.

لكن لو لم يثبت من الشارع دليل على اعتباره، عاد الظنّ حينئذٍ كالعدم، وكان حكم صاحبه حكم الشاكّ، فيرجع إلى الأصول العملية التي رسمها الشارع لتكون مرجعاً عند فقدان الدليل، كالبراءة، أو الاستصحاب، أو الاحتياط، أو التعخير، على حسب ما يقتضيه المقام. وبذلك يُحاط بالمكلف في جميع حالاته بطرق بيّنة تحفظ له مسلك التكليف، فلا يبقى ضائعاً بين احتمالات مترددة، بل يجد دائماً ما يهديه إمّا بعقله، أو بحجّة شرعية معتبرة، أو بالأصل العملي المقرّر

فيقع الكلام في مقامات ثلاثة :

الأول : في القطع وأحكامه.

الثاني : في الظنون المعتمدة.

الثالث : في الأصول العملية.

غير أنّ البحث عن الأصول العملية يأتي في المقصد السابع ، فينحصر الكلام في المقصد السادس بالقطع والظن.

وعلى ضوء ما تقدّم، يتبيّن أنّ البحث ينقسم إلى ثلاثة مقامات أساسية:

الأول: مقام القطع وأحكامه، إذ هو أوضح الطرق وأقواها، ولا يسع المكلف التغاضي عنه، لما فيه من حجة ذاتية يستقل بها العقل.

الثاني: مقام الظنون المعتمدة، أي تلك التي أقام الدليل القطعي من الشارع على حجيتها، فجعلها بمنزلة العلم العملي الواجب الاتباع.

الثالث: مقام الأصول العملية، وهي المرجع العملي عند فقدان العلم والظنّ المعتمد، حيث تُمكن المكلف من تحديد وظيفته الشرعية في حالات الشكّ والتردد.

غير أنّ التفصيل في المقام الثالث، أعني الأصول العملية، سيأتي في محله ضمن المقصد السابع، إذ هو الموضوع الذي حُصّص لبيانها على نحو مستقلّ. ومن هنا، فإنّ الكلام في هذا المقصد السادس ينحصر بالبحث في القطع والظنّ المعتمد، دون التعرّض للأصول العملية إلّا بمقدار ما يقتضيه التمهيد

المقام الأول

القطع وأحكامه

وفيه فصول

الفصل الأول :

حجّة القطع

لا شكّ في وجوب متابعة القطع والعمل على وفقه ما دام موجوداً ، لأنّه بنفسه طريق إلى الواقع ، وهو حجّة عقلية ، وهي عبارة عمّا يحتاج به المولى على العبد وبالعكس ، وبعبارة أخرى ما يكون قاطعاً للعدر إذا أصاب ومعدّراً إذا أخطأ ، والقطع بهذا المعنى حجّة ، حيث يستقل به العقل ويبعث القاطع إلى العمل وفقه ويحدّره عن المخالفة ، وما هذا شأنه ، فهو حجّة بالذات ، غنيّ عن جعل الحجّة له ، لأنّ جعل الحجّة للقطع يتمّ إمّا بدليل قطعي أو بدليل ظني ، وعلى الأوّل ينقل الكلام إلى ذلك الدليل القطعي ، ويقال : ما هو الدليل على حجّيته ، وهكذا فيتسلسل ، وعلى الثاني يلزم أن يكون القطع أسوأ حالا من الظن ، ولذلك يجب أن ينتهي الأمر في باب الحجج إلى ما هو حجّة بالذات ، أعني : القطع ، وقد تبين في محله «أنّ كلّ ما هو بالعرض لا بد وأن ينتهي إلى ما بالذات».

فتبين أنّ للقطع خصائص ثلاث :

1. كاشفيته عن الواقع ولو عند القاطع.
2. منجزيته عند الإصابة للحكم الواقعي بحيث لو أطاق يثاب ولو عصى يعاقب.
3. معدّريته عند عدم الإصابة ، فيعدّر القاطع إذا أخطأ في قطعه وبأن خلافه.

ثمّ اعلم أنّ المراد بالحجّة هنا ليس الحجّة الأصولية وهي عبارة عمّا لا يستقل العقل بالاحتجاج به غير أنّ الشارع أو الموالي العرفيّة يعتبرونه حجّة في باب الأحكام والموضوعات لمصالح ، فتكون حجّيته عرضيّة مجعولة كخبر الثقة ، لأنّ القطع غنيّ عن إفاضة الحجّة عليه ، وذلك لاستقلال العقل بكونه حجّة في مقام الاحتجاج ومعه لا حاجة إلى جعل الحجّة له.

لا ريب في أنَّ المكلف إذا حصل له القطع بالحكم الشرعي الواقعي، لزمه العمل على وفق ما قطع به، لأنَّ القطع بنفسه طريقاً إلى الواقع، وهو حجة عقلية مستقلة لا تقبل التشكيك. والحجة العقلية تعني ما يمكن للمولى أن يحتج به على عبده، وما يمكن للعبد أن يحتج به على مولاه، بحيث يسقط العذر عن أحدهما تجاه الآخر. وبعبارة أخرى: ما كان قاطعاً للعذر عند الإصابة، ومعدّراً عند الخطأ.

ومن هذا المنطلق، فإنَّ القطع لا يحتاج إلى جعل الشارع حجة له، لأنَّه حجة بالذات. ذلك أنَّ العقل يدرك بالبدهة أنَّ الإنسان إذا قطع بشيء، صار لزاماً عليه أن يبيّن عمله على وفقه، ولا يسعه التخلّف عنه. ولهذا فإنَّ القطع يبعث صاحبه على العمل، ويحدّره من المخالفة، فيغدو بنفسه ملزماً وموجّهاً.

ولو فرضنا. جدلاً. أنَّ حجة القطع تحتاج إلى جعل، لكان هذا الجعل إما بدليل قطعي أو بدليل ظني. فإن كان بدليل قطعي، لزم أن نسأل عن حجة هذا الدليل أيضاً، وهكذا فيسوقنا الأمر إلى تسلسلٍ لا نهاية له. وإن كان بدليل ظني، لزم أن يكون القطع أدنى من الظن، في حين أنَّه أقوى الحجج وأوضحها. ومن هنا ثبت أنَّ البحث في باب الحجج لا بدَّ أن ينتهي إلى ما هو حجة بالذات، أعني: القطع. وقد تقرّر في محله أنَّ “كلَّ ما هو بالعرض لا بد أن ينتهي إلى ما بالذات”.

وعليه، يتّضح أنَّ للقطع خصائص أساسية ثلاثاً:

1. الكاشفيّة عن الواقع: فالقطع يكشف لصاحبه الحكم الواقعي، حتى لو لم يكن هذا الكشف موضوعياً في نظر الآخرين، إلا أنَّه عند القاطع بمنزلة الواقع نفسه.
2. المنجزية عند الإصابة: فإذا صادف القطع الواقع، كان منجزاً للحكم الواقعي، بحيث يترتب الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية.
3. المعدّرية عند الخطأ: وإذا تبين أنَّ القطع مخالف للواقع، كان عذراً لصاحبه، لأنه عمل على أساس حجة قطعية ألزمته نفسه بها.

وهنا ينبغي التنبيه إلى أمر مهم، وهو أنَّ المقصود بالحجة في هذا السياق ليس الحجة الأصولية المجعولة، كخبر الثقة أو البيّنة، فإنَّ تلك الحجج إنما تكون معتبرة باعتبار جعل الشارع لها حجة، فهي حجج عرضية مكتسبة. أمّا القطع، فهو حجة ذاتية يستقلّ العقل في اعتباره والاحتجاج به، ومن ثمَّ فهو غني عن كلّ جعلٍ أو إفاضة شرعية.

إشكالات حول حجة القطع

مع وضوح ما تقدّم من كون القطع حجة بالذات لا يحتاج إلى جعل، إلّا أنَّ الأصوليين لم يتركوا الباب من غير تفصيل، بل بحثوا في بعض الإشكالات التي قد تثار في هذا المجال، ومن أبرزها ما يلي:

1. الفرق بين القطع الطريقي والقطع الموضوعي

القطع تارةً يكون طريقياً، أي يراد به كونه كاشفاً عن الواقع ومجرد طريق إليه، وهو محلّ الكلام في حقيقته، وقد تبين أنَّه حجة ذاتية عقلية. وأخرى يكون موضوعياً، أي أنَّ الشارع جعل لنفس القطع أثراً في الحكم، كما لو قال: “إذا قطعت بالنجاسة وجب الاجتناب”، فهنا يكون نفس القطع مأخوذاً في موضوع الحكم، وليس الطريقية وحدها. في هذا المورد يُبحث: هل

للشارع أن يعتبر القطع جزءاً من الموضوع في الأحكام أم لا؟ والجواب: نعم، يمكنه ذلك، لكن هذا خارج عن بحث حجّية القطع بما هو طريق.

2. القطع الناشئ من أسباب غير مأمونة

قد يثار السؤال: هل كلّ قطع حجّة، حتى لو نشأ من سبب غير مأمون، كوسوسة أو تقليدٍ أعمى أو اجتهاًدٍ بلا دليل؟ هنا يفرق الأصوليون بين حجّية القطع بما هو قطع، وهي ثابتة عقلاً مطلقاً، وبين الدّم والمدح على أسباب القطع. فالإنسان إذا حصل له القطع، لا يسعه إلا أن يتّبعه؛ لأنّ العقل يفرض عليه ذلك، وإلا لزم أن يعمل على خلاف ما يراه يقيناً، وهو محال. لكنّه قد يكون آثماً في الطريق الذي أدّى إلى حصول ذلك القطع، كمن يتعمّد الغفلة أو يركن إلى الظنون الباطلة حتى تتكوّن عنده قناعة جازمة، فهذا يلام على منشأ قطعه لا على العمل بمقتضاه.

3. دعوى إمكان جعل الحجّية للقطع أو سلبها عنه

ناقش بعضهم فرضية أن يجعل الشارع الحجّية للقطع أو يسلبها عنه، فأجيب بأنّ ذلك غير معقول. إذ لا يُصوّر أن يقول الشارع: “القطع بالحكم الفلاني ليس بحجّة”، لأنّ القاطع سيرى هذا الحكم قطعاً، وسيعمل به قهراً، ولا يستطيع أن يتخلّى عنه. فالتشريع هنا لغو، لأنّ ما يفرضه العقل ذاتاً لا يمكن رفعه بجعلٍ أو سلبٍ اعتباري.

4. القطع المقيّد والقطع المطلق

كما بحث الأصوليون في أنّ القطع هل يُنظر إليه بما هو مطلق في كلّ مورد، أم قد يُقيّد أثره بخصوصيات معيّنة. مثلاً: من يقطع بوجود فعلٍ من الأفعال لكن من طريق خاطئ، هل يترتّب أثر منجزية القطع ومعدريته في جميع الحالات، أم أنّ بعض الموارد تُستثنى؟ والجواب أنّ الحجّية المطلقة للقطع تبقى ثابتة، لكن قد تختلف الآثار الشرعية تبعاً لموضوعاتها.

خلاصة المطلب:

يتبيّن مما سبق أنّ القطع بما هو طريق إلى الواقع حجّة عقلية بالذات، غني عن أي جعل شرعي. وقد حُفظت له ثلاث خصائص رئيسية: الكاشفية، والمنجزية عند الإصابة، والمعدّرية عند الخطأ. وما يثار حوله من مناقشات لا تخرج عن دائرة تنويع الموارد (كالطريقي والموضوعي)، أو مساءلة منشأ القطع (المأمون وغير المأمون)، أو محاولة افتراضية لسلب الحجّية عنه، وهي جميعها لا تنال من أصالة حجّيته واستقلالها

الفصل الثاني

التجري

التجري في اللغة إظهار الجراءة ، فإذا كان المتجري عليه هو المولى فيتحقق التجري بالإقدام على خلاف ما دلّ الدليل على وجوبه أو حرمة ، وفي الاصطلاح هو الإقدام على خلاف ما قطع به أو قام الدليل المعتبر عليه بشرط أن يكون مخالفا للواقع ، كما إذا أذعن بوجوب شيء أو حرمة ، فترك الأول وارتكب الثاني ، فبان خلافهما وإنّه لم يكن واجبا أو حراما.

ويقابله الانقياد في الاصطلاح ، فهو عبارة عما إذا أذعن بوجوب شيء أو حرمة ، فعمل بالأول وترك الثاني ، فبان خلافهما.

أصل كلمة التجري في اللغة مأخوذ من الجرأة والإقدام، فيقال: تجرأ فلان إذا أقدم على فعل فيه جسارة وخروج عن حدود الخوف أو الاحترام. فإذا كان هذا التجري واقعا في حق المولى سبحانه وتعالى، كان معناه الإقدام على مخالفة ما دلّ الدليل على وجوبه أو حرمة، مع ما في ذلك من تعلل على مقام المولوية.

وأما في الاصطلاح الأصولي، فالتجري يُعرف بأنه: الإقدام على مخالفة ما قطع المكلف بوجوبه أو حرمة، أو ما قام عليه دليل معتبر، بشرط أن يتبين في النهاية أنّ هذا القطع أو الدليل كان مخالفا للواقع.

وبعبارة أوضح: التجري هو أن يذعن المكلف بوجوب فعلٍ من الأفعال، فيتركه اعتمادا على يقينه، ثم يتبين بعد ذلك أنه لم يكن واجبا في الواقع. أو يذعن بجرمة شيء، فيتركه عمدا بناء على قطعه، ثم يظهر أنه لم يكن حراما في الواقع. ففي كلتا الحالتين، يكون قد تجاسر على مخالفة موله بحسب ما اعتقده، وإن لم يصادف الواقع.

ويقابل التجري في الاصطلاح مفهوم آخر يُسمى الانقياد، وهو أن يذعن المكلف بوجوب فعل أو بجرمة شيء، فيعمل بما قطع بوجوبه ويترك ما قطع بجرمته، ثم يتضح بعد ذلك أنّ الواقع على خلاف ما اعتقد. ففي هذه الصورة يكون قد أطاع موله بحسب ما ألزمه به يقينه، وإن لم يطابق فعله الواقع الخارجي.

وهكذا يظهر أنّ التجري والانقياد صورتان متقابلتان:

- التجري هو الإقدام على المخالفة مع اعتقاد كونها مخالفة.
- والانقياد هو الإقدام على الطاعة مع اعتقاد كونها طاعة.

وبين هذين المفهومين تُطرح جملة من الأبحاث الدقيقة، كالبحث عن قبح التجري وحسن الانقياد عقلا وشرعا، وما يترتب على كلّ منهما من أثر تكليفي أو وضعي، وهو ما سيأتي بيانه في مباحثه الخاصة

الخلاف في حكم التجري

بعد أن تبين معنى التجري ومقابلته بالانقياد، وقع الكلام بين الأصوليين في حكمه: هل هو قبيح عقلاً فقط من دون ترتب أثر شرعي، أم أنه فعل محرم شرعاً كالمعصية الواقعية؟

1. القول بالقبح العقلي فقط

ذهب جمع من الأعلام إلى أنّ التجري لا يترتب عليه حكم شرعي مستقل، بل أقصى ما فيه أنه قبيح عقلاً. فالمكلف في حال التجري لم يخالف حكماً واقعياً، إذ الفعل الذي ارتكبه لم يكن في الواقع حراماً، وما تركه لم يكن في الواقع واجباً. فلا موجب لافتراض حرمة شرعية عليه. ولكن بما أنه أقدم على ما اعتقد أنه معصية لمولاه، فقد كشف ذلك عن خبث سريره وجرأته على العصيان، فيكون فعله قبيحاً عند العقل، وإن لم يترتب عليه عقاب شرعي. وبهذا يشبهون التجري بالنية السيئة، التي تدلّ على فساد الباطن وإن لم تتحقق معها معصية فعلية.

2. القول بالحرمة الشرعية

وعلى الطرف الآخر، ذهب فريق من الأصوليين إلى أنّ التجري بنفسه معصية شرعية، فيأخذ حكم الحرمة، ويستحقّ المتجري عليه العقاب. وحجّتهم في ذلك أنّ الملاك في العقاب ليس مجرد إصابة الحكم الواقعي، بل التمرد على المولى، وهذا المعنى متحقق في التجري تماماً كما يتحقق في المعصية الواقعية. فالمكلف الذي اعتقد أنّ الفعل حرام، ثمّ أقدم عليه مستخفاً بمولاه، قد عصى مولاه في اعتقاده وإن لم يعصه في الواقع، فيكون بذلك مستحقاً للذمّ والعقاب.

3. القول بالتفصيل

وهناك من اختار مسلكاً وسطاً، فقال: إنّ التجري من حيث الكشف عن سوء الباطن وجرأة القلب قبيح عقلاً لا محالة، لكن لا يلزم أن يكون كلّ تجري موجباً للحرمة الشرعية أو العقاب الأخروي. فقد يقال: إنّ العقاب مترتب على الجرأة الباطنية في بعض موارد التجري دون بعض، بحسب شدة التمرد أو خفته.

الخلاصة

يمكن القول إنّ التجري يكشف في جميع صورته عن روح التمرد عند المكلف، وهي قبيحة لا شك. إلا أنّ موضع النقاش هو: هل يقتصر القبح على حكم العقل فيحكم بفساد الباطن دون ترتب أثر شرعي، أم يمتدّ إلى حرمة شرعية فعلية؟ وهذه المسألة من المباحث الدقيقة في علم الأصول، لما تترتب عليها من ثمرات في باب العقاب والثواب، بل وفي تقييم الملكات النفسية للمكلف

والكلام في التجري يقع في موضعين :

الموضع الأول : في حكم نفس التجري

وفيه أقوال :

منها : استحقاق العقاب.

ومنها : عدم استحقاق العقاب.

ومنها : استحقاق العقاب إلا إذا اعتقد تحريم واجب غير مشروط بقصد القربة وأتى به ، فلا يبعد عدم استحقاق العقاب ، وهو خيرة صاحب الفصول.

والصواب هو القول الثاني أي عدم استحقاق العقاب.

وليُعلم أنّ موضوع البحث هو مخالفة الحجة العقلية ، لأجل غلبة الهوى على العقل والشقاء على السعادة. وربما يرتكبه الإنسان مع استيلاء الخوف عليه. وأما ضمّ عناوين آخر عليه من الهتك والتمرد ورفع علم الطغيان فجميعها أجنبية عن المقام ، فلا شكّ في استحقاق العقاب إذا عدّ عمله مصداقاً للهتك ورمزاً للطغيان وإظهاراً للجرأة إلى غير ذلك من العناوين المقتبحة.

نعم إنّ التجري يكشف عن ضعف الإيمان ، فيستحق اللوم والذم لا العقاب.

مسألة التجري من أدقّ مباحث علم الأصول، لأنّها تقع في المنطقة الفاصلة بين الحكم الشرعي الواقعي و الموقف النفسي والوجداني للمكلّف، وبين ما يستوجب العقاب وما يوجب مجزّد اللوم والذم.

أولاً: تحديد محلّ البحث

التجري ليس هو ارتكاب الحرام الواقعي، بل هو الإقدام على ما يعتقد المكلّف أنّه حرام، ثمّ يتبيّن في الواقع أنّه ليس كذلك. فالمخالفة هنا ليست مخالفةً للتكليف الواقعي، بل مخالفة لما تصوّره العقل من وجود حجة، أو لما توهّمه المكلّف على أنّه تكليف إلهي.

وعليه، فموضوع البحث ليس هو النتيجة الخارجية للفعل، بل الدافع النفسي والعقلاني الذي حرّك المكلّف نحو الفعل.

ثانياً: الأقوال في حكم التجري

عند استعراض كلمات الأصوليين، نجد أنّهم اختلفوا في حكم التجري على ثلاثة اتجاهات:

1. القول باستحقاق العقاب

2.

وملخص هذا الرأي أنّ المكلف أقدم . عن علم ووعي . على ما يعتقد أنّه معصية، وهذا يكشف عن روح التمرد والاستخفاف، فيستحق العقاب وإن لم تقع المعصية واقعاً.

3. القول بعدم استحقاق العقاب

وهو القول الذي يذهب إلى أنّ العقاب لا يدور مدار النية المجردة، بل مدار مخالفة الحكم الواقعي المنجز، ومع عدم وجود حكم واقعي محرم، لا موضوع للعقاب.

4. قول تفصيلي

وهو ما نُسب إلى صاحب الفصول، حيث ذهب إلى استحقاق العقاب في الجملة، لكن استثنى مورد ما إذا اعتقد تحريم واجب غير مشروط بقصد القرية وأتى به، فإنّه لا يبعد حينئذٍ عدم استحقاق العقاب.

ثالثاً: القول المختار ووجهه

والصحيح . كما تقرّر . هو القول الثاني، أي عدم استحقاق العقاب على نفس التجري.

ووجه ذلك يتّضح من خلال ملاحظة أمرين أساسيين:

1. العقاب فرع مخالفة الحكم الواقعي المنجز

العقاب في منطق العقل والشرع ليس جزافاً، بل هو مترتب على هتك المولوية الواقعية، أي على مخالفة أمر أو نهي حقيقي صدر من المولى.

أمّا في التجري، فلا يوجد حكم واقعي محرم أصلاً، وبالتالي لا توجد مخالفة فعلية لتكليف إلهي، وإنّما الموجود هو تصوّر ذهني خاطئ أو حجة متوهمة.

فكيف يعاقب الإنسان على ما لم يحرمه الله في الواقع؟

2. مخالفة الحجة العقلية لا تستلزم العقاب الشرعي

غاية ما في الأمر أنّ المكلف خالف ما تصوّره حجة عقلية بسبب غلبة الهوى، أو ضعف المراقبة، أو شقاء النفس.

وهذا بخلاف ذاته لا يوجب عقاباً شرعياً، لأنّ العقاب يحتاج إلى جعلٍ من الشارع، ولم يثبت أنّ الشارع جعل العقوبة على مجرّد سوء القصد مع عدم وقوع الحرام.

رابعاً: دفع عناوين الطارئة عن محل النزاع

قد يُقال: إنّ التجري يتضمّن عناوين أخرى، كالمهتك، أو التمرد، أو رفع لواء الطغيان، أو الجرأة على المولى.

والجواب:

هذه العناوين إن تحققت حقيقةً وكانت منطبقة على الفعل بنحوها العرفي والعقلائي، فلا شك في استحقاق العقاب، ولكن ليس ذلك من باب التجري، بل من باب تلك العناوين المستقلة.

أما البحث هنا، فهو عن التجري بما هو تجري، مجردًا عن أي عنوان زائد. وإقحام تلك العناوين في المقام خلطٌ بين موضوعين مختلفين.

خامسًا: التجري بين الذم والعقاب

نعم، لا ينبغي أن يفهم من عدم استحقاق العقاب أنَّ التجري أمر هيِّن أو عديم الأثر.

فالتجري يكشف بوضوح عن ضعف الإيمان، وخلل في تعظيم أوامر الله، وتقديم الهوى على حكم العقل. ومن هذه الجهة، يكون المكلَّف مستحقًا للوم والذم، ويكون فعله علامةً على انحراف نفسي وأخلاقي، لا على استحقاق عقوبة شرعية.

فالفرق جوهري بين الذم الأخلاقي و العقاب الشرعي، ومن لم يفرق بينهما اختلط عليه هذا البحث.

الخلاصة

التجري لا يوجب عقابًا، لأنَّه لا يشتمل على مخالفة تكليف واقعي منجز، وإنما هو كشف عن خلل داخلي في النفس والإيمان، يستوجب الذم واللموم لا العقوبة.

وأما العقاب، فلا يكون إلا حيث يتحقَّق اهتلك الواقعي للمولوية، لا حيث يظنُّه الإنسان ويخطئ في تشخيصه.

وبهذا يستقيم الميزان بين العدل الإلهي ودقَّة المحاسبة، دون إفراط ولا تفريط.

الموضع الثاني : في حكم الفعل المتجرى به (1)

والكلام فيه تارة من حيث كونه قبيحا وأخرى من جهة الحرمة الشرعية.
أمّا الأول ، فهو منتف قطعاً ، لأنّ الحسن والقبح يعرضان على الشيء بالملاك الواقعي فيه ، والمفروض أنّ الفعل المتجرى به هو شرب الماء وهو فاقد لملاك القبح.
وأمّا الثاني ، فلا دليل على الحرمة ، لأنّ الحرام هو شرب الخمر ، والمفروض أنّه شرب الماء وليس هناك دليل يدلّ على أنّ شرب ما يقطع الشارب بكونه خمرًا حرام ، وذلك لأنّ الحرمة تتعلّق بواقع الموضوعات لا الموضوع المقطوع به فبذلك ظهر عدم حرمة التجري ولا المتجرى به.

غاية الأمر أنّ الفاعل يستحقّ الدم ، لأنّ عمله يكشف عن سوء سريرته.

(1) الفرق بين التجري والمتجرى به أنّ الأول ينتزع من مخالفة المكلف الحجّة العقلية والشرعية ، بخلاف الثاني فإنّه عبارة عن نفس العمل الخارجي كشرب الماء الذي يتحقّق به مخالفة الحجّة.

يقع البحث في الموضع الثاني في دائرة أدقّ من الموضع الأول، لأنّه لا يتعلّق بنفس الحالة النفسيّة للمكلف، بل يتعلّق بالفعل الخارجي الذي صدر منه في ظرف التجري، أي ما يُسمّى بفعل المتجرى به. ومن هنا كان لا بدّ من التفريق المنهجي بين عنوانين متميّزين: التجري من جهة، والمتجرى به من جهة أخرى، إذ إنّ الخلط بينهما هو منشأ كثير من الإشكالات.

والنظر في حكم الفعل المتجرى به يكون على نحوين:

أولاً: من حيث القبح العقلي

لا ريب . عند التحقيق . في انتفاء القبح العقلي عن الفعل المتجرى به.

وذلك لأنّ الحسن والقبح العقليين تابعان للملاك الواقعي القائم بالفعل نفسه، لا لما يعتقده الفاعل أو يتوهّمه. فالفعل إنّما يكون قبيحاً إذا اشتمل في واقعه على مفسدة، أو كان مظهرًا لمفسدة ذاتية أو عارضة.

وفي المقام، المفروض أنّ الفعل المتجرى به هو شرب الماء، وهو في ذاته فعل مباح، بل قد يكون راجحاً أو ضرورياً، ولا يتضمّن أيّ ملاك للقبح، لا ذاتاً ولا عرضاً.

ومجرد اعتقاد الفاعل أنّه يشرب الخمر لا يغيّر من حقيقة الفعل شيئاً، لأنّ القبح لا ينتقل من عالم الاعتقاد إلى عالم الواقع.

فالقبح لا يعرض على الفعل بما هو متوهّم، بل بما هو متحقّق في الخارج. وحيث إنّ الخارج ليس فيه إلا شرب الماء، فلا موضوع للقبح أصلاً.

ثانيًا: من حيث الحرمة الشرعية

وأما من جهة الحرمة الشرعية، فالنتيجة أوضح وأصرح: لا دليل على حرمة الفعل المتجرى به.

والبيان في ذلك أنَّ الحرمة الشرعية تتعلّق بموضوعاتها الواقعية، لا بالموضوعات المتخيّلة أو المقطوع بها خطأ. فالحرام شرعًا هو شرب الخمر، لا شرب ما يعتقد الشارب أنّه خمر.

وفي المقام، لم يتحقّق شرب الخمر واقفًا، بل المتحقّق هو شرب الماء، ولم يرد في الشريعة. لا نصًّا ولا إطلاقًا. أنَّ شرب شيءٍ مباح ينقلب حرامًا بمجرد اعتقاد الفاعل بحرمة.

فالقول بحرمة الفعل هنا يحتاج إلى دليل خاص يدلّ على أنَّ القطع بكون الشيء حرامًا يجعل الفعل حرامًا في نفسه، وهذا ممّا لا شاهد عليه، لا من الكتاب، ولا من السنّة، ولا من بناء العقلاء.

ومن هنا يظهر أنَّ الحرمة تدور مدار واقع الموضوع، لا مدار القطع بالموضوع، وإلا لزم انقلاب الأحكام الشرعية بتغيّر الاعتقادات، وهو ممّا لا يلتزم به أحد.

النتيجة

وبذلك يتّضح بجلاء:

- أنَّ التجري نفسه لا يوجب حرمة.
- وأنّ الفعل المتجرى به لا يتّصف لا بالقبح العقلي، ولا بالحرمة الشرعية.

غاية ما هناك أنَّ الفعل الصادر من المكلف يكشف عن سوء سريره وضعف رقايته الإيمانية، حيث أقدم. عن وعي. على ما اعتقد أنّه معصية لله، وهذا بنفسه موجب للذمّ واللوم، لا للعقاب ولا للتحريم.

توضيح الفرق بين التجري والمتجرى به

ولرفع أي التباس، لا بدّ من تثبيت الفرق بين العنوانين:

- التجري: عنوان انتزاعي، يُستفاد من مخالفة المكلف لما يراه حجة عقلية أو شرعية، وهو أمر قائم بالنفس والنية والموقف الداخلي.
- المتجرى به: هو نفس العمل الخارجي المتحقّق في الخارج، كشرب الماء في المثال، وهو فعل مستقلّ في حقيقته عن الحالة النفسية المصاحبة له.

فالأوّل يتعلّق بعالم الدوافع والسرائر، والثاني بعالم الأفعال والوقائع، ولكلٍّ حكمه وآثاره، ولا يصحّ سحب أحكام أحدهما على الآخر.

وبهذا يستقرّ الميزان الأصولي على أساس متين، يجمع بين دقّة العقل، وعدالة الحكم، وانضباط الشريعة.

الفصل الثالث

تقسيم القطع إلى طريقي وموضوعي

إذا كان الحكم مترتباً على الواقع بلا مدخلية للعلم والقطع فيه ، فالقطع طريقي كحرمة الخمر والقمار ، ولا دور للقطع حينئذ سوى تنجيز الواقع عند الإصابة والتعذير عند الخطأ. وأما إذا أخذ القطع في موضوع الحكم الشرعي بحيث يكون الواقع بقيد القطع موضوعاً للحكم ، فيعبر عنه بالقطع الموضوعي ، كما إذا افترضنا أن الشارع حرّم الخمر بقيد القطع بحيث لولاه لما كان الخمر محكوماً بالحرمة.

ثم إنه ليس للشارع أي تصرف في القطع الطريقي فهو حجة مطلقة. وأما القطع المأخوذ في الموضوع ، فبما أن لكل مقنن ، التصرف في موضوع حكمه بالسعة والضيق ، فللشارع أيضاً حق التصرف فيه ، فتارة تقتضي المصلحة ، اتخاذ مطلق القطع في الموضوع سواء حصل من الأسباب العادية أم من غيرها كما في المثال الثالث الآتي في التطبيقات ، وأخرى تقتضي جعل قسم منه في الموضوع كالحاصل من الأسباب العادية ، وعدم الاعتداد بالقطع الحاصل من غيرها كما في المثال الثاني من التطبيقات.

حين نقول: إن الحكم قد يترتب على الواقع بلا مدخلية للعلم فيه، فنحن أمام صورة يكون فيها الواقع هو الملاك التام للحكم، سواء علم به المكلف أم لم يعلم. فالخمر – بما هو خمر في نفسه – محكوم بالحرمة، لا لأن المكلف علم بأنه خمر، بل لأن واقعه الخارجي متقوم بعنوان الإسكار المفسد، الذي جعله الشارع موضوعاً للتحريم. هنا يأتي دور القطع لا بوصفه منشئاً للحكم، بل بوصفه كاشفاً عنه. هو أشبه بالمصباح الذي يكشف الطريق، لا بالطريق نفسه. فإذا أصاب المكلف الواقع بعلمه، تنجز عليه الحكم، لأن الحجة قد قامت وانكشف التكليف، وإن أخطأ وكان قطعه غير مطابق للواقع، كان معذوراً، لأن وظيفته كانت العمل على وفق ما قطع به. ومن هنا سُمّي هذا النوع بالقطع الطريقي، لأنه طريق إلى الواقع لا جزء من موضوعه.

أما الصورة الثانية فهي أعمق أثراً وأدق تصوراً، وهي ما إذا أخذ الشارع القطع في نفس موضوع الحكم، بحيث لا يكون الواقع وحده كافياً لترتب الحكم، بل الواقع بقيد الانكشاف والقطع. في هذه الحال لا يكون العلم مجرد كاشف، بل يصبح عنصراً مقوماً للموضوع. فلو افترضنا – على سبيل البيان – أن الشارع لم يحرم الخمر إلا إذا قُطع بكونه خمرًا، لكان عنوان “الخمر المقطوع به” هو الموضوع الحقيقي للحكم، لا مطلق الخمر الواقعي. هنا يتحول القطع من أداة كشف إلى جزء من البنية التشريعية نفسها. وهذا ما يعبر عنه بالقطع الموضوعي.

والفرق بين المقيمين جوهرية؛ ففي الأول، الحكم يدور مدار الواقع وجوداً وعدماً، والقطع إنما يحدد وظيفة المكلف تجاه ذلك الواقع. أما في الثاني، فالحكم يدور مدار الواقع المقيّد بالقطع، فلو تحقق الواقع ولم يتحقق القطع، لم يثبت الحكم أصلاً، لأن الموضوع لم يكتمل.

ومن هنا تتضح مسألة سلطة الشارع وحدودها. فالقطع الطريقي بما هو انكشاف تام وحزم وجداني، لا يقبل التقييد أو الإلغاء من قبل الشارع، لأنه من لوازم الإدراك الإنساني، وحجتيته ذاتية بمعنى أنه متى حصل، استقل العقل بلزوم العمل على وفقه. فلا يمكن للشارع أن يقول: “لا تعمل بقطعك” إذا كان قطعاً حقيقياً، لأن ذلك يستلزم نقض أساس الاحتجاج العقلاني. ولذلك قيل: إن القطع الطريقي حجة مطلقاً، ولا مجال لتصرف الشارع فيه من حيث أصل حجتيته.

أما في القطع الموضوعي، فالأمر مختلف؛ لأن الشارع هنا لم يتعامل مع القطع بما هو طريق، بل بما هو جزء من الموضوع الذي بيده تحديده سعةً وضيقاً. وكل مقتن يملك حق تحديد موضوع حكمه: يوسّعه تارة، ويضيّقه أخرى، تبعاً للمصالح والمفاسد. فله أن يقول: “الحكم يثبت لكل من حصل له القطع، سواء كان قطعه ناشئاً من أسباب اعتيادية مألوفة، أم من مناشئ غير اعتيادية”، كما يمكنه أن يقيّد الموضوع بنوع خاص من القطع، كأن يعتدّ بالقطع الحاصل من الطرق المتعارفة بين العقلاء دون غيرها. في هذه الحال، لا يكون في ذلك مساس بحجية القطع بما هو طريق، بل هو تحديد لموضوع الحكم الذي أراده الشارع.

وبذلك يتبين أن البحث في تقسيم القطع إلى طريقي وموضوعي ليس مجرد تفصيل اصطلاحى، بل هو بحث في طبيعة العلاقة بين الإدراك البشري والتشريع الإلهي: متى يكون العلم كاشفاً عن الحكم فحسب، ومتى يتحول إلى عنصر داخل في تكوينه؟ ومتى يكون العقل مستقلاً بحجتيته، ومتى يكون الأمر راجعاً إلى دائرة جعل الشارع وتحديده؟

هذا التفريق الدقيق هو الذي يحفظ التوازن بين سلطان الواقع، وسلطان العلم، وسلطان التشريع، ويمنح مباحث الأصول عمقها الفلسفي ودقتها المنهجية في آن واحد.

تطبيقات

1. أنّ قول العدلين أو الشاهد الواحد فيما يعتبر مع اليمين إنّما يكون حجة في القضاء إذا استند إلى الحس لا إلى الحدس فلو قطعت البيّنة أو الشاهد عن غير طريق الحس فقطعهما حجة لهما ولا يصحّ للقاضي الحكم استنادا إلى شهادتهما لأنّ المعبر في الشهادة هو حصول القطع للبيّنة أو الشاهد من طريق الحس. فالقطع بالنسبة إلى خصوص البيّنة أو الشاهد قطع طريقي محض لا يمكن التصرف فيه ولكن فقطعهما بالنسبة إلى القاضي قطع موضوعي وقد تصرّف الشارع في الموضوع وجعل القسم الخاص موضوعا للحكم (القضاء) لا مطلق القطع وكم له من نظير.
2. إذا حصل اليقين للمجتهد من غير الكتاب والسنة والإجماع والعقل ، كالرمل والجفر فقطعه بالحكم حجة لنفسه دون المقلد وذلك لما ذكرناه في قطع الشاهد أو البيّنة بالنسبة إلى القاضي.
3. الحكم بوجوب التيمّم لمن أحرز كون استعمال الماء مضرا والحكم بوجوب التعجيل لمن أحرز ضيق الوقت فالقطع فيهما موضوعي ، فلو انكشف الخلاف وأنّ الماء لم يكن مضرا ولا الوقت ضيقا لما ضرّ بالعمل ، لأنّ كشف الخلاف إنّما هو بالنسبة إلى متعلّق القطع لا بالنسبة إلى الموضوع المترتب عليه الحكم.

في المثال الأول: شهادة العدلين أو الشاهد مع اليمين.

الأصل في باب القضاء أن الشهادة المعتبرة شرعاً هي ما كانت مستندة إلى الحس، أي إلى إدراك مباشر: رؤية، سماع، حضور واقعة. أما إذا كان الشاهد قد توصّل إلى ما شهد به عن طريق الحدس أو التحليل أو الاستنتاج - ولو حصل له من ذلك قطع وجداني - فإن هذا القطع حجة له في نفسه، لأنه قطع، والقطع بما هو انكشاف تام لا يتوقف اعتباره على منشئه من حيث الحجية العقلية.

لكن الكلام ليس هنا. الكلام في أن الشارع حين رتب أثر القضاء على الشهادة، لم يجعل موضوع الحكم هو "مطلق ما قطع به الشاهد"، بل جعل الموضوع هو "الشهادة المستندة إلى الحس". فالقاضي لا يحق له أن يحكم بمجرد كون الشاهد قاطعاً، بل لا بد أن يكون قطعه ناشئاً من الطريق المعبر.

إذن:

- بالنسبة إلى نفس الشاهد: قطعه طريقي محض، منجز له، معذّر عند الخطأ، ولا سلطة لأحد على أصل حجته.
- أما بالنسبة إلى القاضي: هذا القطع ليس طريقياً له، بل هو جزء من موضوع حكمه القضائي، وقد قبّد الشارع هذا الموضوع بقيد خاص، وهو الاستناد إلى الحس.

•

فالشارع هنا لم يمس بحجية القطع بما هو قطع، بل تصرف في موضوع القضاء، فجعل القسم الخاص من القطع موضوعاً للأثر دون غيره. وهذا هو بعينه معنى القطع الموضوعي في هذا المورد.

المثال الثاني: يقين المجتهد الحاصل من غير الأدلة الأربعة.

لو فرضنا أن مجتهداً حصل له يقين بالحكم الشرعي من طريق غير معتبر شرعاً، كالرمل أو الجفر أو نحو ذلك، فإن هذا اليقين — من حيث كونه قطعاً — حجة عليه شخصياً، لأنه لا يستطيع أن يعمل بخلاف ما قطع به.

ولكن هل يجوز له أن يُفتي على وفقه بحيث يلزم به المقلد؟

هنا يأتي التفصيل.

الإفتاء ليس مجرد عمل شخصي، بل هو جعل عملية استناد عام للأحكام إلى أدلتها المعتمدة. فالشارع حين شرع الرجوع إلى المجتهد، لم يجعل موضوع حجية فتواه “مطلق ما قطع به”، بل جعل الموضوع هو استنباط الحكم من الكتاب أو السنة أو الإجماع أو العقل. فلو استند إلى طريق غير معتبر، كان قطعه حجة له، لا لغيره.

فالمسألة عين مسألة الشاهد:

- قطعه في حق نفسه: طريقي، لا يقبل الإلغاء.
- لكن بالنسبة إلى المقلد: القطع مأخوذ في موضوع الحجة بقيد خاص، وقد قيد الشارع بمصادر معينة.

ومن هنا لا يكون للمقلد اتباعه في مثل هذا الفرض، لأن الموضوع الشرعي للحجة لم يتحقق.

أما المثال الثالث، فهو من أوضح مصاديق القطع الموضوعي: التيمم عند إحراز الضرر، وتعجيل الصلاة عند إحراز ضيق الوقت.

الشارع لم يقل: “إذا كان الماء مضرّاً في الواقع فتيمّم”، بل قال — بلحاظ التحليل الأصولي —: إذا أحرزت الضرر، فوظيفتك التيمم. وكذلك في الوقت: إذا أحرزت الضيق، وجب التعجيل.

فهنا الموضوع ليس “الضرر الواقعي” بما هو هو، بل “الضرر المحرز”. أي أن القطع أو الإحراز دخل في نفس تكوين الموضوع.

ومن هنا تظهر الثمرة الدقيقة:

لو تيمم المكلف لقطعه بضرر الماء، ثم انكشف بعد ذلك أن الماء لم يكن مضرّاً في الواقع، لا يقال إن عمله باطل؛ لأن الحكم لم يكن مترتباً على الضرر الواقعي، بل على إحراز الضرر، وهذا قد تحقق فعلاً.

فكشف الخلاف هنا إنما هو بالنسبة إلى متعلّق القطع (أي الضرر الخارجي)، لا بالنسبة إلى الموضوع الذي رتب عليه الحكم (وهو الإحراز). والموضوع قد تحقق تامة حين العمل، فلا ينقلب الحكم بعده.

وهذا بخلاف ما لو كان القطع طريقاً محضاً، فإن انكشاف الخلاف يكشف عن أن الواقع لم يكن كما ظنّ، وأن الحكم الواقعي كان على خلاف ما عمل به، وإن كان المكلف معذوراً.

الفصل الرابع

قطع القطّاع

يطلق القطّاع ويراد منه تارة من يحصل له القطع كثيراً من الأسباب التي لو أتاحت لغيره لحصل له أيضاً ، وأخرى من يحصل له القطع كثيراً من الأسباب التي لا يحصل منها القطع لغالب الناس . وحصول القطع بالمعنى الأوّل زين وآية للذكاء ، وبالمعنى الثاني شين وآية الاختلال الفكري ، ومحل البحث هو القسم الثاني .

ثم إنّ الوسواسي في مورد النجاسات ، من قبيل القطّاع يحصل له القطع بها كثيراً من أسباب غير عادية كما أنّه في مورد الخروج عن عهدة التكاليف أيضاً وسواسي لكن بمعنى لا يحصل له اليقين بسهولة .

إذا عرفت ذلك ، فاعلم أنّه حكى عن الشيخ الأكبر ⁽¹⁾ عدم الاعتناء بقطع القطع ، وتحقيق كلامه يتوقف على البحث في مقامين :

الأوّل : ما إذا كان القطع طريقاً .

الثاني : ما إذا كان القطع موضوعياً .

يجري التفريق بين نوعين من "القطّاع" ، أي الشخص الذي يكثر منه حصول القطع واليقين .

فليس كل من يكثر قطعه مذموماً ، ولا كل من يندر يقينه مذموماً ؛ بل المدار على منشأ هذا القطع ومصدره .

فالقطّاع تارة يكون كثير القطع لأنّ الأسباب الموجبة له متوافرة لديه أكثر من غيره . كمن يعيش في بيئة علمية دقيقة ، أو يمتلك قدرة تحليلية نافذة ، أو تتكاثر أمامه القرائن الواضحة ، بحيث لو عُرضت تلك الأسباب نفسها على غيره لحصل له القطع أيضاً . هذا النمط من كثرة القطع ليس عيباً ، بل هو مظهر يقظة الذهن وصفاء الفهم ، ودليل على فطنة صاحبها ؛ إذ إنّ كثرة يقينه هنا وليدة أسباب موضوعية سليمة .

وأخرى يكون القطع كثيراً ، لكن لا لأنّ أسبابه أقوى ، بل لأنّ النفس تستجيب لأمر لا تُنتج عادةً يقيناً عند سائر الناس . فالمقدمات ضعيفة ، أو القرائن غير مكتملة ، أو الاحتمالات متساوية ، ومع ذلك يتكوّن في ذهنه جزم قاطع لا يتزلزل . هنا تتحول كثرة القطع من فضيلة إلى آفة ؛ إذ تكشف عن خلل في آلية التقييم أو اضطراب في موازين الترجيح . فالذهن في هذه الحال لا يسير وفق المعايير المتعارفة للعقلاء ، بل يقفز إلى النتيجة قفزاً بلا مبرر كافٍ .

ومحل البحث في هو هذا القسم الثاني تحديداً ؛ أي من يكثر قطعه من أسباب لا توجب القطع عادةً .

المثال بشخص الوسواسي في أبواب النجاسات . فهذا الإنسان قد يحصل له يقين بنجاسة شيء من أمور لا يرى غالب الناس فيها موجباً لليقين أصلاً ؛ كاحتمال عابر أو شبهة بعيدة . فهو من هذه الجهة يشبه القطّاع بالمعنى الثاني ؛ يقينه يتكوّن من

مناشئ غير مألوفة. لكن في جهة أخرى - وهي جهة الامتثال والخروج عن عهدة التكليف - يبدو على خلاف ذلك؛ إذ لا يحصل له اليقين بسهولة بأنه أدى ما عليه، فيعيد ويكرر ويحتاط بلا نهاية. فهو في باب النجاسة سريع القطع، وفي باب البراءة من التكليف بطيء الاطمئنان. وهذا التباين يكشف أن المشكلة ليست في أصل قوة الإدراك، بل في اختلال ميزان التطبيق.

يُقل عن الشيخ الأنصاري أنه لا يعتني بقطع هذا النوع من القطع. أي أن يقينه، لكونه ناشئاً من أسباب غير عقلانية، لا يُعامل معاملة القطع المتعارف الذي يكون حجة بنفسه.

غير أن فهم هذا الموقف يحتاج إلى تفصيل؛ لأن القطع قد يُلاحظ تارة بوصفه طريقاً إلى الواقع، وأخرى بوصفه جزءاً من موضوع الحكم.

فإذا كان القطع طريقاً، أي إن الشارع إنما رتب الأثر على الواقع، والقطع مجرد كاشف عنه، فهنا يُبحث: هل يبقى هذا الكشف معتبراً إذا كان ناشئاً من أسباب غير متعارفة؟

وأما إذا كان القطع موضوعياً، أي إن نفس القطع مأخوذ في موضوع الحكم، كأن يقال: "إذا قطعت بنجاسة شيء فاجتنبه"، فالبحث يأخذ منحى آخر؛ إذ يصبح السؤال: هل كل قطع، ولو كان على هذا النحو غير العقلاني، يحقق الموضوع؟

ومن هنا ينقسم التحقيق إلى مقامين: مقام يبحث في طبيعة القطع بوصفه كاشفاً وطريقاً، ومقام ينظر إليه بوصفه جزءاً من الموضوع الذي يترتب عليه الحكم.

أما الأول : فالظاهر كون قطعه حجة عليه ولا يتصور نفيه عن العمل به لاستلزام النهي وجود حكمين متناقضين عنده في الشريعة ، حيث يقول : الدم نجس وفي الوقت نفسه ينهيه عن العمل بقطعه بأن هذا دم.

نعم لو أراد عدم كفايته في الحكم بصحة العمل عند انكشاف الخلاف ، كما إذا قطع بدخول الوقت وتبين عدم دخوله فيحكم عليه بالبطلان فله وجه ، ولكن لا فرق عندئذ بين القطع وغيره.

الظاهر كون قطع هذا الشخص — حتى لو كان من ذلك النمط غير المتعارف — حجة عليه هو نفسه. لماذا؟ لأن القطع بما هو قطع يُنشئ في نفس المكلف علماً جازماً بالواقع، والعلم لا يُعقل معه التردد. فلو قيل له: لا تعمل بقطعك، للزم من ذلك محذور عقلي خطير؛ إذ سيجمع في حقه حكمان متناقضان في الشريعة الواحدة.

تصور شخصاً يقطع بأن هذا دم، والدم نجس في الشريعة. فإذا نُهي عن ترتيب أثر النجاسة على هذا الذي يقطع بكونه دماً، فكأنما قيل له: هو نجس لأنه دم، ولكنه ليس بنجس من حيث العمل! فيلتقي في ذهنه حكمان: حكم يثبت النجاسة، وآخر يمنعه من العمل بمقتضاها. وهذا تناقض لا يستقيم؛ لأن القطع يساوق عنده انكشاف الواقع، ومن المستحيل أن يُطلب منه أن يرى الشيء على خلاف ما انكشف له يقيناً.

فالنهي عن العمل بالقطع الطريقي يستبطن مطالبة المكلف بأن يجمع بين الإذعان والنقض في آنٍ واحد، وهو غير متصور.

نعم، هنا احتمال آخر، وهو أن يكون مراد القائل بعدم الاعتناء بقطع القطع أمراً مختلفاً: لا إسقاط حجتيته حال قيامه في نفس القاطع، بل عدم كفايته في تصحيح العمل عند انكشاف الخلاف.

وبيان ذلك: لو أن شخصاً قطع بدخول الوقت فصلى، ثم تبين بعد ذلك أن الوقت لم يدخل، فإن صلاته تُحكم بالبطلان. فهنا لا يُجدي قطعه السابق في تصحيح العمل بعد ظهور الخطأ. وهذا له وجه واضح؛ لأن العمل لم يقع مطابقاً للواقع، والقطع لم يُغيّر حقيقة الحال.

غير أنّ هذا المعنى — لو كان هو المقصود — لا يختص بالقطع. فكل من قطع بدخول الوقت ثم انكشف خطؤه، سواء أكان كثير القطع من أسباب غير متعارفة أم كان إنساناً عادياً، فإن الحكم واحد في حقه. فليس في هذا التفصيل ميزة تفرق بينهما.

وعليه، يبقى أصل المسألة قائماً: من حيث كونه قاطعاً بالفعل، لا يمكن نفيه عن ترتيب الأثر على قطعه الطريقي، لأن ذلك يستلزم التناقض في منظوره. أما من حيث موافقة عمله للواقع بعد انكشاف الحال، فالمعيار هو الإصابة وعدمها، لا كونه قطعاً أو غير قطع.

وأما الثاني : أي القطع الموضوعي فيما أنّ القطع جزء الموضوع ، فللمقنّن التصرف في موضوع حكمه ، فيصح له جعل مطلق القطع جزءاً للموضوع ، كما يصحّ جعل القطع الخاص جزءاً له ، أي ما يحصل من الأسباب العادية دون قطع القطّاع كالقطع الحاصل للشاهد أو القاضي أو المجتهد بالنسبة إلى الغير. فلو كان الشاهد أو القاضي أو المجتهد قطاعاً فلا يعتد بقطعه ، لأنّ المأخوذ في العمل بقطع الشاهد أو القاضي أو المجتهد هو القطع الحاصل من الأسباب العادية لا من غيرها.

هذا كلّه حول القطّاع ، أمّا الظنّان فيمكن للشارع سلب الاعتبار عنه ، من غير فرق بين كونه طريقاً إلى متعلّقه ، أو مأخوذاً في الموضوع والفرق بينه وبين القطع واضح ، لأنّ حجّية الظن ليست ذاتية له ، وإنّما هي باعتبار الشارع وجعله إتياء حجّة في مجال الطاعة والمعصية ، وعليه يصحّ له نهي الظنّان عن العمل بظنّه من غير فرق بين كونه طريقاً أو موضوعياً.

وأما الشكّاء ففي كلّ مورد لا يعتدّ بالشكّ العادي لا يعتنى بشكّ الشكّاء بطريق أولى كالشكّ بعد المحل ، وأمّا المورد الذي يعتنى بالشكّ العادي فيه ويكون موضوعاً للأثر ، فلا يعتنى بشكّ الشكّاء أيضاً ، كما في عدد الركعتين الأخيرتين فلو شكّ بين الثلاث والأربع ، وكان شكّه متعارفاً يجب عليه صلاة الاحتياط بعد البناء على الأكثر وأمّا الشكّاء ، فلا يعتنى بشكّه ولا يترتب عليه الأثر بشهادة قوله : «لا شكّ لكثير الشكّ» فلو اعتدّ به لم يبق فرق بين الشكّاء وغيره.

إذا كان القطع مأخوذاً في الموضوع نفسه، لا بما هو طريق إلى الواقع، بل بما هو جزء من العنوان الذي رتب الشارع عليه الحكم.

حين يكون القطع موضوعياً، لا يكون الكلام في أنّه كاشف عن الواقع حتى يقال: كيف يُنهي عن العمل بما يراه المكلف واقعاً؟ بل الكلام في أنّ الشارع جعل عنواناً مركّباً، أحد أجزائه هو “القطع”. ومادام هو الذي أنشأ الموضوع، فله أن يحدّد حدوده وقبوده.

فيمكنه أن يقول: كلّ قطع معتبر في هذا الباب. ويمكنه أيضاً أن يقول: ليس كلّ قطع، بل القطع الحاصل من المناشئ المتعارفة عند العقلاء، دون ما يتكوّن من أسباب غير عادية. وبهذا يكون قد ضيق الدائرة من غير أن يقع في محذور التناقض السابق؛ لأننا لسنا بصدد منع القاطع من الاعتقاد، بل بصدد تحديد ما هو الموضوع الذي يترتب عليه الأثر الشرعي.

ومن هنا يُفهم الكلام في الشاهد أو القاضي أو المجتهد. فلو كان أحدهم من نمط القطّاع الذي يحصل له الجرم من أمور لا توجب الجرم عادةً، فإنّ قطعه لا يُعتدّ به في مقام الشهادة أو القضاء أو الإفتاء؛ لأنّ المأخوذ في هذه المناصب ليس مطلق

القطع، بل القطع المتكوّن عبر الأسباب المتعارفة التي يعتمدها الناس في مقام الإثبات. فالموضوع هو “قطع عقلائي”، لا “أي قطع كان”. فإذا فقد هذا الوصف، لم يتحقق الموضوع، فلا يترتب الحكم.

بهذا يختلف المقام الثاني عن الأول: هناك كان القطع بما هو انكشاف لا يمكن نفيه عنه، وهنا هو عنصر في بناء اعتباري يملكه المفتن، فيسعه أن يوسّعه أو يضيقه.

أما كثير الظنّ. وهنا الصورة أبسط؛ لأن الظنّ، بخلاف القطع، لا يحمل حجّيته في ذاته. هو احتمال راجح لا يبلغ مرتبة الانكشاف التام، ولذلك لا يكون حجة إلا إذا اعتبره الشارع كذلك. فحجّيته ليست ذاتية، بل معجولة.

وعليه، للشارع أن يسلب الاعتبار عن ظنّ الظنّان، سواء أكان الظنّ طريقاً أم مأخوذاً في الموضوع. لا يلزم من ذلك أي تناقض؛ لأن الظنّ لا يملك انكشافاً تاماً حتى يُقال إن منعه جمع بين النقيضين. إنما هو ترجيح قابل لأن يُلغى اعتباره.

وأما الشكّ، فالأمر فيه أدقّ من جهة التطبيق العملي.

فحيث لا يعتدّ الشارع بالشكّ العادي أصلاً — كما في الشكّ بعد تجاوز المحلّ في الصلاة — فمن باب أولى لا يُعتدّ بشكّ من اعتاد الشكّ وتكرّر منه. لأنه أضعف حالاً من الشكّ المتعارف.

لكن حتى في الموارد التي يُعتدّ فيها بالشكّ العادي ويترتب عليه أثر، فإنّ الشكّ لا يُعامل معاملة غيره. مثال ذلك الشكّ بين الثلاث والأربع في الركعتين الأخيرتين؛ فإنّ المكلف المتعارف بيني على الأكثر ويأتي بصلاة الاحتياط. أما كثير الشكّ، فقد ورد النصّ: لا شكّ لكثير الشكّ. أي إنّ شكّه ملغى تشريعاً، ولا يُرتّب عليه الأثر.

والنكته واضحة: لو اعتدّ بشكّه كما يُعتدّ بشكّ غيره، لانتفى الفرق بين من يعرض له الشكّ أحياناً، ومن صار الشكّ سمّة ملازمة له. فجاء التشريع ليعالج حالة الاضطراب هذه بإلغاء أثرها، حتى لا تتحوّل العبادة إلى ساحة استنزاف دائم.

وهكذا تمايز الصور الثلاث:

القطع لا يمكن رفع حجّيته إذا كان طريقاً، لكن يمكن تضيق دائرته إذا أخذ في الموضوع.

الظنّ حجّيته بيد الشارع رفعاً ووضعاً، بلا محذور.

والشكّ يُراعى فيه حال صاحبه، فيُلغى أثره عن الشكّك ورفعاً للخرج.

الفصل الخامس

هل المعلوم إجمالاً كالمعلوم تفصيلاً؟

العلم ينقسم إلى : تفصيلي كالعلم بوجود النجاسة في الإناء المعين ، وإجمالي ، كالعلم بوجود النجاسة في أحد الإناءين لا بعينه.

فاعلم أنّهم اختلفوا في أنّ العلم الإجمالي هل هو كالعلم التفصيلي بالتكليف أو لا؟

فالبحت يقع في منجزية العلم الإجمالي وكفاية الامتثال الإجمالي.

أمّا منجزية العلم الإجمالي فالحق أنّ العلم الإجمالي بوجود التكليف الذي لا يرضى المولى بتركه منجز للواقع ، ومعنى التنجيز هو وجوب الخروج عن عهدة التكليف عقلاً ، فلو علم وجدانا بوجود أحد الفعلين أو حرمة أحدهما ، يجب عليه الإتيان بهما في الأوّل وتركهما في الثاني ولا تكفي الموافقة الاحتمالية بفعل واحد أو ترك واحد منهما.

وبهذا ظهر أنّ العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي في لزوم الموافقة القطعية (وعدم كفاية الموافقة الاحتمالية) وحرمة المخالفة القطعية كما سيأتي في أصالة الاحتياط.

حين نقول: إنّ العلم ينقسم إلى تفصيلي وإجمالي، فنحن لا نتحدّث عن شدّة وضعف في نفس العلم من حيث الحجّية، بل عن كيفية تعلّقه بالمتعلّق. فالعلم التفصيلي هو أن ينكشف لك الحكم ومتعلّقه ممّا انكشفاً معيّناً، كأن تعلم أنّ هذا الإناء بالذات نجس، أو أنّ صلاة الجمعة واجبة عليك الآن بعينها. هنا لا يبقى مجال للتردّد، ولا مساحة لاحتمال الانطباق على غيره؛ الواقع مكشوف بحدوده.

أمّا العلم الإجمالي فصورته مختلفة: أنت تعلم بوجود تكليف فعلي، لكنك لا تعلم متعلّقه على التعيين. تعلم أنّ أحد الإناءين نجس، لكن لا تدري أيّهما، أو تعلم أنّ أحد الفعلين واجب أو حرام، لكن لا تستطيع تحديده بعينه. فهل هذا النحو من الانكشاف يكفي لإلزامك كما يلزمك العلم التفصيلي؟ هنا وقع الخلاف.

غير أنّ التأمل الدقيق يكشف أنّ المدار في التنجيز ليس على تفصيل المتعلّق، بل على أصل انكشاف التكليف الفعلي الذي لا يرضى المولى بتركه. فإذا حصل لك يقين وجداني بأنّ في البين تكليفاً إلزامياً ثابتاً في الواقع، فقد انقطعت عنك سبل العذر؛ لأنّ العقل لا يفرّق في لزوم الطاعة بين أن يكون التكليف منكشفاً بعنوانه الخاص، أو منكشفاً بعنوانه الإجمالي ما دام أصل وجوده معلوماً على نحو لا يحتمل العدم.

ومن هنا قيل: إنّ العلم الإجمالي منجز للواقع. ومعنى التنجيز ليس أمراً غامضاً، بل هو حكم العقل بلزوم الخروج عن عهدة التكليف، أي لزوم تحصيل اليقين بالفراغ. فلو علمت إجمالاً بوجود أحد الفعلين، لم يكن لك أن تقتصر على أحدهما رجاء

أن يكون هو الواجب؛ لأنك مع فعل واحد تبقى محتملاً لترك الواجب الواقعي، والعقل لا يرضى ببقاء الاشتغال اليقيني مع فراغ احتمالي. فيلزومك الإتيان بكليهما لتحصيل الموافقة القطعية.

وكذلك إذا علمت إجمالاً بحرمة أحد الفعلين، فإن ارتكاب أحدهما لا يخرجك عن احتمال الوقوع في الحرام الواقعي، فطريق السلامة العقلي هو تركهما معاً. هنا يتجلى بوضوح أن الموافقة الاحتمالية لا تكفي، لأنها لا تؤمن من المخالفة القطعية المحتملة، والعقل — بما هو حاكم بلزوم الطاعة — لا يجوّز الإقدام مع بقاء احتمال المخالفة في مورد علم بوجود تكليف فعلي.

بهذا البيان يتضح أن العلم الإجمالي يشترك مع العلم التفصيلي في أمرين أساسيين: لزوم الموافقة القطعية، وحرمة المخالفة القطعية. نعم، يفترقان في جهة تعيين المتعلق، لكن هذه الجهة لا تمس أصل الحجية والتنجز ما دام التكليف معلوماً في الجملة.

ومن هنا كانت قاعدة الاحتياط في موارد العلم الإجمالي امتداداً طبيعياً لحكم العقل، لا أمراً تعبدياً صرفاً؛ لأن العقل بعد أن أدرك وجود تكليف لا يرحص في تركه، لا يرى طريقاً إلى الامتنال إلا بتحصيل اليقين بالفراغ، ولا يتحقق ذلك إلا بالموافقة القطعية.

فالنتيجة أن المعلوم إجمالاً، من حيث التنجز ولزوم الامتنال، كالمعلوم تفصيلاً، وإن اختلفا في درجة تعيين المتعلق. والعبرة في مقام الطاعة ليست بوضوح الصورة في ذهن المكلف، بل بثبوت حق المولى في الواقع وانكشافه له على نحو يرفع العذر

وأما كفاية الامتثال الإجمالي مع التمكن من الامتثال التفصيلي ، فله صور :

الصورة الأولى : كفاية الامتثال الإجمالي في التوصليات ، كما إذا علم بوجود موارد أحد الميتين فيواريهما من دون استعمال حال واحد منهما ، ومثله التردد في وقوع الإنشاء بلفظ النكاح ، أو بلفظ الزواج ، فينشئ بكلام اللفظين.

الصورة الثانية : كفاية الامتثال الإجمالي في التعدييات فيما إذا لم يستلزم التكرار ، كما إذا تردد الواجب بين غسل الجنابة وغسل مس الميت ، فيغتسل امتثالاً للأمر الواقعي احتياطاً مع التمكن من تحصيل العلم التفصيلي أو الظن التفصيلي الذي دلّ الدليل على كونه حجة ، والحقّ جوازه فلا يجب عليه التفحص عن الواجب وإنه هل غسل الجنابة أو مس الميت وإن تمكن منه ، لأنّ الصحّة في العبادات رهن إتيان الفعل لأمره سبحانه والمفروض أنّه إنّما أتى به امتثالاً لأمره الواقعي.

الصورة الثالثة : كفاية الامتثال الإجمالي في التعدييات فيما إذا استلزم التكرار ، كما إذا تردد أمر القبلة بين جهتين ، أو تردد الواجب بين الظهر والجمعة مع إمكان التعيين بالاجتهاد أو التقليد فتركهما وامتثل الأمر الواقعي عن طريق تكرار العمل.

فالظاهر أنّ حقيقة الطاعة هو الانبعاث عن أمر المولى بحيث يكون الداعي والمحرّك هو أمره والمفروض أنّ الداعي إلى الإتيان بكلّ واحد من الطرفين هو بعث المولى المقطوع به ، ولو لا بعثه لما قام بالإتيان بواحد من الطرفين.

نعم لا يعلم تعلّق الوجوب بالواحد المعين ، ولكن الداعي للإتيان بكلّ واحد هو أمر المولى في البين واحتمال انطباقه على كلّ واحد ، ويكفي هذا المقدار في حصول الطاعة. وبذلك ظهر أنّ الاحتياط في عرض الدليل التفصيلي : الاجتهاد والتقليد. ولذلك قالوا : يجب على كلّ مكلف في عباداته ومعاملاته وعادياته أن يكون مجتهداً أو مقلّداً أو محتاطاً. (1)

فقد خرجنا بنتيجتين :

1. العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي في منجزية التكليف ومعدّيته.

2. كفاية الامتثال الإجمالي عن الامتثال التفصيلي مطلقاً سواء تمكّن من التفصيلي أم لا.

ثمّ إنّ العلم بالتكليف قد يراد به العلم الوجداني بالتكليف الذي لا يرضى المولى بتركه أبداً ، كما إذا علم بكون أحد الشخصين محقون الدم دون الآخر ، وأخرى يراد به العلم بقيام

الحجّة الشرعية على التكليف ، كما إذا قامت الأمانة على حرمة العصير العنبي إذا غلى ، وتردّد المغلي بين إناءين وشمل إطلاق الأمانة المعلوم بالإجمال .
والكلام في المقام إنّما هو في الصورة الأولى أي العلم الوجداني ، لا ما إذا قامت الحجّة على الحرمة وتردّدت بين الأمرين ، فإنّ البحث عن هذا القسم موكول إلى مبحث الاحتياط من الأصول العملية .

إذا تأملنا في مسألة كفاية الامتثال الإجمالي مع القدرة على الامتثال التفصيلي، نجد أنّ البحث لم يعد في أصل التنجيز، فقد فرغنا من أنّ العلم الإجمالي منجز كالعلم التفصيلي، وإنّما الكلام الآن في مرتبة أخرى: هل يكفي أن يمثل المكلف على نحو إجمالي، ولو كان في وسعه أن يعيّن الواجب تعييناً تفصيلياً؟

المقام هنا يرتبط بحقيقة الطاعة نفسها: هل الطاعة متقوِّمة بتشخيص المأمور به بعنوانه الخاص، أم يكفي أن يكون الداعي إلى الفعل هو أمر المولى الواقعي، وإن لم يُعلم انطباقه على فردٍ معيّن؟

الصورة الأولى تتعلّق بالتوصليات. فالتوصلي لا يُشترط فيه قصد القرية، بل يكفي تحقّق الفعل في الخارج على نحو يسقط به الغرض. فإذا علم المكلف إجمالاً بوجود موارد أحد الميئين، فواراهما معاً، فقد تحقّق الغرض قطعاً، وإن لم يستعلم أيّهما كان الواجب. وكذلك لو تردّد في أنّ الإنشاء المعتر شرعاً هل هو بلفظ «النكاح» أو «الزواج»، فأنشأ بهما معاً، فقد أتى بما يجرز به الامتثال. في هذا النحو من الموارد لا إشكال في كفاية الامتثال الإجمالي؛ لأنّ الغاية سقوط التكليف، وقد حصل.

الصورة الثانية التعبديات، ولكن من دون أن يستلزم الاحتياط تكرار العمل. كما لو تردّد الواجب بين غسل الجنابة وغسل منّ الميت، فأتى بغسل واحد بنية امتثال الأمر الواقعي، احتياطاً. هنا قد يُقال: ما دام يتمكّن من الفحص، بل وربما تحصيل الظنّ بالحجّة، فلماذا لا يعيّن الواجب ثم يأتي به بعنوانه الخاص؟

إنّ الصحّة في العبادات ليست متوقّفة على تعيين عنوان الواجب في الذهن، بل على أن يكون الداعي إلى الفعل هو أمر الله سبحانه. والمفروض في هذا المثال أنّ المكلف إنّما اغتسل بداعي امتثال الأمر الواقعي، لا لمجرد التجربة أو العادة. فهو منبعث عن بعثٍ مقطوع به في الجملة، وإن لم يعلم انطباقه على هذا العنوان أو ذاك. ومع تحقّق قصد القرية بهذا النحو، تتحقّق الطاعة، ولا يجب عليه التفحص ما دام قد أحرز الامتثال واقفياً.

أمّا الصورة الثالثة فهي الأكثر إثارة للبحث، وهي ما إذا استلزم الاحتياط تكرار العمل، كما لو تردّدت القبلة بين جهتين، أو دار الأمر بين صلاة الظهر والجمعة مع إمكان التعيين عن طريق الاجتهاد أو التقليد، فاختار المكلف أن يحتاط ويأتي بكلا الطرفين.

قد يُتوهم هنا أنّ الطاعة الحقيقية تقتضي تعيين المأمور به، وأنّ التكرار مع القدرة على التعيين نوعٌ تقصير في سلوك الطريق الأقرب إلى الواقع. لكنّ التأمل في حقيقة الطاعة يبدّد هذا التوهم؛ لأنّ الطاعة ليست إلّا الانبعاث عن أمر المولى بحيث يكون هو الداعي والحرك. والمفروض في مورد الاحتياط أنّ الذي يدعوا المكلف إلى الإتيان بكلّ واحد من الطرفين هو احتمال تعلّق أمر المولى به، بل علمه الإجمالي بوجود أمرٍ في البين. ولولا هذا البعث المقطوع به في الجملة، لما قام بالفعل أصلاً.

صحيح أنه لا يعلم تعلّق الوجوب بهذا الفرد المعيّن، لكنّه يعلم بوجود وجوب واقعي مرّدّد بين الطرفين، فينطلق نحو كلّ واحد منهما بداعي احتمال انطباق الأمر عليه. وهذا المقدار كافٍ في تحقّق عنوان الطاعة؛ لأنّ روح الطاعة ليست في دقّة التشخيص، بل في خضوع الإرادة لأمر المولى.

ومن هنا قيل: إنّ الاحتياط في عرض الاجتهاد والتقليد، لا في طولهما. فكما أنّ الاجتهاد طريق إلى تعيين الحكم، والتقليد طريق آخر إليه، كذلك الاحتياط طريق ثالث إلى إحراز الامتثال. ولذلك اشتهر القول بأنّ المكلف في عباداته ومعاملاته وسائر شؤونه لا يخرج عن أحد هذه العناوين الثلاثة: إمّا أن يكون مجتهداً، أو مقلّداً، أو محتاطاً.

وهكذا نصل إلى نتيجتين واضحتين:

الأولى: أنّ العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي في منجزية التكليف ومعدّريته؛ فكما لا عذر مع العلم التفصيلي، كذلك لا عذر مع العلم الإجمالي ما دام التكليف منكشفاً في الجملة.

والثانية: أنّ الامتثال الإجمالي كافٍ في مقام الطاعة، سواء تمكّن المكلف من الامتثال التفصيلي أم لا، ما دام قد أتى بالفعل بداعي الأمر الواقعي وأحرز الخروج عن العهدة.

على أنّه ينبغي التنبيه إلى أنّ المراد بالعلم هنا هو العلم الوجداني بالتكليف الذي لا يرضى المولى بتركه أصلاً، كالعلم بجرمة قتل أحد الشخصين المعيّنين إجمالاً. أمّا إذا كان المستند قيام حجة شرعية — كأمانة دلّت على حرمة العصير العنبي إذا غلى، وتردّد المغلي بين إناءين — فالبحت ينتقل إلى دائرة أخرى، هي دائرة الأصول العملية ومبحث الاحتياط هناك؛ لأنّ الكلام حينئذٍ لا يكون في علم وجداني بالتكليف، بل في سعة دلالة الحجة وحدود شمولها.

الفصل السادس

حجّة العقل

حجّة العقل في مجالات خاصة :

إنّ العقل أحد الحجج الأربع والذي اتّفق أصحابنا إلّا قليلا منهم على حجّيته ، ولأجل إيضاح الحال نقدّم أمورا :

الأوّل : الإدراك العقلي ينقسم إلى إدراك نظري وإدراك عملي ، فالأوّل إدراك ما ينبغي أن يعلم ، كإدراك العقل وجود الصانع وصفاته وأفعاله وغير ذلك ، والثاني إدراك ما ينبغي أن يعمل ، كإدراكه حسن العدل وقبح الظلم ووجوب ردّ الوديعة وترك الخيانة فيها.

الثاني : أنّ الاستدلال لا يتم إلّا بالاستقراء أو التمثيل أو القياس المنطقي.

والاستقراء الناقص لا يحتج به ، لأنّه لا يفيد إلّا الظنّ ولم يدلّ دليل على حجّية مثله ، وأمّا الاستقراء الكامل فلا يعدّ دليلا لأنّه علوم جزئية تفصيلية تصبّ في قالب قضية كليّة عند الانتهاء من الاستقراء دون أن يكون هناك معلوم يستدل به على المجهول. وبعبارة أخرى يصل المستقرئ إلى النتيجة في ضمن الاستقراء وعند الانتهاء من دون أن يكون هنا استدلال.

وأمّا التمثيل ، فهو عبارة عن القياس الأصولي الذي لا نقول به.

أولاً: حين نقول إنّ العقل أحد الحجج الأربع، فالمقصود ليس مطلق ما يخطر في الذهن، ولا كلّ ما يُسمّى تفكيراً أو تحليلاً، بل ذلك الإدراك القطعي الذي يبلغ حدّ اليقين بحيث يكون كاشفاً عن الواقع كشفاً لا يحتمل النقيض. ولهذا اتّفق أصحابنا — إلّا النادر — على حجّيته، لأنّ إنكار حجّية العقل في هذا المستوى يؤدّي في الحقيقة إلى سدّ باب كثير من المعارف، بل إلى اختلال أساس الاستدلال في الشريعة نفسها.

ولأجل توضيح محلّ الكلام، يُفرّق بين نوعين من الإدراك العقلي:

الإدراك النظري، وهو ما يرجع إلى ما ينبغي أن يُعلّم. كإدراك العقل وجود الصانع، أو استحالة اجتماع النقيضين، أو ضرورة اتّصاف الواجب بالوجود والكمال. هذا المجال يبحث في حقائق الوجود وما يرتبط بها، وهو الذي يُبنى عليه علم الكلام وأصول العقائد.

وأمّا الإدراك العملي، فهو ما يرجع إلى ما ينبغي أن يُعمل. كحكم العقل بحسن العدل وقبح الظلم، ووجوب أداء الأمانة، وحرمة الخيانة. هنا لا يتحدّث العقل عن “ما هو كائن” بل عن “ما ينبغي أن يكون”. وهذا القسم هو الذي يشكّل الأساس لما يُعرف بالحسن والقبح العقليين، ومنه تتفرّع مباحث الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع.

بعد هذا التمهيد، ينتقل الكلام إلى طرق الاستدلال؛ لأنّ حجّية العقل لا تعني قبول كلّ طريق يُنسب إليه. فالعقل قد يُستعمل عبر مسالك متعدّدة، وليس كلّ مسلك منها معتبرًا.

دُكر أنّ الاستدلال لا يتمّ إلّا بأحد ثلاثة: الاستقراء، أو التمثيل، أو القياس المنطقي.

أمّا الاستقراء، فإن كان ناقصًا — أي قائمًا على ملاحظة بعض الجزئيات دون الإحاطة بجميعها — فهو لا يفيد إلّا الظنّ، والظنّ بما هو ظنّ لم يدلّ دليل على حجّيته في نفسه، ما لم ينهض دليل خاصّ على اعتباره. فمجرّد تكرار المشاهدة في موارد عديدة لا يحوّل الظنّ إلى يقين.

وأمّا الاستقراء الكامل، وهو الإحاطة بجميع الأفراد، فمع أنّه يُنتج يقينًا، إلّا أنّه في حقيقته ليس استدلالًا من معلوم إلى مجهول، بل هو تجميع لعلوم جزئية تنتهي إلى صياغة قضية كلّية. فالنتيجة ليست شيئًا وراء نفس الجزئيات، بل هي تلخيص لها في عبارة جامعة. ولهذا قيل إنّّه ليس دليلًا بالمعنى الدقيق، لأنّ الدليل يفترض الانتقال من مقدّمات إلى نتيجة كانت مجهولة قبل ذلك الانتقال.

وأمّا التمثيل، وهو ما يُعبّر عنه في علم الأصول بالقياس، كإلحاق فرع بأصل لعلّة جامعة بينهما، فهذا المسلك غير معتبر عندنا؛ لأنّ مجرّد الاشتراك في وصفٍ ما لا يكشف قطعًا عن اشتراكهما في الحكم، ما لم يكن هناك دليل تعبّدي خاص. ولهذا لم يُعتمد القياس الأصولي طريقًا لاستنباط الحكم الشرعي.

يبقى القياس المنطقي، وهو الانتقال من كبرى كلّية إلى صغرى جزئية تنتج نتيجة لازمة عنهما. هذا هو المسلك البرهاني الذي يُنتج اليقين إذا كانت مقدّماته يقينية. ومن هنا يتبيّن أنّ حجّية العقل إنّما تدور مدار هذا النحو من الإدراك البرهاني القطعي، سواء في المجال النظري أو العملي.

فإلخاصة أنّ العقل حجّة، لكن لا بما هو حدس أو ذوق أو ميل، ولا عبر كلّ طريق يُتوهم أنّه عقلي، بل بما هو إدراك قطعي برهاني، يكشف عن الواقع كشفًا تامًا. وبهذا يُحفظ للعقل موقعه الرفيع في منظومة الاستدلال، من غير أن يُفتح الباب لما لا دليل على اعتباره

فتعيّن أن تكون الحجّة هي القياس المنطقي ، وهو على أقسام ثلاثة :

أ. أن تكون الصغرى والكبرى شرعيتين وهذا ما يسمّى بالدليل الشرعي.

ب. أن تكون كلتاها عقليّتين ، كإدراك العقل حسن العدل (الصغرى) وحكمه بالملازمة بين حسنه عقلا ووجوبه شرعا (الكبرى) وهذا ما يعبر عنه بالمستقلّات العقلية ، أو التحسين والتقييح العقليين. ⁽¹⁾

ج. أن تكون الصغرى شرعية والكبرى عقلية كما قد يقال : «الوضوء ممّا يتوقف عليه الواجب (الصلاة)» وهذه مقدّمة شرعية «وكلّ ما يتوقف عليه الواجب فهو واجب عقلا» وهذه مقدمة عقلية فينتج : فالوضوء واجب عقلا.

وهذا ما يعبر عنه بغير المستقلّات العقلية نعم يعلم وجوب الوضوء شرعا بالملازمة بين حكمي العقل والشرع.

بعد أن تبين أنّ الطريق المنتج لليقين هو القياس المنطقي، يتّضح أنّ الكلام في حجّة العقل لا ينفصل عن بنية هذا القياس نفسه؛ إذ العبارة ليست بعنوان “عقلي” أو “شرعي” يُلصق بالمقدّمات، بل يكون النتيجة لازمة عنهما لزوماً قطعياً.

القياس المنطقي - في صورته البسيطة - يتألّف من صغرى وكبرى، ومن اقترانهما تتولّد النتيجة. غير أنّ مادّة الصغرى والكبرى قد تختلف، ومن هنا انقسم إلى أقسام ثلاثة:

الأول: أن تكون الصغرى والكبرى كلتاها شرعيتين.

كما لو قلنا: “الخمر مسكر” (صغرى مستفادة من النص)، و”كلّ مسكر حرام” (كبرى ثابتة شرعاً)، فينتج: “الخمر حرام”. هذا في حقيقته دليل شرعي خالص؛ إذ المقدّمتان مستندتان إلى الوحي، والعقل هنا ليس مشرّعاً، بل هو مجرد أداة لربط إحدى القضيتين بالأخرى وإبراز النتيجة الكامنة فيهما.

الثاني: أن تكون كلتا المقدّمتين عقليّتين.

وهذا هو مورد ما يُعرف بالمستقلّات العقلية، كقولنا: “العدل حسن” (صغرى يدركها العقل إدراكاً بديهياً أو برهانياً)، و”كلّ ما حكم العقل بحسنه حكم الشرع بوجوبه” (كبرى عقلية قائمة على الملازمة بين حكم العقل القطعي وحكم الشرع). فينتج: “العدل واجب شرعاً”.

هنا لا نستند إلى نصّ خاص، بل إلى إدراكٍ عقليّ مستقلّ، ولذلك سُمّيت “مستقلّات”؛ لأنّ العقل يستقلّ بإدراك الحسن أو القبح، ثمّ يُحكم بالملازمة بين حكمه وحكم الشارع، باعتبار أنّ الشارع الحكيم لا يُخالف ما هو حسنٌ بالذات ولا يُقرّ ما هو قبيحٌ كذلك.

وهذا هو موطن بحث التحسين والتقييح العقليين، وهو من أعمدة المدرسة الإمامية؛ إذ به يُفسّر امتناع صدور الظلم عن الله تعالى، وبه يُبنى كثير من المباني الكلامية والأصولية.

الثالث: أن تكون الصغرى شرعية والكبرى عقلية.

وهذا هو مورد ما يُسمى بغير المستقلات العقلية. كما في المثال المشهور: “الوضوء مما يتوقف عليه الواجب (الصلاة)” وهذه صغرى تُستفاد من الشرع، لأنَّ توقُّف الصلاة على الطهارة أمر ثبت بدليل شرعي. ثم نقول: “كلَّ ما يتوقف عليه الواجب فهو واجب عقلاً”، وهذه كبرى عقلية؛ إذ العقل يحكم بأنَّ طلب الشيء طلبٌ لما لا يتمُّ إلَّا به، وإلَّا لزم التكليف بما لا يُطاق أو النقض في الغرض.

فينتج من ضمِّهما: “الوضوء واجب عقلاً”. لكن هذا الوجوب العقلي لا يبقى في دائرة العقل فحسب، بل يُعلم منه الوجوب الشرعي بالملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع؛ إذ يستحيل أن يأمر الشارع بشيء ولا يأمر بما يتوقف عليه تحقُّقه.

الفرق الدقيق بين المستقلات وغير المستقلات أنَّ الأولى يكون للعقل فيها إدراك مباشر لحسن الفعل أو قبحه، أمَّا الثانية فالعقل لا يحكم بحسن ذات الفعل ابتداءً، بل يحكم بلزومه تبعاً لكونه مقدِّمة لواجب ثبت شرعاً.

بهذا التقسيم يتضح أنَّ حجِّية العقل ليست أمرًا طارئًا أو هامشيًّا، بل هي مندمجة في صلب عملية الاستنباط؛ تارةً بوصفه كاشفًا مستقلًّا عن الحكم، وأخرى بوصفه كاشفًا عن لوازم ما ثبت بالشرع. وفي كلا الموردين، ليس العقل مشرِّعًا في عرض الشارع، بل هو كاشف عن حكمه أو عن لوازم حكمه، على أساس الملازمة بين الحكمين عند القطع واليقين

الثالث : عرّف الدليل العقلي بأنه حكم يتوصّل به إلى حكم شرعي ، مثلاً إذا حكم العقل بأنّ الإتيان بالمأمور به على ما هو عليه موجب لحصول الامتثال يستدل به على أنّه في الشرع أيضاً كذلك ، فيترتب عليه براءة الذمّة عن الإعادة والقضاء ، أو إذا حكم العقل عند التزاحم بلزوم تقديم الأهم كحفظ النفس المحترمة على المهم كالتصرف في مال الغير بلا إذنه ، فيستدل به على الحكم الشرعي وهو وجوب إنقاذ الغريق ، وجواز التصرف في مال الغير ، كلّ ذلك توصل بالحكم العقلي للاهتمام إلى الحكم الشرعي.

ما معنى "الدليل العقلي" في علم الأصول؟

ليس المراد به كلّ فكرة عقلية، ولا كلّ تأمل ذهني، بل خصوص الحكم العقلي الذي يتوصّل به إلى كشف حكم شرعي. فالعقل لا يُنشئ حكماً في عرض الشارع، بل يكشف عن لازم حكمه، أو عن مقتضى حكمته، أو عن امتداد خطابه.

المثال الأول: إذا حكم العقل بأنّ الإتيان بالمأمور به على وجهه الصحيح يوجب الامتثال، فهذا حكم بديهي؛ لأنّ الامتثال ليس شيئاً وراء الإتيان بما طُلب على النحو الذي طُلب. فإذا أتيت بالصلاة جامعةً لشرائطها وأجزائها، فقد تحقّق المطلوب. من هنا يستكشف الفقيه أنّ الذمّة قد برئت، ولا تجب الإعادة ولا القضاء. هذا الانتقال من حكم العقل إلى أثره الشرعي هو عين الاستدلال العقلي.

العقل لم يأت بحكم جديد من خارج المنظومة الشرعية، بل بيّن أن مقتضى الأمر الشرعي هو الاكتفاء بالفعل المأنيّ به على وجهه. فلو أوجب الشارع الإعادة بعد الامتثال التام لكان ذلك نقضاً للغرض، وهو قبيح عقلاً.

المثال الثاني : عند التزاحم، كأن يدور الأمر بين حفظ نفسٍ محترمة وبين التصرف في مال الغير بلا إذنه. العقل هنا يدرك بوضوح أنّ حفظ النفس أهمّ من حفظ المال، وأنّه لا يمكن الجمع بين الحكمين في مقام الامتثال، فيحكم بلزوم تقديم الأهمّ. هذا الحكم ليس نصّاً خاصّاً في كلّ واقعة تزاحم، لكنّه قاعدة عقلية عاقة: إذا تعارض واجبان في مقام العمل وكان أحدهما أهمّ، تعيّن تقديمه.

ومن هذا الحكم العقلي يُستكشف الحكم الشرعي: وجوب إنقاذ الغريق، وجواز التصرف في مال الغير بمقدار ما يندفع به الخطر. لأنّ الشارع الحكيم لا يمكن أن يُقيي حكمين فعليين مع علمه بعدم إمكان الجمع بينهما من دون بيان مرجّح، وإلّا لزم التكليف بالمحال أو الإيقاع في الحرج غير المبرّر.

إذاً، الدليل العقلي في حقيقته جسرٌ بين إدراكٍ يقيني وبين حكمٍ شرعي يُكشف من خلاله. فالعقل إمّا أن يدرك ملازمةً بين شيئين (كما في المقدمات)، أو يدرك قبح التناقض ونقض الغرض، أو يدرك ترجيح الأهمّ على المهمّ. ومن هذه الإدراكات تفتتح أمام الفقيه أبواب فهم الحكم الشرعي في موارد لا نصّ خاصّ فيها.

بهذا يتضح أنّ العقل ليس بديلاً عن النصّ، ولا مزاحماً له، بل هو آلة فهمه، وضابط انسجامه، وكاشف عن لوازمه. وكلّما كان الحكم العقلي قطعياً غير قابل للنقض، كان الاستدلال به تائماً، لأنّ الشريعة لا تنفصل عن الحكمة، ولا تتناقض مع البرهان.

وهنا تظهر قيمة هذا المبحث: فبدون هذا الدور للعقل، يبقى الفقيه أسير الجزئيات، أما به فيمتلك مفاتيح القواعد الكلية التي تحفظ للنظام الشرعي انسجامه واتساقه

إذا عرفت ذلك ، فيقع البحث في حجّية العقل في مقامين :
المقام الأوّل : استكشاف حكم الشرع عند استقلاله بالحكم بالنظر إلى ذات الموضوع ،
فنقول : إذا استقل العقل بالحكم على الموضوع عند دراسته بما هو هو من غير التفات إلى ما
وراء الموضوع من المصالح والمفاسد ، فهل يكون ذلك دليلا

(1) في مقابل الأشاعرة الذين لا يعترفون بهما إلّا عن طريق الشرع ، فالحسن عندهم ما حسّنه
الشارع وهكذا القبيح.

على كون الحكم عند الشارع كذلك أيضا أو لا؟ فذهب الأصوليون إلى وجود الملازمة بين
الحكمين ، وما ذلك إلّا لأنّ العقل يدرك حكما عاما غير مقيد بشيء.

مثلا إذا أدرك العقل (حسن العدل) فقد أدرك أنّه حسن مطلقا ، أي سواء كان الفاعل
واجب الوجود أم ممكن الوجود ، وسواء كان الفعل في الدنيا أم في الآخرة ، وسواء كان مقرونا
بالمصلحة أم لا ، فمثل هذا الحكم العقلي المدرك يلزم كون الحكم الشرعي أيضا كذلك وإلّا
لما كان المدرك عاما شاملا لجميع تلك الخصوصيات. وبذلك تتضح الملازمة بين حكم العقل
وحكم الشرع في المستقلات العقلية.

هذا كلّ في المستقلات العقلية وبه يظهر حكم غير المستقلات العقلية ، فمثلا إذا أدرك
العقل الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته ، أو وجوب الشيء وحرمة ضده ، يكشف
ذلك أنّ الحكم عند الشرع كذلك ، لأنّ الحكم المدرك بالعقل حكم عام غير مقيد بشيء من
القيود ، فكما أنّ العقل يدرك الملازمة بين الأربعة والزوجية بلا قيد فيكون حكما صادقا في
جميع الأزمان والأحوال ، فكذلك يدرك الملازمة بين الوجوبين أو بين الوجوب والحرمة ، فالقول
بعدم كشفه عن حكم الشارع كذلك ، ينافي إطلاق حكم العقل وعدم تقيده بشيء.

وبذلك يتّضح أنّ ادّعاء الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع يرجع إلى أنّ الحكم
المدرك بالعقل حكم مطلق غير مقيد بشيء ، فيعمّ حكم الشارع أيضا.

المقام الثاني : حكم الشرع عند استقلال العقل بالحكم بالنظر إلى المصالح والمفاسد في
الموضوع لا بالنظر إلى ذات الموضوع.

فنقول : إذا أدرك العقل المصلحة أو المفسدة في شيء وكان إدراكه مستندا إلى المصلحة
أو المفسدة العامتين اللتين يستوي في إدراكهما جميع العقلاء ، ففي مثله يصحّ استنباط الحكم
الشرعي من الحكم العقلي كلزوم الاجتناب عن السّم

المهلك ، وضرورة إقامة الحكومة ، وغيرهما.

نعم لو أدرك المصلحة أو المفسدة ولم يكن إدراكه إدراكا نوعيا يستوي فيه جميع العقلاء ، بل إدراكا شخصيا حصل له بالسبر والتقسيم ، فلا سبيل للعقل بأن يحكم بالملازمة فيه ، وذلك لأن الأحكام الشرعية المولوية وإن كانت لا تنفك عن المصالح أو المفاسد ، ولكن أتى للعقل أن يدركها كما هي عليها.

وبذلك يعلم أنه لا يمكن للفقيه أن يجعل ما أدركه شخصيًا من المصالح والمفاسد ذريعة لاستكشاف الحكم الشرعي ، بل يجب عليه الرجوع إلى سائر الأدلة.

المقام الأول: إذا استقل العقل بالحكم بالنظر إلى ذات الموضوع

هنا العقل لا ينظر إلى نتائج خارجية ولا إلى مصالح خفية، بل يدرس الموضوع بما هو هو، فيحكم عليه بحكم عام مطلق.

مثال ذلك: إدراك العقل حسن العدل وقبح الظلم.

حين يدرك العقل حسن العدل، فهو لا يدركه حسنًا في ظرف دون ظرف، ولا بالنسبة إلى فاعل دون فاعل، ولا في زمن دون زمن. إدراكه هنا إدراك مطلق، غير مقيد بخصوصية العدل حسن سواء صدر من إنسان أو من مجتمع، في الدنيا أو في الآخرة، في حال قوة أو ضعف. هذا الإطلاق جزء من طبيعة الحكم العقلي نفسه.

ومن هنا قال الأصوليون بالملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع في المستقلات العقلية؛ لأنه لو لم يكن الحكم الشرعي كذلك، لزم أن يكون حكم العقل محدودًا محدودًا لم يدركها. فلو فرضنا - والعياذ بالله - أن الشارع جَوَّزَ الظلم في مورد ما بلا جهة راجحة، لكان إدراك العقل لحرمته إدراكًا ناقصًا أو مقيدًا، مع أنه أدركه قبيحًا على نحو عام.

إذن، سرّ الملازمة ليس مجرد دعوى، بل هو إطلاق الحكم العقلي وعموميته. فكما أن العقل يدرك الملازمة بين الأربعة والزوجة بلا قيد، فيحكم بها في كل زمان ومكان، كذلك إذا أدرك الملازمة بين وجوب الشيء وجوب مقدمته، أو بين وجوب الشيء وحرمة ضده، فإنه يدركها إدراكًا مطلقًا غير مشروط بظرف خاص.

فلو قال قائل: نعم، العقل يدرك وجوب المقدّمة، لكن لا يلزم أن يكون الحكم عند الشارع كذلك، كان هذا القول مصادمًا لطبيعة الحكم العقلي نفسه؛ لأن العقل لم يدرك الملازمة على نحو جزئي محدود، بل أدركها قانونًا عامًا.

وهكذا يظهر أن الملازمة في هذا المقام ترجع في حقيقتها إلى إطلاق الحكم العقلي وعدم تقيده، ومن ثمّ شموله لحكم الشارع أيضًا.

المقام الثاني: إذا استقل العقل بالحكم بالنظر إلى المصالح والمفاسد

هنا الصورة تختلف. العقل لا يحكم على ذات الفعل مباشرة، بل ينظر إلى ما يترتب عليه من مصلحة أو مفسدة، فيحكم تبعًا لذلك.

فإن كان إدراكه للمصلحة أو المفسدة إدراكًا نوعيًا عامًا، يشترك فيه جميع العقلاء، كان هذا الإدراك صالحًا لأن يُستكشف منه الحكم الشرعي.

مثاله: لزوم الاجتناب عن السمّ القاتل. إدراك كون السمّ مهلكًا ليس حدسًا شخصيًا، بل حقيقة نوعية عامة يدركها كل عاقل. وكذلك ضرورة إقامة نظام يحفظ الحقوق ويدفع الفوضى. هذه مصالح ومفاسد يدركها العقل الإنساني بما هو إنسان، لا بما هو فرد خاص.

في مثل هذه الموارد يمكن أن يقال: الشارع الحكيم لا ينفك حكمه عن رعاية المصالح والمفاسد الواقعية، فإذا أدرك العقل مفسدة عامة قطعية، كان الحكم الشرعي تابعًا لها.

أما إذا كان إدراك المصلحة أو المفسدة إدراكًا شخصيًا خاصًا، توصل إليه الباحث عبر تحليل خاص أو تقدير ظني، فهنا يتوقف العقل. لماذا؟ لأن الأحكام الشرعية وإن كانت تدور مدار المصالح والمفاسد الواقعية، إلا أنّ الإحاطة بهذه المصالح كما هي عند الله ليست بيد العقل البشري على إطلاقه.

فقد يتوهم شخص مصلحة في أمر ما، بينما يكون في الواقع مشتملاً على مفسدة أرجح، أو يكون مشروطاً بقيود خفية لا يدركها. ومن هنا لا يحق للفقيه أن يجعل ذوقه أو تحليله الشخصي معياراً لاستنباط الحكم الشرعي.

وهذا فرق جوهري بين “الإدراك النوعي العام” و “الإدراك الشخصي الاجتهادي”.

النتيجة المنهجية المهمة

الفقيه لا يُشرع، ولا يستند إلى ذوق فلسفي أو تحليل اجتماعي مجزء. فإذا كان الحكم العقلي قطعياً عامًا، كشف عن الحكم الشرعي. أما إذا كان مبنياً على تقدير شخصي للمصالح، فلا بدّ من الرجوع إلى سائر الأدلة: الكتاب، السنة، الإجماع، وما ثبت من طرق معتبرة.

تطبيقات توضيحية

1. إنقاذ الغريق

العقل يدرك - إدراكًا نوعيًا عامًا - أنَّ حفظ النفس مقدّم على حفظ المال. فيحكم بوجوب الإنقاذ وجواز التصرف في مال الغير بقدر الضرورة.

2. وجوب المقدمة

إذا ثبت شرعًا وجوب الصلاة، والعقل أدرك الملازمة المطلقة بين وجوب الشيء ووجوب ما يتوقّف عليه، كشف ذلك عن وجوب الطهارة.

3. حرمة الظلم

إدراك العقل قبح الظلم إدراك مطلق غير مقيد، فيكشف عن استحالة صدوره من الشارع أو إقراره.

4. المصالح المتوهمة

لو رأى شخص أنّ في معاملة ربويّة معيّنة "مصلحة اقتصادية"، فهذا إدراك شخصي ظني، لا يصلح لكشف حكم شرعي.

الخلاصة:

العقل حجة، لكن في دائرة القطع العام المطلق، لا في دائرة التحليلات الظنيّة أو التقديرات الفردية. الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع ليست شعارًا، بل نتيجة لطبيعة الحكم العقلي إذا كان عامًا غير مقيد.

تطبيقات

يترتب ثمرات كثيرة على حجّية العقل نستعرض قسما منها :

1. وجوب المقدّمة على القول بالملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته.
2. حرمة ضدّ الواجب على القول بالملازمة بين الأمر بالشيء والنهي عن ضده.
3. بطلان العبادة على القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي وتقديم النهي على الأمر وصحّتها في هذه الصورة على القول بتقديم الأمر وصحّتها مطلقا على القول بجواز الاجتماع.
4. فساد العبادة إذا تعلّق النهي بها أو أجزائها أو شرائطها أو أوصافها.
5. الإتيان بالمأمور به مجز عن الإعادة والقضاء لقبح بقاء الأمر بعد الامتثال على تفصيل مرّ في محله.
6. وجوب تقديم الأهم على المهم إذا دار الأمر بينهما لقبح العكس.

الفصل السابع

في حجّة العرف والسيرة

إنّ العرف له دور في مجال الاستنباط أولاً ، وفصل الخصومات ثانياً ، حتى قيل في حقّه ، «العادة شريعة محكمة» أو «الثابت بالعرف كالثابت بالنص»⁽¹⁾ ولا بدّ للفقيه من تحديد دوره وتبيين مكانته حتى يتبين مدى صدق القولين.

أقول : العرف عبارة عن كلّ ما اعتاده الناس وساروا عليه ، من فعل شاع بينهم ، أو قول تعارفوا عليه ، ولا شكّ أنّ العرف هو المرجع إذا لم يكن هناك نص من الشارع (على تفصيل سيوافيك) وإلاّ فهو ساقط عن الاعتبار. وتتلخص مرجعية العرف في الأمور الأربعة التالية :

1. استكشاف الجواز تكليفاً أو وضعاً

يستكشف الحكم الشرعيّ من السيرة بشرطين :

الف : أن لا تصادم النص الشرعي.

ب : أن تكون متصلة بعصر المعصوم.

توضيحه : إنّ السيرة ، على قسمين :

تارة تصادم الكتاب والسنة وتعارضهما ، كاختلاط النساء بالرجال في الأفراح والأعراس

وشرب المسكرات فيها والمعاملات الربوية ، فلا شكّ أنّ هذه

(1) رسائل ابن عابدين : 2 / 113 ، في رسالة نشر العرف التي فرغ منها عام 1243 هـ.

السيرة باطلة لا يرتضيها الإسلام ولا يحتج بها إلا الجاهل.

وأخرى لا تصادم الدليل الشرعي وفي الوقت نفسه لا يدعمها الدليل ، فهذا النوع من السير إن اتصلت بزمان المعصوم وكانت بمراءى ومسمع منه ومع ذلك سكت عنها تكون حجة على الأجيال الآتية ، كالعقود المعاطاتية من البيع والإجارة وكوقف الأشجار والأبنية من دون وقف العقار.

وبذلك يعلم أنّ السير الحادثة بين المسلمين بعد رحيل المعصوم لا يصح الاحتجاج بها وإن راجت بينهم كالأمثلة التالية :

1. عقد التأمين : وهو عقد رائج بين العقلاء ، عليه يدور رحي الحياة العصرية، فموافقة العرف لها ليست دليلاً على مشروعيتها ، بل يجب التماس دليل آخر عليها.
2. عقد حق الامتياز : قد شاع بين الناس شراء الامتيازات كامتياز الكهرباء والهاتف والماء وغير ذلك التي تعدّ من متطلّبات الحياة العصرية ، فيدفع حصة من المال بغية شرائها وراء ما يدفع في كلّ حين عند الاستفادة والانتفاع بها ، وحيث إنّ هذه السيرة استحدثت ولم تكن من قبل ، فلا تكون دليلاً على جوازها ، فلا بدّ من طلب دليل آخر.
3. بيع السرقفلية : قد شاع بين الناس أنّ المستأجر إذا استأجر مكاناً ومكث فيه مدّة يثبت له حق الأولوية وربما يأخذ في مقابله شيئاً باسم «السرقفلية» حين التخليه ، وترك المكان للغير.

حجّة العرف والسيرة من المباحث التي لا يستغني عنها فقيه في مقام الاستنباط، ولا قاضي في مقام فصل الخصومات؛ إذ إنّ حياة الناس لا تجري في فراغ تشريعي، بل تتشكّل في سياق أعراف متراكمة وسير مستقرّة، لها حضورها القوي في تنظيم العلاقات وضبط التعاملات. ومن هنا شاع في كلمات الفقهاء قولهم: «العادة شريعة محكمة»، أو «الثابت بالعرف كالنص بالنص»، وهي عبارات تكشف عن موقع مهمّ للعرف في المنظومة الفقهية، غير أنّها لا تُفهم على إطلاقها، بل تحتاج إلى تحرير دقيق يبيّن حدود هذا الدور ومجّاله، حتى لا يُمنح العرف ما ليس له، ولا يُسلب ما هو من حقّه.

والمراد بالعرف - في الجملة - كلّ ما اعتاده الناس وألفوه، وساروا عليه في أقوالهم وأفعالهم، مما شاع بينهم حتى صار سلوكاً مألوفاً لا يُستنكر في بيئتهم. فهو سلوك اجتماعي مستقرّ، نشأ من تراكم الممارسة وتواطؤ الأذهان، لا من تشريع صريح. ومن الواضح أنّ العرف لا يكون مرجعاً مستقلاً بإزاء النص الشرعي، بل إنّ مرجعيته إنّما تتجلى عند فقدان النص، أو في موارد سكوته، على تفصيل سيأتي بيانه. أمّا إذا وُجد نصّ صريح يخالف ما عليه الناس، فإنّ العرف يسقط عن الاعتبار، ولا يبقى له مجال للاحتجاج.

ويمكن تلخيص دور العرف - في أبرز وجوهه - في كونه طريقاً لاستكشاف الحكم الشرعي، سواء من جهة التكليف أو من جهة الوضع، وذلك عبر ما يُعرف بالسيرة. غير أنّ هذا الاستكشاف مشروط بشرطين أساسين:

الأول: ألا تصادم السيرة نصًا من كتاب أو سنة، بحيث تقع في معارضة صريحة له.

الثاني: أن تكون السيرة متصلة بعصر المعصوم، قائمة في زمانه، وتحت نظره وسمعه، مع عدم صدور ردع منه عنها.

فالسيرة — بهذا الاعتبار — ليست على نسقٍ واحد؛ بل تنقسم إلى قسمين:

قسمٌ يصادم الكتاب والسنة، ويقع في تعارضٍ واضحٍ معهما، كاختلاط الرجال بالنساء في مواطن اللهو، أو شرب المسكرات في الأعراس، أو المعاملات الربوية التي جرى عليها بعض الناس في عصورٍ مختلفة. فهذه السيرة، وإن شاع فعلها، لا تكتسب شرعيةً من شيوعها، ولا تتحول إلى دليلٍ بمجرد اعتياد الناس عليها؛ لأنَّ النصَّ قد قام على خلافها، والشرع قد ردع عنها. فالعبرة ليست بكثرة الفاعلين، بل بميزان الدليل.

وقسمٌ آخر لا يصادم دليلًا شرعيًا، وفي الوقت نفسه لا يقوم نصٌّ خاصٌّ على تأييده. فهذا اللون من السيرة، إن ثبت اتصّاله بزمن المعصوم، وكان قائمًا في مرأى منه وسمعه، وسكت عنه من دون ردع، كان ذلك السكوت كاشفًا عن إضائه، ومن ثمَّ يكون حجةً على من بعده. ومن أمثلة ذلك العقود المعاطاتية في البيع والإجارة، حيث جرت سيرة الناس على إجراء المعاملة بالفعل من دون صيغةٍ لفظية خاصة، وكذلك وقف الأشجار أو الأبنية من دون إدخال الأرض في الوقف. فسكوت المعصوم عن مثل هذه الممارسات، مع شيوعها في عصره، يكشف عن إضائه لها، فتأخذ صفة الحجية.

ومن هنا يتضح أنَّ السير الحادثة بعد رحيل المعصوم، مهما راجت بين المسلمين أو استحكمت في حياتهم، لا تكون بذاتها دليلًا على الجواز، ما لم تُسند إلى أصلٍ شرعي عام أو خاص. فمجرد الاعتقاد لا يصنع حكمًا، وإنَّما يكشف — في أفضل أحواله — عن حاجةٍ إلى البحث عن مستندٍ شرعي يضيفي المشروعية.

ومن الأمثلة المعاصرة على ذلك عقد التأمين، الذي أصبح من ركائز الحياة الحديثة، وتدور عليه شؤون الاقتصاد والمجتمع. فشيوعه بين العقلاء، واعتمادهم عليه في تنظيم المخاطر، لا يكفي لإثبات مشروعيته شرعًا؛ بل لا بدَّ من ردِّه إلى قواعد عامة أو عناوين معتبرة في الفقه، كقاعدة السلطنة أو لزوم الوفاء بالعقود، أو غيرها من الأدلة.

وكذلك ما يُعرف بعقد حق الامتياز، حيث شاع بين الناس شراء امتيازات الكهرباء أو الماء أو الهاتف، فيدفع الشخص مبلغًا للحصول على هذا الامتياز، إضافة إلى ما يدفعه عند الاستفادة الفعلية. فهذا النمط من التعاقد لم يكن معروفًا في العصور السابقة، فلا يمكن الاحتجاج بمجرد شيوعه اليوم لإثبات جوازه، بل يتعيَّن النظر في انطباق العناوين الفقهية المعتبرة عليه.

ومن الأمثلة أيضًا ما يسمَّى ببيع «السرقفلية»، حيث يثبت للمستأجر — بعد بقائه مدةً في المكان — حقَّ أولوية، وقد يأخذ في مقابلة مبلغًا عند إخلاء العين وتسليمها لغيره. فهذا الحق، وإن استقرَّ عرفًا في بعض البيئات، إلا أنَّه يحتاج في مقام الإثبات إلى تحليلٍ فقهي يبيِّن أساسه: هل هو حقٌّ ثابت بعقدٍ ضمني؟ أم هو شرط ارتكازي؟ أم مجرد ممارسة لا مستند لها؟

وهكذا يتبيَّن أنَّ العرف ليس مصدرًا مستقلًّا للتشريع، ولا هو بمنزلة النص على إطلاقه، وإنَّما هو عنصرٌ كاشف، يُعتدُّ به في حدودٍ معينة، ويُطرح إذا خالف النص، ويُبحث عن مستنده إذا استحدث بعد عصر المعصوم. فوظيفة الفقيه ليست التسليم لكلِّ ما اعتاده الناس، ولا إلغاء ما ألفوه بإطلاق، بل تحرير الموقف منه على ضوء الضوابط الشرعية، حتى يبقى الميزان هو الدليل، لا مجرد الشيوخ، ويظلَّ التشريع منضبطًا بروحه وأصوله، لا تابعًا لتحولات العادات وتقلبات الأزمنة.

2. تبين المفاهيم

ألف : إذا وقع البيع والإجارة وما شابههما موضوعا للحكم الشرعي ثم شكّ في مدخلية شيء أو مانعيته في صدق الموضوع شرعا ، فالصدق العرفي دليل على أنّه هو الموضوع عند الشرع. إذ لو كان المعتبر غير البيع بمعناه العرفي لما صحّ من الشارع إهماله مع تبادل غيره وكمال اهتمامه ببيان الجزئيات من المندوبات والمكروهات إذ يكون تركه إغراء بالجهل وهو لا يجوز.

ب : لو افترضنا الإجمال في مفهوم الغبن أو العيب في المبيع فيحال في صدقهما إلى العرف.

قال المحقّق الأردبيلي : قد تقرّر في الشرع أنّ ما لم يثبت له الوضع الشرعي يحال إلى العرف جريا على العادة المعهودة من رد الناس إلى عرفهم. (1)

ج : لو افترضنا الإجمال في حدّ الغناء فالمرجع هو العرف ، فكلّ ما يسمّى بالغناء عرفا فهو حرام وإن لم يشتمل على الترجيع ولا على الطرب.

يقول صاحب مفتاح الكرامة : المستفاد من قواعدهم حمل الألفاظ الواردة في الأخبار على عرفهم ، فما علم حاله في عرفهم جرى الحكم بذلك عليه ، وما لم يعلم يرجع فيه إلى العرف العام كما بيّن في الأصول. (2)

يقول الإمام الخميني رحمه الله : أمّا الرجوع إلى العرف في تشخيص الموضوع والعنوان فصحيح لا محيص عنه إذا كان الموضوع مأخوذا في دليل لفظي أو معقد الإجماع. (3)

3. تشخيص المصاديق

قد اتّخذ الشرع مفاهيم كثيرة وجعلها موضوعا لأحكام ، ولكن ربما يعرض

(1) مجمع الفائدة والبرهان : 8 / 304.

(2) مفتاح الكرامة : 4 / 229.

(3) الإمام الخميني : البيع : 1 / 331.

الإجمال على مصاديقها ويتردد بين كون الشيء مصداقاً لها أو لا.
وهذا كالوطن والصعيد والمفازة والمعدن والأرض الموات إلى غير ذلك من الموضوعات
التي ربما يشك الفقيه في مصاديقها ، فيكون العرف هو المرجع في تطبيقها على موردتها.

4. حلّ الإجماليات في ظلّ الأعراف الخاصة

إنّ لكلّ قوم وبلد أعرافاً خاصة بهم يتعاملون في إطارها ويتفقون على ضوئها في كافة
العقود والإيقاعات ، فهذه الأعراف تشكّل قرينة حالية لحل كثير من الإجماليات المتوهمة في
أقوالهم وأفعالهم ، ولتقدّم نماذج منها :

ألف : إذا باع اللحم ثمّ اختلفا في مفهومه ، فالمرجع هو المتبادر في عرف المتبايعين
وهو اللحم الأحمر دون اللحم الأبيض كلحم السمك.

ب : إذا أوصى الوالد بشيء لولده ، فالمرجع في تفسير الولد وإنّه هو الذكر والأنثى أو
الذكر فقط هو العرف.

ج : إذا اختلفت البلدان في بيع شيء بالكيل أو الوزن أو بالعدّ ، فالمتبع هو العرف
الرائج في بلد البيع.

قال المحقّق الأردبيلي : كلّما لم يثبت فيه الكيل ولا الوزن ولا عدمهما في
عهد هـ صلى الله عليه وآله وسلم فحكمه حكم البلدان ، فإن اتفق البلدان فالحكم واضح ، وإن
اختلفا ففي بلد الكيل أو الوزن يكون ربويًا تحرم الزيادة وفي غيره لا يكون ربويًا فيجوز التفاضل.

أولاً: تبين المفاهيم عند تعلّق الحكم بموضوع عربي

إذا أخذ الشارع عنواناً كـ«البيع» أو «الإجارة» أو غيرها موضوعاً لحكم شرعي، ثم وقع الشك في أنّ أمراً معيّناً هل هو داخل
في حقيقة هذا العنوان أو خارج عنه، فالمعيار في أصل الصدق هو العرف. لأنّ الشارع حين يتكلّم بهذه الألفاظ من دون أن
يضع لها تعريفاً خاصاً، فإنّه يخاطب الناس بلغتهم، وعلى وفق ما يفهمونه منها.

فلو كان للشارع مراد آخر غير المعنى العرفي المتبادر، وكان ذلك المراد مغايراً لما يفهمه الناس، لكان عليه البيان؛ لأنّ ترك البيان
مع شدّة الحاجة إليه إغراء بالجهل، وهو قبيح في حقّ الحكيم. ولا سيّما أنّ الشارع قد اهتمّ ببيان دقائق المستحبات
والمكروهات، فكيف يترك بيان حقيقة موضوع تترتب عليه أحكام إلزامية من حلّ وحرمة ولزوم وبطلان؟

إذن، متى ما صدق البيع عرفاً، ولم يقدّم دليل على نقل شرعي أو تقييد خاص، فهو بيع شرعاً. وهكذا في الإجارة وسائر
العناوين.

ثانياً: ردّ المفاهيم المجهلة إلى العرف

قد يقع الإجمال في بعض المفاهيم التي لم يضع الشارع لها حدًا خاصًا، كـ«الغبن» في المعاملة أو «العيب» في المبيع. فما هو الغبن الذي يثبت به الخيار؟ وما هو العيب الذي يوجب الرد أو الأرش؟

هنا لا نجد في النصوص تحديدًا حسابيًا أو تعريفًا منطقيًا جامدًا، بل نجد العنوان مطلقًا، فيُحال في تشخيص مفهومه إلى العرف؛ فما يعدّه الناس غبنًا فاحشًا فهو كذلك شرعًا، وما لا يرونه كذلك فلا يثبت له الحكم.

ولهذا قرّر المحقق الأردبيلي قاعدةً عامة بقوله إنَّ ما لم يثبت له وضع شرعي خاص يُرجع فيه إلى العرف، جربًا على الطريقة المعهودة من ردّ الناس إلى أعرافهم في فهم الخطابات.

ومثله ما ذكر في مسألة «الغناء». فلو افترضنا أنَّ حدّه اللغوي أو الفقهي لم يُحرَّر بشكلٍ جامع مانع، فإنَّ المرجع في صدق العنوان هو ما يُستقى غناءً في نظر أهل العرف. فكلّ ما يُعدّ غناءً عرفًا يدخل تحت الحكم، وإن لم يشتمل على بعض القيود التي قد يذكرها بعضهم، كالترجيع أو الطرب، ما لم يدلّ دليل خاص على اعتبارها.

ومن هنا قال صاحب مفتاح الكرامة إنَّ القاعدة حمل الألفاظ الواردة في الأخبار على عرف المخاطبين بها، فما علّم حاله في عرفهم أُجري الحكم عليه، وما جهل رجع فيه إلى العرف العام كما تقرّر في علم الأصول.

وكذلك صرّح الإمام الخميني بأنّ الرجوع إلى العرف في تشخيص الموضوع والعنوان أمرٌ لا محيص عنه، متى كان الموضوع مأخوذًا في دليل لفظي أو معقّد إجماع، لأنّ اللفظ لا يُفهم إلا في سياقه العرفي.

ثالثًا: تشخيص المصاديق بعد وضوح المفهوم

وقد يكون المفهوم واضحًا في نفسه، ولكن التردّد يقع في انطباقه على موردٍ معيّن. فالشرع يتخذ عناوين كالوطن، والصعيد، والمفاضة، والمعدن، والأرض الموات، ويجعلها موضوعًا لأحكام. غير أنّ الشك قد يعرض في أنّ هذا المكان وطنٌ حقيقة أم لا؟ وهل هذا التراب يصدق عليه الصعيد؟ وهل هذه الأرض تُعدّ مواتًا أم عامرة؟

في مثل هذه الموارد، لا يرجع الفقيه إلى التعاريف الفلسفية، بل إلى الارتكاز العرفي. فما يراه الناس وطنًا — بمعناه المستقر في أذهانهم — يُعامل معه معاملة الوطن في الأحكام المرتبطة به. وما يعدّونه معدنًا أو مواتًا يُنزّل عليه حكمه، ما لم يرد تحديد تعبدي خاص يخالف ذلك.

فالشارع حين أطلق هذه العناوين، إنّما أطلقها بما لها من حضور في الوعي العام، لا بما لها من تصوّرات ذهنية دقيقة.

رابعًا: الأعراف الخاصة ورفع الإجمال في العقود والإيقاعات

ثم إنّ الأعراف ليست على وتيرة واحدة؛ فهناك عرفٌ عام، وهناك أعراف خاصة بأهل بلدٍ أو مهنةٍ أو طائفة. وهذه الأعراف الخاصة كثيرٌ ما تكون قرينةً حالية لفهم المراد في العقود والوصايا وسائر التصرفات.

فلو باع شخصٌ «لحمًا» ثم وقع النزاع: هل يشمل لحم السمك أم لا؟ فالمرجع هو المتبادر في عرف المتبايعين. فإن كان المتعارف في بيئتهم أنّ اللحم ينصرف إلى اللحم الأحمر، انصرف العقد إليه دون غيره.

ولو أوصى والدٌ «لولده» بشيء، واختلف الورثة في أنّ المراد الذكر فقط أم يشمل الذكر والأنثى، فإنّ العرف هو الحاكم في تفسير اللفظ، ما لم تقم قرينة على إرادة معنى خاص.

وكذلك في اختلاف البلدان في طريقة بيع بعض السلع: هل تُباع بالكيل، أم بالوزن، أم بالعدّ؟ فإنّ العرف السائد في بلد البيع هو المعتمد في ترتيب الأحكام، ولا سيّما في مسائل الربا. فإذا كان الشيء يُباع بالكيل أو الوزن في بلدٍ ما، جرى عليه حكم الربويات هناك، بخلاف بلدٍ لا يُباع فيه كذلك.

وقد قرّر المحقّق الأردبيلي أنّ ما لم يثبت فيه كيلٌ أو وزن في عصر النبي صلى الله عليه وآله، فحكمه تابعٌ لأعراف البلدان؛ فإنّ اتّفقت الأعراف كان الحكم واحداً، وإن اختلفت، كان لكلّ بلدٍ حكمه بحسب طريقتة في التعامل.

وخلاصة الأمر أنّ العرف لا يُنشئ حكماً من عنده، ولا يملك سلطة التشريع، ولكنّه يُعدّ أداة لفهم الخطاب الشرعي، وتحديد موضوعاته، وتشخيص مصاديقه، ورفع ما قد يعرض من إجمالٍ في كلام المتعاقدين أو الموصين. فهو ميزان في الفهم، لا مصدرٌ مستقل في التقنين.

وبهذا يتّضح أنّ العلاقة بين الشريعة والعرف ليست علاقة صراع، بل علاقة تنظيم: الشريعة تضع الأطر والضوابط، والعرف يملأ المساحات التطبيقية في حدود تلك الأطر، ما لم يتجاوزها أو يصادم نصّاً صريحاً

المقام الثاني

أحكام الظن المعتمد

ويقع البحث في موضعين :

الأول : إمكان التعبد بالظن.

الثاني : وقوعه بعد ثبوت إمكانه.

الموضع الأول : في إمكان التعبد بالظن

والمراد منه هو الإمكان الوقوعي : أي ما لا يترتب على وقوعه مفسدة فالببحث في أنه

هل تترتب على التعبد بالظن مفسدة أو لا؟

فالقائلون بعدم جواز العمل بالظن ذهبوا إلى الامتناع وقوعا ، كما أنّ القائلين بجواز

التعبد ذهبوا إلى إمكانه كذلك.

ثمّ إنّ القائلين بامتناع التعبد . منهم ابن قبة الرازي استدّلوا بوجوه مذكورة في المطولات.

ولكن أدلّ دليل على إمكان الشيء وقوعه في الشريعة الإسلامية كما سيوضح فيما بعد.

والبحث فيه يُطرح على مرحلتين مترابطتين:

الأولى: هل يمكن في نفسه أن يتعبد الشارع بالظن؟

الثانية: فإذا ثبت إمكانه، فهل وقع ذلك في الشريعة فعلاً أم لا؟

وهذا الترتيب ليس شكلياً، بل هو منهجي؛ إذ لا معنى للبحث عن الوقوع قبل إحراز الإمكان.

الموضع الأول: في إمكان التعبد بالظن

المقصود بالإمكان هنا ليس الإمكان الذهني أو العقلي المحض، بل الإمكان الوقوعي، أي: هل يلزم من وقوع التعبد بالظن محذور شرعي أو عقلي، كمفسدة لازمة، أو تفويت لمصلحة أهم، أو إيقاع للعبد في مخالفة الواقع على نحو لا ينسجم مع حكمة الشارع؟

فالقضية تدور حول هذا السؤال الجوهرية:

هل في جعل الظن حجة مفسدة تنافي حكمة التشريع أم لا؟

من هنا انقسم الأصوليون إلى اتجاهين:

- فريقٌ قال بعدم جواز العمل بالظن، وذهب إلى امتناع التعبد به وقوعًا، بمعنى أنَّ الشارع الحكيم لا يمكن أن يجعل الظن حجة؛ لما يترتب على ذلك - بزعمهم - من مفساد.
- وفريقٌ آخر قال بجواز التعبد بالظن، وذهب إلى إمكانه وقوعًا، أي لا مانع من أن يجعل الشارع بعض الظنون حجة إذا اقتضت المصلحة ذلك.

وجهة القائلين بالامتناع

من أبرز من نُسب إليه القول بامتناع التعبد بالظن: ابن قتيبة الرازي. وقد استدللَّ القائلون بالامتناع بوجود مطوِّلة، ذُكرت في الكتب المفصلة.

وخلاصة ما يمكن تصويره من روح هذه الوجوه: أنَّ الظنَّ بطبيعته قابلٌ للخطأ، فإذا جُعِلَ حجة فقد يُفضي إلى مخالفة الواقع، فيؤدِّي ذلك إما إلى تفويت مصلحة ملزمة، أو إلى الوقوع في مفسدة محرمة، وكلا الأمرين لا ينسجم - بحسب تصورهم - مع حكمة الشارع.

فكيف يجوز للحكيم أن يرخّص في اتباع ما لا يؤمن خطؤه، مع أنَّ الواقع محفوظٌ في علمه تعالى؟

هذه هي العقدة الأساسية في هذا الاتجاه.

مناقشة أصل الامتناع

غير أنَّ التأمل الدقيق يكشف أنَّ هذا الاستدلال لا ينهض لإثبات الامتناع.

ذلك لأنَّ احتمال الخطأ في نفسه لا يستلزم الامتناع، ما دام في جعل الحجية مصلحة أرجح تُعوّض ما قد يفوت من الواقع أحيانًا. فالتشريع لا يدور مدار إصابة الواقع دائمًا، بل مدار تحقيق النظام العام، ورفع الحرج، وتيسير الامتناع.

بل إنَّ التكليف نفسه قائم على ظاهر الحال في موارد كثيرة، والإنسان مكلف بالعمل وفق ما قامت عليه الحجة، لا وفق ما هو مطابق للواقع في علم الله.

ومن هنا تقرّرت قاعدة أصولية عميقة، وهي:

أنَّ أقوى دليل على إمكان الشيء وقوعه.

فإذا ثبت أنَّ الشريعة قد جعلت بعض الظنون حجة بالفعل - كخبر الثقة، أو ظاهر الكتاب، أو البينة في القضاء - كان ذلك أبلغ برهان على إمكان التعبد بالظن؛ إذ لو كان ممتنعًا في نفسه لما وقع في الشريعة.

فلا يعقل أن يقع في التشريع ما هو ممتنع عقلاً أو مستلزمٌ لمفسدة قاهرة.

النتيجة في هذا الموضوع

إذن، البحث في الإمكان الوقوعي ينتهي إلى أنه لا مانع عقلياً ولا شرعياً من جعل الظن حجة، إذا كان في ذلك حفظاً للنظام، أو رفعاً للعسر، أو تحقيقاً لمصالح أهم.

وعليه، فالقول بالامتناع لا يقوم على أساسين متينين بعد ملاحظة واقع التشريع الإسلامي.

أما البحث الثاني - وهو وقوع التعبد بالظن بعد ثبوت إمكانه - فهو الذي سيكشف عن الموارد التي جعلها الشارع حجة بالفعل، وحدود هذا الجعل، وشروطه، وأنّ الحجية ليست للظن بما هو ظنّ، بل بما قامت عليه أدلة خاصة من الشارع.

وهنا يبدأ التفصيل الدقيق بين الظن المطلق والظن الخاص، وبين ما أمضاه الشارع وما ردع عنه... لكن هذا موضعه المرحلة الآتية من البحث

الموضع الثاني : في وقوع التعبد بالظن بعد ثبوت إمكانه

وقبل الدخول في صلب الموضوع لا بدّ أن نبيّن ما هو الأصل في العمل بالظن حتى يكون هو المرجع عند الشكّ ، فما ثبت خروجه عن ذلك الأصل نأخذ به ، وما لم يثبت متمسك فيه بالأصل فنقول : إنّ القاعدة الأولى في العمل بالظن هي الحرمة وعدم الحجية إلاّ ما خرج بالدليل.

والدليل عليه أنّ العمل بالظن عبارة عن صحّة إسناد مؤداه إلى الشارع في مقام العمل، ومن المعلوم أنّ إسناد المؤدّى إلى الشارع إمّا يصحّ في حالة الإذعان بأنّه حكم الشارع وإلاّ يكون الإسناد تشريعاً دلّت على حرمة الأدلة الأربعة⁽¹⁾ ، وليس التشريع إلاّ إسناد ما لم يعلم أنّه من الدين إلى الدين.

قال سبحانه : **(قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَاماً وَحَلالاً قُلْ**
اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ) (يونس / 59).

فالآية تدلّ على أنّ الإسناد إلى الله يجب أن يكون مقروناً بالإذن منه سبحانه وفي غير هذه الصورة يعد افتراء سواء كان الإذن مشكوك الوجود كما في المقام أم مقطوع العدم، والآية تعم كلا القسمين. والمفروض أنّ العامل بالظن شاكّ في إذنه سبحانه ومع ذلك ينسبه إليه. ثمّ إنّ الأصوليين ذكروا خروج بعض الظنون عن هذا الأصل. منها :

1. ظواهر الكتاب.

2. الشهرة الفتوائية.

(1) الكتاب والسنة والإجماع والعقل كما أوضحه الشيخ الأعظم في الفرائد ، واقتصرنا في المتن على الكتاب العزيز.

3. خير الواحد.

4. الإجماع المنقول بخير الواحد.

5. قول اللغوي.

هل وقع التعبد بالظن في الشريعة بعد ثبوت إمكانه؟

لكن قبل أن نبحث عما جعله الشارع حجة بالفعل، لا بد من تأسيس قاعدة عامة، تكون هي المرجع عند الشك، وإلا اختلطت الموارد، وصار كل ظن قابلاً للدخول في ساحة الاحتجاج بلا ضابط.

ما هو الأصل في العمل بالظن؟

القاعدة الأولية في الظن هي:

الحرمة وعدم الحجية، إلا ما خرج بالدليل.

وهذه ليست دعوى احتياطية، بل نتيجة تحليل دقيق لمعنى الحجية.

فما معنى أن يكون الظن حجة؟

ليس معنى الحجية مجرد العمل الشخصي، بل معناها الأعمق: جواز إسناد مؤدى الظن إلى الشارع في مقام العمل.

أي أن يقول المكلف بلسان حاله أو مقاله: “هذا حكم الله”، فيبني عمله عليه.

وهنا تكمن الخطورة.

فإسناد حكم إلى الله تعالى لا يصح إلا إذا كان مقروناً بالإذن منه سبحانه، وإلا كان تشريعاً محرماً. والتشريع هو إدخال ما لم يُعلم أنه من الدين في الدين.

وقد شدد القرآن الكريم في هذا الباب تشديداً بالغاً، قال تعالى:

﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رُزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا قُلْ اللَّهُ أُذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾.

فالآية تجعل الميزان هو الإذن الإلهي.

فإن وجد الإذن، صح الإسناد.

وإن لم يوجد، كان افتراءً.

وهذا يشمل صورتين:

- ما إذا كان عدم الإذن مقطوعاً به.
- وما إذا كان الإذن مشكوكاً.

لأنّ الشكّ في الإذن لا يساوي الإذن. والعامل بالظنّ - من حيث هو ظنّ - شكّ في أنّ الله أذن له في اتباعه، ومع ذلك يسند مؤداه إلى الشارع، فيقع في شبهة التشريع.

من هنا يتبيّن أن الأصل الأوّلي هو المنع، لا الجواز.

فالحجّة تحتاج إلى دليلٍ مثبت، لا أنّ عدم الحجّة يحتاج إلى دليل.

الظنون الخارجة عن هذا الأصل

غير أنّ الأصوليين لم يقفوا عند هذا الحدّ، بل بحثوا في موارد دلّ الدليل الخاص على خروجها من هذا الأصل، أي الموارد التي ثبت فيها الإذن الشرعي باتباع الظن.

ومن أهمّ ما ذكر في هذا السياق:

1. ظواهر الكتاب

فإنّ ألفاظ القرآن لها ظهور عربي، والشارع خاطب الناس بلغة يفهمونها. وقد استقرّ بناء العقلاء على الأخذ بظاهر الكلام ما لم تقم قرينة على خلافه، ولم يردع الشارع عن هذا البناء، بل أمضاه. فكان ظهور الكتاب حجّة، لا من حيث كونه ظنّاً مجرداً، بل من حيث قيام الدليل على حجّيته.

2. الشهرة الفتوائية

وهي اشتهاار الفتوى بين الفقهاء بنحو يكشف عن ارتكازٍ أو مستندٍ معتبر. وقد وقع الخلاف في حجّيتها: هل هي كاشفة كشفاً معتبراً أم لا؟ فهي من الموارد التي دار فيها النقاش طويلاً.

3. خبر الواحد

وهو من أهمّ أبواب الظنون المعتبرة.

فخبر الثقة يفيد ظناً غالباً، ومع ذلك قامت الأدلّة على حجّيته، سواء بالسيرة العقلانية المضادة، أو بالنصوص الخاصة. فصار العمل به تعبدّاً مشروعاً، لا تشريعاً.

4. الإجماع المنقول بخبر الواحد

فإذا نقل الثقة تحقّق الإجماع، وقع البحث: هل يكون هذا النقل حجة من باب حجية خبر الواحد؟ أو لا؟ وهو تفصيل معروف في محلّه.

5. قول اللغوي

فإنّ الرجوع إلى أهل اللغة في فهم معاني الألفاظ يفيد الظنّ غالباً، ومع ذلك يُعمل به في مقام تشخيص المفاهيم، بناءً على قيام السيرة العقلانية على الرجوع إلى أهل الخبرة.

الخلاصة المنهجية

يتّضح من ذلك أنّ الظنّ ليس حجة بذاته، ولا لأنّه يورث الاطمئنان النفسي فحسب، بل الحجة تدور مدار جعل الشارع وإذنه.

فالميزان ليس قوّة الظنّ، بل قيام الدليل على اعتباره.

وبعبارة أدق:

الظنّ في ذاته فاقدٌ للحجّة، لكنّه قد يكتسبها بعرض الجعل الشرعي.

وهنا تظهر دقّة المدرسة الأصولية؛ فهي لا تفتح الباب لكلّ ظنّ، ولا تغلقه مطلقاً، بل تجعل الأصل المنع، والاستثناء تابعاً للدليل.

ومن هنا يبدأ التفصيل في كلّ واحد من هذه الموارد:

ما هو دليل حجّيته؟

وما حدوده؟

وهل هو كاشف عن الواقع، أم منجز ومعدّر تعبدياً فقط؟

الفصل الأول

حجّة ظواهر الكتاب

اتّفق العقلاء على أنّ ظاهر كلام كل متكلم إذا كان جاداً لا هزلاً ، حجة وكاشف عن مراده ، ولأجل ذلك يؤخذ بإقراره واعترافه في المحاكم ، وينقذ وصاياه ، ويحتج برسائله وكتاباتة.

وآيات الكتاب الكريم إذا لم تكن مجملّة ولا متشابهة ، لها ظواهر كسائر الظواهر، يحتج بها كما يحتج بسائر الظواهر ، قال سبحانه (وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ) (القمر / 17) وفي الوقت نفسه أمر بالتدبر ، وقال : (أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا) (محمد / 24) كلّ هذا يعرب عن كون ظواهر الكتاب كسائر الظواهر ، حجة ألقيت للإفادة والاستفادة والاحتجاج والاستدلال.

نعم إنّ الاحتجاج بكلام المتكلم يتوقّف على ثبوت أمور :

الأوّل : ثبوت صدوره من المتكلم.

الثاني : ثبوت جهة صدوره وأنّه لم يكن هازلاً مثلاً.

الثالث : ثبوت ظهور مفرداته وجمله.

الرابع : حجّة ظهور كلامه وكونه متبعا في كشف المراد.

والأوّل ثابت بالتواتر والثاني بالضرورة حيث إنّ سبحانه أجلّ من أن يكون هازلاً. والمفروض ثبوت ظهور مفرداته ومركباته وجمله بطريق من الطرق السابقة وهو التبادر وصحة الحمل والسلب والإطراد. ولم يبق إلاّ الأمر الرابع وهو حجّة ظهور كلامه ، والكتاب الكريم كتاب هداية وبرنامج لسعادة الإنسان والمجتمع ، فلازم ذلك أن تكون ظواهره حجة كسائر الظواهر ، وعلى ذلك فما ذهب إليه الأخباريون بحجّة كلّ ظاهر إلاّ ظاهر الكتاب ممّا لا وجه له بل هو دعوى تقشعرّ منها الجلود ، وترتعد منها الفرائص ، إذ كيف توصف حجة الله الكبرى ، والثقل الأعظم ، بعدم الحجّة مع أنّ الكتاب هو المعجزة الكبرى للنبيّ صلى الله عليه وآله وسلم أفيمكن أن يكون معجزاً ولا يحتج بظواهره ومفاهيمه مع أنّ الإعجاز قائم على اللفظ والمعنى معاً؟!!

واعلم أنّه ليس المراد من حجّة ظواهر القرآن هو استكشاف مراده سبحانه من دون مراجعة إلى ما يحكم به العقل في موردّها ، أو من دون مراجعة إلى الآيات الأخرى التي تصلح

لأن تكون قرينة على المراد ، أو من دون مراجعة إلى الأحاديث النبوية وروايات العترة الطاهرة في إيضاح مجملاته وتخصيص عموماته وتقييد مطلقاته.

فالاستبداد في فهم القرآن مع غض النظر عما ورد حوله من سائر الحجج ضلال لا شك فيه ، كيف؟ والله سبحانه يقول : **(وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ)** (النحل / 44) فجعل النبي مبيناً للقرآن وأمر الناس بالتفكر فيه، فللرسول سهم في إفهام القرآن كما أنّ لتفكر الناس وإمعان النظر فيه سهماً آخر، وبهذين الجناحين يخلق الإنسان في سماء معارفه ، ويستفيد من حكمه وقوانينه.

وبذلك تقف على مفاد الأخبار المنددة بفعل فقهاء العامة كأبي حنيفة و قتادة ، فإنّهم كانوا يستبدون بنفس القرآن من دون الرجوع إلى حديث العترة الطاهرة في مجملاته ومبهمات وعموماته ومطلقاته. فالاستبداد بالقرآن شيء ، والاحتجاج بالقرآن بعد الرجوع إلى الأحاديث شيء آخر ، والأوّل هو الممنوع والثاني هو الذي جرى عليه أصحابنا . رضوان الله عليهم ..

ثم إنّ الأصوليين جعلوا مطلق الظواهر من الظنون وقالوا باعتبارها وخروجها عن تحت الضابطة السالفة الذكر بدليل خاص ، وهو بناء العقلاء على حجّة ظواهر كلام كلّ متكلم، ولكن دقة النظر تقتضي أن تكون الظواهر من القطعيات بالنسبة إلى المراد الاستعمالي لا الظنّيات.

لأنّ السير في المحاورات العرفية يرشدنا إلى أنّها من الأمارات القطعية على المراد الاستعمالي بشهادة أنّ المتعلّم يستدل بظاهر كلام المعلّم على مراده. وما يدور بين البائع والمشتري من المفاهيم لا توصف بالظنية ، وما يتفوّه به الطبيب يتلقّاه المريض أمراً واضحاً لا ستره فيه كما أنّ ما يتلقّاه السائل من جواب المجيب يسكن إليه دون أيّ تردد.

فإذا كانت هذه حال محاوراتنا العرفية في حياتنا الدنيويّة ، فلتكن ظواهر الكتاب والسنة كذلك فلما ذا نجعلها ظنيّة الدلالة؟!

نعم المطلوب من كونها قطعية الدلالة هو دلالتها بالقطع على المراد الاستعمالي لا المراد الجدي ، لأنّ الموضوع على عاتق الكلام هو كشفه عما يدل عليه اللفظ بالوضع وما يكشف عنه اللفظ الموضوع هو المراد الاستعمالي ، والمفروض أنّ الظواهر كقيلة لإثبات هذا المعنى فلا وجه لجعلها ظنيّة الدلالة. وأمّا المراد الجدّي فإنّما يعلم بالأصل العقلائي ، أعني: أصالة تطابق الإرادة الاستعمالية مع الجدّة.

والذي صار سببا لعدّ الظواهر ظنيّة هو تطرّق احتمالات عديدة إلى كلام المتكلّم ،
أعني :

١. احتمال كون المتكلّم هازلا ، 2. أو كونه مورّيا في مقاله ، 3. أو ملقيا على وجه التقية ،
4. أو كون المراد الجدّي غير المراد الاستعمالي من حيث السعة والضيق بورود التخصيص أو
التقييد عليه. فلأجل وجود تلك الاحتمالات جعلوا الظواهر من الظنون.

يلاحظ عليه : بالنقض أولا : لأنّ أكثر هذه الأمور موجودة في النص أيضا مع أنّهم
جعلوه من القطعيات ، والحلّ ثانيا بأنّ نفي هذه الاحتمالات ليس على عاتق الظواهر حتى
تصير لأجل عدم التمكن من دفعها ظنية ، بل لا صلة لها بها وإنّما الدافع لتلك الاحتمالات
هو الأصول العقلائية الدالّة على أنّ الأصل في كلام المتكلّم كونه جادّا ، لا هازلا ولا مورّيا
ولا ملقيا على وجه التقية ، كما أنّ الأصل هو تطابق الإرادة الاستعمالية مع الإرادة الجديدة ،
ما لم يدل دليل على خلافه كما في مورد التخصيص والتقييد.

فالوظيفة الملقاة على عهدة الظواهر هي إحضار المراد الاستعمالي في ذهن المخاطب
وهي تحضره على وجه القطع والبت بلا تردد وشك. وأمّا سائر الاحتمالات فليست هي
المسئولة عن نفيها حتى توصف لأجلها بالظنية على أنّ أكثر هذه الاحتمالات بل جميعها
منتفية في المحاورات العرفية وإنّما هي شكوك علميّة مغفولة للعقلاء.

فخرجنا بالنتيجة التالية :

إنّ دلالة القرآن والسنة وكذا دلالة كلام كلّ متكلم على مراده من الأمور القطعية شريطة
أن تكون ظاهرة لا مجمّلة ، محكمة لا متشابهة. ويكون المراد من قطعيتها ، كونها قطعية الدلالة
على المراد الاستعمالي.

نعم الفرق بين الظاهر والنص ، هو أنّ الأوّل قابل للتأويل إذا دلّت عليه القرينة ،
بخلاف النصّ فلا يقبل التأويل ويعدّ التأويل تناقضا.

إذا أردنا أن نتناول مسألة حجّة ظواهر الكتاب، فإنّ نقطة البدء لا تكون من داخل الدائرة الكلامية، بل من الواقع العقلائي
الذي يحكم حياة الناس جميعا.

فالناس، منذ وجد التخاطب، يتعاملون مع ظواهر الكلام على أنّه كاشفٌ عن مراد المتكلم، ما دام المتكلم في مقام الجدّ لا
الهلل. لا يتوقّف أحدٌ في الأخذ بظاهر الإقرار في المحكمة، ولا يتردّد في تنفيذ وصيّة واضحة، ولا يشكّ في فهم رسالة أو عقدٍ
أو بيان. هذا هو قانون المحاورّة العام، الذي تقوم عليه حياة البشر، وتنظم به شؤونهم.

وعندما تنتقل إلى القرآن الكريم، فإننا لا نغادر هذا القانون، بل ندخل في أعلى مراتبه؛ لأنّ القرآن خطابٌ موجّه إلى الناس، بلسانهم، وفي إطار مفاهيمهم. فإذا كانت آياته محكمة غير متشابهة، وغير جملة، فإنّ لها ظهوراً كسائر الكلام العربي، يُفهم منه المراد بحسب التبادر العربي.

بل إنّ القرآن نفسه بصريح بكونه مسترّاً للفهم، فيقول:

﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ﴾،

ويعاتب على ترك التدبّر؛

﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ﴾.

والتدبّر لا معنى له إن لم يكن في الآيات ظهور يمكن أن يُتأمل فيه ويُستنبط منه المعنى. فالأمر بالتدبّر شهادة ضمنية بأنّ للكتاب ظواهر يُحتجّ بها.

غير أنّ الاحتجاج بأيّ كلام يتوقّف على أمور أربعة: أن يثبت صدوره، وأن يثبت صدوره على وجه الجذّ، وأن يثبت ظهور ألفاظه، وأن تثبت حجّية هذا الظهور. وفي القرآن، الصدور ثابت بالتواتر القطعي، وجهة الصدور ثابتة بالضرورة؛ إذ هو كلام الحكيم الذي لا يلهو، وظهور الألفاظ أمرٌ يُحرز بالتبادر وصحّة الحمل والسلب كما في سائر اللغة. فلم يبق إلا السؤال عن حجّية هذا الظهور، وهي ثابتة ببناء العقلاء الذي لم يردع عنه الشارع، بل أمضاه، بل أشار إليه وأمر بالتدبّر على أساسه.

ومن هنا يتّضح أنّ القول بعدم حجّية ظواهر الكتاب — مع حجّية سائر الظواهر — لا ينسجم مع طبيعة الخطاب ولا مع مقام القرآن نفسه؛ إذ كيف يكون الكتاب هو المعجزة الكبرى، والنقل الأعظم، ثم يُقال إنّ ظواهره لا يُحتجّ بها؟ إنّ الإعجاز قائم على النظم والمعنى معاً، والتحديّ إنما وقع بلفظه ودلالته، فلو لم تكن دلالاته معتبرة لما صحّ الاحتجاج به أصلاً.

على أنّ المراد من حجّية الظواهر ليس الاستقلال في فهم القرآن بمعزل عن سائر الحجج. فالفهم الصحيح لا يكون بقطع الصلة بين القرآن والسنة، ولا بإهمال القرائن الداخلية بين الآيات، ولا بتجاوز حكم العقل القطعي. القرآن نفسه جعل للنبي صلى الله عليه وآله مقام البيان، فقال: ﴿لَتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ﴾، فكان البيان النبوي والعبرة الطاهرة جناحاً مكتملاً لجناح التدبّر. فالاستبداد بالقرآن مرفوض، لكن الاحتجاج بظواهره في إطار المنظومة التشريعية أمرٌ آخر، وهو الذي جرى عليه فقهاؤنا.

ثم إنّ التدقيق في طبيعة الظهور يقود إلى نتيجة أعمق. فقد اشتهر بين الأصوليين عدّ الظواهر من الظنون المعنوية، ولكن النظر الدقيق يفرّق بين مرحلتين: مرحلة المراد الاستعمالي، ومرحلة المراد الجدّي. فالظهور من حيث دلالاته على ما استعمل فيه اللفظ دلالةً قطعية في وجدان العقلاء؛ إذ لا يتعامل الناس في محاوراتهم اليومية مع ظواهر الكلام بوصفها احتمالاتٍ مترددة، بل بوصفها معاني جازمة يفهمها المخاطب بلا تردّد. الطالب يفهم مراد أستاذه، والمشتري يفهم مقصود البائع، والمريض يتلقّى توجيه الطبيب على أنّه بيان واضح لا ظنّ فيه.

فالقطع هنا هو المراد الاستعمالي، أي بالمعنى الذي استعمل فيه اللفظ بحسب وضعه. وأمّا المراد الجدّي، أي مدى انطباق هذا المعنى على إرادة المتكلم النهائية من حيث السعة والضيق، فهذه تُثبت بأصل عقلائي آخر، هو أصالة التطابق بين الإرادة الاستعمالية والإرادة الجدّية، ما لم تقم قرينة على خلافه كالتخصيص أو التقييد.

وقد ظنَّ بعضهم أنَّ احتمال الهزل أو التورية أو التقية أو التخصيص يجعل الظواهر ظنيَّة الدلالة. غير أنَّ هذه الاحتمالات لا تختص بالظاهر، بل تجري حتى في النصوص الصريحة. ثم إنَّ دفع هذه الاحتمالات ليس وظيفة الظهور نفسه، بل وظيفة الأصول العقلانية التي تقرَّر أنَّ الأصل في كلام المتكلِّم الجدِّ، والأصل عدم التورية، والأصل عدم التقية، والأصل عدم التخصيص إلا بدليل.

فالظهور ينهض بمهمته كاملة: إحضار المراد الاستعمالي في ذهن المخاطب على وجهٍ جازم. وأمَّا سائر الاحتمالات فهي شكوك نظرية لا يلتفت إليها العقلاء في مقام التخاطب العملي.

ومن هنا نخلص إلى أنَّ دلالة القرآن — كما دلالة السنَّة وكلام كلِّ متكلم — قطعية من حيث الكشف عن المراد الاستعمالي، إذا كان اللفظ ظاهرًا غير مجمل، ومحكمًا غير متشابه. والفرق بين الظاهر والنصِّ ليس في أصل الحجية، بل في قابليَّة التأويل؛ فالظاهر قد يُرفع اليد عنه عند قيام قرينة، وأمَّا النصُّ فلا يحتمل التأويل أصلاً، وتأويله تناقض.

وهكذا يستقيم الميزان: القرآن كتاب هداية يُحتجُّ بظواهره، ويُفهم في ضوء بيانه النبوي، ويُفسَّر في إطار القواعد العقلانية، من غير تعطيلٍ لخطابه، ولا استبدالٍ بفهمه

الفصل الثاني

الشهرة الفتوائية

من الظنون التي قد خرجت عن أصل حرمة العمل بالظن ، الشهرة الفتوائية بين القدماء من الفقهاء وهي :

عبارة عن اشتهاار الفتوى في مسألة لم ترد فيها رواية معتبرة فمثلاً إذا اتفق القدماء من الفقهاء على حكم في مورد ، ولم نجد فيه نصاً من أئمة أهل البيت عليهم السلام يقع الكلام في حجّة تلك الشهرة الفتوائية.

والظاهر (وفاقاً لبعض الأعلام) حجّة مثل هذه الشهرة ، لأنّها تكشف عن وجود نص معتبر وصل إليهم ولم يصل إلينا حتى دعاهم إلى الإفتاء على ضوئه ، إذ من البعيد أن يفتي أقطاب الفقه بشيء بلا مستند شرعي ودليل معتدّ به ، وقد حكى سيد مشايخنا المحقق البروجردي في درسه الشريف أنّ في الفقه الإمامي أربعمئة مسألة تلقّاها الأصحاب قديماً وحديثاً بالقبول وليس لها دليل إلاّ الشهرة الفتوائية بين القدماء بحيث لو حذفنا الشهرة عن عداد الأدلّة ، لأصبحت تلك المسائل فتاوى فارغة مجرّدة عن الدليل.

هل لهذه الشهرة الفتوائية قيمة في ميزان الاستدلال؟ أم تبقى مجرد رأي جماعي لا يرقى إلى مرتبة الحجّة؟

المراد بالشهرة الفتوائية هو اشتهاار الفتوى نفسها بين القدماء، لا اشتهاار رواية بعينها، ولا مجرد عمل بعض المتأخرين بها. فلو اتفق أو كاد يتفق فقهاء الطبقة الأولى والثانية من أصحاب الأئمة عليهم السلام — أو من قارب عصرهم — على حكم في مسألة لا نجد لها اليوم نصّاً معتبراً، وقع البحث في أنّ هذا الاتفاق هل يكشف عن شيء وراءه، أم لا؟

القول بحجّيتها — وهو ما ذهب إليه بعض الأعلام — لا ينطلق من تعظيم الكثرة لذاتها، ولا من افتراض العصمة للمشهورين، بل من جهة الكشف. فإنّ اجتماع أقطاب الفقه في عصر قريب من زمن النصوص على حكم معيّن، مع اختلاف أمرجتهم ومشاربهم ومواطنهم، يبعث على الظنّ القوي بأنّ وراء ذلك مستنداً شرعياً وصل إليهم ولم يصل إلينا.

فمن البعيد عادة أن يُفتي مثل أولئك الأعلام — الذين عُرفوا بشدّة التحرّز في الدين، وتعظيم النص، وتجنّب الرأي المجرد — بحكم لا مستند له. لا سيّما إذا كانت المسألة ممّا تتكرّر الحاجة إليه، وتبني عليه فروع كثيرة. فليس من المعقول أن تتضافر فتاواهم على حكم واحد من دون أن يكون له أصل في الروايات، وإن لم يصل ذلك الأصل إلينا.

ومن هنا نُقل عن المحقق البروجردي — رحمه الله — أنّ في الفقه الإمامي مئات المسائل التي تلقّاها الأصحاب قديماً وحديثاً بالقبول، وليس بأيدينا اليوم فيها نصّ واضح سوى هذه الشهرة نفسها. بحيث لو ألغينا الشهرة من عداد الأدلّة، لبقيت تلك المسائل عارية عن المستند الظاهر، وكأنّها فتاوى معلقة في الفراغ.

وهذا الكلام يكشف عن بُعد تاريخي في الاستدلال؛ فإنّ الفقه الإمامي لم يُبنَ في عصرٍ واحد، ولا وصلتنا جميع نصوصه سالمةً من الضياع. فقد فُقدت أصول، واندثرت كتب، وضاعت روايات، وبقيت آثارها في الفتاوى المتوارثة. فتصبح الشهرة - في مثل هذه الموارد - كأثر النصّ الغائب، وصدى الدليل المفقود.

غير أنّ هذا المسلك لا يخلو من تأمل. إذ لا بدّ من التمييز بين شهرةٍ تكشف فعلاً عن مستندٍ معتبر، وشهرةٍ قد تنشأ من اجتهادٍ خاص، أو من استحسانٍ مقبول في عصرٍ معيّن، أو من اعتمادٍ على دليلٍ لم يثبت عند غيرهم. فليس كلّ اتفاقٍ كاشفاً بالضرورة، ولا كلّ اشتهاٍ حجّةً بنفسه.

ومن هنا انقسمت الأنظار:

فمنهم من رأى في الشهرة الفتوائية أمانةً كاشفةً عن دليلٍ واصلٍ إليهم، فجعلها خارجةً عن أصل حرمة العمل بالظن.

ومنهم من توقّف، محتاطاً في نسبتها إلى الشارع، ما لم يُحرز المستند إحرازاً مستقلاً.

ومهما يكن، فإنّ البحث في الشهرة الفتوائية يكشف عن حقيقةٍ أعمق، وهي أنّ الفقه ليس مجرد قراءةٍ حرفيةٍ للنصوص الموجودة بين أيدينا، بل هو تفاعلٌ تاريخي ممتد، تتداخل فيه النصوص الواصلة، والآثار المنقولة، والبناءات المتراكمة عبر الأجيال. والسؤال الدائم هو: هل هذا الأثر الفقهي يكشف عن نصٍّ معتبر، أم هو اجتهادٌ لا يرقى إلى مستوى الحجّة؟

ومن هنا تتجلى دقّة الميزان الأصولي؛ فهو لا يُسقط الشهرة رأساً، ولا يقبلها بلا قيد، بل ينظر إليها من زاوية الكشف، ودرجة الوثوق، وموقعها من سائر الأدلة. فإذا بلغت حدّاً يورث الاطمئنان بوجود مستندٍ شرعي معتبر، أخذ بها من هذه الجهة، لا من جهة كونها رأياً شائعاً فحسب.

وهكذا تبقى الشهرة الفتوائية مبحثاً بين الكشف والاحتياط، بين التاريخ والنص، بين الظنّ المجرد والوثوق النوعي، وفي هذا التوازن الدقيق تتحرّك المدرسة الأصولية

الفصل الثالث

حجّة السنّة المحكية بخبر الواحد

السنّة في مصطلح فقهاء أهل السنّة هي قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم أو فعله أو تقريره، والمعصوم من أئمة أهل البيت عليهم السلام يجري قوله وفعله وتقريره عندنا مجرى قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

عليه وآله وسلم وفعله وتقريره ، ولأجل ذلك تطلق السنّة عند الإمامية على قول المعصوم وفعله وتقريره دون أن تختص بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم.

وليس أئمة أهل البيت عليهم السلام من قبيل الرواة وإن كانوا يروون عن جدهم عليهم السلام ، بل هم المنصوبون من الله تعالى على لسان النبي صلى الله عليه وآله وسلم بتبليغ الأحكام الواقعية ، فقد رزقوا من جانبه سبحانه علماً لصالح الأئمة كما رزق مصاحب النبي موسى عليهما السلام علماً كذلك من دون أن يكون نبياً ، قال سبحانه : **(فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا)** (الكهف / 65). فعندهم علم الشريعة وإن لم يكونوا أنبياء ولا رسلاً.

ثم إن الخبر الحاكي للسنّة إمّا خبر متواتر ، أو خبر واحد. ثم إن الخبر الواحد إمّا منقول بطرق متعددة من دون أن يبلغ حدّ التواتر فهو مستفيض وإلاّ فغير مستفيض.

ولا شك في أنّ الخبر المتواتر يفيد العلم ولا كلام في حجّيته وإمّا الكلام في حجّية الخبر الواحد أعم من المستفيض وغيره. فقد اختلفت كلمة أصحابنا في ذلك :

أ. ذهب الشيخ المفيد والسيد المرتضى والقاضي ابن البراج والطبرسي وابن إدريس إلى عدم جواز العمل بالخبر الواحد في الشريعة.

ب. وذهب الشيخ الطوسي⁽¹⁾ وقاطبة المتأخّرين إلى حجّيته.

والمقصود في المقام إثبات حجّيته بالخصوص وفي الجملة مقابل السلب الكلّي ، وأمّا البحث عن سعة حجّيته سنشير⁽²⁾ إليها بعد الفراغ عن الأدلّة.

أول ما ينبغي ضبطه هو معنى السنّة.

فعند جمهور أهل السنّة تُطلق السنّة على قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم وفعله وتقريره. أمّا عند الإمامية، فإنّ الدائرة أوسع؛ إذ يجري قول المعصوم من أئمة أهل البيت عليهم السلام وفعله وتقريره مجرى قول النبي وفعله وتقريره، فتُطلق السنّة على مجموع ذلك.

وهذا الاتساع ليس توسعاً اصطلاحياً فحسب، بل هو مبني على أصل عقدي، وهو أنّ الأئمة عليهم السلام ليسوا مجرد رواة ينقلون عن جدّهم، وإن كانوا يروون، بل هم منصوبون من قِبَل الله تعالى - على لسان النبي - لتبليغ الأحكام الواقعية وبيان الشريعة. فهم أوعية علمها، وقد أفيض عليهم من العلم ما به يقومون بهذا الدور، كما أفيض على العبد الصالح في قصة موسى عليه السلام علماً لديّ خاص، من غير أن يكون نبياً. فثبوت علم الشريعة لهم لا يلازم النبوة، بل هو مقام آخر في دائرة الهداية.

وعليه، فكلّ ما صدر عن المعصوم - قولاً أو فعلاً أو تقريراً - فهو سنة، كاشف عن الحكم الإلهي.

غير أنّ هذه السنة لا تصل إلينا على نسقٍ واحد.

فمنها ما نُقل بطريق التواتر، وهو ما يفيد العلم بصدوره، ولا كلام في حجّيته؛ إذ لا خلاف في أنّ ما ثبت صدوره قطعاً عن المعصوم فهو حجة يجب الأخذ به.

لكن أكثر الأخبار ليست كذلك، بل هي منقولة بطريق الآحاد.

وخبر الواحد إما أن يُروى من طرق متعددة لا تبلغ حدّ التواتر، فيُسمّى مستفيضاً، أو يُروى بطريق أو طريقين من غير استفاضة. وفي كلا الحالتين لا يفيد العلم عادةً، بل يفيد الظنّ.

وهنا موطن النزاع:

هل يجوز التعبد بخبر الواحد في الشريعة، أم لا؟

تاريخياً، انقسمت كلمة الأصحاب:

فذهب بعض أعلام المتقدّمين، كالشيخ المفيد، والسيد المرتضى، والقاضي ابن البراج، والطبرسي، وابن إدريس، إلى عدم جواز العمل بخبر الواحد في الأحكام الشرعية؛ انطلاقاً من أصل المنع عن العمل بالظن، واحتياطاً في نسبة الحكم إلى الشارع ما لم يثبت بطريقٍ قطعي.

وفي مقابلهم، ذهب الشيخ الطوسي، ومن تبعه من جمهور المتأخّرين، إلى القول بحجّية خبر الواحد بشروطه، حتى صار هذا هو المسلك الغالب في المدرسة الأصولية الإمامية.

والمقصود في هذا المقام ليس تتبّع تفاصيل الخلاف، ولا بيان حدود الحجّية سعةً وضيقاً، بل إثبات أصل الحجّية في الجملة، في مقابل السلب الكلّي. أي إثبات أنّ الشارع قد أذن في الجملة بالعمل بخبر الواحد إذا توفّرت شروطه، وأنّه ليس كلّ خبر آحاد مردوداً من حيث هو آحاد.

فالمسألة إذن تدور حول هذا السؤال:

هل قام دليل معتبر على أنّ خبر الثقة — مثلاً — حجة يُعَبَّد به، بحيث يكون العمل على وفقه عملاً بالسنة، لا تشريعاً محمّدياً؟

هذا هو لبّ البحث، وهو الذي سنبني عليه مناقشة الأدلة: من بناء العقلاء على الاعتماد على الثقات، ومن النصوص الدالة على الرجوع إلى رواية الحديث، ومن سيرة المتشرعة في عصر الأئمة عليهم السلام، حيث كانوا يعملون بالأخبار الواصلة إليهم من أصحابهم، ولم يُنقل ردع عام عن ذلك.

فإن ثبت هذا الإذن، خرج خبر الواحد عن الأصل الأولي القاضي بعدم حجّة الظن، وصار من الظنون المعبرة تعبّداً، لا لكونه مفيداً للعلم، بل لقيام الدليل على اعتباره.

وأما مقدار هذا الاعتبار، وشروط الراوي، وحدود التعارض، ومدى شموله للعقائد أو اختصاصه بالأحكام، فذلك بحث آخر يأتي بعد تثبيت الأساس.

وهكذا يتّضح أنّ حجّة خبر الواحد ليست مسألةً شكلية، بل هي عقدة المنهج كلّها: بين الاحتياط في نسبة الحكم إلى الله، وبين حفظ النظام التشريعي من الانهيار بفقدان أكثر مادته المنقولة

وقد استدلّوا على حجّيته بالأدلة الأربعة :

الاستدلال بالكتاب العزيز

استدلّوا على حجّية خبر الواحد بآيات :

1. آية النبأ

قال سبحانه : (إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ) (الحجرات / 6).⁽³⁾

وقبل تقرير الاستدلال نشرح ألفاظ الآية :

1. التَّبَيَّنْ يستعمل لازماً ومتعدياً ، فعلى الأوّل فهو بمعنى الظهور ، قال سبحانه : (حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ) (البقرة / 187).
- وعلى الثاني فهو بمعنى طلب التّثبت كقوله سبحانه : (إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ

(1) لاحظ عدة الأصول : 1 / 338 من الطبعة الحديثة.

(2) راجع ص 168 قوله : لكن الإمعان فيها ...

(3) قال الطبرسي : نزلت الآية في الوليد بن عقبة ، بعثه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في جباية صدقات بني المصطلق ، فخرجوا يتلقّونه فرحاً به . وكانت بينه وبينهم عداوة في الجاهلية . فظنّ أنّهم همّوا بقتله ، فرجع إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وقال : إنّهم منعوا صدقاتهم . وكان الأمر بخلافه . فغضب النبي صلى الله عليه وآله وسلم وهمّ أن يغزوهم ، فنزلت الآية . لاحظ مجمع البيان : 5 / 132.

فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا (النساء / 94) ومعناه في المقام تبينوا صدق الخبر وكذبه.

2. قوله : **(أَنْ تُصَيَّبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ)** علة للتثبت ، والمقصود خشية أن تصيبوا قوما بجهالة أو لئلا تصيبوا قوما بجهالة.

3. الجهالة مأخوذة من الجهل ، وهي الفعل الخارج عن إطار الحكمة والتعقل. وأما كيفية الاستدلال ، فتارة يستدل بمفهوم الشرط ، وأخرى بمفهوم الوصف. وربما يحصل الخلط بينهما ، ففي تقرير الاستدلال بمفهوم الشرط ينصبّ البحث ، على الشرط أي مجيء المخبر بالنبا ، دون عنوان الفاسق ، بخلاف الاستدلال بمفهوم الوصف حيث ينصبّ البحث على عنوان الفاسق مقابل العادل ففي إمكان الباحث جعل لفظ آخر مكان الفاسق عند تقرير الاستدلال بمفهوم الشرط لأجل صيانة الفكر عن الخلط ، فنقول :

الأول : الاستدلال بمفهوم الشرط

إنّ الموضوع هو نبأ الفاسق ، والشرط هو المجيء ، والجزاء هو التبيين والتثبت ، فكأنّه سبحانه قال : نبأ الفاسق . إن جاء به . فتبينه.

ويكون مفهومه : نبأ الفاسق . إن لم يجيء به . فلا يجب التبيين عنه.

لكنّ للشرط (عدم مجيء الفاسق) مصداقين :

أ. عدم مجيء الفاسق والعادل فيكون عدم التبيين لأجل عدم النبأ فيكون من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع.

ب. مجيء العادل به فلا يتبين أيضا فيكون عدم التبيين من قبيل السالبة بانتفاء المحمول. أي النبأ موجود والمنفي هو المحمول ، أعني : التثبت.

يلاحظ على الاستدلال : أنّ المفهوم عبارة عن سلب الحكم عن الموضوع الوارد في القضية ، لا سلبه عن موضوع آخر ، لم يرد فيها ، فالموضوع في المنطوق هو «نبأ الفاسق» فيجب أن يتوارد التثبت منطوقا وعدم التثبت مفهوما على ذلك الموضوع لا على موضوع آخر كنبا العادل ، وعندئذ ينحصر مفهومه في المصداق الأول ويكون من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع.

وإن شئت قلت : إنّ الموضوع هو نبأ الفاسق فعند وجود الشرط ، أعني : المجيء بالنبا ، يتثبت عنده ، وعند عدم المجيء به لا يتثبت لعدم الموضوع ، فخبر العادل لم يكن مذكورا في المنطوق حتى يحكم عليه بشيء في المفهوم.

الثاني : الاستدلال بمفهوم الوصف

وطريقة الاستدلال به واضحة لأنّه سبحانه علّق وجوب التبيّن على كون المخبر فاسقا، وهو يدل على عدم وجوب التبيّن في خبر العادل ، مثل : «في الغنم السائمة زكاة» الدالّ على عدمها في المعلوفة.

وإذا لم يجب التثبت عند إخبار العادل ، فإمّا أن يجب القبول وهو المطلوب أو الردّ فيلزم أن يكون خبر العادل أسوأ حالا من خبر الفاسق ، لأنّ خبر الفاسق يتبيّن عنه فيعمل به عند ظهور الصحّة ، وأمّا خبر العادل فيترك ، ولا يعمل به مطلقا. يلاحظ عليه : بما مرّ من عدم دلالة الجملة الوصفية على المفهوم.

٢. آية النفر

قال سبحانه : (وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ) (التوبة / 122).

تشير الآية إلى السيرة المستمرة بين العقلاء من تقسيم العمل بين الأفراد ، إذ لو لا ذلك لاختلّ النظام ، ولا تشد عن ذلك مسألة الإنذار والتعليم والتعلّم ، فلا يمكن أن ينفر المؤمنون كافة لتحصيل أحكام الشريعة ، ولكن لما ذا لا ينفر من كلّ فرقة منهم طائفة لتعلّم الشريعة حتى ينذروا قومهم عند الرجوع إليهم؟

وجه الاستدلال : أنّه سبحانه أوجب الحذر على القوم عند رجوع الطائفة التي تعلّمت الشريعة والمراد من الحذر هو الحذر العملي ، أي ترتيب الأثر على قول المنذر. ثمّ إنّ إنذاره كما يتحقّق بصورة التواتر يتحقّق أيضا بصورة إنذار بعضهم البعض ، فلو كان التواتر أو حصول العلم شرطا في تحقّق الإنذار وبالتالي في وجوب الحذر لأشارت إليه الآية، وإطلاقها يقتضي حجّة قول المنذر سواء أنذر إنذارا جماعيا أو فرديا ، وسواء أفادا العلم أم لا.

يلاحظ على الاستدلال : أنّ الآية بصدد بيان أنّه لا يمكن نفر القوم برمتهم ، بل يجب نفر طائفة منهم ، وأمّا كيفية الإنذار وإنّه هل يجب أن يكون جماعيا أو فرديا فليست الآية بصدد بيانها حتى يتمسك بإطلاقها ، وقد مرّ في مبحث المطلق والمقيد أنّه يشترط في صحّة التمسك بالإطلاق كون المتكلم في مقام البيان.

ويشهد على ذلك أنّ الآية لم تذكر الشرط اللازم ، أعني : الوثاقة والعدالة ، فكيف توصف بأنّها في مقام البيان؟!

3. آية الكتمان

قال سبحانه : (إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ) (البقرة / 159).

وكيفية الاستدلال بها هو أنّ وجوب الإظهار وتحريم الكتمان يستلزم وجوب القبول وإلاّ لغى وجوب الإظهار ، نظير قوله سبحانه : (وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ) (البقرة / 228) فإنّ حرمة كتمانهنّ لما في أرحامهن يقتضي وجوب قبول قولهن وإلاّ لغى التحريم.

يلاحظ على الاستدلال : أنّ الآية في مقام إيجاب البيان على علماء أهل الكتاب لما أنزل الله سبحانه من البيّنات والهدى ، ومن المعلوم أنّ إيجاب البيان بلا قبول أصلا يستلزم كونه لغوا. أمّا إذا كان القبول مشروطا بالتعدد أو بحصول الاطمئنان أو العلم القطعي فلا تلزم اللغوية ، وليست الآية في مقام البيان من هذه الناحية كآية النفر حتى يتمسك بإطلاقها.

4. آية السؤال

قال سبحانه : (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَسَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) (النحل / 43).

وجه الاستدلال على نحو ما مضى في آية الكتمان حيث إنّ إيجاب السؤال يلزم القبول وإلاّ تلزم اللغوية.

يلاحظ عليه : أنّما تلزم اللغوية إذا لم يقبل قولهم مطلقا ، وأمّا على القول بقبول قولهم عند حصول العلم به فلا تلزم ، وليست الآية في مقام البيان من هذه الناحية حتى يتمسك بإطلاقها ، بل الآية ناظرة إلى قاعدة عقلائية مطّردة وهي رجوع الجاهل إلى العالم.

أولاً: آية البأ

قوله تعالى:

﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾.

الآية في ظاهرها ليست بصدّد تقرير حجّية خبر الواحد مباشرة، بل تأمر بالتبيّن عند مجيء الفاسق بالخبر. وقد وردت — كما نقل المفسّرون — في واقعة خاصة، لكنّ المدار في الاستدلال على عموم اللفظ لا خصوص السبب.

وقبل الاستدلال، يُفهم من “التبيين” أنه طلب التثبت والتحقيق في صدق الخبر، لئلا يُرتَّب عليه أثر عملي يقع في إصابة قوم بجهالة، أي بفعلٍ خارجٍ عن مقتضى الحكمة والتعقل.

هنا طُرحت طريقتان للاستدلال:

الأولى: الاستدلال بمفهوم الشرط.

فيقال: إنَّ وجوب التبيين علق على محيى الفاسق بالنبأ، فيُفهم بالمفهوم أنه إذا لم يحى الفاسق به، فلا يجب التبيين. ومن صور عدم محيى الفاسق أن يحى العادل بالخبر، فيكون خبر العادل غير محتاج إلى تثبت، وهو معنى الحجية.

غير أنَّ التدقيق الأصولي يقيد هذا الفهم؛ لأنَّ المفهوم إنما يرفع الحكم عن نفس الموضوع المذكور في المنطوق، لا عن موضوعٍ آخر. والموضوع في الآية هو “نبأ الفاسق”، لا مطلق النبأ. فمفهومها: إذا لم يأت الفاسق بالنبأ، فلا موضوع للتبيين، وهذا من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع. وأما “نبأ العادل” فلم يكن مذكورًا في المنطوق حتى يُسلب عنه الحكم بالمفهوم.

الثانية: الاستدلال بمفهوم الوصف.

بأن يقال: إنَّ تعليق الحكم على وصف الفسق يدلّ على انتفائه عند انتفاء الوصف، كما في قوله: “في الغنم السائمة زكاة” المفيد عدم الزكاة في المملوكة. فهنا، إذا كان وجوب التبيين ثابتًا عند إخبار الفاسق، دلّ على عدم وجوبه عند إخبار العادل.

لكنَّ هذا الاستدلال يتوقف على القول بحجية مفهوم الوصف، وهو محلّ خلاف، بل المشهور عدم دلالة على المفهوم بهذا النحو. فلا يُستفاد من مجرد توصيف المخبر بالفسق أنَّ العادل على خلافه حكمًا.

ثانيًا: آية النفر

قوله تعالى:

﴿قُلُوا لَا تَقْرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةً لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ... لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾.

الآية تُقرّر مبدأ تقسيم الأدوار في المجتمع الإيمانى؛ فلا يمكن أن ينفر الجميع لتحصيل العلم، بل تنفر طائفة تتفقه، ثم تعود لتنذر قومها. والإنذار يلازمه الحذر العملي، أي ترتيب الأثر على قول المنذر.

وجه الاستدلال أنَّ الآية أوجبت الحذر عند إنذار الطائفة، ولم تقيد بحصول العلم أو التواتر. فإطلاقها يقتضي حجية قول المنذر، سواء أفاد العلم أم لم يفد.

غير أنَّ هذا الإطلاق متوقف على كون الآية في مقام بيان كيفية الإنذار وشروط تأثيره، وهو غير واضح. فالآية بصدد أصل تشريع النفر والتفقه، لا بيان أنَّ كلَّ إنذار — ولو من واحد غير موثوق — حجة يجب العمل به. بل لم تذكر الآية شرط العدالة أو الوثاقة، فكيف يُدعى أنَّها في مقام البيان من هذه الجهة الدقيقة؟ وعليه، يكون التمسك بإطلاقها محلّ تأمل.

ثالثاً: آية الكتمان

قوله تعالى:

﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى...﴾.

وجه الاستدلال أنّ تحریم الكتمان يستلزم وجوب القبول، وإلّا كان إيجاب الإظهار لغواً. فلو لم يجب قبول قول المبيّن، لما كان لإيجاب البيان أثر عملي.

غير أنّ اللغوية لا تلزم إلّا إذا لم يُقبل قولهم مطلقاً. أمّا إذا كان القبول مشروطاً بالتعدّد، أو بحصول الاطمئنان، أو بقرائن توجب الوثوق، فلا يلزم اللغو. فالآية في مقام إيجاب البيان، لا في مقام بيان أنّ كلّ مبيّن — ولو منفرداً — يكون قوله حجة تعبدًا.

رابعاً: آية السؤال

قوله تعالى:

﴿فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾.

الاستدلال هنا شبيه بما سبق: إذ يُقال إنّ إيجاب السؤال يقتضي وجوب قبول الجواب، وإلّا كان الأمر بالسؤال عبثاً.

لكنّ هذا أيضاً لا يتم إلّا إذا لم يُقبل قولهم مطلقاً. أمّا إذا كان القبول مشروطاً بحصول العلم أو الاطمئنان، فلا لغوية. والآية أقرب إلى تقرير قاعدة عقلائية عامّة، وهي رجوع الجاهل إلى العالم، من كونها في مقام تشريع حجية خبر الواحد تعبدًا في جميع الموارد.

الخلاصة

يتضح من هذا المسار أنّ الاستدلال بالكتاب العزيز على حجية خبر الواحد ليس طريقاً سهلاً مباشراً، بل هو موضع تدقيق أصولي شديد. فالآيات المذكورة قد يُستأنس بها، لكنّ تمامية الاستدلال بها تتوقّف على إثبات دلالات مفهومية أو إطلاقات، وهي محلّ نقاش.

ومن هنا، لم يقتصر الأصوليون على هذه الآيات، بل ضمّوا إليها أدلّة أخرى: من السيرة العقلائية، وسيرة المشرّعة، والروايات الخاصة الأمّرة بالرجوع إلى رواة الحديث، لتتكوّن من مجموعها دعوى الحجّية في الجملة.

فالكتاب لم يُغفل المسألة، لكنّ دلالته ليست بنحوٍ صريح قاطع، بل تحتاج إلى ضمّ القرائن والمسالك الأخر حتى يكتمل البناء الاستدلالي.

الاستدلال بالروايات المتواترة

استدلّ القائلون بحجّة خبر الواحد بروايات ادّعى في الوسائل تواترها يستفاد منها اعتبار خبر الواحد إجمالاً ، وهي على طوائف نذكر أهمّها : (1)

وهي الأخبار الإرجاعية إلى آحاد الرواة الثقات من أصحابهم بحيث يظهر من تلك الطائفة أنّ الكبرى (العمل بقول الثقة) كانت أمراً مفروغاً منه ، وكان الحوار فيها بين الإمام والراوي حول تشخيص الصغرى وأنّ الراوي هل هو ثقة أو لا؟ وإليك بعض ما يدلّ على ذلك :

1. روى الصدوق عن أبان بن عثمان أنّ أبا عبد الله عليه السلام قال له : «إنّ أبان بن تغلب قد روى عني روايات كثيرة ، فما رواه لك فاروه عني». (2)
2. عن أبي بصير قال : إنّ أبا عبد الله عليه السلام قال له في حديث : «لو لا زرارة ونظراؤه ، لظننت أنّ أحاديث أبي ستذهب». (3)
3. عن يونس بن عمّار أنّ أبا عبد الله عليه السلام قال له في حديث : «أمّا ما رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام ، فلا يجوز لك أن تردّه». (4)

(1) ذكرها الشيخ الأنصاري في فرائده ، وهي خمس طوائف نشير إليها على سبيل الإجمال : الطائفة الأولى : ما ورد في الخبرين المتعارضين من الأخذ بالمرجّحات كالأعدل والأصدق والمشهور ثمّ التخيير.

الطائفة الثانية : ما ورد في إرجاع آحاد الرواة إلى آحاد أصحاب الأئمة على وجه يظهر فيه عدم الفرق في الإرجاع بين الفتوى والرواية.

الطائفة الثالثة : ما دلّ على الرجوع إلى الرواة الثقات ، وهذا ما أشرنا إليه في المتن.

الطائفة الرابعة : ما دلّ على الترغيب في الرواية والحث عليها وكتابتها وإبلاغها.

الطائفة الخامسة : ما دلّ على ذم الكذب عليهم والتحذير من الكذابين.

ولو لا أنّ خبر الواحد حجّة لما كان لهذه الأخبار موضوع.

(2 و 4). الوسائل : 18 ، الباب 11 من أبواب صفات القاضي ، الحديث 8 ، 16 ، 17.

4. عن المفضل بن عمر ، أنّ أبا عبد الله عليه السلام قال للفيض بن المختار في حديث : «فإذا أردت حديثنا ، فعليك بهذا الجالس» وأوماً إلى رجل من أصحابه ، فسألت أصحابنا عنه ، فقالوا : زرارة بن أعين. (1)

5. روى القاسم بن علي التوقيع الشريف الصادر عن صاحب الزمان عليه السلام أنّه لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا. (2)

إلى غير ذلك من الأحاديث التي تورث اليقين بأنّ حجّة قول الثقة كان أمراً مفروغاً منه بينهم ولو كان هناك كلام ، فإنّما كان في الراوي.

أنت إذا استقرأت الروايات التي جمعها الشيخ الحرّ العاملي في الباب الثامن من أبواب صفات القاضي والذي بعده ، تقف على اتّفاق أصحاب الأئمة على حجّة الخبر الواحد الذي يرويه الثقة ، وهو ملموس من خلال روايات الباين. (3)

ثمّ إنّ ظواهر ما نقلناه من الروايات تدلّ على حجّة «قول الثقة» فلو كان المخبر ثقة ، فخبره حجّة وإلا فلا وإن دلّت القرائن على صدوره من المعصوم.

لكن الإمعان فيها وفي السيرة العقلائية . التي يأتي ذكرها . يعرب عن أنّ العناية بوثاقة الراوي في الموضوع لكونها طريقاً إلى الاطمئنان بصدوره من المعصوم ، ولذلك لو كان الراوي ثقة ولكن دلّت القرائن المفيدة على خطئه واشتباهه ، لما اعتبره العقلاء حجّة ، وهذه تشكّل قرينة على أنّ العبرة في الواقع بالوثوق بالصدور لا على وثاقة الراوي ، والاعتماد عليها لأجل استلزامها الوثوق بالصدور غالباً.

(1) الوسائل : 18 ، الباب 11 من أبواب صفات القاضي ، الحديث 19.

(2) الوسائل : 18 ، الباب 11 من أبواب صفات القاضي ، الحديث 40.

(3) الوسائل : 18 ، الباب 8 و 9 من أبواب صفات القاضي ، ص 52 . 89.

فتكون النتيجة حجّية الخبر الموثوق بصدوره سواء كان المخبر ثقة أو لا ، نعم الأمانة العامة على الوثوق بالصدور ، هو كون الراوي ثقة ، وبذلك تتسع دائرة الحجّية ، فلاحظ.

3. الاستدلال بالإجماع

نقل غير واحد من علمائنا كالشيخ الطوسي (385 . 460 هـ) ومن تأخّر عنه إلى يومنا هذا إجماع علماء الإمامية على حجّية خبر الواحد إذا كان ثقة مأمونا في نقله وإن لم يفد خبره العلم ، وفي مقابل ذلك حكى جماعة أخرى منهم . أستاذ الشيخ . السيد المرتضى رحمه الله إجماع الإمامية على عدم الحجّية.

سؤال : إذا كان العمل بخبر الواحد أمرا مجمعا عليه كما ادّعه الشيخ فلما ذا أبدى السيد رحمه الله خلافه؟ وكيف يمكن الجمع بين هذين الإجماعين المنقولين؟
الجواب : أنّ الشيخ التفت إلى هذا السؤال وأجاب عنه بما حاصله : أنّ مورد إجماع السيد خبر الواحد الذي يرويه مخالفوهم في الاعتقاد ويختصون بطريقه ومورد الإجماع الذي ادّعه هو ما يكون راويه من الإمامية وطريق الخبر أصحابهم فارتفع التعارض.

4. الاستدلال بالسيرة العقلانية

إذا تصفّحت حال العقلاء في سلوكهم ، تقف على أنّهم مطبقون على العمل بخبر الثقة في جميع الأزمان والأدوار ، ويتضح ذلك بملاحظة أمرين :
الأول : أنّ تحصيل العلم القطعي عن طريق الخبر المتواتر أو المحفوف بالقرائن في أكثر الموضوعات أمر صعب.

الثاني : حصول الاطمئنان بخبر الثقة عند العرف على وجه يفيد سكونا للنفس ، خصوصا إذا كان عدلا ، ولو كانت السيرة أمرا غير مرضي للشارع كان عليه الردع. ولم يكن عمل المسلمين بخبر الثقة إلّا استلهاما من تلك السيرة العقلانية التي ارتكزت في نفوسهم.

والحاصل : أنّه لو كان العمل بأخبار الآحاد الثقات أمرا مرفوضا ، لكان على الشارع أن ينهى عنه وينبه الغافل ويفهم الجاهل. فإذا لم يردع كشف ذلك عن رضاه بتلك السيرة وموافقته لها.

فالاستدلال بسيرة العقلاء على حجّية خبر الواحد من أفضل الأدلّة التي لا سبيل للنقاش فيها ، فإنّ ثبوت تلك السيرة وكشفها عن رضا الشارع ممّا لا شكّ فيه.

سؤال : ربما يقال أنّ الآيات الناهية عن اتّباع الظن كافية في ردع تلك السيرة كقوله سبحانه : (إِنَّ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ) (الأنعام / 116) وقوله سبحانه : (إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيَسْمُؤْنَ الْمَلَائِكَةَ تَسْمِيَةً الْأُنثَى * وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا) (النجم / 27 . 28).

والجواب : إنّ المراد من الظن في الآيات الناهية ترجيح أحد الطرفين استناداً إلى الخرص والتخمين كما قال سبحانه : (إِنَّ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ) ويشهد بذلك مورد الآية من تسمية الملائكة أنثى ، فكانوا يرجّحون أحد الطرفين بأمارات ظنية وتخمينات باطلة ، فلا يستندون في قضائهم لا إلى الحس ولا إلى العقل بل إلى الهوى والخيال ، وأين هذا من قول الثقة أو الخبر الموثوق بصدوره الذي يرجع إلى الحس وتدور عليه رحى الحياة ويجلب الاطمئنان والثبات؟!

إذا انتقلنا من آيات الكتاب إلى نصوص السنّة نفسها، وجدنا أنّ القائلين بحجّةية خبر الواحد لم يقفوا عند حدود الاستظهار أو الإطلاق، بل استندوا إلى طائفة كبيرة من الروايات ادّعي تواترها إجمالاً، بحيث تُورث الاطمئنان بأنّ العمل بخبر الثقة كان أمراً راسخاً في الوسط الإمامي، لا اجتهداً حادثاً.

هذه الروايات — كما ربّتها غير واحد من الأعلام — ترجع إلى طوائف متعدّدة، لكنّ أبرزها تلك الأخبار الإرجاعية التي يُرجع فيها الإمام عليه السلام شيعته إلى بعض أصحابه الموثوقين، على نحو يكشف أنّ الكبرى، أي أصل العمل بقول الثقة، كانت مفروغاً عنها، وأنّ الكلام لم يكن إلا في تعيين الصغرى: من هو الثقة الذي يُؤخذ بقوله؟

ففي رواية أبان بن عثمان، يقول الإمام الصادق عليه السلام:

«إنّ أبان بن تغلب قد روى عني روايات كثيرة، فما رواه لك فاروه عني».

العبارة واضحة في أنّ الإمام يجعل ما ينقله أبان بمنزلة المنقول عنه مباشرة، لا بمعنى العصمة، بل بمعنى الوثوق والاعتماد.

وفي مورد آخر، يقول عليه السلام:

«لو لا زرارة ونظراؤه، لظننت أنّ أحاديث أبي ستذهب».

وهذا التعبير يكشف عن دور الرواة الثقات في حفظ التراث، وأنّ الاعتماد عليهم كان من لوازم بقاء السنّة.

بل جاء في حقّ زرارة أيضاً:

«أمّا ما رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، فلا يجوز لك أن تردّه».

والنهي عن الردّ ظاهر في وجوب القبول، وهو لبّ الحجّة.

وفي رواية المفضل بن عمر، حين أراد أحدهم أن يأخذ حديثهم، أشار الإمام إلى رجل من أصحابه وقال: «فعلبك بهذا الجالس»، فكان زرارة.

وكأنَّ الإمام يُقيم الراوي الموثوق موقع الامتداد في البيان، ويجعل الرجوع إليه امتثالاً لمراه.

بل في التوقيع الشريف الصادر عن صاحب الزمان عليه السلام:

«وأما الحوادث الواقعة، فارجعوا فيها إلى رواية حديثنا، فإنَّهم حجتي عليكم، وأنا حجة الله».

وهذا النصّ - لو تمَّ سنده ودلالته - في غاية الصراحة في نصب الرواة الموثوقين طريقاً إلى الحكم الشرعي.

من مجموع هذه النصوص، يتكوّن انطباع قويّ بأنَّ العمل بقول الثقة لم يكن مسألة مبتدعة، بل كان سلوكاً متشريعاً مألوفاً، يجري عليه أصحاب الأئمة في حياتهم الفقهية.

غير أنَّ التدقيق يُظهر أمراً لطيفاً: ظاهر بعض الروايات يوحي بأنَّ الحجية تدور مدار "وثاقة الراوي" بما هو كذلك، لكنَّ التأمل مع ضمِّ السيرة العقلانية يكشف أنَّ الوثاقة ليست موضوعاً تعبدياً مستقلاً، بل هي طريق إلى الوثوق بصدور الخبر من المعصوم. فلو فرضنا ثقةً أخطأ خطأً يَبْئُتاً، أو قامت قرائن قطعية على وهمه، لما التزم العقلاء بحجية خبره. ومن هنا يتضح أنَّ المدار في الحقيقة هو "الوثوق بالصدور"، والوثاقة أمانة غالبية عليه.

وعلى هذا الأساس تتسع دائرة الحجية؛ فليس كلَّ خبر ثقة حجة تعبدية ولو خالف القرائن، كما أنه قد يُعمل بخبر غير موصوف رسمي بالوثاقة إذا احتفَّ بما يوجب الاطمئنان النوعي بصدوره.

الاستدلال بالإجماع

لم يقتصر الأمر على الروايات، بل نُقل الإجماع على حجية خبر الواحد عن أعلام كبار، كالشيخ الطوسي ومن تبعه، حيث صرحوا بأنَّ خبر الواحد إذا كان راويه ثقة مأموناً، كان حجة وإن لم يفد العلم.

لكن في المقابل، حُكي عن السيد المرتضى دعوى الإجماع على عدم الحجية. وهنا يبدو التعارض في أوضح صورته: إجماعان منقولان في اتجاهين متضادين.

وقد أجاب الشيخ الطوسي بأنَّ مورد نفي الحجية عند السيد هو خبر الواحد الذي يرويه المخالفون في الاعتقاد بطريقهم الخاص، وأما ما كان طريقه من الإمامية، فحجتيته محلّ اتفاق. وبهذا التفصيل يرتفع التعارض بين الإجماعين، ويعود النزاع إلى دائرة أضيق.

الاستدلال بالسيرة العقلانية

غير أنَّ أقوى الأدلة وأمتنها عند كثير من الأصوليين هو السيرة العقلانية.

فإذا تأملت في حياة الناس - في أسواقهم، وطبهم، ومعاملاتهم، وإخباراتهم اليومية - وجدتهم يعتمدون اعتمادًا راسخًا على خبر الثقة. الطبيب يُصدّق في تشخيصه، والخبير يُؤخذ بقوله، والتاجر يُبنى على إخباره، من غير توقّف على التواتر أو العلم القطعي.

وهذا الارتكاز العقلائي يقوم على أمرين:

الأول: أنّ تحصيل العلم القطعي في أكثر الموارد متعذّر أو عسير.

الثاني: أنّ خبر الثقة يورث اطمئنانًا عمليًا تسكن إليه النفس، ويكفي في تنظيم الحياة.

فلو كان هذا المسلك باطلًا في نظر الشارع، لكان من اللازم أن يردع عنه بنحو صريح، لأنّه سلوك عامّ شامل. وعدم الردع مع عموم الابتلاء به كاشف عن إمضائه ورضاه.

ومن هنا يُقال: إنّ عمل المسلمين بخبر الثقة لم يكن إنشاءً تعبديًا صرفًا، بل كان امتدادًا لتلك السيرة العقلانية التي أقربها الشارع وأمضاها.

مناقشة شبهة الآيات الناهية عن الظن

قد يُعترض بأنّ القرآن نهي عن اتّباع الظن، كقوله تعالى:

﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ﴾،

وقوله: ﴿وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾.

غير أنّ الظنّ المنهَى عنه في هذه الموارد ليس هو الوثوق الناشئ من خبر الثقة، بل هو الترجيح القائم على الخرص والتخمين والوهي، كما في تسمية الملائكة أنثى من غير دليل حسّي ولا عقلي. فالآيات تذرّ الاتّباع المبني على الوهم والخيال، لا الاتّباع المبني على طريق عقلائي موثوق.

فأين هذا من خبر الثقة الذي يرجع في الغالب إلى الحسن، وتدور عليه رحي الحياة، ويستقرّ به نظام المعاملات والعلاقات؟

النتيجة

من مجموع الروايات، والإجماع المدّعى، والسيرة العقلانية الممضاة، يتكوّن البناء الأصولي القائل بحجّية خبر الواحد في الجملة، لا على نحو الإطلاق المنفصل، بل في إطار الوثوق والاطمئنان النوعي بالصدور.

وهكذا يتبيّن أنّ المسألة لم تُبنَ على دليل منفرد، بل على تضافر مسالك متعدّدة، يشدّ بعضها أزر بعض، حتى استقرّ رأي جمهور المتأخّرين على اعتبار الخبر الموثوق بصدوره طريقًا معتبرًا إلى السنة

الفصل الرابع

الكلام في الإجماع

الإجماع في اللغة هو الاتفاق ، قال سبحانه : (**فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ وَأَجْمَعُوا أَنْ يَجْعَلُوهُ فِي غِيَابَتِ الْجُبِّ**) (يوسف / 15). وأمّا في الاصطلاح اتفاق علماء عصر واحد على حكم شرعيّ. فإذا أحرزه المجتهد يسمّى إجماعاً محصّلاً وإذا أحرزه مجتهد ونقله إلى الآخرين يكون إجماعاً منقولاً بالنسبة إليهم فيقع الكلام في مقامين :

المقام الأول : الإجماع المحصل عند السنّة والشيعّة

اتّفق الأصوليون على حجّية الإجماع على وجه الإجمال ، ولكنّه عند أهل السنّة يعدّ من مصادر التشريع.

وأما الشيعة ، فتقول بانحصار الدليل في الكتاب والسنّة والعقل ، وأمّا الاتفاق فلا يضيفي عندهم على الحكم صبغة الشرعيّة ولا يؤثر في ذلك أبداً غاية الأمر أنّ المستند لو كان معلوماً فالإجماع مدركي وليس بكاشف لا عن قول المعصوم ولا عن دليل معتبر لم يصل إلينا، لا يزيد اتّفاقهم شيئاً. وأمّا إذا كان المستند غير معلوم ، فرمّا يكشف إجماعهم عن قول المعصوم واتّفاقه معهم ، كما إذا اتّفق الإجماع في عصر حضور المعصوم ، وربما يكشف عن وجود دليل معتبر وصل إلى المجمعين ولم يصل إلينا ، كما إذا اتفق في الغيبة الصغرى وأوائل الكبرى إذ من البعيد أن يتّفق المجتهدون على حكم بلا مستند شرعيّ. وعلى كلا التقديرين فالإجماع بما هو هو ليس بحجّة ، وإنّما هو كاشف عن الحجّة ، وسيوافيك تفصيله.

حين يُثار البحث في «الإجماع» في علم الأصول، فإننا لا نقف عند لفظٍ عابر، بل أمام مفهوم تدرّج من دلالاته اللغوية البسيطة إلى بناء اصطلاحيّ دقيق ذي آثارٍ منهجية عميقة. فالإجماع في أصل اللغة يدلّ على الاتفاق والعزم المشترك، كما في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ وَأَجْمَعُوا أَنْ يَجْعَلُوهُ فِي غِيَابَتِ الْجُبِّ﴾، حيث يفيد معنى التواطؤ والتصميم الجماعي على أمرٍ واحد. هذه الدلالة اللغوية القائمة على توخّد الإرادات تنتقل في علم الأصول إلى معنى أكثر تخصيصاً، إذ يُعرّف الإجماع اصطلاحاً بأنه اتفاق علماء عصرٍ واحد على حكم شرعيّ معيّن.

ومن هنا يبدأ التفصيل الدقيق؛ لأنّ هذا الاتفاق قد يُدركه المجتهد بنفسه من خلال تتبّعه لأقوال أهل العلم، فيُستَمَى حينئذٍ «إجماعاً محصّلاً»، أي محرّراً بالاستقراء المباشر. وقد لا يباشر الإحراز بنفسه، بل يعتمد على نقل مجتهدٍ آخر له، فيكون بالنسبة إليه «إجماعاً منقولاً». وهذا التفريق ليس شكلياً، بل له أثرٌ في مقدار الوثوق والكشف الذي يورثه هذا الاتفاق.

غير أنَّ موضع الخلاف الحقيقي لا يقف عند هذا التقسيم، بل يتجاوزهُ إلى طبيعة حجّية الإجماع نفسه. فالأصوليون — على اختلاف مدارسهم — يقرّون له بنحوٍ من الحجّية في الجملة، لكنهم يختلفون في منشأ هذه الحجّية وحدودها. فأهل السنّة يعدّونه مصدرًا من مصادر التشريع إلى جانب الكتاب والسنّة، ويمنحونه صفة الاستقلال في الاستدلال، بحيث يكون الاتفاق بذاته منشأً للإلزام الشرعي.

أمّا عند الإمامية، فإنّ المسألة تُبنى على أصلٍ آخر؛ إذ يرون المحصار أدلّة التشريع في الكتاب والسنّة والعقل، ولا يرون في مجرّد الاتفاق — بما هو اتفاق — ما يضيف على الحكم صبغة الشرعية. فالإجماع في ذاته ليس مؤلّدًا للحكم، ولا مُنشئًا له، بل غايته أن يكون طريقًا كاشفًا عن دليلٍ معتبر.

وهنا يتجلّى الفرق المنهجي الدقيق: فإن كان مستند المجمعين معلومًا، وكان اتّفاقهم قائمًا على دليلٍ ظاهرٍ بأيدينا، فالإجماع حينئذٍ «مدركي»؛ أي إنّ قيمته تعود إلى نفس ذلك الدليل، لا إلى نفس الاتفاق. فلا يزيد اجتماعهم الحكم قوّةً على ما يورثه الدليل بذاته. أمّا إذا لم يُعرف مستندهم، فقد يُحتمل أن يكون هذا الاتفاق كاشفًا عن أمرٍ وراءه: فرمّا يكشف عن موافقة المعصوم لهم إذا وقع في عصر حضوره، إذ لا يُتصوّر عادةً انعقاد اتّفاقٍ شاملٍ على حكمٍ مع مخالفته وسكوته عنه. ورمّا يكشف — في عصور الغيبة — عن وصول دليلٍ معتبرٍ إليهم لم يصل إلينا، إذ يُستبعد عادةً تواطؤ الفقهاء على حكمٍ بلا مستندٍ شرعيّ.

وعلى كلا الفرضين، تبقى النتيجة واحدة في المنهج الإمامي: إنّ الإجماع ليس حجّةً بذاته، بل بما يكشف عنه من حجّة. فهو طريق، لا موضوع؛ وكاشف، لا أصل مستقل. فإذا سقط كشفه — إمّا لكونه مدركيًا، أو لعدم إحراز جهة كشفه — سقطت حجّيته، وبقي النظر منصبًا على الكتاب والسنّة والعقل، بوصفها الأركان التي يدور عليها الاستدلال.

وبذلك يتّضح أنّ البحث في الإجماع ليس بحثًا في قيمة الاتفاق الاجتماعي للعلماء، بل في مدى قابليته لأن يكون طريقًا موصلاً إلى قول المعصوم أو إلى دليلٍ معتبر. ومن هنا كانت دقّة هذا الباب، إذ لا يُقاس بقوّة الكثرة، بل بعمق الكشف، ولا يُوزن بعدد الموافقين، بل بمدى انكشاف الحجّة من خلالهم.

حجّة الإجماع المحصل عند الإمامية

قد عرفت أنّ الأئمة مع قطع النظر عن الإمام المعصوم غير معصومة من الخطأ في الأحكام ، وأقصى ما يمكن أن يقال إنّ الإجماع يكشف عن قول المعصوم أو الحجّة الشرعية التي اعتمدت عليها الأئمة ، والثاني أمر معقول ومقبول في عصر الغيبة غير أنّ كشف اتّفاقهم عن الدليل يتصوّر على وجوه ذكرها الأصوليون في كتبهم. (1)

أوجهها : أنّ اتّفاق الأئمة مع كثرة اختلافهم في أكثر المسائل يعرب عن أنّ الاتّفاق كان مستندا إلى دليل قطعي لا عن اختراع للرأي من تلقاء أنفسهم نظير اتّفاق سائر ذوي الآراء والمذاهب.

وبعبارة أخرى : أنّ فتوى كلّ فقيه وإن كانت تفيد الظن ولو بأدنى مرتبة إلّا أنّها تتقوى بفتوى فقيه ثان ، فثالث إلى أن يحصل اليقين بأنّ فتوى الجميع كانت مستندة إلى الحجّة ، إذ من البعيد أن يتطرّق الخطأ إلى فتوى هؤلاء.

وبالجملة ملاحظة إطباقهم في الإفتاء على عدم العمل إلّا بالنصوص دون المقاييس يورث القطع بوجود حجّة في البين وصلت إليهم ولم تصل إلينا. (2)

(1) لاحظ «كشف القناع عن وجه حجّة الإجماع» للعلامة التستري ، فقد ذكر فيه اثني عشر طريقا إلى كشف الإجماع عن الدليل ، ونقلها المحقّق الآشتياني في تعليقه على الفرائد لاحظ ص 122 . 125.

(2) وعلى ذلك يكون الإجماع المحصل من الأدلة المفيدة للقطع بوجود الحجّة ، الخارج عن تحت الظنون موضوعا وتخصّصا ، وقد تناولناه بالبحث للإشارة إلى الأدلة الأربعة ، والمناسب للبحث في المقام هو الإجماع المنقول بالخبر الواحد.

الكلام عن حجّة الإجماع المحصل عند الإمامية، فإنّ المنهج يظلّ وفيا للأصل الذي تقرّر سابقا، وهو أنّ العصمة ليست للأئمة بما هي أئمة، بل للمعصوم وحده. فالأقوال - مهما تكاثرت - لا تتحوّل بذاتها إلى حقيقة معصومة، ولا تكتسب حصانة من الخطأ لمجرد اجتماعها. ومن هنا كان الإجماع، عند التحقيق، ليس مصدرا منشئا للحكم، بل طريقا كاشفا عما وراءه.

وعلى هذا الأساس، لا يُصوّر أن يكون الاتّفاق حجّة مستقلة في عرض الكتاب والسنة والعقل، وإنّما غاية أن يكشف عن أحد أمرين: إمّا عن قول المعصوم نفسه، إذا كان طرف الإجماع يسمح بهذا الكشف، أو عن حجّة شرعية معتبرة اعتمد عليها الفقهاء في استنباطهم. والوجه الثاني هو الأوفق بعصر الغيبة؛ إذ لا يُصوّر فيه الاطلاع المباشر على تقرير المعصوم، لكن يُحتَمَل كشف الاتّفاق عن دليل معتبر كان بأيديهم ولم يصل إلينا.

غير أنّ هذا الكشف ليس دعوى عاطفية، بل له وجوه عقلية ذكرها الأصوليون وبسطوا القول فيها. وأبرز هذه الوجوه أنّ اتفاق العلماء - مع ما عُرف عنهم من شدة الاختلاف في معظم الأبواب الفقهية - ليس أمرًا عاديًا يمكن تفسيره بالمصادفة أو بالتواطؤ النفسي. فإذا رأيناهم، على تباين أمصارهم وأزمتههم ومبانيهم، قد أطبقوا على حكمٍ معيّن، كان ذلك قرينةً على أنّ وراء هذا الاتفاق مستندًا قويًا، أقرب ما يكون إلى الدليل القطعي، لا مجرد اجتهادات متفرقة أو استحسانات شخصية.

وبيان ذلك أنّ فتوى الفقيه الواحد - مهما بلغت درجتها - لا تتجاوز إفادة الظن في أصل طبيعتها الاجتهادية. غير أنّ هذا الظن لا يبقى على ضعفه الأول إذا انضمت إليه فتوى فقيه ثانٍ، ثم ثالث، ثم جماعة من أهل النظر، بحيث يتراكم الاحتمال الإيجابي وتتضاءل احتمالات الخطأ المشترك. ومع هذا التراكم قد يبلغ الذهن حدّ الاطمئنان القريب من اليقين بأنّ هذا الاتفاق لم ينشأ عن حديسٍ عابر، بل عن اعتمادٍ على حجةٍ ثابتة.

ولا سيّما إذا لوحظ أنّ منهج هؤلاء الفقهاء قائم - بحسب المبنى الإمامي - على التحرز من القياس والرأي المجرد، والاعتصار في مقام الإفتاء على النصوص المعتمدة والأدلة المنضبطة. فإذا كانوا لا يجوزون لأنفسهم تأسيس الأحكام على مجرد الاعتبار العقلي غير الممضى، كان اتفاقهم شاهدًا إضافيًا على أنّ في المسألة نصًا أو أصلًا معتبرًا استندوا إليه. ومن هنا ينشأ القطع - لا الظن - بوجود حجة في البين، وإن لم تكن تلك الحجة واصلهً إلينا بنحوٍ مباشر.

وعلى هذا التحليل، يكون الإجماع المحصل من الأدلة المفيدة للقطع بوجود الحجة، فيخرج عن حيّز الظنون موضوعًا؛ لأنّ الحجية فيه ليست ناشئة من الظن بأقوالهم، بل من اليقين المتولد من اجتماعهم. ومع ذلك يبقى هذا البحث - في سياق التقسيم الأصولي - تمهيدًا للإشارة إلى مجموع الأدلة الأربعة، إذ إنّ محلّ الابتلاء الأكبر في مباحث الأصول هو الإجماع المنقول بخبر الواحد، حيث يثور السؤال عن مدى إفادته للقطع أو الظن، وحدود الاعتماد عليه.

وبذلك يظهر أنّ حجّية الإجماع المحصل عند الإمامية ليست تعظيمًا للكثرة، ولا تسليمًا بسلطان الجماعة، بل هي تعويلٌ على ما يكشف عنه هذا الاتفاق من حجةٍ شرعيةٍ كامنة، تُدرك بالعقل المنهجي لا بالانبهار العددي، وتُوزن بميزان الكشف لا بميزان الأصوات

المقام الثاني : الإجماع المنقول بخبر الواحد

والمراد هو الاتفاق الذي لم يحصله الفقيه بنفسه وإنما ينقله غيره من الفقهاء واختلفوا في حجّيته على أقوال :

القول الأوّل : إنّ حجة مطلقا ، لأنّ المفروض أنّ الناقل ثقة وينقل الحجة أي الاتفاق الملازم لوجود دليل معتبر فتشمله أدلة حجّية خبر الواحد.

القول الثاني : إنّ ليس بحجة مطلقا ، وذلك لأنّ خبر الواحد حجة فيما إذا كان المخبر به أمرا حسيا أو كانت مقدّماته القريبة أمورا حسية ، كالإخبار بالعدالة النفسانية إذا شاهد منه التورّع عن المحرّمات ، أو الإخبار بالشجاعة إذا شاهد قتاله مع الأبطال ، وأمّا إذا كان المخبر به أمرا حدسيا محضا لا حسيا ولم تكن له مقدّمات قريبة من الحسن ، فخير الواحد ليس بحجة.

فالناقل للإجماع ينقل أقوال العلماء وهي في أنفسها ليست حكما شرعيا ولا موضوعا ذا أثر شرعي ، وأمّا الحجة ، أعني : رأي المعصوم ، فإنّما ينقله عن حدس لا عن حس بزعم أنّ اتفاق هؤلاء يلزم رأي المعصوم ، وخبر الواحد حجة في مورد الحسيّات لا الحدسيّات إلّا ما خرج بالدليل كقول المقوم في أرش المعيب

يلاحظ عليه : أنّه إذا كانت هناك ملازمة بين أقوال العلماء والحجة الشرعية ، فلما ذا لا يكون نقل السبب الحسي دليلا على وجود المسبب وقد تقدّم أنّ نقل الأمور الحدسية إذا استند الناقل في نقلها إلى أسباب حسية ، هو حجة كما في وصف الرجل بالعدالة والشجاعة. وأمّا عدم حجّية خبر الواحد في الأمور الحدسية ، فإنّما يراد منه الحدسيّ المحض كتنبؤات المنجمين لا في مثل المقام الذي يرجع واقعه إلى الاستدلال بالسبب الحسيّ على وجود المسبب. القول الثالث : إنّ ليس بحجة إلّا إذا كان ناقل الإجماع معروفا بالتبّع على وجه علم أنّه قد وقف على آراء العلماء المتقدمين والمتأخّرين على نحو يكون ما استحصله من الآراء ملازما عادة للدليل المعتمد أو لقول المعصوم.

غير أنّ الذي يوهن الإجماعات المنقولة في الكتب الفقهية ، وجود التساهل في نقل الإجماع ، فرمّا يدعون الإجماع بعد الوقوف على آراء محدودة غير ملازمة لوجود دليل معتبر ، بل ربما يدعون الإجماع لوجود الخبر.

نعم لو كان الناقل واسع الباع محيطا بالكتب والآراء ، باذلا جهوده في تحصيل الأقوال في المسألة وكانت نفس المسألة من المسائل المعنونة في العصور المتقدمة ، فرمما يكشف تتبعه عن وجود دليل معتبر.

المقام الثاني، فهو أدق مسلکاً وأشد احتياجاً إلى التروّي، لأنّه لا يتعلّق بإجماع عاينه الفقيه بنفسه واستقرّاه قولاً قولاً، بل بإجماع يبلغه عن طريق النقل؛ أي إنّ الفقيه لم يُحصَل الاتفاق مباشرة، وإنّما أخبر به ناقلٌ من أهل العلم. وهنا يبدأ السؤال الحقيقي: هل يكون هذا الإجماع المنقول حجة كما كان المحصّل، أم أنّ الأمر يختلف باختلاف طريق الوصول؟

في هذا الموضوع تفرّعت كلمات الأصوليين إلى مسالك ثلاثة:

المسلک الأول يميل إلى التوسعة، فيرى أنّ الإجماع المنقول حجةً مطلقاً، متى كان ناقله ثقةً مأموناً في نقله. ووجه ذلك أنّ الناقل — بحسب الفرض — لا ينقل رأياً شخصياً، بل ينقل اتفاقاً يكشف عن وجود حجة معتبرة في البين. فإذا كانت أدلة حجية خبر الواحد تشمل كلّ خبر صادرٍ عن ثقة في أمرٍ ذي أثرٍ شرعي، كان نقل الإجماع مشمولاً لتلك الأدلة؛ لأنّه في حقيقته نقلٌ لما يلازم الحجة، لا نقلٌ لرأيٍ مجزّد.

غير أنّ هذا المسلک لم يخلُ من مناقشة، فظهر المسلک الثاني على الضدّ منه، مقرّراً أنّ الإجماع المنقول ليس بحجة مطلقاً. واستند أصحابه إلى التفریق بين نوعين من الأخبار: ما كان متعلّقه أمراً حسيّاً، أو كان قائماً على مقدّماتٍ قريبة من الحسن، فهذا قبله أدلة خبر الواحد؛ كالإخبار بعدالة رجلٍ شوهدت منه آثار الورع، أو بالشجاعة بعد مشاهدة مواقفه في القتال. أمّا إذا كان المخبر به أمراً حدسياً صرفاً، لا يتركز على مقدّمات حسية ظاهرة، فإنّ خبر الواحد لا ينهض حجةً فيه.

وبناءً على هذا التفصيل، قالوا: إنّ ناقل الإجماع ينقل أقوال العلماء، وهذه الأقوال في ذاتها ليست حكماً شرعياً ولا موضوعاً ذا أثرٍ شرعي مباشر. وأمّا كشفها عن رأي المعصوم، فليس أمراً حسيّاً شاهده، بل هو استنتاج حدسي مبني على دعوى الملازمة بين الاتفاق ورأي المعصوم. وخبر الواحد — بحسب هذا المبنى — لا يكون حجةً في الحدسيّات المخضة، إلا فيما قام الدليل الخاصّ على اعتباره، كقول المقوم في تقدير أرش المعيب.

إلا أنّ هذا الاعتراض نفسه قابلٌ للنقاش؛ لأنّه إذا ثبتت الملازمة عقلاً أو عادةً بين اتفاق العلماء ووجود الحجة، فإنّ نقل السبب الحسي — وهو نفس أقوالهم واتفاقهم — يكون كافياً في إثبات المسبّب، أعني وجود الحجة. وقد تقرّر في محله أنّ الإخبار بالأمر الحدسي إذا كان مستنداً إلى أسباب حسية واضحة، لا يخرج عن دائرة الحجية؛ كما في الحكم بعدالة الشخص أو شجاعته، فإنّه في نهاية المطاف استنتاج، لكنه استنتاج قائم على مشاهدات حسية. فليس كلّ حدسٍ ساقط الاعتبار، بل الحدس المخض الذي لا يتركز على واقع مشهود، كتنبؤات المنجمين، هو الخارج عن الحجية.

ومن هنا نشأ المسلک الثالث، وهو مسلکٌ وسطيّ يحاول ضبط المسألة بميزانٍ أدق؛ فذهب إلى أنّ الإجماع المنقول لا يكون حجةً على إطلاقه، ولا يُطرح مطلقاً، بل يُنظر في حال ناقله. فإن كان معروفاً بسعة الاطلاع، وطول الباع في تتبع كلمات المتقدمين والمتأخّرين، بحيث يطمئن الناظر إلى أنّه لم يُطلق دعوى الإجماع إلا بعد استقراء واسع للأقوال، وكان ما حصّله من اتّفاقي ملازمة عادةً لوجود دليلٍ معتبر أو لقول المعصوم، أمكن الاعتماد على نقله. أمّا إذا كان الناقل ممّن يتساهل في إطلاق دعوى الإجماع، أو يكفي بأراءٍ محدودة لا تبلغ حدّ الكاشفية، أو يدّعي الإجماع لمجرد موافقة خبرٍ واحدٍ لرأيه، فإنّ مثل هذا النقل لا يورث وثوقاً، ولا يكشف عن حجة.

ولعلّ الذي أضعف شأن كثيرٍ من الإجماعات المنقولة في بطون الكتب الفقهية هو هذا التساهل في الدعوى؛ إذ لا يُحرز دائماً أنّ المدّعي قد استوعب كلمات الأصحاب، أو أنّ المسألة كانت مطروحةً في العصور السابقة بنحوٍ يسمح بانعقاد اتفاقٍ كاشف. نعم، إذا كان الناقل ممّن عُرف بالإحاطة الواسعة، وبذل الجهد في جمع الأقوال، وكانت المسألة من المسائل المعنونة قديماً، جرى البحث فيها بين الأعلام، فإنّ تَبَّعه قد يورث الاطمئنان بوجود مستندٍ معتبرٍ وراء ذلك الاتفاق.

وهكذا يتبيّن أنّ الإجماع المنقول ليس باباً يُفتح على مصراعيه، ولا يُغلق بإحكام، بل هو طريقٌ يتفاوت اعتبارُهُ بتفاوت قوة الكشف فيه. فالمعيار — كما في سائر مباحث الإجماع — ليس مجرد لفظ «أجمعوا»، بل مقدار ما يكشفه هذا النقل عن حجةٍ قائمةٍ في الواقع، تدور الحجّة مدارها وجوداً وعدمًا

الفصل الخامس

حجّة قول اللغوي

إنّ لإثبات الظهور طرقاً ذكرناها في محلّها ⁽¹⁾ بقي الكلام في حجّة قول اللغوي في إثباته وتعيين الموضوع له ، وقد استدللّ جمع من العلماء على حجّة قول اللغوي بأنّ الرجوع إلى قول اللغوي من باب الرجوع إلى أهل الخبرة ، ولا إشكال في حجّة قول أهل الخبرة فيما هم خبرة فيه.

أشكل عليه : بأنّ الكبرى . وهي حجّة قول أهل الخبرة . مسلّمة ، إنّما الكلام في الصغرى وهي كون اللغوي خبيراً في تعيين الموضوع له عن غيره ، وبالتالي في تعيين المعنى الحقيقي عن المجازي ، مع أنّ ديدن اللغويين في كتبهم ذكر المعاني التي شاع استعمال اللفظ فيها ، سواء كان معنى حقيقياً أم مجازياً.

ولكن يمكن أن يقال : أنّ أكثر المعاجم اللغوية وإن كانت على ما وصفت ، ولكن بعضها ألّف لغاية تمييز المعنى الأصلي عن المعنى الذي استعمل فيه بمناسبة بينه وبين المعنى الأصلي ، وهذا كالمقاييس لمحمد بن فارس بن زكريا (المتوفّى 395 هـ) فقد قام ببراعة خاصة بعرض أصول المعاني وتمييزها عن فروعها ومشتقاتها ، ومثله كتاب أساس البلاغة للزمخشري (المتوفّى 538 هـ).

ومن سبر في الأدب العربي يجد أنّ سيرة المسلمين قد انعقدت على الرجوع

(1) راجع مقدّمة الكتاب ، بحث علائم الحقيقة والمجاز.

إلى الخبرة من أهل اللغة في معاني الألفاظ الذين يعرفون أصول المعاني عن فروعها وحقائقها عن مجازاتها. وقد كان ابن عباس مرجعاً كبيراً في تفسير لغات القرآن. على أنّ الإنسان إذا ألف بالمعاجم الموجودة، استطاع أن يميز المعاني الأصلية عن المعاني الفرعية المشتقة منها، ولا يتم ذلك إلاّ مع فريضة أدبية وأنس باللغة والأدب. نعم تكون الحجة عند ذلك هي قطعه ويقينه لا قول اللغوي.

* * *

إلى هنا انتهينا من دراسة الحجج الشرعية الأربعة: الكتاب والسنة والإجماع والعقل. وهي أدلة اجتهادية تتكفل لبيان الأحكام الشرعية الواقعية.

حين نصل إلى مسألة حجة قول اللغوي، فنحن في الحقيقة نلامس نقطة حساسة في عملية الاستنباط؛ لأنّ كثيراً من النزاع الفقهي يبدأ من الظهور، والظهور يتوقف على فهم اللفظ، وفهم اللفظ يتوقف - في موارد - على الرجوع إلى أهل اللغة. فهل يكون قول اللغوي حجة في تعيين المعنى الموضوع له، وفي تمييز الحقيقة عن المجاز؟

قد استند جمع من الأعلام إلى كبرى عقلانية واضحة، وهي أنّ الرجوع إلى أهل الخبرة أمرٌ ممضٍ عند العقلاء، ولا خلاف في حجّيته فيما هم خبرة فيه. فالطبيب يُرجع إليه في شأن البدن، والمهندس في شأن البناء، وكذلك اللغوي يُرجع إليه في شأن اللغة، لأنّه - بحسب الفرض - أدرى بمواطن الاستعمال وأصول المعاني.

غير أنّ الإشكال لم يتوجّه إلى الكبرى، بل إلى الصغرى. فحجّة قول أهل الخبرة مسلّمة، ولكن هل اللغوي خبيرٌ فعلاً في تعيين «الموضوع له» بما هو موضوع له؟ وهل يملك القدرة على الفصل بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي بنحو يكشف عن أصل الموضوع؟

ذلك أنّ كثيراً من المعاجم لا تُنشأ لبيان الأصل والوضع الأول، بل لتذكر المعاني التي شاع استعمال اللفظ فيها، سواء أكانت تلك المعاني حقيقية أم مجازية. فاللغوي - في كثير من الأحيان - يرصد الاستعمال، ولا يدّعي الكشف عن تاريخ الوضع. ومن هنا قد لا يكون قوله حجة في إثبات الحقيقة الشرعية أو اللغوية، إذا لم يحرز أنّه بصدد بيان الأصل دون مجرد الاستعمال.

إلا أنّ الصورة ليست واحدة في جميع المصنّفات. فبعض المعاجم ألّف بقصد تحليليٍّ أعمق، يروم ردّ المعاني إلى أصولها الجامعة، وتمييز الجذور عن الفروع، والحقائق عن الاستخدامات الطارئة. ومن أبرز الأمثلة على ذلك كتاب «مقاييس اللغة» لابن فارس، حيث سلك مسلكاً خاصاً في إرجاع المواد إلى أصولٍ معنوية محدّدة، ثم بيان ما تفرّع عنها. وكذلك «أساس البلاغة» للزمخشري، الذي يُعنى بتمييز الاستعمالات ومناسباتها. ففي مثل هذه الموارد، يقترب اللغوي من موقع الخبر بتحليل البنية الأصلية للمعنى، لا مجرد تسجيل استعمالاته.

بل إنّ المتتبع لسيرة المسلمين في فهم النصوص يجد أنّهم دأبوا على الرجوع إلى أهل اللغة في موارد الاشتباه، وكان ذلك أمراً مألوفاً لا يُستنكر. ويكفي أن نتذكر مكانة ابن عباس في تفسير مفردات القرآن، حتى نُلقب بحجّر الأئمة، لما كان له من إحاطة بلغة العرب وأساليبها. وهذه السيرة العملية تكشف عن ارتكاز عقلائي في اعتماد أهل الدراية باللسان العربي مرجعاً في تشخيص المعاني.

غير أنَّ الأمر لا يقف عند حدود النقل. فإنَّ من طال أنسه بالمعاجم، وتمرَّس بالأدب العربي، وامتلك قريحةً لغويةً واعيةً، يستطيع — بعد طول ممارسة — أن يميَّز المعنى الأصلي من المعاني المتفرَّعة، وأن يستكشف المناسبات التي نشأ عنها المجاز. وعندئذٍ لا يكون اعتماده على قول اللغوي بما هو قوله، بل على ما أورثه ذلك التتبع من قطع واطمئنان شخصي. فالحجة في تحاية المطاف هي اليقين الذي يحصل له، لا مجرد النقل.

وهكذا يتضح أنَّ حجّية قول اللغوي ليست على نسقٍ واحد؛ فهي تدور مدار كونه خبيراً في تحديد أصل المعنى، ومدار ما يورثه قوله من وثوقٍ أو قطع. فإذا كان بصدد تحليل الأصل وتمييزه، أمكن إدراجه تحت كبرى الرجوع إلى أهل الخبرة، وإلا بقي مجرد ناقلٍ للاستعمال، لا كاشفاً عن حقيقة الوضع.

وبهذا يكتمل النظر في الأدلة الاجتهادية الأربعة: الكتاب، والسنة، والإجماع، والعقل. وهي الأركان التي يتكفّل كلٌّ واحدٍ منها — بطريقته الخاصة — بالكشف عن الحكم الشرعي الواقعي، في إطارٍ منهجيٍّ متكامل فيه النصوص مع المدارك العقلية، وتتكافل فيه طرق الكشف دون أن يتجاوز واحدٌ منها حدوده

المقصد السابع

الأصول العملية

وفيه فصول :

الفصل الأول : في أصالة البراءة.

الفصل الثاني : في أصالة التخيير.

الفصل الثالث : في أصالة الاحتياط.

الفصل الرابع : في أصالة الاستصحاب.

