

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

إيضاح المعاني

للموجز السبجاني

شرح

الموجز في أصول الفقه

تأليف

الشيخ طلال الجبري

الجزء الثاني

مقدمة المؤلف:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي وفق لإتمام ما ابتدئ، وأعان على مواصلة الطريق في خدمة العلم وأهله، والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين، وعلى آله الطاهرين الذين كانوا أئمة الهدى ومصابيح الدجى، وعلى من تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد، فهذا هو الجزء الثاني من شرح كتاب «الموجز في علم أصول الفقه»، وهو متمم لما سبق بيانه في الجزء الأول، حيث تواصل فيه السير في شرح مباحث هذا الكتاب، وفق المنهج الذي التزم به من حيث الجمع بين وضوح العبارة، ودقة التحقيق، وربط القواعد الأصولية بتطبيقاتها الفقهية.

وقد تناول الجزء الأول جملةً من المباحث التمهيدية والأساسية التي لا غنى لطالب هذا الفن عنها، فجاء هذا الجزء ليستكمل ما تبقى من مسائل الكتاب، مع مزيد عناية بتحرير محلّ النزاع، وبيان وجوه الاستدلال، وتقريب المطالب التي قد يكتنفها شيء من الإشكال، ليبقى الشرح في مجموعه وحدةً متكاملة، يكمل بعضه بعضاً، ويؤدي غايته في خدمة الطالب وتيسير هذا العلم له.

ولم يُقصد في هذا الجزء الخروج عن النسق الذي سلك في سابقه، بل جرى العمل فيه على النهج نفسه، مع الاستفادة من مواضع الحاجة إلى مزيد بيان أو تفصيل، بحسب ما يقتضيه المقام، ليكون هذا القسم خاتمةً شارحةً لما تضمنه الكتاب من مباحث، ومتممةً للفائدة المرجوة منه.

وما كان في هذا العمل من صواب فمن الله وحده، وما كان فيه من نقص أو خلل فمن نفسي، وأستغفر الله منه، وأسأله القبول والتسديد، وأن يجعل هذا الجهد خالصاً لوجهه الكريم، نافعاً لطلاب العلم، معيناً لهم على فهم هذا الفن الشريف.

والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين، وسلم تسليمًا كثيرًا.

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 والسير.
- 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 يبنى 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 المرسلّة ، وهي أمور لا يراها الإمامية حججاً شرعية .

ومن أجل أن تتضح وظيفة هذه الحجج في حياة المكلف ، يمهد 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 ، وسيأتي 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 الظنّ، 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 التخيير، 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 حجّة ذاتية يستقلّ بها العقل.

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

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 خُصّص 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 أطاع 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 أنّ المكلف إذا حصل له القطع بالحكم الشرعي الواقعي، لزمه العمل على وفق ما قطع به، لأنّ 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، فإنّ القطع لا يحتاج إلى جعل الشارع حجة له، لأنّه حجة بالذات. ذلك أنّ العقل يدرك بالبدهة أنّ الإنسان إذا قطع بشيء، صار لزاماً عليه أن يبيّن عمله على وفقه، ولا يسعه التخلّف عنه. ولهذا فإنّ القطع يبعث صاحبه على العمل، ويحدّره من المخالفة، فيغدو بنفسه ملزماً وموجّهاً.

ولو فرضنا. جدلاً. أنّ حجة القطع تحتاج إلى جعل، لكان هذا الجعل إمّا بدليل قطعي أو بدليل ظني. فإن كان بدليل قطعي، لزم أن نسأل عن حجة هذا الدليل أيضاً، وهكذا فيسوقنا الأمر إلى تسلسل لا نهاية له. وإن كان بدليل ظني، لزم أن يكون القطع أدنى من الظنّ، في حين أنّه أقوى الحجج وأوضحها. ومن هنا ثبت أنّ البحث في باب الحجج لا بدّ أن ينتهي إلى ما هو حجة بالذات، أعني: القطع. وقد تقرّر في محله أنّ “كلّ ما هو بالعرض لا بدّ أن ينتهي إلى ما بالذات”.

وعليه، يتّضح أنّ للقطع خصائص أساسية ثلاثاً:

1. الكاشفيّة عن الواقع: فالقطع يكشف لصاحبه الحكم الواقعي، حتى لو لم يكن هذا الكشف موضوعياً في نظر الآخرين، إلا أنّه 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 أنّ القطع مخالف للواقع، كان عذراً لصاحبه، لأنه عمل على أساس حجة قطعية ألزمته نفسه بها.

وهنا ينبغي التنبيه إلى أمر مهم، وهو أنّ المقصود بالحجة في هذا السياق ليس الحجة الأصولية المجعولة، كخبر الثقة أو البيّنة، فإنّ تلك الحجج إمّا تكون معتبرة باعتبار جعل الشارع لها حجة، فهي حجج عرضية مكتسبة. أمّا القطع، فهو حجة ذاتية يستقلّ العقل في اعتباره والاحتجاج به، ومن ثمّ 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 أنّ الأصوليين لم يتركوا الباب من غير تفصيل، بل بحثوا في بعض الإشكالات التي قد تنار في هذا المجال، ومن أبرزها ما يلي:

1. الفرق بين القطع الطريقي والقطع الموضوعي

القطع تارة يكون طريقياً، أي يراد به كونه كاشفاً عن الواقع ومجرد طريقٍ إليه، وهو محلّ الكلام في حجيّته، وقد تبين أنّه حجة ذاتية عقلية. وأخرى يكون موضوعياً، أي أنّ الشارع جعل لنفس القطع أثراً في الحكم، كما لو قال: “إذا قطعت بالنجاسة وجب الاجتناب”، فهنا يكون نفس القطع مأخوذاً في موضوع الحكم، وليس الطريقيّة 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 حجّة القطع بما هو طريق.

2. القطع الناشئ من أسباب غير مأمونة

قد يثار السؤال: هل كل قطع حجّة، حتى لو نشأ من سبب غير مأمون، كوسوسة أو تقليد أعمى أو اجتهاد بلا دليل؟ هنا يفرق الأصوليون بين حجّة القطع بما هو قطع، وهي ثابتة عقلاً مطلقاً، وبين الذم والمدح على أسباب القطع. فالإنسان إذا حصل له القطع، لا يسعه إلا أن يتبعه؛ 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 فتاعة جازمة، فهذا يلام على منشأ قطعه لا على العمل بمقتضاه.

3. دعوى إمكان جعل الحجّة للقطع أو سلبها عنه

ناقش بعضهم فرضية أن يجعل الشارع الحجّة 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 بجعل أو سلب اعتباري.

4. القطع المقيّد والقطع المطلق

كما بحث الأصوليون في أنّ القطع هل يُنظر إليه بما هو مطلق في كل 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 الحجّة 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 الحجّة عنه، وهي جميعها لا تنال من أصالة حجّيته واستقلالها

الفصل الثاني

التجري

التجري في اللغة إظهار الجرأة ، 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 واقعاً في حق المولى سبحانه وتعالى، كان معناه الإقدام على مخالفة ما دلّ الدليل على وجوبه أو حرمة، مع ما في ذلك من تعلّ على مقام المولوية.

وأما في الاصطلاح الأصولي، فالتجري يُعرف بأنّه: 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 مخالفاً للواقع.

وبعبارة أوضح: التجري هو أن يدعن المكلف بوجوب فعلٍ من الأفعال، فيتركه اعتماداً على يقينه، ثمّ يتبين بعد ذلك أنّه لم يكن واجباً في الواقع. أو يدعن بحرمة شيء، فيتركبه عمداً بناءً على قطعه، ثمّ يظهر أنّه لم يكن حراماً في الواقع. ففي كلتا الحالتين، يكون قد تجاسر على مخالفة موله بحسب ما اعتقده، وإن لم يصادف الواقع.

ويقابل التجري في الاصطلاح مفهوم آخر يُسمّى الانقياد، وهو أن يدعن المكلف بوجوب فعل أو بحرمة شيء، فيعمل بما قطع بوجوبه ويترك ما قطع بحرمة، ثمّ 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 عقلاً وشرعاً، وما يترتب على كلٍّ 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 أن 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 تدل على فساد الباطن وإن لم تتحقق معها معصية فعلية.

2. القول بالحرمة الشرعية

وعلى الطرف الآخر، ذهب فريق من الأصوليين إلى أن التجري بنفسه معصية شرعية، فيأخذ حكم الحرمة، ويستحق المتجري عليه العقاب. وحجّتهم في ذلك أن 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 أن الفعل حرام، ثم أقدم عليه مستخفاً بمولاه، قد عصى مولاه في اعتقاده وإن لم يعصه في الواقع، فيكون بذلك مستحقاً للذم والعقاب.

3. القول بالتفصيل

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

الخلاصة

يمكن القول إن التجري يكشف في جميع صورته عن روح التمرد عند المكلف، وهي قبيحة لا شك. إلا أن موضع النقاش هو: هل يقتصر القبح على حكم العقل فيحكم بفساد الباطن دون ترتب أثر شرعي، أم يمتد 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 القرية 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 تُسب 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 يحرّمه 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 العناوين الطارئة عن محلّ النزاع

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

والجواب:

هذه العناوين إن تحققت حقيقةً وكانت منطبقة على الفعل بنحوها العربي 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 هين أو عديم الأثر.

فالتجري يكشف بوضوح عن ضعف الإيمان، وخلل في تعظيم أوامر الله، وتقديم الهوى على حكم العقل. ومن هذه الجهة، يكون المكلف 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، لأنه لا يشتمل على مخالفة تكليف واقعي منجز، وإنما هو كشف عن خلل داخلي في النفس والإيمان، يستوجب الذم والوم لا العقوبة.

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

وبهذا يستقيم الميزان بين العدل الإلهي ودقة 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 خمراً حرام ، وذلك لأنّ الحرمة تتعلّق بواقع الموضوعات لا الموضوع المقطوع به فبذلك ظهر عدم حرمة التجري ولا المتجرى به.

غاية الأمر أنّ الفاعل يستحقّ الذم ، لأنّ عمله يكشف عن سوء سريره.

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

يقع البحث في الموضع الثاني في دائرة أدقّ من الموضع الأول، لأنّه لا يتعلّق بنفس الحالة النفسية 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 متمايزين: 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 يتوهمه. 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.

ومجرّد 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 متوهم، 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 أنّ الحرمة الشرعية تتعلّق بموضوعاتها الواقعية، لا بالموضوعات المتخيّلة أو المقطوع بها خطأً، فالحرام شرعاً هو شرب الخمر، لا شرب ما يعتقد الشارب أنّه خمر.

وفي المقام، لم يتحقّق شرب الخمر واقعاً، بل المتحقّق هو شرب الماء، ولم يرد في الشريعة. لا نصّاً ولا إطلاقاً. أنّ شرب شيءٍ مباح ينقلب حراماً لمجرّد اعتقاد الفاعل بحرمته.

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

ومن هنا يظهر أنّ 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:

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

غاية ما هناك أنّ 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.

فالأول 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 مقوِّماً 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 المقامين جوهري؛ 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 وجزم 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 استناداً 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 موضوعاً 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 مضراً والحكم بوجوب التعجيل لمن أحرز ضيق الوقت فالقطع فيهما موضوعي ، فلو انكشف الخلاف وأنّ الماء لم يكن مضراً ولا الوقت ضيقاً 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 حجتيه.
- أما بالنسبة إلى القاضي: هذا القطع ليس طريفاً له، بل هو جزء من موضوع حكمه القضائي، وقد قيّد الشارع هذا الموضوع بقيد خاص، وهو الاستناد إلى الحس.

•

فالشارع هنا لم يمسّ بحجية القطع بما هو قطع، بل تصرّف 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 المقلّد؟

هنا يأتي التفصيل.

الإفتاء ليس مجرد عمل شخصي، بل هو جعل عمليّة استناد عام للأحكام إلى أدلتها المعتبرة. فالشارع حين شرّع 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 المقلّد: القطع مأخوذ في موضوع الحجية بقيد خاص، وقد قيده الشارع بمصادر معينة.

ومن هنا لا يكون للمقلّد اتباعه في مثل هذا الفرض، لأن الموضوع الشرعي للحجية 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 رتبّ 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 التكالييف أيضاً وسواسي لكن بمعنى لا يحصل له اليقين بسهولة .

إذا عرفت ذلك ، فاعلم أنّه حكى عن الشيخ الأكبر ⁽¹⁾ عدم الاعتناء بقطع القطّاع ، 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 ممدوحاً ؛ 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 الإدعان 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 فصلّي، 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 ، فللمقتنّ 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 إياه 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 ، وأما 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 وأما 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 يُقال: 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 وقيوده.

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 بناءٍ 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 مجعولة.

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 يبني 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 سمّةً ملازمة له. فجاء التشريع ليعالج حالة الاضطراب هذه بإلغاء أثرها، حتى لا تتحوّل العبادة إلى ساحة استنزاف دائم.

وهكذا تتمايز الصور الثلاث:

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

الظنّ حجّيته بيد الشارع رفعاً ووضعا، بلا محذور.

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

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؟ فالبحث يقع في منجزة العلم الإجمالي وكفاية الامتثال الإجمالي.

أمّا منجزة العلم الإجمالي فالحق أنّ العلم الإجمالي بوجود التكليف الذي لا يرضى المولى بتركه منجّر 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 معاً انكشافاً 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 بمحدوده.

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 منجّر 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 لتترك 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 يجوز 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 التعبدات فيما إذا لم يستلزم التكرار ، كما إذا تردد الواجب بين غسل الجنابة وغسل مس الميت ، فيغتسل امتثالا للأمر الواقعي احتياطا 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 امتثالا لأمره الواقعي.

الصورة الثالثة : كفاية الامتثال الإجمالي في التعبدات 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 وعاداته أن يكون مجتهدا أو مقلّدا أو محتاطا. (1)

فقد خرجنا بنتيجتين :

1. العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي في منجزية التكليف ومعدّيته.

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

ثمّ إنّ العلم بالتكليف قد يراد به العلم الوجداني بالتكليف الذي لا يرضى المولى بتركه أبدا ، 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 وتشمل 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 الامتنال الإجمالي مع القدرة على الامتنال 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 مواراة 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 يحرز به الامتنال. في هذا النحو من الموارد لا إشكال في كفاية الامتنال 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 مسّ الميت، فأتى بغسلي 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 الامتنال واقعاً.

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 بكل 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 المعلّي 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.

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

أوّلًا: حين نقول إنّ العقل أحد الحجج الأربع، فالمقصود ليس مطلق ما يخطر في الذهن، ولا كلّ ما يُسمّى تفكيرًا أو تحليلًا، بل ذلك الإدراك القطعي الذي يبلغ حدّ اليقين بحيث يكون كاشفًا عن الواقع كشفًا 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.

وأما 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.

فالخلاصة 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 العبرة ليست بعنوان “عقلي” أو “شرعي” يُلصق بالمقدّمات، بل بكون النتيجة لازمة عنهما لزومًا قطعيًا.

القياس المنطقي - في صورته البسيطة - يتألّف من صغرى وكبرى، ومن اقتراحهما 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 شرعًا)، فينتج: “الخمر حرام”. هذا في حقيقته دليل شرعي خالص؛ إذ المقدّمتان مستندتان إلى الوحي، والعقل هنا ليس مشرّعًا، 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 إدراكًا بديهيًا أو برهانيًا)، و”كلّ ما حكم العقل بحسنه حكم الشرع بوجوبه” (كبرى عقلية قائمة على الملازمة بين حكم العقل القطعي وحكم الشرع). فينتج: “العدل واجب شرعًا”.

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 توقّف الصلاة على الطهارة أمر ثبت بدليل شرعي. ثم نقول: “كلّ ما يتوقف عليه الواجب فهو واجب عقلاً”، وهذه كبرى عقلية؛ إذ العقل يحكم بأنّ طلب الشيء طلبٌ لما لا يتمّ إلّا به، وإلّا لزم التكليف بما لا يُطاق أو النقص في الغرض.

فينتج من ضمّهما: “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 تحقّقه.

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

بهذا التقسيم يتّضح أنّ حجّية العقل ليست أمراً طارئاً أو هامشياً، بل هي مندجّة في صلب عملية الاستنباط؛ تارةً بوصفه كاشفاً مستقلاً عن الحكم، وأخرى بوصفه كاشفاً عن لوازم ما ثبت بالشرع. وفي كلا الموردين، ليس العقل مشرعاً 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 يُتوصّل 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 يبيّن 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 الأهم. هذا الحكم ليس نصّاً خاصّاً في كلّ واقعة تزاحم، لكنّه قاعدة عقلية عاقمة: 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 يتّضح 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 مقيّد 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 مقيّد 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 تقيّده بشيء.

وبذلك يتّضح أنّ ادّعاء الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع يرجع إلى أنّ الحكم
المدرك بالعقل حكم مطلق غير مقيّد 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 اللّتين 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 محدود لم يدركها. فلو فرضنا - والعياذ بالله - أن الشارع جَوَّز 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 والزوجية 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 إدراكاً نوعياً عاماً، يشترك فيه جميع العقلاء، كان هذا الإدراك صالحاً لأن يُستكشف منه الحكم الشرعي.

مثاله: لزوم الاجتناب عن السمّ القاتل. إدراك كون السمّ مهلكاً ليس حدساً شخصياً، بل حقيقة نوعية عامة يدركها كلّ عاقل. وكذلك ضرورة إقامة نظامٍ 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 ينفكّ حكمه عن رعاية المصالح والمفاسد الواقعية، فإذا أدرك العقل مفسدة عامة قطعية، كان الحكم الشرعي تابعاً لها.

أمّا إذا كان إدراك المصلحة أو المفسدة إدراكاً شخصياً خاصاً، توصّل إليه الباحث عبر تحليل خاصّ أو تقديرٍ ظنيّ، فهنا يتوقّف العقل. لماذا؟ لأنّ 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 يتوهّم شخص مصلحة في أمرٍ ما، بينما يكون في الواقع مشتملاً على مفسدة أرجح، أو يكون مشروطاً بقبول خفيّة لا يدركها. ومن هنا لا يحقّ 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 يُشرّع، ولا يستند إلى ذوقٍ فلسفي أو تحليلٍ اجتماعي مجرّد. فإذا كان الحكم العقلي قطعياً عاماً، كشف عن الحكم الشرعي. أمّا إذا كان مبنياً على تقدير شخصي للمصالح، فلا بدّ من الرجوع إلى سائر الأدلّة: الكتاب، السنّة، الإجماع، وما يثبت 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 المقدّمة

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 المتوهّمة

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

الخلاصة:

العقل حيّة، 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 بمراًى 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 كالمثلة 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 أعرافٍ متراكمة وسيرٍ 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 تحريرٍ 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 تفصيلٍ 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 تتحوّل إلى دليلٍ بمجرد اعتياد الناس عليها؛ لأنّ النصّ قد قام على خلافها، والشرع قد ردع عنها. فالعبرة ليست بكثرة الفاعلين، بل بميزان الدليل.

وقسمٌ آخر لا يصادم دليلاً شرعياً، وفي الوقت نفسه لا يقوم نصّ خاصّ على تأييده. فهذا اللون من السيرة، إن ثبت اتّصاله بزمن المعصوم، وكان قائماً في مرأى منه وسمعه، وسكت عنه من دون ردع، كان ذلك السكوت كاشفاً عن إضائه، ومن ثمّ يكون حجةً على من بعده. ومن أمثلة ذلك العقود المعاطانية 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 يتّضح أنّ السير الحادثة بعد رحيل المعصوم، مهما راجت بين المسلمين أو استحكمت في حياتهم، لا تكون بذاتها دليلاً على الجواز، ما لم تُسند إلى أصلٍ شرعي عام أو خاص. فمجرد الاعتیاد لا يصنع حكماً، وإنّما يكشف — في أفضل أحواله — عن حاجةٍ إلى البحث عن مستندٍ شرعي يضيء 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 شرعاً؛ بل لا بدّ من ردّه إلى قواعد عامة أو عناوين معتبرة في الفقه، كقاعدة السلطنة أو لزوم الوفاء بالعقود، أو غيرها من الأدلة.

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

ومن الأمثلة أيضاً ما يسمّى ببيع «السرقفلية»، حيث يثبت للمستأجر — بعد بقائه مدةً في المكان — حقّ أولوية، وقد يأخذ في مقابله مبلغاً عند إخلاء العين وتسليمها لغيره. فهذا الحقّ، وإن استقرّ عرفاً في بعض البيئات، إلا أنّه يحتاج في مقام الإثبات إلى تحليلٍ فقهي يبيّن أساسه: هل هو حقّ ثابت بعقدٍ ضمني؟ أم هو شرط ارتكازي؟ أم مجرد ممارسة لا مستند لها؟

وهكذا يتبيّن أنّ العرف ليس مصدراً مستقلاً للتشريع، ولا هو بمنزلة النص على إطلاقه، وإنّما هو عنصرٌ كاشف، يُعتدّ به في حدودٍ معينة، ويُطرح إذا خالف النص، ويُبحث عن مستنده إذا استحدث بعد عصر المعصوم. فوظيفة الفقيه ليست التسليم لكلّ ما اعتاده الناس، ولا إلغاء ما ألفوه بإطلاق، بل تحرير الموقف منه على ضوء الضوابط الشرعية، حتى يبقى الميزان هو الدليل، لا مجرّد الشيوخ، ويظلّ التشريع منضبطاً بروحه وأصوله، لا تابعاً 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 المتوهمّة في
أقوالهم وأفعالهم ، ولنقدّم 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 اتّفق 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 أمرًا معيّنًا 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 تعريفًا خاصًا، فإنّه يخاطب الناس بلغتهم، وعلى وفق ما يفهمونه منها.

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

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

ثانيًا: ردّ المفاهيم المجمّلة إلى العرف

قد يقع الإجمال في بعض المفاهيم التي لم يضع الشارع لها حدًا خاصًا، كـ«الغبين» في المعاملة أو «العييب» 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 إنّ ما لم يثبت له وضع شرعي خاص يُرجع فيه إلى العرف، جريًا على الطريقة المعهودة من ردّ الناس إلى أعرافهم في فهم الخطابات.

ومثله ما ذكر في مسألة «الغناء». فلو افترضنا أنّ حدّه اللغوي أو الفقهي لم يُحرّر بشكلٍ جامع مانع، فإنّ المرجع في صدق العنوان هو ما يُسمّى 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 إنّ 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 معنوي 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 الخاصّة ورفع الإجمال في العقود والإيقاعات

ثم إنّ الأعراف ليست على وتيرة واحدة؛ فهناك عرفٌ عام، وهناك أعراف خاصّة بأهل بلدٍ أو مهنةٍ أو طائفة. وهذه الأعراف الخاصّة 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 وقوعاً ، 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 الجوهرى:

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 وقوعاً، بمعنى أنَّ الشارع الحكيم لا يمكن أن يجعل الظنَّ حجة؛ لما يترتب على ذلك - بزعمهم - من مفساد.
- وفريقٌ آخر قال بجواز التعبد بالظن، وذهب إلى إمكانه وقوعاً، أي لا مانع من أن يجعل الشارع بعض الظنون حجةً إذا اقتضت المصلحة ذلك.

وجهة القائلين بالامتناع

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

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

فكيف يجوز للحكيم أن يرخص 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 أحياناً. فالتشريع لا يدور مدار إصابة الواقع دائماً، بل مدار تحقيق النظام العام، ورفع الحرج، وتيسير الامتثال.

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 تقررت 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 ممتنعاً في نفسه لما وقع في الشريعة.

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

النتيجة في هذا الموضوع

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

وعليه، فالقول بالامتناع لا يقوم على أساسٍ متين بعد ملاحظة واقع التشريع الإسلامي.

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

وهنا يبدأ التفصيل الدقيق بين الظنّ المطلق والظنّ 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 الأدلّة 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 حَرَامًا وَحَلَالًا قُلْ اللَّهُ أَدْنَىٰ لَكُمْ أَمْ عَلَىٰ 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. خبر الواحد.

4. الإجماع المنقول بخبر الواحد.

5. قول اللغوي.

هل وقع التعبد بالظنّ في الشريعة بعد ثبوت إمكانه؟

لكن قبل أن نبحث عما جعله الشارع حجة بالفعل، لا بدّ من تأسيس قاعدةٍ عامّة، تكون هي المرجع عند الشكّ، وإلا اختلطت الموارد، وصار كلّ ظنٍّ قابلاً للدخول في ساحة الاحتجاج بلا ضابط.

ما هو الأصل في العمل بالظنّ؟

القاعدة الأولى في الظنّ هي:

الحرمة وعدم الحجّية، إلا ما خرج بالدليل.

وهذه ليست دعوى احتياطية، بل نتيجة تحليلٍ دقيق لمعنى الحجّية.

فما معنى أن يكون الظنّ حجة؟

ليس معنى الحجّية مجرّد العمل الشخصي، بل معناها الأعمق: جواز إسناد مؤدّى الظنّ إلى الشارع في مقام العمل.

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

وهنا تكمن الخطورة.

فإسناد حكمٍ إلى الله تعالى لا يصحّ إلا إذا كان مقروناً بالإذن منه سبحانه، وإلا كان تشريعاً محرّماً. والتشريع هو إدخال ما لم يُعلم أنّه من الدين في الدين.

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

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

فالآية تجعل الميزان هو الإذن الإلهي.

فإن وُجد الإذن، صحّ 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 عرفي، 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 ظناً 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 تعبدًا مشروعًا، لا تشريعًا.

4. الإجماع المنقول بخبر الواحد

فإذا نقل الثقة تحقّق الإجماع، وقع البحث: هل يكون هذا النقل حجة من باب حجّة 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 الحجّة تدور مدار جعل الشارع وإذنه.

فالميزان ليس قوة 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 تعلقه 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 تعبداً 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 مجملة ولا متشابهة ، لها ظواهر كسائر الظواهر، يحتج بها كما يحتج بسائر الظواهر ، قال سبحانه (وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدْكِرٍ) (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 :

الأول : ثبوت صدوره من المتكلم.

الثاني : ثبوت جهة صدوره وأنّه لم يكن هازلاً مثلاً.

الثالث : ثبوت ظهور مفرداته وجمله.

الرابع : حجّة ظهور كلامه وكونه متبعاً في كشف المراد.

والأول 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 ، فإنهم 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 المتكلم يستدل بظاهر كلام المعلم 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 الجدي فيأتم يعلم بالأصل العقلائي ، أعني: أصالة تطابق الإرادة الاستعمالية مع الجديّة.

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 حجّية ظواهر الكتاب، فإنّ نقطة البدء لا تكون من داخل الدائرة الكلامية، بل من الواقع العقلائي
الذي يحكم حياة الناس جميعًا.

فالناس، منذ وجد التخاطب، يتعاملون مع ظاهري الكلام على أنّه كاشفٌ عن مراد المتكلّم، ما دام المتكلّم 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، يفهم منه المراد بحسب التبادر العربي.

بل إنّ القرآن نفسه يصرّح بكونه ميسّراً للفهم، فيقول:

﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدْكِرٍ﴾،

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 يُنتج بها.

غير أنّ الاحتجاج بأيّ كلام يتوقّف على أمور أربعة: أن يثبت صدوره، وأن يثبت صدوره على وجه الجدّ، 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، والثقل الأعظم، ثم يُقال إنّ ظواهره لا يُنتج 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 مكملًا 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 الطنون المعنوية، ولكن النظر الدقيق يفرّق بين مرحلتين: مرحلة المراد الاستعمالي، ومرحلة المراد الجدّي. فالظهور من حيث دلالاته على ما استعمل فيه اللفظ دلالة 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 بالمراد الاستعمالي، أي بالمعنى الذي استعمل فيه اللفظ بحسب وضعه. وأمّا المراد الجدّي، أي مدى انطباق هذا المعنى على إرادة المتكلّم 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 العقلائية التي تقرَّر أنَّ الأصل في كلام المتكلم 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 والنص ليس في أصل الحجية، بل في قابليَّة التأويل؛ فالظاهر قد يُرفع اليد عنه عند قيام قرينة، وأمَّا النص فلا يحتمل التأويل أصلاً، وتأويله تناقض.

وهكذا يستقيم الميزان: القرآن كتاب هداية يُحتج بظواهره، ويُفهم في ضوء بيانه النبوي، ويُفسَّر في إطار القواعد العقلائية، 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 اشتهار 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 (وفاً 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 مجرّد رأي جماعي لا يرقى إلى مرتبة الحجّة؟

المراد بالشهرة الفتوائية هو اشتهار الفتوى نفسها بين القدماء، لا اشتهار رواية بعينها، ولا مجرّد 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 - في درسه، 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 - كأنّها أثّر 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 تتجلّى 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 تتحرك 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 أنَّ 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 أنَّ 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 أنَّ ما ثبت صدوره قطعاً عن المعصوم فهو حجة يجب الأخذ به.

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

وخبر الواحد إمّا 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 أنَّ 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 يُعبد به، بحيث يكون العمل على وفقه عملاً بالسنة، لا تشريعاً محرمًا؟

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 المعتبرة تبعاً، 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 يتضح أنّ حجّة خبر الواحد ليست مسألة 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 ، فخير العادل لم يكن مذكورا في المنطوق حتى يحكم عليه بشيء في المفهوم.

الثاني : الاستدلال بمفهوم الوصف

وطريقة الاستدلال به واضحة لأنّه سبحانه علّق وجوب التبيين على كون المخبر فاسقا، وهو يدل على عدم وجوب التبيين 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 يتبين عنه فيعمل به عند ظهور الصحة ، 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 أفاد 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 فَسْأَلُوا 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 النبأ

قوله تعالى:

﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾.

الآية في ظاهرها ليست بصدد تقرير حجّية خبر الواحد مباشرة، بل تأمر بالتبّين 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، فلما يُرتَّب عليه أثر عمليّ يوقع 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 مجيء الفاسق بالنبأ، فيُفهم بالمفهوم أنه إذا لم يجيء الفاسق به، فلا يجب التبيين. ومن صور عدم مجيء الفاسق أن يجيء 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. وأمَّا “نبأ العادل” فلم يكن مذكورًا في المنطوق حتى يُسلب عنه الحكم بالمفهوم.

الثانية: الاستدلال بمفهوم الوصف.

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

لكنَّ هذا الاستدلال يتوقّف 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:

﴿فَلَوْ لَا نَفَرٌ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ... لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾.

الآية تُقرّر مبدأ تقسيم الأدوار في المجتمع الإيماني؛ 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 تقتضه بحصول العلم أو التواتر. فإطلاقها يقتضي حجية قول المنذر، سواء أفاد العلم أم لم يفد.

غير أنَّ هذا الإطلاق متوقّف 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 أنَّ تحريم الكتمان يستلزم وجوب القبول، وإلّا كان إيجاب الإظهار لغواً. فلو لم يجب قبول قول المبيّن، لما كان لإيجاب البيان أثر عملي.

غير أنَّ 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 أنَّ 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 إنَّ 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 أنَّ 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 العقلانية، وسيرة المشرّعة، والروايات الخاصة بالأمر بالرجوع إلى رواة الحديث، لتتكوّن من مجموعها دعوى الحجية في الجملة.

فالكتاب لم يُغفل المسألة، لكنّ دلالته ليست بنحوٍ صريحٍ 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 الأدلة التي لا سبيل للنقاش فيها ، فإنّ ثبوت تلك السيرة وكشفها عن رضا الشارع ممّا لا شكّ فيه.

سؤال : ربما يقال أنّ الآيات الناهية عن اتباع 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 الْأُنْثَى * 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 استنادا إلى الخرص والتخمين كما قال سبحانه : (إِنَّ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ) ويشهد بذلك مورد الآية من تسمية الملائكة أنثى ، فكانوا يرجحون 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 إجمالا، بحيث تُورث الاطمئنان بأنّ العمل بخبر الثقة كان أمرا راسخا في الوسط الإمامي، لا اجتهدا حادئا.

هذه الروايات — كما رتبها 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 مفروغا 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 الحجّةية.

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

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

بل في التوقيع الشريف الصادر عن صاحب الزمان عليه السلام:

«وأما الحوادث الواقعة، فارجعوا فيها إلى رواية حديثنا، فإنَّهم حجَّتِي 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 الحجّة تدور مدار “وثاقة الراوي” بما هو كذلك، لكنَّ التأمل مع ضمّ السيرة العقلانية يكشف أنَّ الوثاقة ليست موضوعاً تعبدياً مستقلاً، بل هي طريق إلى الوثوق بصدور الخبر من المعصوم. فلو فرضنا ثقةً أخطأ خطأً بيناً، أو قامت قرائن قطعية على وهمه، لما التزم العقلاء بحجّة خبره. ومن هنا يتضح أنَّ المدار في الحقيقة هو “الوثوق بالصدور”، والوثاقة أمانة غالبية عليه.

وعلى هذا الأساس تتسع دائرة الحجّة؛ فليس كلّ خبر ثقة حجّة تعبدية ولو خالف القرائن، كما أنّه قد يُعمل بخبر غير موصوف رسميًّا بالوثاقة إذا احتفّ بما يوجب الاطمئنان النوعي بصدوره.

الاستدلال بالإجماع

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

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

وقد أجاب الشيخ الطوسي بأنَّ مورد نفي الحجّة عند السيد هو خبر الواحد الذي يرويه المخالفون في الاعتقاد بطريقهم الخاص، وأمّا ما كان طريقه من الإمامية، فحجّيته 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 اعتماداً راسخاً 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 اطمئناناً عملياً تسكن إليه النفس، ويكفي في تنظيم الحياة.

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

ومن هنا يقال: إنّ عمل المسلمين بخبر الثقة لم يكن إنشاءً تعبدياً صرفاً، بل كان امتداداً لتلك السيرة العقلانية التي أقراها الشارع وأمضاها.

مناقشة شبهة الآيات الناهية عن الظن

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

﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ﴾،

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

غير أنّ الظنّ المنهَى عنه في هذه الموارد ليس هو الوثوق الناشئ من خبر الثقة، بل هو الترجيح القائم على الخرص والتخمين والوهوى، 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 المضماة، 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 تُبَيَّنْ على دليلٍ منفرد، بل على تضافر مسالك متعدّدة، يشدّ بعضها أزر بعض، حتى استقرّ رأي جمهور المتأخّرين على اعتبار الخبر الموثوق بصدوره طريقاً معتبراً إلى السنة

الفصل الرابع

الكلام في الإجماع

الإجماع في اللغة هو الاتفاق ، قال سبحانه : (فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ وَاجْمَعُوا أَنْ يَجْعَلُوهُ فِي غِيَابِ الْجَبِّ) (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 بالانحصار 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 مفهومٍ تدرّج من دلالاته اللغوية البسيطة إلى بناءٍ اصطلاحيٍّ دقيقٍ ذي آثارٍ منهجية عميقة. فالإجماع في أصل اللغة يدلّ على الاتفاق والعزم المشترك، كما في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ وَاجْمَعُوا أَنْ يَجْعَلُوهُ فِي غِيَابِ الْجَبِّ﴾، حيث يفيد معنى التواطؤ والتصميم الجماعي على أمرٍ واحد. هذه الدلالة اللغوية القائمة على توحد الإرادات ستنقل في علم الأصول إلى معنىٍ أكثر تخصيصاً، إذ يُعرّف الإجماع اصطلاحاً بأنه اتفاق علماء عصرٍ واحد على حكمٍ شرعيّ معيّن.

ومن هنا يبدأ التفصيل الدقيق؛ لأن هذا الاتفاق قد يُدركه المجتهد بنفسه من خلال تتبّعه لأقوال أهل العلم، فيُسمّى 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 يتجاوزه 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 انحصار 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 وفياً للأصل الذي تقرّر سابقاً، 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 مصدراً مُنشئاً للحكم، بل طريقاً كاشفاً عما وراءه.

وعلى هذا الأساس، لا يُتصوّر أن يكون الاتّفاق حجّةً مستقلةً في عرض الكتاب والسنة والعقل، وأنما غايته أن يكشف عن أحد أمرين: إمّا عن قول المعصوم نفسه، إذا كان ظرف الإجماع يسمح بهذا الكشف، أو عن حجّة شرعية معتبرة اعتمد عليها الفقهاء في استنباطهم. والوجه الثاني هو الأوفق بعصر الغيبة؛ إذ لا يُتصوّر فيه الاطلاع المباشر على تقرير المعصوم، لكن يُتمثل 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 اتّفاق العلماء - مع ما عُرف عنهم من شدّة الاختلاف في معظم الأبواب الفقهية - ليس أمرًا عاديًا يمكن تفسيره بالمصادفة أو بالتواطؤ النفسي. فإذا رأيناهم، على تباين أمصارهم وأزمئتهم ومبانيهم، قد أطبقوا على حكمٍ معيّن، كان ذلك قرينةً على أنّ وراء هذا الاتّفاق 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 الظنّ 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 الاتّفاق لم ينشأ عن حدسٍ 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 اتّفاقهم شاهدًا إضافيًا على أنّ في المسألة نصًّا أو أصلًا معتبرًا استندوا إليه. ومن هنا ينشأ القطع - لا الظنّ - بوجود حجة في البين، وإن لم تكن تلك الحجة واصلهً إلينا بنحوٍ مباشر.

وعلى هذا التحليل، يكون الإجماع المحصّل من الأدلة المفيدة للقطع بوجود الحجة، فيخرج عن حيّز الظنون موضوعًا؛ لأنّ الحجية فيه ليست ناشئة من الظنّ بأقوالهم، بل من اليقين المتولّد 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 الظنّ، وحدود الاعتماد عليه.

وبذلك يظهر أنّ حجية الإجماع المحصّل عند الإمامية ليست تعظيمًا للكثرة، ولا تسليمًا بسلطان الجماعة، بل هي تعويلٌ على ما يكشف عنه هذا الاتّفاق 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 واستقرأه قولاً قولاً، بل بإجماع يبلغه عن طريق النقل؛ أي إنّ الفقيه لم يُحصّل الاتفاق مباشرة، وإنّما أخبره 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 خبرٍ صادرٍ عن ثقة في أمرٍ ذي أثرٍ شرعي، كان نقل الإجماع مشمولاً لتلك الأدلة؛ لأنّه في حقيقته نقلٌ لما يلازم الحجة، لا نقلٌ لرأيٍ مجرد.

غير أنّ هذا المسلک لم يخلُ من مناقشة، فظهر المسلک الثاني على الضدّ منه، مقرّراً أنّ الإجماع المنقول ليس بحجة مطلقاً. واستند أصحابه إلى التفريق بين نوعين من الأخبار: ما كان متعلّقه أمراً حسّياً، أو كان قائماً على مقدّماتٍ قريبة من الحسن، فهذا تقبله 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 حسّياً شاهده، بل هو استنتاج حدسي مبني على دعوى الملازمة بين الاتفاق ورأي المعصوم. وخبر الواحد - بحسب هذا المبنى - لا يكون حجةً في الحدسيات المحضة، 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 بالأمور 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 المحض الذي لا يتركز على واقعٍ 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 والمتأخرين، بحيث يطمئن الناظر إلى أنّه لم يُطلق دعوى الإجماع إلا بعد استقراء واسع للأقوال، وكان ما حصّله من اتفاقٍ ملازماً عادةً لوجود دليلٍ معتبر أو لقول المعصوم، أمكن الاعتماد على نقله. أمّا إذا كان الناقل ممّن يتساهل في إطلاق دعوى الإجماع، أو يكتفي بآراءٍ 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 قوّة الكشف فيه. فالمعيار — كما في سائر مباحث الإجماع — ليس مجرد لفظ «أجمعوا»، بل مقدار ما يكشفه هذا النقل عن حجّة 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 حجية قول اللغوي، فنحن في الحقيقة نلامس نقطة حساسة في عملية الاستنباط؛ لأنّ كثيراً من النزاع الفقهي يبدأ من الظهور، والظهور يتوقّف على فهم اللفظ، وفهم اللفظ يتوقّف - في موارد - على الرجوع إلى أهل اللغة. فهل يكون قول اللغوي حجةً 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 خبراء 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 الوضع؟

ذلك أنّ كثيراً من المعاجم لا تُنشأ لبيان الأصل والوضع الأوّل، بل لذكر 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 حجةً 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 الموادّ إلى أصولٍ معنويةٍ محدّدة، ثم بيان ما تفرّع عنها. وكذلك «أساس البلاغة» للزمخشري، الذي يُعنى بتمييز الاستعمالات ومناسباتها. ففي مثل هذه الموارد، يقترب اللغوي من موقع الخبير بتحليل البنية الأصلية للمعنى، لا مجرد تسجيل استعمالاته.

بل إنّ المتنبّع 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 بحبر 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 يميّز المعنى الأصلي من المعاني المتفرّعة، وأن يستكشف المناسبات التي نشأ عنها المجاز. وعندئذٍ لا يكون اعتماده على قول اللغوي بما هو قوله، بل على ما أورثه ذلك التتبّع من قطعٍ واطمئنان شخصيٍّ. فالحجة في نخابة المطاف هي اليقين الذي يحصل له، لا مجرد النقل.

وهكذا يتّضح 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 كلّ واحدٍ منها - بطريقته الخاصة - بالكشف عن الحكم الشرعي الواقعي، في إطارٍ منهجيٍّ تتكامل 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.

الأصول العملية

قد عرفت أنّ المكلف الملتفت إلى الحكم الشرعي تحصل له إمّا القطع أو الظن أو الشكّ ، وقد فرغنا عن حكم القطع والظنّ والآن نبحث عن حكم الشكّ.

ولا يخفى أنّ المستنبط إمّا ينتهي إلى «الأصول العملية» إذا لم يكن هناك دليل قطعي ، كالخبر المتواتر ؛ أو دليل علمي ، كالظنون المعتمدة التي دلّ على حجّيتها الدليل القطعي ، وتسمّى بالأمارات والأدلة الاجتهادية ، كما تسمّى الأصول العملية بالأدلة الفقاهية.

وبذلك تقف على ترتيب الأدلة في مقام الاستنباط ، فالمفيد لليقين هو الدليل المقدم على كلّ دليل ، يعقّبه الدليل الاجتهادي ، ثمّ الأصل العملي.

إنّ الأصول العملية المعتمدة وإن كانت كثيرة ، لكن أكثرها مختص بباب دون باب ، كأصل الطهارة المختص بباب الطهارة ، أو أصل الحلية المختص بباب الشك في خصوص الحلال والحرام ، أو أصالة الصحة المختصة بعمل صدر عن الشخص وشكّ في صحّته وفساده ، وأمّا الأصول العملية العامة التي يتمسك بها المستنبط في جميع أبواب الفقه فهي أربعة تعرف ببيان مجاريها.

لأنّ الشكّ إمّا أن تلاحظ فيه الحالة السابقة أو لا ، وعلى الثاني إمّا أن يكون الشكّ في أصل التكليف أو لا ، وعلى الثاني إمّا أن يمكن الاحتياط أو لا ، فالأوّل مجرى الاستصحاب ، والثاني مجرى البراءة ، والثالث مجرى الاحتياط ، والرابع مجرى التخيير .

حين يبلغ الفقيه في مسيره الاستنباطي إلى مرحلة الشكّ، يكون قد استنفد طاقته في البحث عن اليقين، وفُتِّش في مظانّ الدليل القطعي، فلم يجد نصّاً متواتراً يورث الاطمئنان الكامل، ولا أمانة معتبرة قامت حجّيتها بدليل قطعيّ ينهض مقام العلم. هناك، في تلك اللحظة الدقيقة، لا يعود السؤال: «ما هو الحكم الواقعي؟» فحسب، بل يتحوّل إلى سؤال آخر أكثر التصاقاً بوظيفة المكلف: «كيف أعمل وأنا لا أعلم؟». ومن هنا تنفتح أبواب الأصول العملية، لا بوصفها بديلاً عن الواقع، بل بوصفها منهجاً شرعياً يرسم وظيفة الإنسان عند فقدان البيان.

لقد تقدّم في المباحث أنّ حال المكلف الملتفت لا يخرج عن ثلاث: إمّا أن يقطع بالحكم، وإمّا أن يظنّ ظناً قامت الحجة على اعتباره، وإمّا أن يشكّ. أمّا القطع فحكمه واضح، إذ هو حجة بذاته، يفرض متابعته بلا حاجة إلى جعلٍ أو ترخيص. وأمّا الظنّ، فإن لم يكن معتبراً لم يغني شيئاً، وإن قامت الأدلة القطعية على اعتباره. كما في خبر الثقة ونحوه. صار أمانة تقوم مقام العلم تبعداً. فإذا لم يكن هذا ولا ذاك، لم يبق سوى الشكّ، وهنا تبدأ وظيفة الأصول العملية.

والتمييز بين ما يستسى بالأدلة الاجتهادية وبين الأصول العملية أمرٌ دقيق في غايته. فالأولى - وهي الأمارات - ناظرة إلى الكشف عن الواقع بنحوٍ ما، ولذلك تُقدّم على الأصول؛ لأنها تحكي عن الحكم الواقعي وإن لم تفده يقينًا وجدانيًا. أمّا الأصول العملية فليست في مقام الكشف، بل في مقام تحديد الوظيفة عند العجز عن الوصول إلى الواقع. فهي أدلة فقاهية، ترسم للمكلف خارطة السير في منطقة الغموض، حين تنطفئ أنوار البيان.

ومن هنا يتضح ترتيب الأدلة في مقام الاستنباط: فحيثما وُجد الدليل المفيد لليقين، تقدّم على غيره، إذ لا معنى للرجوع إلى الظنّ أو الأصل مع وجود العلم. فإن لم يكن، نُظر في الأمارات المعتبرة، فإن دلت على حكمٍ اتّبع، وإلا انتقل الدور إلى الأصول العملية، فهي الملاذ الأخير الذي لا يُصار إليه إلّا بعد فقدان ما قبله.

غير أنّ الأصول العملية ليست على وتيرة واحدة؛ فبعضها خاصّ بباب معيّن، كأصل الطهارة الذي يُرجع إليه عند الشكّ في نجاسة شيء أو طهارته، وأصل الحلية في موارد الشكّ في الحرمة، وأصالة الصحة في أفعال الغير عند التردّد في فسادها أو صحتها. وهذه كلّها وإن كانت أصولًا معتبرة، إلّا أنّ مجالها محدود بموارد مخصوصة.

أمّا الأصول العامة التي يتداولها الفقيه في مختلف أبواب الفقه، فهي أربعة، يتميز كلّ واحدٍ منها بتميّزٍ مجرّاه. والميزان في تحديد المجرى هو تحليل طبيعة الشكّ ذاته؛ إذ ليس كلّ شكٍّ سواء، بل تختلف وظيفته باختلاف حالته.

فإن كان الشكّ مسبوقًا بحالةٍ سابقةٍ معلومة، كمن كان على يقين بطهارة شيء ثمّ شكّ في عروض النجاسة عليه، فإنّ الحالة السابقة تكون مرجعًا، ويُنَى على بقائها تعبّدًا، وهذا هو مجرى الاستصحاب؛ إذ هو إبقاء لما كان على ما كان، لا من باب الجزم الوجداني، بل بحكم التعبد الشرعي.

وإن لم تكن هناك حالة سابقة يُستند إليها، نُظر: هل الشكّ في أصل التكليف؟ أي في ثبوت إلزام من الشارع من دون قيام بيان عليه؟ فإن كان كذلك، كان مقتضى القاعدة هو البراءة؛ لأنّ التكليف يحتاج إلى بيان، ومع عدم البيان يكون العقل والشرع معًا شاهدين بعدم المؤاخذه.

وإن لم يكن الشكّ في أصل التكليف، بل في متعلّقه أو في كيفية الامتثال، وكان الاحتياط ممكنًا من غير حرجٍ بالغ، كان الاحتياط هو الوظيفة؛ إذ مع احتمال الاشتغال بالذمة، يكون التحقّظ على الامتثال أولى وأقرب إلى براءة العهدة.

أمّا إذا دار الأمر بين محذورين، أو تعدّد الاحتياط بنحوٍ لا يمكن معه الجمع بين المحتملين، كان المكلف مخيّرًا بين الطرفين، فيختار أحدهما على سبيل الامتثال الإجمالي، وهذا هو مجرى التخيير.

وهكذا يتبيّن أنّ الأصول العملية ليست قواعد جامدة تُطبّق بغير تمييز، بل هي ثمرة تحليلٍ دقيق لطبيعة الشكّ وحدوده، وقراءة واعية لحال المكلف بين يقينٍ مفقود وبين غير حاصل. فهي في حقيقتها تجلّ لرحمة الشريعة، إذ لم تترك الإنسان حائرًا في ظلمات التردّد، بل رسمت له سبيلًا يسير عليه، مطمئنًا إلى أنّه، وإن لم يُصِب الواقع، فقد أصاب الوظيفة التي أرادها الله منه في حال جهله.

توضيحه

1. إذا شكَّ المكلف في حكم أو موضوع كان على يقين منه في السابق ، كما إذا كان على طهارة ثم شكَّ في ارتفاعها ، فيما أنَّ الحالة السابقة ملحوظة غير ملغاة تكون مجرى الاستصحاب على الشروط المقررة في محلها.
 2. إذا لم تكن الحالة السابقة ملحوظة ، وتعلّق الشكُّ بأصل التكليف كما إذا شكَّ في حرمة التدخين ؛ فهي مجرى البراءة.
 3. إذا لم تكن الحالة السابقة ملحوظة ، وعلم بأصل التكليف ولكن شكَّ في متعلّقه، وكان الاحتياط ممكناً ، كما إذا علم بوجوب الصلاة يوم الجمعة وتردّدت بين الظهر والجمعة، أو علم بوجود النجاسة وتردّد بين الإتيان ؛ فهي مجرى الاحتياط.
 4. إذا لم تكن الحالة السابقة ملحوظة ، وعلم بأصل التكليف ، وكان الاحتياط غير ممكن ، كما إذا علم أنَّ أحد الفعلين واجب والآخر محرم⁽¹⁾ واشتبه أحدهما بالآخر فهو مجرى التخيير فيجب إتيان أحدهما وترك الآخر مخيراً.
- ولنقدم البحث عن البراءة أولاً ، ثمّ التخيير ، ثمّ الاحتياط ، ثمّ الاستصحاب ، حفظاً للنهج الدارج في الكتب الأصولية.

(1) حيث إنّ نوع التكليف معلوم والمتعلّق مجهول ، فخرج ما إذا كان نوع التكليف مجهولاً فهو من قبيل الشكِّ في التكليف ومع ذلك فهو مجرى التخيير كما إذا دار أمر فعل بين الوجوب والحرمة. لاحظ الفرائد : 298 طبعة رحمة الله.

عند تفصيل مجاري الأصول العملية، لا يكفي أن نذكر عناوينها، بل لا بدّ من الوقوف على الصورة الذهنية الدقيقة لكلّ مورد؛ لأنّ الفرق بينها دقيق، وإن كان حاسماً في مقام الإفتاء والعمل.

أولاً: الاستصحاب

إذا كان المكلف قد حصل له يقين سابق بحكم أو موضوع، ثمّ طرأ عليه الشكُّ في بقاءه، فإنّ تلك الحالة السابقة لا تُلغى أثراً، بل تُستصحب تعبّداً، بشرط تحقّق أركانها المقررة في محلّها من وحدة القضية المتيقّنة والمشكّوكة، واتصال زمان الشكِّ بزمان اليقين، ونحو ذلك من الشروط المفصّلة في باب الاستصحاب.

فمن كان متيقّناً بالطهارة، ثمّ عرض له تردّد في ارتفاعها من غير يقين بالناقض، فإنّ يقينه السابق يبقى حجّة في ظرف الشكِّ اللاحق، ويُبنى على بقاء الطهارة. وهكذا في سائر الموارد، سواء تعلّق اليقين بالحكم، كوجوب كان ثابتاً وشكّ في نسخه، أو بالموضوع، كملكيّة متيقّنة تردّد في زوالها. فالميزان هنا هو لحاظ الحالة السابقة وعدم إلغائها.

ثانيًا: البراءة

إذا لم يكن في البين يقين سابق يُرجع إليه، وكان الشك منصبًا على أصل التكليف، أي على ثبوت إلزام من الشارع ابتداءً، فإن المورد يكون مجرى البراءة.

ومثاله: من يشك في حرمة التدخين من حيث هي، من دون علم سابق بالتحريم ولا دليل قائم على الإلزام. هنا لا يفرض اشتغال الذمة بيقين، بل الأصل عدم التكليف؛ لأن ثبوت المؤاخذه يتوقف على البيان، ومع عدمه يكون مقتضى القاعدة العقلية والشرعية هو البراءة.

فالبراءة إذن وظيفة في مورد احتمال التكليف لا في مورد احتمال الامتنال، وهي مبنية على قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» عقلاً، وما دلّ عليها نقلاً.

ثالثًا: الاحتياط

إذا انتفى اليقين السابق، فلم يكن استصحاب، ولكن ثبت أصل التكليف إجمالاً، بمعنى أن الذمة مشغولة بيقين، غير أن متعلق التكليف مردّد، وكان الجمع بين المحتملين ممكناً من غير تعذر، فالمورد مورد احتياط.

كما لو علم بوجوب صلاة في يوم الجمعة، غير أنه تردّد بين كون الواجب هو الظهر أو الجمعة، فإن أصل الوجوب معلوم، والجهل إنما هو في تعيين المتعلق، ومع إمكان الإتيان بكليهما يكون الاحتياط طريقاً لتحصيل اليقين بالفراغ.

وكذلك إذا علم بوجود نجاسة في أحد الإناءين، فإن اشتغال الذمة بوجوب الاجتناب عن النجس معلوم، ومع إمكان ترك الإناءين معاً يكون الاحتياط هو المتعين؛ لأن الشك هنا ليس في أصل التكليف، بل في مصداق متعلّقه.

رابعًا: التخيير

قد يُعلم أصل التكليف أيضاً، ولكن لا يمكن الاحتياط؛ إما لتعذر الجمع، أو لاستلزامه محذوراً.

كما لو علم بأن أحد الفعلين واجب والآخر محرم، واشتبه أحدهما بالآخر، فهنا نوع التكليف معلوم. إذ لا يخرج عن الوجوب في أحد الطرفين والحرمة في الآخر. غير أن تعيين المتعلق مجهول، ولا سبيل إلى الاحتياط؛ لأن الإتيان بكليهما يستلزم الوقوع في الحرام قطعاً، وتركهما يستلزم ترك الواجب قطعاً. فالمكلف في هذه الصورة مخير بين أن يأتي بأحدهما ويترك الآخر، فيتحقّق منه امتثال إجمالي يوافق أحد الواقعين لا محالة.

وأما ما لو كان نوع التكليف نفسه مجهولاً، كما إذا دار أمر فعل واحد بين أن يكون واجباً أو محرمًا، فهذا في حقيقته شك في أصل التكليف من جهة النوع، لا من جهة المتعلق، وقد ذكر الأعلام أنه. مع ذلك. يلحق بباب التخيير؛ لأن الاحتياط غير ممكن، إذ لا يمكن الجمع بين الفعل والترك، ولا سبيل إلى إحراز الواقع، فيكون المكلف مخيراً.

ومن هنا جرى دأب المصنّفين في علم الأصول على تقديم البحث عن البراءة، ثم التخيير، ثم الاحتياط، ثم الاستصحاب؛ لا لكون هذا هو الترتيب الوجودي في الخارج، بل لأنهم يبدؤون بالأبسط مفهوماً. وهو الشك في أصل التكليف. ثم ينتقلون إلى ما يتعقّد تدريجاً من صور العلم الإجمالي، ثم يحتمون بالاستصحاب لما له من مباحث خاصّة وتشعّبات دقيقة في تحقيق أركانه وحدوده.

وبهذا يتّضح أنّ هذه الأقسام الأربعة ليست تقسيمًا صوريًا، بل هي نتيجة تحليل دقيق لحالات الذمة بين فراغٍ مشكوك واشتغالٍ معلوم، وبين قدرةٍ على الاحتياط وعجزٍ عنه، وهي تمثّل المنهج العملي الذي ينقذ الفقيه من الحيرة عند انسداد طريق الكشف عن الحكم الواقعي

الفصل الأول

أصالة البراءة

قد تقدّم أنّ مجرى أصالة البراءة هو الشكّ في أصل التكليف وهو على أقسام : لأنّ الشكّ تارة يتعلّق بالحكم ، أي يكون أصل الحكم مشكوكا ، كالشكّ في حكم التدخين هل هو حرام أو لا؟ ويسمى بالشبهة الحكمية.

وأخرى يتعلّق بالموضوع بمعنى أنّ الحكم معلوم ، ولكن تعلّق الشكّ بمصاديق الموضوع، كالمائع المرّدّد بين كونه خمرا أو خلا. ويسمى بالشبهة الموضوعية.

ثمّ إنّ منشأ الشكّ في الشبهة الحكمية إمّا فقدان النصّ أو إجماله أو تعارض النصّين.

ومنشأ الشكّ في الشبهة الموضوعية خلط الأمور الخارجية.

والشبهة بقسميها تنقسم إلى : تحريمية ووجوبية : أمّا التحريمية ، فالمراد منها هي ما إذا احتملت حرمة الشيء مع العلم بأنّه غير واجب ، فيدور أمره بين الحرمة ، والإباحة ، أو الكراهة ، أو الاستحباب ؛ كالتدخين الدائر أمره بين الحرمة والإباحة.

وأما الوجوبية ، فالمراد منها هي ما إذا احتمل وجوبه مع العلم بأنّه غير محرّم ، فيدور أمره بين الوجوب ، والاستحباب ؛ أو الإباحة ، أو الكراهة ، كالدعاء عند رؤية الهلال الدائر أمره بين الوجوب والاستحباب.

إذا كان مدار أصالة البراءة هو الشكّ في أصل التكليف، فإنّ هذا الشكّ ليس على نسقٍ واحد، بل تتنوّع صورته بحسب متعلّقه ومنشئه، ويتربّب على هذا التنوع دقّة في التحليل الأصولي وإن اشتركت جميعها في الرجوع . عند تمامية الشروط . إلى قاعدة البراءة.

فالشكّ قد يتعلّق بالحكم نفسه، بمعنى أنّ أصل التشريع غير معلوم: هل ثبت من الشارع حكمٌ إلزامي في هذا المورد أم لا؟ كما في التردّد في حرمة التدخين، من حيث أنّه لا يُدرى هل قام دليل معتبر على تحريمه أم أنّه باقٍ على الإباحة الأصلية.

هذا النحو يُسمّى شبهةً حكمية؛ لأنّ الجهل فيه منصبّ على نفس الحكم الكلّي، لا على انطباقه على فردٍ خارجي.

وقد لا يكون الجهل بالحكم، بل بالخال الخارجي الذي ينطبق عليه الحكم المعلوم. فالحكم الشرعي . كحرمة الخمر . ثابت معلوم، غير أنّ المكلف يشكّ في أنّ هذا المائع الخارجي هل هو خمر فيحرم، أو خلّ فيحلّ؟ هنا الجهل ليس في التشريع، بل في الموضوع، ولذلك تُسمّى شبهةً موضوعية؛ لأنّ التردّد في تشخيص المصادق لا في أصل الجعل.

ثمّ إنّ الشبهة الحكمية لها أسبابها الخاصة. فقد يكون منشأ الشكّ فقدان النصّ، بحيث لم يصل إلى المجتهد دليل يثبت الحكم أو ينفيه. وقد يكون النصّ موجوداً ولكنّه مجمل لا ينهض بإفادة ظهور تام، فيقع التردّد في المراد منه. وقد تتعدّد النصوص وتتناقض ظواهرها من دون مرجّح واضح، فينشأ الشكّ من تعارضها. فهذه كلّها ترجع إلى خللٍ في جهة البيان التشريعي.

وأما الشبهة الموضوعية، فمبدؤها غالباً اشتباه الأمور الخارجية واختلاطها، إما لقصور في الحسّ، أو لخفاء في العلامات، أو لعدم تميّز الأفراد بعضها عن بعض. فمصدر الإبهام هنا واقعي خارجي، لا نصّي تشريعي.

على أنّ الشبهة - سواء كانت حكمية أم موضوعية - تنقسم باعتبار جهة الإلزام المحتمل إلى قسمين: تحرّمية ووجوبية.

فالشبهة التحريمية هي ما دار فيه الأمر بين أن يكون الشيء محرّماً أو غير محرّم، مع العلم بعدم كونه واجباً. فالمكلّف لا يحتمل في الفعل إلزاماً من جهة الوجوب، وإنّما يتردّد بين الحرمة وسائر الأحكام غير الإلزامية كالإباحة أو الكراهة أو الاستحباب. ومثالها: مورد يُحتمل فيه تحريم التدخين، مع القطع بعدم وجوبه؛ فالدائرة حينئذٍ بين الحرمة وبين ما دونه من الأحكام، ويكون البحث في أنّ الأصل عند الشكّ في هذا الإلزام التحريمي هل هو البراءة أم لا.

وأما الشبهة الوجوبية فهي ما احتمل فيه وجوب الفعل، مع العلم بعدم حرمة. فالتردّد يكون بين الوجوب وغيره من الأحكام التي لا تستبطن إلزاماً بالترك، كالاستحباب أو الإباحة أو الكراهة. ومن أمثلتها الدعاء عند رؤية الهلال، إذا احتمل كونه واجباً ولم يقدّم دليل قاطع على ذلك، مع الاطمئنان بعدم حرمة بطبيعة الحال. فهنا يدور الأمر بين أن يكون مطلوباً على نحو الإلزام أو على نحو الرجحان غير الملزم أو مباحاً.

وهذا التقسيم ليس ترفاً اصطلاحياً، بل له أثره في تحديد مسار الاستدلال؛ لأنّ بعض المباحث الأصولية - كمسألة الاحتياط في الشبهة التحريمية أو الوجوبية - قد تختلف وجوهها تبعاً لهذه الجهة. غير أنّ الجامع بينها جميعاً، في مورد عدم البيان وعدم الاشتغال باليقيني، هو الرجوع إلى أصالة البراءة بوصفها قاعدة ترفع مؤونة التكليف المشكوك، وتقرّر أنّ الدّمة لا تُشغل باحتمالٍ لم يقدّم عليه دليل

وعلى ذلك يقع الكلام في مقامين :

المقام الأول : الشبهة التحريمية وفيها مسائل أربع :

- أ. الشبهة الحكمية التحريمية لأجل فقدان النص.
 - ب. الشبهة الحكمية التحريمية لأجل إجمال النص.
 - ج. الشبهة الحكمية التحريمية لأجل تعارض النصين.
 - د. الشبهة الموضوعية التحريمية لأجل خلط الأمور الخارجية.
- واليك الكلام في هذه المسائل ، الواحدة تلو الأخرى.

المسألة الأولى : في الشبهة الحكمية التحريمية لأجل فقدان النص

إذا شكّ في حرمة شيء لأجل عدم النصّ عليها في الشريعة فقد ذهب الأصوليون إلى البراءة والأخباريون إلى الاحتياط. واستدلّ الأصوليون بالكتاب والسنة والعقل نذكر المهم منها :

1. التعذيب فرع البيان

قال سبحانه : (مَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا) (الإسراء / 15).

وبعث الرسول كناية عن البيان الواصل إلى المكلف ، لأنّه لو بعث الرسول ولم يكن هناك بيان ، أو كان هناك بيان ولم يصل إلى المكلف ، لما صحّ التعذيب ولقبح عقابه ، فالدافع لقبح العقاب هو البيان الواصل بمعنى وجوده في مظانّه على وجه لو تفحص عنه المكلف لعثر عليه.

والمفروض أنّ المجتهد تفحص في مظانّ الحكم ولم يعثر على شيء يدلّ على الحرمة ، فينطبق عليه مفاد الآية ، وهو أنّ التعذيب فرع البيان الواصل والمفروض عدم البيان فيكون التعذيب مثله.

2. حديث الرفع

روى الصدوق بسند صحيح عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : «رفع عن أمتي تسعة : الخطأ ، والنسيان ، وما أكرهوا عليه ،

وما لا يعلمون ، وما لا يطيقون ، وما اضطروا إليه ، والحسد ، والطيرة ، والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشقة»⁽¹⁾.

تقرير الاستدلال يتوقف على ذكر أمرين :

الأول : أنّ لفظة «ما» في قوله : «ما لا يعلمون» موصولة تعمّ الحكم والموضوع المجهولين ، لوضوح أنّه إذا جهل المكلف بحكم التدخين ، أو جهل بكون المائع الفلاني خلا أو خمر صدق على كلّ منهما أنّه من «ما لا يعلمون» فيكون الحديث عاما حجة في الشبهة الحكمية والموضوعية معا.

الثاني : أنّ الرفع ينقسم إلى تكويني - وهو واضح - وتشريعي ، والمراد منه نسبة الرفع إلى الشيء بالعناية والمجاز ، باعتبار رفع آثاره كقوله عليه السلام : «لا شكّ لكثير الشكّ» ومن المعلوم أنّ المرفوع ليس هو نفس «الشكّ» لوجوده ، وإنّما المرفوع هو آثاره وهذا صار سببا لنسبة الرفع إلى ذاته ، ونظيره حديث الرفع ، فإنّ نسبة الرفع إلى الأمور التسعة نسبة ادّعائية بشهادة وجود الخطأ والنسيان وما عطف عليه في الحديث ، بكثرة بين الأئمة ، ولكن لما كانت الموضوعات المذكورة

(1) الخصال ، باب التسعة ، الحديث 9 ، ص 417.

مسلوبة الآثار صحّت نسبة الرفع إلى ذاتها باعتبار عدم آثارها.

فحينئذ يقع الكلام في تعيين ما هو الأثر المسلوب الذي صار مصحّحاً لنسبة الرفع إليها ، أهو جميع الآثار كما هو الظاهر أو خصوص المؤاخذة أو الأثر المناسب لكل واحد من تلك الفقرات ، كالمضرة في الطيرة ، والكفر في الوسوسة والمؤاخذة في أكثرها؟ وعلى جميع الوجوه والأقوال فالمؤاخذة مرتفعة وهو معنى البراءة.

نعم ، إنّ مقتضى الحديث هو رفع كلّ أثر مترتب على المجهول إلّا إذا دلّ الدليل على عدم رفعه ، كنجاسة الملاقي فيما إذا شرب المائع المشكوك فبان أنّه خمر ، فلا ترتفع نجاسة كلّ ما لاقى الخمر بضرورة الفقه على عدم ارتفاع مثل هذه الآثار الوضعيّة.

اختصاص الحديث بما يكون الرفع منه على الأئمة

إنّ حديث الرفع ، حديث منّة وامتنان كما يعرب عنه قوله : «رفع عن أمّتي» أي دون سائر الأمم ، وعلى ذلك يختص الرفع بالأثر الذي يكون في رفعه منّة على الأئمة (لا الفرد الخاص) ، فلا يعم ما لا يكون رفعه منّة لهم ، كما في الموارد التالية :

1. إذا أتلّف مال الغير عن جهل ونسيان ، فهو ضامن ، لأنّ الحكم بعدم الغرامة على خلاف المنّة.

2. إذا أكره الحاكم المحتكر في عام المجاعة على البيع ، فالبيع المكروه يقع صحيحاً ولا يعمّه قوله : «وما أكرهوا عليه» لأنّ شموله للمقام والحكم برفع الصحة وببطلان البيع على خلاف المنّة.

3. إذا أكره الحاكم المديون على قضاء دينه وكان متمكّناً ، فلا يعمّه

قوله : «وما أكرهوا» لأنّ شموله على خلاف الامتنان.

3. مرسلة الصدوق

روى الصدوق مرسلاً في «الفقيه» وقال : قال الصادق عليه السلام : «كلّ شيء

مطلق حتّى يرد فيه نهي»⁽¹⁾.

فقد دلّ الحديث على أنّ الأصل في كلّ شيء هو الإطلاق حتّى يرد فيه النهي بعنوانه ،

كأن يقول : الخمر حرام ، أو الرشوة حرام ، فما لم يرد النهي عن الشيء بعنوانه يكون محكوماً بالإطلاق والإرسال ، وبما أنّ التدخين مثلاً لم يرد فيه النهي فهو مطلق.

4. الاستدلال بالعقل

إنّ صحّة احتجاج الأمر على المأمور من آثار التكليف الواصل ولا يصحّ الاحتجاج بالتكليف غير الواصل أبدا بل يعدّ العذاب معه ظلما وقبيحا من المولى الحكيم ، وهذا ممّا يستقل به العقل ، ويعدّ العقاب بلا بيان واصل أمرا قبيحا لا يصدر عن الحكيم.

وقياس الاستدلال بالشكل التالي :

العقاب على محتمل التكليف عقاب بلا بيان . بعد الفحص التام وعدم العثور عليه.

والعقاب بلا بيان يمتنع صدوره عن المولى الحكيم.

فينتج : العقاب على محتمل التكليف يمتنع صدوره من المولى الحكيم.

التعارض بين القاعدتين

سؤال : ثمة قاعدة عقلية أخرى هي على طرف النقيض من هذه القاعدة

(1) الوسائل : الجزء 18 ، الباب 12 من أبواب صفات القاضي ، الحديث 60.

العقلية ، وهي :

أنّ العقل يفرّق بين الضرر الدنيوي المحتمل فلا يحكم بوجوب دفعه إلّا إذا كان خطيرا لا يتحمّل. وأمّا الضرر الأخروي الذي هو كناية عن العقاب الأخروي فيؤكّد العقل على وجوب دفعه ويستقلّ به ، فلا يرخص استعمال شيء فيه احتمال العقوبة الأخروية ، ولو احتمالا ضعيفا ، وعلى ذلك فيمكن للقائل بالاحتياط أن يعارض القاعدة الأولى بقاعدة أخرى ، وهي قاعدة «وجوب دفع الضرر المحتمل» بالبيان التالي :

احتمال الحرمة - في مورد الشبهة البدوية - يلزم احتمال الضرر الأخروي ، وهو بدوره واجب الدفع وإن كان احتماله ضعيفا ، وعندئذ يحكم العقل بلزوم الاحتياط بترك ارتكاب محتمل الضرر لذلك المحذور.

وإن أردت صبه في قالب القياس المنطقي المؤلف من الصغرى والكبرى فتقول : الشبهة البدوية التحريمية فيها ضرر أخروي محتمل ، وكلّ ما فيه ضرر أخروي محتمل يلزم تركه. فينتج : الشبهة البدوية التحريمية يلزم تركها ، فينتج لزوم الاحتياط ، وعندئذ يقع التعارض بين القاعدتين العقليتين ، فمن جانب يحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان فيرخص بالارتكاب ، ومن جانب آخر يحكم بلزوم دفع الضرر الأخروي المحتمل فيمنع من الارتكاب.

الجواب

إنّ الصغرى في القاعدة الثانية غير محرزة ، إذ المراد من الصغرى هو احتمال الضرر (العقاب) في ارتكاب الشبهة البدوية ، فيجب أن يكون لاحتماله ناشئ عقلائية ، والمفروض انتفاؤها جميعا ، لأنّ احتمال العقاب ناشئ من الأمور التالية :

1. صدور البيان عن المولى ووصوله إلى العبد.
2. التمسك بالبراءة قبل الفحص الكافي.
3. كون العقاب بلا بيان أمرا غير قبيح.
4. كون المولى شخصا غير حكيم أو غير عادل.

وكّلها منتفية في المقام ، فاحتمال العقاب الذي هو الصغرى في القاعدة الثانية غير موجود ، ومع انتفائه كيف يمكن الاحتجاج بالكبرى وحدها؟ مع أنّ الاحتجاج لا يتم إلّا مع إحراز الصغرى.

إذا كانت الشبهة الحكمية التحريمية ناشئة من فقدان النص، بمعنى أنَّ المجتهد بذل وسعه في الفحص عن دليل يثبت الحرمة فلم يعثر على بيانٍ معتبر، فقد انقسمت كلمة المدرستين: فالأصوليون حكموا بالبراءة، والأخباريون جنحوا إلى الاحتياط. ومنشأ الخلاف ليس في توصيف الشك، بل في تحديد الوظيفة العملية عند عدم الظفر بالنص.

أولاً: الاستدلال بالكتاب — التعذيب فرع البيان

قوله تعالى:

﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾، ليس مجرد إخبارٍ عن سنّة تاريخية، بل قاعدة عقلائية شرّعها القرآن في باب المؤاخظة. فإنّ بعث الرسول ليس موضوعاً بذاته، بل هو كناية عن وصول البيان؛ إذ لا يصحّ التعذيب إلّا بعد قيام الحجّة. فلو فرض بعث رسولٍ من دون بيانٍ واصل، أو وجود بيانٍ لم يصل إلى المكلف مع كونه غير مفترط في الفحص، لم يكن العقاب سائغاً، بل كان قبيحاً.

وعليه، فالمناط هو البيان الواصل، أي وجود الحكم في مظانّه على وجهٍ لو تّبّعهُ المكلف المتفحص لوقف عليه. فإذا فحص المجتهد في مصادر التشريع ولم يجد نصّاً يدلّ على الحرمة، فقد انتفى البيان بهذا المعنى، فينطبق عليه مفاد الآية: لا تعذيب بلا بيان. فكما يمتنع التعذيب من غير بيان، يمتنع الحكم بلزوم الاجتناب عن محتمل الحرمة بلا بيان.

ثانياً: حديث الرفع

حديث «رفع عن أمتي تسعة...» من النصوص المحورية في هذا الباب، ويتوقّف فهم الاستدلال به على أمرين:

الأمر الأول:

لفظة «ما» في قوله: «ما لا يعلمون» موصولة، فتعمّ كلّ ما جهل، سواء أكان الجهل بالحكم الكلّي أم بالموضوع الخارجي. فالجاهل بحرمة التدخين، والجاهل بكون هذا المائع خمراً، كلاهما داخلان تحت عنوان «ما لا يعلمون». وبذلك يشمل الحديث الشبهة الحكمية والموضوعية معاً.

الأمر الثاني:

الرفع في الحديث ليس رفعاً تكوينيّاً، إذ الخطأ والنسيان موجودان في الخارج، وإنّما هو رفع تشريعي بلحاظ الآثار. كما في قوله: «لا شكّ لكثير الشكّ»، حيث لا يُعدم الشكّ تكوينيّاً، بل تُرفع آثاره الشرعية. كذلك هنا، فإنّ نسبة الرفع إلى الأمور التسعة نسبة ادّعائية بلحاظ إسقاط آثارها.

وعندئذٍ يُبحث: ما هو الأثر المرفوع؟

هل هو جميع الآثار، أم خصوص المؤاخظة، أم الأثر المناسب لكلّ فقرة؟

وعلى أيّ تقدير، لا ريب في دخول المؤاخظة ضمن المرفوع، فيثبت أنّ العقاب على ما لا يُعلم مرفوع، وهو عين مفاد البراءة.

بل الظاهر من إطلاق الحديث رفع كل أثر شرعي مترتب على الجهول، إلا ما قام الدليل على استثنائه. فلو شرب مائعا مشكوكا ثم انكشف كونه خمرًا، فإن نجاسة الملاقي لا ترتفع؛ لأن هذا من الأحكام الوضعية الثابتة بدليل خاص، لا مما يشمل الامتنان.

قيد الامتنان

الحديث ظاهر في كونه حديث منة، لقوله: «رفع عن أمتي»، أي تفضلاً عليهم. ومن ثم، لا يشمل ما كان رفعه خلاف الامتنان النوعي، وإن نفع فردًا بعينه. ومن أمثلة ذلك:

1. من أتلف مال غيره جهلاً، فإنه ضامن؛ لأن رفع الضمان إضرار بالمالك، وليس منة على الأمة.
2. بيع المحتكر إذا أكره على البيع زمن المجاعة، يقع صحيحاً؛ لأن الحكم بالبطلان خلاف المصلحة العامة.
3. إكراه المديون القادر على أداء دينه لا يرفع وجوب الوفاء؛ لأن في رفعه ظلمًا للدائن.

فالحديث لا يُستعمل لنقض النظام العام أو إبطال الحقوق، وإنما لرفع المواخذة عما لم يُبين.

ثالثاً: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي»

هذه المرسلة تقرّر قاعدة الإطلاق الأولي للأشياء ما لم يرد نهي بعنوانها. فالأصل في الأفعال والأعيان الإرسال والإباحة، ولا يُقيّد هذا الإطلاق إلاّ بورود نهي خاص. فحيث لم يرد نص يحرم التدخين بعنوانه، يبقى على إطلاقه.

وهذا نص صريح في البناء على البراءة في مورد فقدان النص.

رابعاً: الاستدلال العقلي — قبح العقاب بلا بيان

العقل يحكم بأن صحة احتجاج المولى على العبد متوقّفة على وصول التكليف. أمّا التكليف غير الواصل، فلا يصح الاحتجاج به، والعقاب عليه ظلم وقبيح من الحكيم.

وصياغته القياسية واضحة:

- العقاب على محتمل التكليف — بعد الفحص وعدم العثور على بيان — عقاب بلا بيان.
- والعقاب بلا بيان قبيح على الحكيم.
- إذن العقاب على محتمل التكليف قبيح.

وهذا حكم عقلي مستقل، لا يتوقّف على النص.

دعوى التعارض مع قاعدة دفع الضرر المحتمل

قد يُقال: كما أنَّ العقل يحكم بقبح العقاب بلا بيان، فهو أيضًا يحكم بلزوم دفع الضرر الأخرى المحتمل، والضرر الأخرى أعظم من الدنيوي. فإذا احتملنا الحرمة، فقد احتملنا العقاب، والعقل يستقلّ بلزوم دفع هذا الاحتمال، ولو كان ضعيفًا. فتكون النتيجة لزوم الاحتياط.

والقياس:

- الشبهة التحريمية فيها ضرر آخرى محتمل.
- وكلّ ضرر آخرى محتمل يجب دفعه.
- إذن يجب ترك الشبهة.

فيفع التعارض بين حكيم عقليين ظاهرًا.

الجواب

الخلل في الصغرى؛ أي في دعوى وجود ضرر آخرى محتمل بعد الفحص التام.

فاحتمال العقاب لا ينشأ عقلائيًا إلا من أحد أمور:

1. صدور بيانٍ من المولى ووصوله.
2. التقصير في الفحص.
3. جواز العقاب بلا بيان.
4. كون المولى غير حكيم أو غير عادل.

وكلّها منتفية في محلّ الكلام:

لا بيان واصل، ولا تقصير بعد الفحص، والعقاب بلا بيان قبّح، والمولى حكيم عادل. فمع انتفاء هذه المناشئ لا يبقى احتمال عقلائي للعقاب. ومع سقوط الصغرى، لا تنهض كبرى «وجوب دفع الضرر المحتمل» وحدها لإثبات الاحتياط.

فالتيجة أنّ قاعدة قبّح العقاب بلا بيان حاكمة في المقام، ولا معارض لها بعد تحليل موضوع قاعدة دفع الضرر. ومن ثمّ، تكون البراءة في الشبهة الحكمية التحريمية الناشئة من فقدان النصّ هي الوظيفة العقلانية والشرعية معًا

أدلة الأخباريين على وجوب الاحتياط

في الشبهة الحكمية التحريمية

استدلّ الأخباريون بأدلة ثلاثة : الكتاب والسنة والعقل فلندرس كلّ واحد تلو الآخر:

الف : الاستدلال بالكتاب

الآيات الآمرة بالتقوى بقدر الوسع والطاقة ، قال سبحانه : (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ) (آل عمران / 102).⁽¹⁾
وجه الاستدلال : أنّ اجتناب محتمل الحرمة يعدّ من التقوى ، وكلّ ما يعدّ منها فهو واجب بحكم أنّ الأمر في (اتَّقُوا اللَّهَ) دالّ على الوجوب ، فينتج أنّ اجتناب محتمل الحرمة واجب.

(1) ولاحظ أيضا الآية السادسة عشر من سورة التغابن.

يلاحظ عليه : أنَّ كَلِيَّةَ الكِبْرَى ممنوعة ، أي ليس كلَّ ما يعدّ من التقوى فهو واجب، وذلك لأنَّ التقوى تستعمل تارة في مقابل الفجور ولا شكَّ في وجوب مثلها بعامة مراتبها ، مثل قوله : (أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ) (ص / 28) وقوله : (فَأَهْمَهَا فُجُورُهَا وَتَقْوَاهَا) (الشمس / 8) وقد تطلق ويراد منها ما يعم القيام بكلَّ مرغوب فيه من الواجب والمستحب ، والتحرّز عن كلِّ مرغوب عنه من حرام ومكروه مثل قوله سبحانه : (وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى) (البقرة / 197) ففي مثل ذلك تكون التقوى واجبة ، لكن ببعض مراتبها لا بكلِّ مراتبها ، ويحمل الأمر في (تَزَوَّدُوا) على الاستحباب كالأية التي استدلل بها في المقام.

ب : الاستدلال بالسنة

استدلّ الأخباريون بطوائف من الروايات :

الأولى : حرمة الإفتاء بلا علم

دلّت طائفة من الروايات على حرمة القول والإفتاء بغير علم ، أو الإفتاء بما لم يدلّ دليل على حجّيته كالقياس والاستحسان ، كصحيحة هشام بن سالم ، قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : ما حقّ الله على خلقه؟ قال : «أن يقولوا ما يعلمون ، ويكفّوا عمّا لا يعلمون ، فإذا فعلوا ذلك فقد أدّوا إلى الله حقّه». (1)

وبهذا المضمون روايات كثيرة في نفس الباب.

يلاحظ عليه : أنَّ المستفاد من الروايات هو أنّ الإفتاء بعدم الحرمة الواقعية

(1) الوسائل : الجزء 18 ، الباب 2 من أبواب صفات القاضي ، الحديث 4 ، وبهذا المضمون الحديث 19 و 54 ومثله ما دلّ على لزوم الكف عمّا لا يعلم ، كالحديث 4 و 32.

في مورد الشبهة يعدّ قولاً بلا علم ، وهذا ممّا يحتز عنه الأصوليون.
وأما القول بعدم المنع ظاهراً ، حتى يعلم الواقع مستنداً إلى الأدلة الشرعية والعقلية ،
فليس قولاً بلا علم وهو نفس ما يقصده الأصوليون.

الثانية : ما ورد من الأمر بالاحتياط قبل الفحص

روى عبد الرحمن بن الحجاج ، قال : سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجلين
أصابا صيدا وهما محرمان ، الجزاء بينهما ، أو على كلّ واحد منهما جزاء؟ قال : «لا ، بل
عليهما أن يجزى كلّ واحد منهما الصيد» ، قلت : إنّ بعض أصحابنا سألني عن ذلك فلم
أدر ما عليه؟ فقال : «إذا أصبتم مثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه
فتعلموا».(1)

يلاحظ عليه : إنّ هذه الرواية ناظرة إلى الاحتياط قبل الفحص ، وهي خارجة عن
مورد الكلام ، وإثماً الكلام فيما إذا فحص عن دليل الحرمة في مظانه ولم يعثر على شيء.

الثالثة : لزوم الوقوف عند الشبهة

هناك روايات تدلّ على لزوم الوقوف عند الشبهة ، وأنّه خير من الاقتحام في الهلكة ،
وإليك بعض ما يدلّ على ذلك :

1. روى داود بن فرقد ، عن أبي شيبه ، عن أحدهما عليهما السلام قال : «الوقوف
عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة».(2)

(1) الوسائل : الجزء 18 ، الباب 12 من أبواب صفات القاضي ، الحديث 1 ، وبهذا المضمون الحديث 3 و
23 و 29 و 31 و 43.

(2) الوسائل : الجزء 18 ، الباب 12 من أبواب صفات القاضي ، الحديث 13.

2. روى مسعدة بن زياد ، عن جعفر عليه السلام ، عن آبائه ، عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال : « لا تجامعوا في النكاح على الشبهة ، وقفوا عند الشبهة ، فإن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة » .⁽¹⁾

3. روى في «الذكرى» ، قال : قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم : «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك» .⁽²⁾

يلاحظ على الاستدلال بهذه الطائفة من الأحاديث أنها إما راجعة إلى الشبهة المحصورة التي يعلم بوجود الحرمة فيها وذلك بقرينة «الهلكة» ، كما في الحديث الأول. أو راجعة إلى الشبهة الموضوعية ، التي لم يقل أحد بالاحتياط فيها كما في الحديث الثاني ، أو محمولة على الاستحباب كما في الحديث الأخير.

الرابعة : حديث التثليث

إن أقوى حجة للأخباريين هو حديث التثليث الوارد في كلام النبي صلى الله عليه وآله وسلم والوصي عليه السلام ، رواه عمر بن حنظلة عن أبي عبد الله عليه السلام ، في حديث قال : «إمّا الأمور ثلاثة: أمر بين رشده فيتبع ، وأمر بين غيّه فيجتنب ، وأمر مشكل يردّ علمه إلى الله ورسوله» .

قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : «حلال بين ، وحرام بين ، وشبهات بين ذلك ، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات ، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم» .

ثم قال في آخر الحديث : «فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في

(1) الوسائل : الجزء 18 ، الباب 12 من أبواب صفات القاضي ، الحديث 15.

(2) الوسائل : الجزء 18 ، الباب 12 من أبواب صفات القاضي ، الحديث 63.

الهلكات».

إنّ مورد التثليث الوارد في كلام الوصيّ هو الشبهات الحكميّة ، وحاصل التثليث أنّ ما يبتلى به المكلف إمّا يبيّن رشده فيتّبع ، وإمّا يبيّن غيّه فيجتنب ، وإمّا الأمر المشكل فلا يفتي بما لا يعلم حتى يرجع حكمه إلى الله .
والجواب أنّ التثليث في كلام الوصيّ ينسجم مع الطائفة الأولى من حرمة الإفتاء بغير علم .

وأما التثليث في كلام الرسول ، فموردها الشبهات الموضوعيّة التي يقطع بوجود الحرام فيها ، وهي تنطبق على الشبهة المحصورة ، حيث إنّ ظاهر الحديث أنّ هناك حلالاً بيّناً ، وحراماً بيّناً ، وشبهات بين ذلك ، على وجه لو ترك الشبهات نجاً من المحرمات ، ولو أخذ بما ارتكبت المحرمات ، وهلك من حيث لا يعلم وما هذا شأنه فهو خارج عن الشبهة البدويّة التي هي محل النزاع ، ومنطبق على الشبهة المحصورة .

وإن شئت قلت : إنّ الرواية ظاهرة فيما إذا كانت الهلكة محرزة مع قطع النظر عن حديث التثليث ، وكان اجتناب الشبهة أو اقترافها ملازماً لاجتناب المحرمات واقترافها ، حتى يصحّ أن يقال : «فمن ترك الشبهات نجاً من المحرمات ، ومن أخذ بالشبهات ارتكبت المحرمات» وما هذا شأنه لا ينطبق إلّا على الشبهة المحصورة لا الشبهة البدوية التي لا علم فيها أصلاً بالمحرمات .

وأنت إذا استقصيت روايات الباب تقف على أنّ أكثرها لا مساس لها بمورد البراءة ، وما لها مساس محمول إمّا على الاستحباب ، أو التورّع الكثير .

ج : الاستدلال بالعقل

نعلم إجمالاً . قبل مراجعة الأدلّة . بوجود محرمات كثيرة في الشريعة التي

يجب الخروج عن عهدتها بمقتضى قوله سبحانه : (وَمَا هَاكُمُ عَنْهُ فَأَنْتَهُوا) (الحشر / 7) .
وبعد مراجعة الأدلّة نقف على وجود محرمات في الشريعة بيّنها الكتاب والسنة ، ولكن نحتمل وجود محرمات أخرى بيّنها الشارع ولم تصل إلينا ، فمقتضى منجزية العلم الإجمالي ، هو الاجتناب عن كلّ ما نحتمل حرمة إذا لم يكن هناك دليل على حليّته ، حتى نعلم بالخروج عن عهدة التكليف القطعي ، شأن كلّ شبهة محصورة .

يلاحظ عليه : أنَّ العلم الإجمالي إنما ينجز إذا بقي على حاله ، وأمّا إذا انحلَّ إلى علم تفصيلي وشك بدوي ، فلا يكون منجزاً ويكون المشكوك مورداً للبراءة ، مثلاً إذا علم بغصبية أحد المالكين مع احتمال غصبيتهما معا ، فإذا قامت البيّنة على غصبيّة أحدهما المعيّن ، انحلَّ العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي بالحرمة وهو ما قامت البيّنة على غصبيته ، وشك بدوي وهو المال الآخر الذي يحتمل أيضاً غصبيته .

ومثله المقام إذ فيه علمان :

أحدهما : العلم الإجمالي بوجود محرمات في الشريعة والتي أشير إليها في الآية المتقدمة .
 ثانيهما : العلم التفصيلي بمحرمات واردة في الطرق والأمارات والأصول المثبتة للتكليف كاستصحاب الحرمة ، على وجه لو عزلنا موارد العلم التفصيلي عن موارد العلم الإجمالي ، لما كان فيها علم بالمحرّمات بل تكون الحرمة أمراً محتملاً تقع مجرى للبراءة .
 وعلى ضوء ما ذكرنا ، فالعلم الإجمالي بالمحرمات المتيقنة ينحلَّ إلى علم تفصيلي بمحرمات ثبتت بالطرق والأمارات ، وإلى شك بدوي محتمل الحرمة ، وفي مثل ذلك ينتفي العلم الإجمالي فلا يكون مؤثراً ، وتكون البراءة هي الحاكمة في مورد الشبهات .

لما بنى الأخباريون على وجوب الاحتياط في الشبهة الحكمية التحريمية، لم يكن ذلك ارتجالاً، بل أسسوه على دعائم ثلاث: الكتاب، والسنة، والعقل. غير أنّ مدار البحث ليس في كثرة الأدلة، بل في دقّة انطباقها على محلّ النزاع، وهو الشبهة الحكمية البدوية بعد الفحص وعدم العثور على نصّ. فلننظر في وجوه استدلالهم واحداً بعد آخر.

أولاً: الاستدلال بالكتاب — آيات التقوى

تمسّكوا بالآيات الآمرة بالتقوى، كقوله تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ﴾، وقالوا: إنّ اجتناب محتمل الحرمة من التقوى، وكلّ تقوى واجبة، لأنّ الأمر ظاهر في الوجوب، فيلزم الاجتناب عن كلّ ما احتملت حرمة.

غير أنّ هذه الكبرى — «كلّ ما يُعدّ من التقوى فهو واجب» — غير مسلمة.

فإنّ التقوى تُستعمل في القرآن على نحوين:

1. التقوى في مقابل الفجور، وهي اجتناب المحرمات وفعل الواجبات، وهذه لا ريب في وجوبها بمراتبها، كما في قوله: ﴿أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ﴾.

2. التقوى بمعناها الأعمّ، وهي التحفّظ عن كلّ ما يُخشى منه، وفعل كلّ ما يُرغّب فيه، سواء أكان واجباً أم مستحبّاً، وترك كلّ مرجوح ولو كان مكروهاً. كقوله تعالى: ﴿وتزوّدوا فإنّ خير الزاد التقوى﴾. ومن الواضح أنّ هذا النحو يشمل مراتب راجحة غير لازمة.

وعليه، فليس كلّ ما يندرج تحت عنوان التقوى يكون واجباً؛ بل قد يكون من مراتب الورع والكمال. وحمل الأمر في آية «اتّقوا» على وجوب اجتناب كلّ محتمل، يستلزم وجوب الاحتياط في جميع موارد التردّد، وهو ممّا لا يقول به أحد على إطلاقه.

ثانياً: الاستدلال بالسنة

استندوا إلى طوائف من الروايات:

1. روايات النهي عن القول بغير علم

كقوله عليه السلام: «أن يقولوا ما يعلمون، ويكفّوا عمّا لا يعلمون».

قالوا: الإفتاء بالإباحة في مورد الشكّ قولٌ بغير علم، فيحرم، فيلزم الاحتياط.

والجواب:

إنّ الإفتاء بعدم الحرمة واقعاً بغير دليل هو القول بلا علم، وهذا لا يلتزم به الأصولي. أمّا الحكم بعدم المنع ظاهراً استناداً إلى دليل شرعي كحديث الرفع أو قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فليس قولاً بلا علم، بل هو قول بعلمٍ بالحجّة الظاهرية. فالفارق بين نفي الحكم الواقعي ونفي المؤاخذة الظاهرية فارق جوهري.

2. روايات الاحتياط قبل الفحص

كقوله عليه السلام: «فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه فتعلموا».

وهذه ظاهرة في مورد عدم العلم قبل المراجعة والسؤال، فهي تأمر بالاحتياط إلى حين الفحص. ومحلّ النزاع إنّما هو بعد الفحص التام وعدم العثور على دليل. فالرواية أجنبية عن المقام.

3. روايات الوقوف عند الشبهة

كحديث: «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة»، وحديث: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك».

هذه النصوص إمّا:

- راجعة إلى الشبهة المحصورة التي يُعلم بوجود الحرام فيها، بقرينة التعبير بالهلكة،
- أو ناظرة إلى الشبهات الموضوعية،
- أو محمولة على الاستحباب والورع.

إذ لو كانت الهلكة غير محرزة أصلاً، لم يصح التعبير عنها بهذا النحو. فهي لا تنهض لإثبات وجوب الاحتياط في الشبهة البدوية التي لا علم فيها أصلاً بوجود حرام معيّن.

4. حديث التثليث

وهو أقوى ما استندوا إليه، وفيه:

«حلال بين، وحرام بين، وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات...».

والجواب عنه من جهتين:

- أمّا تثليث أمير المؤمنين عليه السلام، فهو في مقام النهي عن الإفتاء بغير علم، أي ردّ علم المشكل إلى الله ورسوله، وهو منسجم مع حرمة القول بلا علم، لا مع لزوم الاحتياط العملي.
- وأمّا تثليث النبي صلى الله عليه وآله، فظاهره في موارد تكون الشبهة فيها ملازمة للوقوع في الحرام، بحيث لو اقتحمها ارتكب المحرم لا محالة. وهذا لا ينطبق إلّا على الشبهة المحصورة التي يعلم إجمالاً بوجود الحرام في أطرافها، لا على الشبهة البدوية التي هي مورد النزاع.

فقلوه: «من ترك الشبهات نجا من المحرمات» ظاهر في وجود محرم معلوم إجمالاً بين تلك الشبهات، وإلّا لم يكن الترك ملازماً للنجاة من الحرام.

ثالثاً: الاستدلال بالعقل — منجزية العلم الإجمالي

قالوا: نحن نعلم إجمالاً بوجود محرمات كثيرة في الشريعة، وقد لا تكون جميعها واصله إلينا، فكلّ مورد نحتمل حرمة يحتمل أن يكون من تلك المحرمات الواقعية، فبمقتضى تنجيز العلم الإجمالي يجب الاجتناب عنه، كما في الشبهة المحصورة.

لكن هذا الوجه يتوقّف على بقاء العلم الإجمالي على حاله.

فإذا انحلّ إلى علم تفصيلي وشكّ بدوي، سقط تنجيذه.

وفي المقام نقول:

لدينا علم إجمالي بوجود محرمات في الشريعة، نعم. لكن بعد مراجعة الأدلّة والطرق والأمارات، صار عندنا علم تفصيلي بطائفة من المحرمات ثبتت بدليل قطعي أو معتبر، وبقيت موارد أخرى مشكوكة. فإذا عزلنا موارد العلم التفصيلي، لم يبق علم إجمالي ينجّز سائر الاحتمالات، بل يصبح كلّ مورد منها شكّاً بدوياً مستقلاً.

نظير من علم بغصيبة أحد المالكين، ثم قامت البيّنة على غصيبة أحدهما بعينه، فإنّ العلم الإجمالي ينحلّ، ويبقى الآخر مشكوكاً بدوياً، فيجري فيه الأصل.

وهكذا هنا:

العلم الإجمالي الأول قد انحَلَّ بما ثبت من المحرّمات بدليل معتبر، فلم يبق ما ينجز الشبهات البدوية، فتكون مجرى للبراءة.

الخلاصة

أدلة الأخباريين — وإن بدت في ظاهرها داعية إلى الورع — لا تنهض لإثبات وجوب الاحتياط في الشبهة الحكمية التحريمية بعد الفحص، بل غاية ما تدلّ عليه إما استحباب الاحتياط، أو الاحتياط في موارد العلم الإجمالي المحصور، أو النهي عن القول بلا علم.

أمّا الشبهة البدوية التي لم يقم عليها بيان، ولم يبق علم إجمالي ينجزها، فتبقى تحت سلطان القاعدة المحكمة:

لا عقاب بلا بيان، ولا مؤاخذه بلا حجة.

ومن هنا افتقر المسلمكان:

الأخباري يحتاط لفلاً يلامس احتمال الهلكة،

والأصولي يبني على أنّ احتمال الهلكة غير عقلائي بعد سقوط البيان، فلا موجب للاحتياط إلزاماً، وإن كان الورع طريق الكمال

المسألة الثانية : الشبهة الحكمية التحريمية لإجمال النصّ

إذا تردّد الغناء المحرّم بين كونه مطلق الترجيع أو الترجيع المطرب ، فيكون الترجيع المطرب قطعيّ الحرمة ، والترجيع بلا طرب مشكوك الحكم فيكون مجرى للبراءة. ومثله النهي المجرد عن القرينة إذا قلنا باشتراكه بين الحرمة والكراهة. والحكم في هذه المسألة حكم ما ذكر في المسألة الأولى ، من البراءة عن الحرمة والأدلة المذكورة من الطرفين جارية في المقام إشكالا وجوابا.

إذا لم يكن منشأ الشبهة فقدان النصّ، بل إجماله، فالصورة تختلف قليلاً في ظاهرها، لكنّها في العمق تعود إلى نفس الملاك.

توضيح ذلك: قد يرد نصّ يدلّ على حرمة عنوانٍ ما، لكن يبقى التردّد في سعة ذلك العنوان وضيّقه. كما لو ورد تحريم «الغناء»، غير أنّه تردّد بين أن يكون المراد مطلق الترجيع في الصوت، أو خصوص الترجيع المطرب المناسب لمجالس اللهو. فعلى الثاني يكون الترجيع المطرب محرّماً قطعاً، ويبقى الترجيع الخالي عن الطرب مشكوكاً: هل هو داخل في موضوع الحرمة أو خارج عنه؟

فهنا لا نشكّ في أصل جعل الحرمة، بل نشكّ في سعة متعلّقها. والنتيجة العمليّة واضحة: المقدار المتيقّن من النصّ — وهو الترجيع المطرب — يؤخذ به بلا تردّد، وأمّا الزائد المشكوك فليس عليه بيان تام، فيرجع فيه إلى البراءة.

ومثله ما لو ورد نهيّ مجرّد عن القرينة، وقلنا إنّ صيغة النهي مشتركة بين الحرمة والكراهة، ولم تقم قرينة تعيّن أحدهما. فالأصل أنّ القدر المتيقّن من النهي هو طلب الترك، أمّا كونه إلزامياً أو تنزيهياً فمحلّ تردّد. ومع عدم قيام قرينة على الإلزام، لا يثبت التحريم، لأنّ الحرمة حكم إلزامي يحتاج إلى بيان واضح.

ففي كلتا صورتين، الإجمال يؤدي إلى انحلال الحكم إلى قدرٍ متيقّن وزائدٍ مشكوك. المتيقّن يؤخذ به، والزائد يُعامل معاملة الشكّ البدوي في الحرمة.

ولهذا كان حكم هذه المسألة هو عين ما تقدّم في الشبهة الحكمية التحريمية لأجل فقدان النصّ؛ إذ المدار في الجميع على وجود البيان الواصل. فإذا لم يكن البيان تائماً في شمول المورد، لم يثبت الإلزام فيه، وجرت البراءة.

وأما أدلة الطرفين — من آيات التقوى، وروايات الاحتياط، وحديث التلث، وقاعدة قبح العقاب بلا بيان — فهي تجري هنا بعين الإشكالات والأجوبة السابقة؛ لأنّ جوهر النزاع واحد:

هل يكفي مجرّد احتمال الانطباق لإثبات الإلزام، أو لا بدّ من بيان واضح يشمل المورد؟

ومسلك الأصولي واضح: القدر المتيقّن يلتزم به، والزائد المشكوك لا يلتزم به ما لم يقم عليه دليل. فالإجمال لا يوسّع دائرة التكليف، بل يضيقها إلى حدّ ما ثبت بيانه.

نعم، من أراد مقام الورع والاحتياط فبابه مفتوح، لكنّ الكلام في الوظيفة الإلزامية، لا في مراتب الكمال.

المسألة الثالثة : الشبهة الحكمية التحريمية لتعارض النصين

إذا دلّ دليل على الحرمة ودليل آخر على الإباحة ، ولم يكن لأحدهما مرجح ، فلا يجب الاحتياط بالأخذ بجانب الحرمة لعدم الدليل عليه ، نعم ورد الاحتياط في رواية وردت في «عوالي اللآلي» نقلها عن العلامة ، رفعها إلى زرارة عن مولانا أبي جعفر عليه السلام أنه قال في الخبرين المتعارضين : «فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك الآخر» ⁽¹⁾ والرواية ضعيفة السند لا يحتج بها.

إذا بلغ التعارض بين دليلين حدًا لا يمكن معه الجمع العربي، وكان كلٌّ منهما تامّ الدلالة في نفسه، غير أنّ أحدهما يدلّ على الحرمة والآخر على الإباحة، ولم يثبت مرجح لأحدهما من حيث السند أو الدلالة أو الجهة، فهنا ينتقل البحث إلى ما بعد مرحلة الترجيح.

فإن وُجد مرجح — كالأوثقية، أو الشهرة، أو موافقة الكتاب، أو مخالفة العامة على القول بها — تعيّن العمل بالراجح وسقط الآخر. أمّا إذا تساوى من جميع الجهات، ولم يمكن التقديم، فالمقام من موارد تساقط المتعارضين عن الحجية في خصوص مدلولهما المتنافي.

وحينئذٍ لا يبقى دليل معتبر يثبت الحرمة في المورد، كما لا يبقى دليل معتبر يثبت الإباحة الواقعية بعنوانها الأوّل، لأنّ كلا الدليلين سقط عن الاعتبار في مورد التعارض. فترجع النوبة إلى الأصل العملي.

وهنا يُقال: هل يجب الاحتياط بالأخذ بجانب الحرمة، بدعوى أنّه أحوط للدين؟

الجواب: لا يجب؛ لأنّ وجوب الاحتياط حكم شرعي يحتاج إلى دليل، ولا يكفي مجرد كون أحد الطرفين أضبط للدين بنحو ذوقي. ومع سقوط دليل الحرمة عن الحجية، لا يكون هناك بيان معتبر ينتج التكليف، فيرجع إلى أصالة البراءة.

نعم، ورد في بعض الكتب .«عوالي اللآلي» . رواية منسوبة إلى زرارة، مرفوعة إلى الإمام الباقر عليه السلام، في الخبرين المتعارضين: «فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك الآخر». وظاهرها الأمر بالأخذ بما هو أحوط.

غير أنّ هذه الرواية ضعيفة سندًا، لكونها مرفوعة لا يُعلم طريقها على وجهٍ يثبت به الاعتبار، فلا تنهض حجة لإثبات حكم إلزامي عامّ في باب التعارض. ومع ضعف المستند، لا يمكن الخروج عن القاعدة المقررة في باب تعارض الأدلّة، وهي الرجوع إلى المرجّحات، ثمّ إلى التخيير أو التساقط على اختلاف المباني، ثمّ إلى الأصل العملي.

وعلى مبنى من يرى التساقط في مثل المقام، يكون المورد بعد سقوط الدليلين شبهةً حكمية بدوية، لا دليل فيها على الحرمة، فتجري البراءة.

نعم، لا يُنكر أنّ الاحتياط في مثل هذه الموارد أقرب إلى السلامة، لكنّ الفرق بين كونه طريقًا للكمال والورع، وبين كونه واجبًا تعبديًا ملزمًا. والكلام هنا في الثاني، وهو غير ثابت بدليل معتبر

المسألة الرابعة : الشبهة الموضوعية التحريمية

إذا دار الأمر بين كون شيء حراماً أو مباحاً لأجل الاشتباه في بعض الأمور الخارجية، كما إذا شكّ في حرمة شرب مائع أو إباحته للتردّد في أنّه خلّ أو خمر ، فالظاهر عدم الخلاف في أنّ مقتضى الأصل الإباحة ، للأخبار الكثيرة في ذلك ،

(1) عوالي اللآلي : 4 / 133 برقم 229.

مثل قوله عليه السلام : كلّ شيء لك حلال حتى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه. (1) ويمكن الاستدلال على البراءة بالدليل العقلي ، وهو أنّ الاحتجاج لا يتمّ بالعلم بالكبرى وحده وهو أنّ الخمر حرام ما لم ينضم إليه العلم بالصغرى ، ففي المقام ، الكبرى محرزة ، دون الصغرى ، فلا يحتج بالكبرى المجردة على العبد.

إذا لم يكن الشكّ في نفس الحكم الشرعي، بل في انطباقه على الخارج، فالمسألة تأخذ طابعاً آخر. نحن نعلم — مثلاً — أنّ الخمر حرام، وهذا حكم بَيّن لا تردّد فيه. لكنّ الكلام في هذا المائع الخارجي: هل هو خمر فيحرم، أم خلّ فيحلّ؟ فالتردّد هنا ليس في التشريع، بل في تشخيص الموضوع.

وهذه هي الشبهة الموضوعية التحريمية، وقد استقرّ رأي الفقهاء — في الجملة — على أنّ الأصل فيها الإباحة، ما لم يحصل علم أو بَيّنة على الحرمة.

ويدلّ على ذلك طائفة من الأخبار المستفيضة، بل المتكاثرة معني، كقوله عليه السلام:

«كلّ شيء لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه».

فالتعبير بـ«بعينه» لافت، إذ يشير إلى أنّ مجرّد احتمال الانطباق لا يكفي في رفع اليد عن الحلّ، بل لا بدّ من تعيينٍ يوجب العلم أو ما يقوم مقامه. فالحلّ ثابت بعنوانٍ ظاهري ما لم يتحقّق العلم التفصيلي بالحرمة في الفرد الخارجي.

وهذا ينسجم تماماً مع الارتكاز العقلائي؛ فإنّ الناس في معاشهم لا يرفعون اليد عن الإباحة بمجرّد الاحتمال، بل يعملون على طبق ما لم يتبيّن خلافه.

بل يمكن تقريب المسألة بالدليل العقلي أيضاً. فإنَّ صحَّة الاحتجاج على العبد تتوقَّف على تماميَّة القياس المؤلَّف من كبرى وصغرى:

- الكبرى: «الخمر حرام» — وهي محرزة.
- الصغرى: «هذا خمر» — وهي غير محرزة في الفرض.

ومع فقدان الصغرى لا يكتمل القياس، فلا يتم الاحتجاج بالكبرى وحدها؛ إذ لا معنى لمواخذة المكلف على شرب شيء لم يثبت كونه خمرًا. فالعلم بالحكم الكلِّي لا يكفي ما لم يُعلم تحقُّق موضوعه في الخارج.

وهنا تتجلَّى دقَّة الفرق بين هذه الصورة وبين الشبهة المحصورة التي يعلم فيها إجمالاً بوجود الحرام في أحد الأطراف؛ فإنَّ العلم الإجمالي هناك يُنجز، بخلاف المقام حيث لا علم أصلاً بوجود الحرام في هذا الفرد بعينه.

فالمأل أنَّ الشبهة الموضوعيَّة التحريميَّة . مع عدم قيام بيِّنة أو أصل منجز . مجراها الإباحة، إمَّا استنادًا إلى النصوص الصريحة في الحلِّ، أو إلى القاعدة العقلية القاضية بعدم تماميَّة الاحتجاج بلا إحراز الصغرى.

نعم، يبقى الاحتياط طريقًا للورع لمن أراد السلامة التامة، لكنَّ مقام الفتوى شيء، ومقام الاستحباب الأخلاقي شيء آخر، ولا يختلط أحدهما بالآخر في ميزان الاستنباط

المقام الثاني : الشكّ في الشبهة الوجوبية

إذا شكّ في وجوب شيء وعدمه ، ففيها أيضا مسائل أربع :

أ. الشبهة الحكمية الوجوبية لأجل فقدان النصّ ، كالدعاء عند رؤية الهلال ، أو الاستهلال في شهر رمضان.

ب. الشبهة الحكمية الوجوبية لأجل إجمال النصّ ، كاشتراك لفظ الأمر بين الوجوب والاستحباب.

ج. الشبهة الحكمية الوجوبية لأجل تعارض النصّين ، كما في الخبرين المتعارضين ، أحدهما يأمر ، والآخر يبيح ، ولم يكن لأحدهما مرجح.

د. الشبهة الموضوعية لأجل الاشتباه في بعض الأمور الخارجية ، كما إذا تردّدت الفائنة بين صلاة أو صلاتين.

والحكم في الجميع البراءة وعدم وجوب الاحتياط ، إجماعا.

(1) الوسائل : الجزء 12 ، الباب 4 من أبواب ما يكتسب به ، الحديث 4.

الشبهة الوجوبية تتصوّر على أنحاء أربعة:

الأول: الشبهة الحكمية الوجوبية لفقدان النصّ.

كما لو لم يرد نصّ معتبر يثبت وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، أو الاستهلال في شهر رمضان، فالأصل عدم الوجوب؛ إذ لا تكليف بلا بيان، ولا إلزام بلا دليل.

الثاني: الشبهة الحكمية الوجوبية لإجمال النصّ.

كما لو ورد أمر، ودار أمره بين أن يكون للوجوب أو للاستحباب، بناءً على القول باشتراك صيغة الأمر بينهما وعدم انصرافها إلى أحدهما بقرينة. فحيث لم يثبت ظهور معتبر في الوجوب، لا يثبت الإلزام، لأنّ مجرد احتمال الوجوب لا ينجّز التكليف.

الثالث: الشبهة الحكمية الوجوبية لتعارض النصّين.

كما إذا ورد خبر يأمر بالفعل، وخبر آخر يبيحه أو لا يدلّ على الإلزام، ولم يكن لأحدهما مرجح. فإذا تساقطا أو انتهى الأمر إلى عدم ثبوت حجة على الوجوب، رجعنا إلى الأصل العملي، وهو البراءة؛ إذ لا دليل تامّ على الإلزام.

الرابع: الشبهة الموضوعية الوجوبية.

وذلك كما إذا علم بوجود قضاء الفائتة، ولكن تردّد في أنّ الفائتة واحدة أو اثنتان. فإن لم يكن هناك علم إجمالي منجز يقتضي الاحتياط، كان الأصل عدم الزائد، لأنّ التكليف المشكوك في سعته لا يثبت إلا ببيان.

والنتيجة في هذه الصور كلّها واحدة: أصالة البراءة، وعدم وجوب الاحتياط. وقد ادّعى الإجماع على ذلك؛ لأنّ الإلزام حكم ثقيل لا يثبت إلا بدليل تامّ، ولا يُستصحب من مجرد الاحتمال.

والمدرّك في ذلك واضح عقلاً ونقلاً:

- أمّا عقلاً: فقاعدة فبح العقاب بلا بيان، فإنّ مؤاخضة المكلف على ترك ما لم يثبت وجوبه بياناً تامّاً ظلّم لا ينسجم مع عدل الشارع.
- وأمّا نقلاً: فالروايات الكثيرة الدالة على السعة ورفع ما لا يعلمون، كقوله عليه السلام: «كلّ شيء مطلق حتى يرد فيه نهي»، وقوله: «رفع عن أمتي ما لا يعلمون»، ونحوها ممّا يفيد أنّ التكليف المشكوك مرفوع ظاهراً.

وهنا تظهر نكتة دقيقة: أنّ الاحتياط في باب الواجبات ليس كهو في باب المحرّمات؛ لأنّ ترك الواجب إن لم يكن واجباً في الواقع لا يترتب عليه محذور، بخلاف فعل الحرام إن كان حراماً واقعاً. ومع ذلك، فميزان الاستنباط لا يبنى على مجرد الاحتمال، بل على الحجّة.

نعم، من أراد مزيد احتياط لنفسه فذاك باب آخر، لكنّ مقام الفتوى شيء، ومقام الورع الشخصي شيء آخر، والفقهاء إنّما يتعامل مع الأوّل، فيحكم بالبراءة حيث لا بيان

الفصل الثاني

أصالة التخيير

إذا دار الأمر بين وجوب شيء وحرمة ، فهنا مسائل أربع :

المسألة الأولى : دوران الأمر بين المحذورين لفقدان النص

وذلك كدفن الكافر لو تردّد حكمه بين الوجوب والحرمة ولم يكن دليل معتبر في البين. لا شك أنّ المكلف مخيّر بين الفعل والترك تخييراً تكوينياً على وجه ليس بإمكانه المخالفة القطعية ، لامتناع الجمع بين الفعل والترك مع وحدة زمان العمل ، ولا الموافقة القطعية لنفس السبب. وأمّا من حيث الحكم الظاهري فالمقام محكوم بالبراءة عقلاً وشرعاً. أمّا جريان البراءة العقلية ، فلا أنّ موضوعها هو عدم البيان الوافي ، والمراد من الوافي ما لو اقتصر عليه المكلف لكفى في نظر العقلاء ، ويقال أنّه أدّى الوظيفة في مقام البيان، ولكنّ الحكم المرّدّد بين الوجوب والحرمة ليس بياناً وافياً لدى العقلاء حتى يصحّ للمتكلم السكوت عليه ، فيكون من مصاديق ، قبح العقاب بلا بيان. وأمّا جريان البراءة الشرعية فلا أنّ موضوعها هو الجهل بالحكم الواقعي والمفروض وجود الجهل ، والعلم بالإلزام الجامع بين الوجوب والحرمة ليس علماً بالحكم الواقعي ، فيشملة قوله صلى الله عليه وآله وسلم : «رفع عن أمّتي ما لا يعلمون».

إذا دار الأمر بين وجوب فعل وحرمة ، بحيث علم المكلف بوجود إلزام واقعي ، ولكن تردّد بين أن يكون إلزاماً بالفعل أو إلزاماً بالترك ، دخلنا في ما يُعبّر عنه بـ دوران الأمر بين المحذورين ؛ لأنّ كلّ واحدٍ من الطرفين يحتمل أن يكون محذوراً شرعاً.

المسألة الأولى: دوران الأمر بين المحذورين لفقدان النصّ

كما لو تردّد حكم دفن الكافر بين الوجوب والحرمة ، ولم يثبت في البين دليل معتبر يعيّن أحد الطرفين ، فهنا يقع الكلام في وظيفته الظاهرية.

أولاً: من حيث الإمكان التكويني

لا إشكال في أنّ المكلف مخيّر تكوينياً بين الفعل والترك ؛ لأنّه لا يمكنه الجمع بينهما في زمان واحد ، فالمخالفة القطعية . بأنّ يجمع بين الفعل والترك . ممنوعة ذاتاً ، كما أنّ الموافقة القطعية ممنوعة كذلك ؛ لأنّ أحدهما لا محالة مخالف للواقع.

فهو مضطرّ إلى أحدهما ، وليس بوسع الخروج عن أصل الفعل أو الترك.

ثانيًا: من حيث الحكم الظاهري

وأما من حيث الوظيفة الشرعية الظاهرية، فالمقام محكوم بالبراءة عقلاً وشرعاً.

1. البراءة العقلية

موضوع البراءة العقلية هو عدم البيان الوافي، أي عدم قيام حجة كافية بحيث لو اقتصر عليها المكلف لعدّ مؤدّيًا لوظيفته في مقام الامتثال.

والحكم المردّد بين الوجوب والحرمة ليس بياناً وافياً في نظر العقلاء؛ لأنّ البيان الوافي هو ما يعيّن الوظيفة على نحو يمكن الاحتجاج به، والمفروض هنا أنّ الشارع . بحسب الفرض . لم يبيّن أيّ الطرفين هو الوظيفة الواقعية.

فلو عاقب المولى على أحدهما، لكان عقاباً بلا بيان معيّن، وهو ممّا يقبح صدوره عن الحكيم. فيندرج المورد تحت كبرى قبح العقاب بلا بيان.

2. البراءة الشرعية

وأما البراءة الشرعية، فموضوعها الجهل بالحكم الواقعي، والمفروض أنّ المكلف لا يعلم أنّ الحكم الواقعي هو الوجوب أو الحرمة، وإن كان يعلم بوجود إلزام مردّد بينهما.

إلا أنّ هذا العلم بالإلزام الجامع ليس علمًا بالحكم الواقعي المعيّن؛ لأنّ الحكم الواقعي إمّا وجوبٌ أو حرمة، لا الجامع بينهما.

وعليه، يشمله حديث: «رفع عن أمّتي ما لا يعلمون»، لأنّ ما لا يُعلم هو الحكم المعيّن، لا أصل وجود تكليف مردّد.

والنتيجة: أنّ الوظيفة الظاهرية في دوران الأمر بين المخدورين . مع فقدان النصّ . هي التخيير، لا بمعنى جعل حكمٍ ثالث، بل بمعنى سقوط الإلزام المعيّن لعدم البيان، وبقاء المكلف في سعةٍ من حيث الوظيفة الظاهرية، فيفعل أو يترك، من غير استحقاق عقاب على أحد الطرفين

المسألة الثانية : دوران الأمر بين المحذورين لإجمال النص

إذا دار الأمر بين الوجوب والحرمة من جهة إجمال الدليل ، كالأمر المردّد بين الإيجاب والتهديد فالحكم فيه كالحكم في المسألة السابقة.

حينما يكون النص الشرعي مجملًا إلى درجة أنه لا يُفصح بوضوح عن مراد المتكلّم، ويتردّد الذهن في تحديد وجه الدلالة، تنشأ حالة أصولية دقيقة يُعبّر عنها بـ «دوران الأمر بين المحذورين». والمقصود بها هنا أنّ المكلف يقف أمام خطاب لا يدري: هل هو إنشاء للإيجاب يُرتّب على الترك استحقاق المؤاخذه، أم هو صيغة تهديد يراد بها الزجر والردع دون إنشاء حكم إلزامي؟ فيتردّد الأمر بين احتمال الوجوب واحتمال الحرمة، لا لقصور في الفهم العربي ابتداءً، بل لإجمال الدليل نفسه وعدم قيام قرينة مفسّرة تُعيّن أحد الوجهين.

هذا اللون من الإجمال قد ينشأ من اشتراك الصيغة في الاستعمالين، كما في بعض الأوامر التي تستعمل للتهديد، كقوله تعالى: ﴿اعملوا ما شئتم﴾، حيث لا يُفهم منها الإباحة ولا الإيجاب، بل التهديد والوعيد. فإذا ورد نظير ذلك في مقام لا تتضح فيه القرائن، تردّد الفقيه: أهو أمر مولوي يقتضي الوجوب، أم هو إنشاء يراد به خلاف ظاهره الأولي؟ وحيث لا مرجح لأحد الاحتمالين، يتعدّر إحراز التكليف على نحو جازم.

وفي هذه الحال، يكون الحكم هو بعينه ما تقرّر في المسألة السابقة التي دار فيها الأمر بين المحذورين من غير جهة الإجمال، أي حيث يتبلى المكلف بعلم إجمالي لا يمكن امتثاله قطعًا ولا تركه قطعًا، فيقع بين محذورين: إن فعل احتمال الوقوع في الحرام، وإن ترك احتمال ترك الواجب. فالعقل هنا لا يستقلّ بتعيين أحد الطرفين، إذ لا مرجح، ولا سبيل إلى الجمع بينهما، ولا إلى الاحتياط التام. ومن ثمّ يُحكم بالتخيير العقلي، بمعنى أنّ المكلف مخيّر في مقام العمل بين الفعل والترك، لعدم البيان المنجز لأحدهما بعينه.

فالقضية، في جوهرها، ليست بحثًا عن مدلول صيغة فحسب، بل هي معالجة لوضعية تكليفية فقدت عنصر البيان. وحيث إنّ قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» تمنع من مؤاخذه المكلف على ما لم يتبيّن له وجه إلزامه، فإنّ الإجمال المؤدّي إلى تردّد الحكم بين الوجوب والحرمة يُسقط التنجيز، ويعيد الأمر إلى ساحة التخيير، لا بوصفه تشريعًا جديدًا، بل بوصفه حكمًا عقليًا ناشئًا من انسداد طريق الجزم بأحد الطرفين.

وهكذا يتبيّن أنّ دوران الأمر بين الوجوب والحرمة بسبب إجمال الدليل لا يُنتج حكمًا ثالثًا، ولا يفتح باب الترجيح بلا مرجح، وإنما يلحق بالمورد السابق في النتيجة العملية، لأنّ العلة الجامعة بينهما واحدة: فقدان البيان المعين، وسقوط القدرة على الامتثال اليقيني أو الترك اليقيني، فيبقى المكلف في سعة عقلية ما لم ينهض دليل كاشف يرفع الإجمال ويعيّن جهة التكليف

المسألة الثالثة : دوران الأمر بين المخدورين لتعارض النصين

لو دار الأمر بين الوجوب والحرمة من جهة تعارض الأدلة ، فالحكم هو التخيير شرعا. أي الأخذ بأحد الدليلين بحكم الشرع . لإطلاق أدلته.

روى الحسن بن الجهم ، عن الرضا عليه السلام : قلت : يخيئنا الرجلان . وكلاهما ثقة ——— بحدِيثين مختلفين ، ولا نعلم أيّهما الحق ، قال : «فإذا لم تعلم فموسع عليك بأيّهما أخذت». (1)

أضف إلى ذلك أنّ بعض روايات التخيير وردت في دوران الأمر بين المخدورين. (2)

إذا لم يكن منشأ التردد إجمال الدليل، بل تعارض دليلين تآمّن في أنفسهما، كلّ منهما ظاهر في حكم الزامي مخالف للآخر، انتقلنا إلى صورة أخرى من صور دوران الأمر بين المخدورين. فهنا لا يقف الفقيه أمام نصّ مبهم الدلالة، بل أمام نصّين واضحين في مدلولهما، غير أنّ أحدهما يدلّ على الوجوب والآخر على الحرمة، بحيث يستحيل الجمع العرفي بينهما، ولا يمكن حمل أحدهما على الاستحباب أو الكراهة أو غير ذلك من وجوه التوفيق.

في مثل هذه الحالة، وبعد استنفاد مراحل العلاج المعروفة في باب التعارض من فحص المرجّحات السندية والدالية والجهتية، فإذا لم يثبت مرجّح لأحدهما على الآخر، استقرّ الأمر على التخيير. غير أنّ التخيير هنا ليس تخييراً عقلياً ناشئاً عن فقدان البيان، كما في صورة الإجمال، بل هو تخيير شرعي، ثبت بدليل تعبدي خاص دلّ على سعة المكلف في الأخذ بأحد الخبرين المتعارضين عند فقد المرجّح.

وقد ورد في هذا السياق ما رواه الحسن بن الجهم عن الإمام الرضا عليه السلام، حين قال: يخيئنا الرجلان — وكلاهما ثقة — بحدِيثين مختلفين، ولا نعلم أيّهما الحق، فقال عليه السلام: «فإذا لم تعلم فموسع عليك بأيّهما أخذت». فهذا النصّ يقرّر مبدأ السعة الشرعية في مقام التحير بين خبرين متكافئين، ويجعل الأخذ بأحدهما سائغاً بحكم الشارع نفسه، لا بمجرد حكم العقل بالعجز عن الترجيح.

ومقتضى إطلاق أدلة التخيير أنّها لا تختصّ بصورةٍ دون أخرى من صور التعارض، بل تشمل ما إذا كان مفاد أحد الخبرين الوجوب، ومفاد الآخر الحرمة، فيدور الأمر بين فعلٍ يُحتمل وجوبه وتركٍ يُحتمل وجوبه، مع استحالة الجمع بينهما. ففي هذه الصورة، يكون المكلف مخيراً شرعاً في البناء على أحد الحكمين والعمل على وفقه، ما دام التعارض مستقراً ولم يثبت مرجّح.

بل إنّ بعض روايات التخيير وردت في سياقٍ يصدق عليه دوران الأمر بين المخدورين، حيث لا يمكن الاحتياط التام، لأنّ الاحتياط بالفعل يساوق مخالفة أحد الدليلين، والاحتياط بالترك كذلك. فالتخيير حينئذٍ ليس ترغفاً فقهيّاً، بل هو مخرج تشريعي من انسداد طريق الامتنال القطعي.

ومن هنا يتّضح الفارق الدقيق بين الصورتين: ففي الإجمال يكون التخيير عقلياً لعدم البيان المنجز، أمّا في التعارض فالتخيير شرعي، لأنّ البيان موجود في كلٍّ من الدليلين، غير أنّ الشارع هو الذي رخص في اختيار أحدهما عند التكافؤ. وبهذا تكون السعة هنا سعةً مجعولةً تعبديّاً، لا ناشئةً من سقوط أصل التكليف، بل من جعل الشارع للمكلف حقّ الأخذ بأحد الطريقتين المتكافئتين

المسألة الرابعة : دوران الأمر بين المحذورين في الشبهة الموضوعية

إذا وجب إكرام العادل وحرّم إكرام الفاسق ، واشتبه حال زيد من حيث الفسق والعدالة ، فالحكم فيه كالحكم في المسألة الأولى طابق النعل بالنعل .
ثمّ إذا دار الأمر بين المحذورين وكانت الواقعة واحدة ، فلا شكّ أنّه مخيّر عقلا بين الأمرين ، مع جريان البراءة عن كلا الحكمين في الظاهر ، أمّا لو كانت لها

-
- (1) الوسائل : الجزء 18 ، الباب 9 من أبواب صفات القاضي ، الحديث 5 .
(2) الوسائل : الجزء 18 ، الباب 9 من أبواب صفات القاضي ، الحديث 5 و 42 .

أفراد في طول الزمان ، كما إذا تردّد (إكرام زيد في كلّ جمعة إلى شهر) بين الوجوب والحرمة، فيقع الكلام في أنّ التخيير العملي هل هو حكم استمراري ، فله أن يختار في الجمعة الثانية غير ما اختاره في الجمعة الأولى ، وإن استلزم ذلك ، المخالفة القطعية ، أو لا، بل التخيير ابتدائي فلا يجوز له أن يكرمه في الجمعة الأولى دون الثانية؟

الظاهر عدم كونه استمراريًا ، لأنّه لا فرق في تنجيز العلم الإجمالي وحرمة المخالفة بين كون الواقعة دفعية أو تدريجية ، فكما تحرم المخالفة العملية الدفعية كذلك تحرم التدريجية أيضا ، فإنّه يعلم بأنّه لو أكرم زيدا في الجمعة الأولى وترك إكرامه في الجمعة الثانية ، فقد ارتكب مبعوضا للشارع.

فالمنع هو تنجيز العلم الإجمالي مطلقا في الدفعيات والتدريجات ، وعدم الفرق بينهما لحكم العقل بلزوم إطاعة المولى وحرمة المخالفة حسب الإمكان والاستطاعة. فتلخص أنّ الحكم بالتخيير عند دوران الأمر بين المحذورين لا يكون حجة على جواز المخالفة القطعية ، وهذه ضابطة كلية تجب مراعاتها.

إذا قال الشارع: يجب إكرام العادل، ويحرم إكرام الفاسق، ثم اشتبه علينا حال زيد، فلا نعلم أهو عادل أم فاسق، فنحن أمام شبهة موضوعية لا شبهة حكمية؛ الحكم واضح في نفسه، لكن الموضوع هو المجهول. هنا يدور الأمر بين محذورين: إن أكرمناه احتملنا الوقوع في الحرام، وإن تركناه احتملنا ترك الواجب.

في هذه الصورة، إذا كانت الواقعة واحدة دفعية — كإكرامه الآن مرّة واحدة — فالحكم هو بعينه ما تقدّم في الصورة الأولى: التخيير العقلي بين الفعل والترك، مع جريان البراءة ظاهراً عن كلا الحكمين؛ لأنّنا لا نملك بياناً تفصيلياً يعيّن أحدهما، ولا قدرة لنا على الجمع بين الامتثالين.

لكن التعقيد الحقيقي يبدأ حين لا تكون الواقعة واحدة، بل ممتدة على طول الزمان. تخيّل أنّ المسألة ليست «إكرام زيد اليوم»، بل «إكرامه في كلّ جمعة إلى شهر». هنا لم نعد أمام فعلٍ واحد، بل أمام سلسلة أفعال مترابطة.

السؤال: هل التخيير هنا استمراري؟ بمعنى: أستطيع في الجمعة الأولى أن أكرمه، وفي الثانية أتركه، وفي الثالثة أعود فأكرمه، وهكذا؟ أم أنّ التخيير ابتدائي فقط، فإذا اخترت مساراً في البداية لزمني الاستمرار عليه؟

الظاهر أنّه ليس استمراريًا. والوجه في ذلك أنّ العلم الإجمالي منجز في كلا الحالتين: سواء كانت الواقعة دفعية أو تدريجية. فكما أنّه لا يجوز أن ارتكب مخالفة قطعية دفعة واحدة، كذلك لا يجوز أن ارتكبتها على مراحل.

لو أكرمت زيدا في الجمعة الأولى، ثم تركت إكرامه في الثانية، فأنا أعلم علمًا إجماليًا أنّ أحد الفعلين مبعوض للشارع قطعًا: إمّا الإكرام الأوّل (إن كان فاسقًا)، أو الترك الثاني (إن كان عادلاً). وبذلك أكون قد حققت مخالفة قطعية موزعة على الزمن. والزمن لا يغيّر من حقيقة المخالفة شيئًا؛ فهو لا يحوّل الحرام إلى حلال لمجرد أنّه جاء متأخراً.

العقل يحكم بلزوم إطاعة المولى حسب الإمكان، ويحكم بجرمة مخالفته كذلك. والعلم الإجمالي — ما دام قائماً — يُنجز هذا الحكم، سواء تعلّق بفعلٍ واحد أو بأفعالٍ متعاقبة. فلا فرق بين الدفعيات والتدريجات في أصل التنجيز.

ومن هنا تتضح الضابطة الكلّية: الحكم بالتخيير عند دوران الأمر بين المحذورين لا يعني الترخيص في المخالفة القطعية. التخيير إنّما يرفع الحرج عند استحالة الجمع بين الامتثالين، لكنه لا يفتح باب العبث، ولا يجوز أن نصنع بأيدينا مخالفةً نعلم أنّها ستصيب أحد الحكمين الإلزاميين لا محالة.

فالتخيير سعةٌ في حدود العجز، لا رخصةٌ في تعمّد الاصطدام بالتكليف. وهذه نكتة دقيقة ينبغي أن تبقى حاضرة في كلّ موارد دوران الأمر بين المحذورين، سواء كان منشؤه إجمالاً، أو تعارضاً، أو شبهةً موضوعية

الفصل الثالث

أصالة الاحتياط

هذا هو الأصل الثالث من الأصول العملية ويعبر عنه بأصالة الاشتغال أيضا ومجراه هو الشك في المكلف به مع العلم بأصل التكليف وإمكان الاحتياط.

يُعد هذا الأصل من الأصول العملية الركنية في علم الأصول، ويُعرف بـ «أصالة الاحتياط»، كما يُعبر عنه أيضًا بـ «أصالة الاشتغال». وتسميته بالاشتغال أدق من جهة المبنى؛ لأنه يستند إلى قاعدة عقلية مفادها: الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني. فإذا ثبت في الذمة تكليف على نحوٍ مقطوع به، لم يجز الاكتفاء في الخروج عنه بالامتنال الظني أو المحتمل، بل لا بد من تحصيل اليقين بالبراءة.

ومجال هذا الأصل ليس مطلق الشك، بل خصوص الشك في المكلف به مع العلم بأصل التكليف. فلو علم المكلف أن عليه واجبًا قطعًا، ولكن تردّد في متعلّقه أو في بعض قيوده، كان المورد من موارد الاحتياط، لا من موارد البراءة. مثال ذلك: من علم بوجوب الصلاة عليه، لكن شك في أن الواجب هو القصر أو التمام، أو علم بوجوب تطهير ثوبه للصلاة لكن تردّد في موضع النجاسة، فإن أصل التكليف معلوم، والشك إنما هو في سعة المأمور به أو خصوصياته.

الضابط الأساس هنا هو إمكان الاحتياط. فمتى أمكن للمكلف أن يأتي بالفعل بنحوٍ يحرز معه الامتنال، تعيّن عليه ذلك عقلاً. لأنّ العقل — بعد فرض ثبوت التكليف — لا يرضى بالمجازفة، ولا يجوز الاكتفاء بما يحتمل معه بقاء الاشتغال في الذمة. فالمكلف ما دام قادرًا على الجمع بين الاحتمالات بحيث يحصل له اليقين بالفراغ، لا يسعه ترك هذا الطريق والاقتصار على أحد الاحتمالين.

ومن هنا يظهر الفرق الجوهرى بين أصالة الاحتياط وأصالة البراءة: فالأولى تتحرّك في منطقة العلم بالتكليف والشك في متعلّقه، بينما الثانية تجري عند الشك في أصل التكليف وعدم قيام بيانٍ مُنجزٍ عليه. ففي البراءة يكون الأصل نفي الإلزام، أمّا في الاحتياط فالأصل إبقاء الاشتغال وعدم الحكم بالفراغ إلا بيقين.

فأصالة الاحتياط ليست مجرد توجّه أخلاقي نحو التحفّظ، بل هي قاعدة عقلية مؤسّسة على احترام حقّ المولى في الطاعة. فإذا ثبت أن في الذمة حقًا له، لم يجز التفريط به بدعوى الاحتمال، بل يتعيّن سلوك الطريق الذي يضمن الامتنال على نحوٍ قطعي، ما دام ذلك في حدود القدرة والاستطاعة

ثمّ الشبهة تنقسم إلى تحريمية ووجوبية ، فيقع الكلام في مقامين :

المقام الأول : الشبهة التحريمية

مقتضى التقسيم السابق في الشكّ في التكليف يقتضي أن يكون هنا أيضا مسائل أربع ، لأنّ الشبهة إمّا حكمية ، أو موضوعية ، ومنشأ الشكّ في الحكمية إمّا فقدان النص، أو إجماله ، أو تعارض النصين ، ولكن كلّ ذلك فروض نظرية لا واقع لها في الفقه فالتى لها تطبيقات عملية ملموسة في الفقه هي المسألة الرابعة ، أي الشبهة التحريمية الموضوعية ، وأمّا المسائل الثلاث الحكمية ، فليست لها تطبيقات عملية ، ولذلك نكتفي بالمسألة الرابعة.

ثمّ إنّ الشبهة الموضوعية التحريمية من الشكّ في المكلف به تنقسم إلى قسمين ، لأنّ الحرام المشتبه بغيره ، إمّا مشتبه في أمور محصورة ، كما لو دار الحرام بين أمرين أو أمور محصورة ، وتسمّى بالشبهة المحصورة ؛ وإمّا مشتبه في أمور غير محصورة ، وتسمى بالشبهة غير المحصورة ، فإليك دراسة حكم كلا القسمين.

حكم الشبهة المحصورة

إذا قامت الأمانة على حرمة شيء وشمل إطلاق الدليل مورد العلم الإجمالي ، كما إذا قال : اجتنب عن النجس ، وكان مقتضى إطلاقه شموله للنجس المعلوم إجمالاً أيضاً ، فالكلام في جواز المخالفة القطعية أو الاحتمالية يقع في موردين :

الأول : مقتضى القاعدة الأولى.

الثاني : مقتضى القاعدة الثانية.

أمّا الأول فمقتضى القاعدة هو حرمة المخالفة القطعية والاحتمالية معا بمعنى أنّه لا يجوز ارتكاب جميع الأطراف (المخالفة القطعية) أو بعضها (الاحتمالية) والدليل على ذلك وجود المقتضي وعدم المانع.

أمّا الأول فلأنّ إطلاق قول الشارع مثلاً اجتنب عن الخمر يشمل الخمر المعين والخمر المراد بين الإناءين أو أزيد.

وأمّا الثاني فلأنّ العقل لا يمنع من تعلق التكليف عموماً أو خصوصاً بالاجتناب عن الحرام المشتبه بين أمرين كما لا يمنع عن العقاب على مخالفة هذا التكليف.

وعلى ضوء ذلك ، فالاشتغال القطعي بالحرمة (وجود المقتضي) وعدم المانع عن تنجز التكليف ، يقتضي البراءة اليقينية بالاجتناب عن كلتا المخالفتين : القطعية والاحتمالية. هذا كله حول القاعدة الأولى ، وأمّا القاعدة الثانوية بمعنى ورود الترخيص من الشارع في ارتكاب الجميع أو البعض أو عدم وروده ، فالتتبع في الروايات يقضي بعدم وروده مطلقا بعضا أو كلا ، بل ورد التأكيد على الاجتناب عن جميع الأطراف وإليك بعض ما ورد :

1. روى سماعة ، قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل معه اناءان فيهما ماء وقع في أحدهما قدر لا يدري أيّهما هو وليس يقدر على ماء غيره ، قال : يهرقهما ويتيمم. (1)
2. روى زرارة ، قال : قلت له : إني قد علمت أنّه قد أصابه (الدم) ولم أدر أين هو فاغسله؟ قال : تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنّه قد أصابها حتّى تكون على يقين من طهارتك. (2)

الاستدلال على جواز الترخيص

وربما يستدلّ على جواز الترخيص ببعض الروايات منها : كلّ شيء هو لك حلال حتى تعلم أنّه حرام بعينه. وجه الاستدلال : أنّ قوله : «بعينه» تأكيد للضمير في قوله : «إنّه» فيكون المعنى حتى تعلم أنّه بعينه حرام ، فيكون مفاده أنّ محتمل الحرمة ما لم يتعيّن أنّه بعينه حرام ، فهو حلال ، فيعم العلم الإجمالي والشبهة البدوية. الجواب : أنّ تلك الفقرة ليست رواية مستقلة ، بل هي جزء من رواية مسعدة ابن صدقة ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سمعته ، يقول : «كلّ شيء هو لك حلال حتى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك ، وذلك مثل الثوب يكون عليك

(1) الوسائل : الجزء 1 ، الباب 8 من أبواب الماء المطلق ، الحديث 82.

(2) التهذيب : 1 / 421 ، الحديث 1335.

قد اشتريته وهو سرقة ، والمملوك عندك لعلّه حرّ قد باع نفسه ، أو خدع فبيع قهراً ، أو امرأة تختك وهي أختك أو رضيعتك ، والأشياء كلّها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك ، أو تقوم به البيّنة»⁽¹⁾.

والأمثلة الواردة في ذلك الحديث كلّها من الشبهة البدوية ، وهذا يوجب انصراف إطلاق الحديث إلى مواردها ، وعدم عموميته لموارد العلم الإجمالي ، ولو كان الحديث عاما لكلا الموردين لكان له عليه السلام الإتيان بمثال لصورة العلم الإجمالي.

أولاً: الشبهة التحريمية بحسب التقسيم العام للشكّ في التكليف يمكن — نظرياً — أن تتشعب إلى أربع صور: حكمية وموضوعية، والحكمية إمّا لفقدان النص، أو لإجماله، أو لتعارض النصين. لكن حين ننزل من التنظير إلى أرض الفقه العملي، نجد أنّ الصور الحكمية الثلاث لا تكاد تملك حضوراً تطبيقياً واسعاً في باب الشبهة التحريمية؛ لأنّ مواردها إمّا منحلّة بأصول أخرى، أو لا تتحقّق فيها ثمرة عملية مستقلة. ولهذا يتركّز البحث عادةً على الصورة الرابعة، وهي الشبهة التحريمية الموضوعية؛ أي حين يكون الحكم بالحرمة معلوماً، لكن يشتهب علينا انطباق الموضوع.

ثم إنّ هذه الشبهة الموضوعية نفسها ليست على نمط واحد، بل تنقسم إلى قسمين واضحين:

- إمّا أن يكون الحرام مردّداً بين أطراف قليلة محصورة، كما لو علمنا أنّ أحد الإناءين خمر.
- أو يكون مردّداً بين أطراف كثيرة غير محصورة، كما لو علمنا بوجود محزّم في سوقٍ واسع لا يمكن حصر أفرادها.

الأولى تسمّى الشبهة المحصورة، والثانية غير المحصورة.

الشبهة المحصورة.

إذا قامت أمانة معتبرة على حرمة شيء، وكان إطلاق الدليل شاملاً لمورد العلم الإجمالي — كقوله: «اجتنب عن النجس» أو «اجتنب عن الخمر» — فإنّ هذا الإطلاق لا يختصّ بالخمر المعيّن، بل يشمل أيضاً الخمر المعلوم إجمالاً، أي المرّدّد بين إناءين أو أكثر. فالحكم بالاجتناب ثابت في حقّ كلّ ما يصدق عليه عنوان الخمر، سواء عُرف تفصيلاً أم لا.

هنا يقع الكلام في نقطتين:

أولاً: مقتضى القاعدة الأولى

القاعدة الأولى تقتضي حرمة المخالفة القطعية والاحتمالية معاً.

- المخالفة القطعية: كأن يرتكب جميع الأطراف.
- المخالفة الاحتمالية: كأن يرتكب بعض الأطراف مع بقاء احتمال أنّه ارتكب الحرام.

لماذا؟ لأنّ لدينا أمرين:

1. وجود المقتضي: إطلاق دليل الحرمة يشمل مورد العلم الإجمالي.
2. عدم المانع: العقل لا يرى استحالة في تعلّق التكليف بالاجتناب عن الحرام المشتبه بين أمرين، كما لا يرى مانعاً من تنجّزه واستحقاق العقاب على مخالفته.

وعليه، الاشتغال اليقيني بالحرمة (من خلال العلم الإجمالي) يقتضي الفراغ اليقيني، أي الاجتناب عن جميع الأطراف. فكما أنّك لو علمت بحرمة شيء معيّن لزمت تركه، كذلك إذا علمت بحرمة أحد شيئين على نحو الإجمال، يلزمك تركهما معاً لتحصيل البراءة اليقينية.

إذاً بحسب القاعدة الأولى: لا يجوز لا ارتكاب الجميع، ولا ارتكاب البعض.

ثانياً: مقتضى القاعدة الثانوية

وهنا السؤال: هل ورد ترخيص خاص من الشارع يرخص في ارتكاب بعض الأطراف أو كلها رغم العلم الإجمالي؟

التتبع في الروايات يدلّ على العكس؛ فقد ورد التأكيد على الاحتياط والاجتناب عن جميع الأطراف في موارد الشبهة المحصورة.

من ذلك:

- رواية الإناءين اللذين وقع في أحدهما قدر، حيث أمر الإمام بإهراقهما والتيمّم.
- ورواية من علم بإصابة الدم ثوبه ولم يعلم موضعه، فأمر بالغسل إلى أن يحصل اليقين بالطهارة.

هاتان الروايتان تعكسان اتجاهًا واضحًا: مع قيام العلم الإجمالي لا يُرخص في ارتكاب الأطراف، بل يُدفع المكلف نحو تحصيل اليقين بالبراءة.

هل يمكن التمسك بحديث «كلّ شيء لك حلال...»؟

قد يُستدلّ بحديث: «كلّ شيء هو لك حلال حتى تعلم أنّه حرام بعينه».

ويقال: إنّ قوله «بعينه» يدلّ على أنّ الحرام لا يُجتنب إلا إذا تعيّن شخصه، أمّا ما لم يتعيّن فهو حلال، سواء في الشبهة البدوية أو في العلم الإجمالي.

لكن التدقيق في سياق الرواية يكشف أنّ هذه العبارة جزء من حديث واحدٍ وردت فيه أمثلة كلّها من الشبهة البدوية؛ كمن يشتري ثوبًا لا يدري أهو مسروق، أو يملك عبدًا لا يعلم أهو حرّ أصلًا، أو امرأة لا يعلم أهو أخته أو لا. هذه موارد لا علم فيها إجمالًا بوجود حرام فعلي في البين، بل مجرد احتمال بدوي.

وهذا السياق يُوجب انصراف الحديث إلى هذا النمط من الشك، لا إلى مورد العلم الإجمالي الذي نعلم فيه يقيناً بوجود حرام في أحد الأطراف. ولو كان الحديث ناظرًا إلى الصورتين معًا، لكان من المناسب أن يذكر مثالاً لصورة العلم الإجمالي، مع أنه لم يفعل.

فلا ينهض الحديث لمعارضة القاعدة الأولية في الشبهة المحصورة.

الخلاصة التي تستقرّ عليها القاعدة:

في الشبهة التحريمية الموضوعية المحصورة، حيث يوجد علم إجمالي بجرمة أحد الأطراف، يكون الاشتغال منجزًا، ويجب الاجتناب عن الجميع، ولا يكون الحكم بالتخيير حجة على جواز المخالفة القطعية. وهذه ضابطة مهمة جدًا: كلما تنجز العلم الإجمالي، سقطت دعوى السعة، وتقدّم الاحتياط بوصفه مقتضى احترام حق المولى في الطاعة

الشبهة غير المحصورة

اتَّفَق الأصوليون على عدم تنجيز العلم الإجمالي في أطراف الشبهة التحريمية الموضوعية غير المحصورة ، ولا بدّ من تحديد الموضوع (غير المحصورة) أولاً ، ثمّ بيان حكمها ثانياً. أمّا الأوّل فبيانّه أنّه ربّما تبلغ أطراف الشبهة إلى حدّ يوجب ضعف احتمال كون الحرام في طرف خاص بحيث لا يعتني به العقلاء ، ويتعاملون معه معاملة الشكّ البدوي ، فلو أخبر أحد باحتراق بيت في بلد أو اغتيال إنسان فيه ، وللسامع فيه بيت أو ولد لا يعتدّ بذلك الخبر.

وأما حكمها ، فلو علم المكلف علماً وجدانياً بوجود تكليف قطعي أو احتمالي بين الأطراف على وجه لا يرضى المولى بمخالفته على فرض وجوده ، فلا يجوز الترخيص لا في كلّها ولا في بعضها ، ولكن الكلام في مقام آخر ، وهو أنّه إذا دلّ الدليل الشرعي على حرمة الشيء وكان مقتضى إطلاق الدليل حرمة مطلقاً ، وإن كانت غير محصورة ، فهل هناك دليل أقوى يقدّم على ذلك الإطلاق؟

(1) الوسائل : 12 ، الباب 4 من أبواب ما يكتسب به ، الحديث 4.

وقد استدللّ القوم على وجود دليل يقدم على الإطلاق بوجوه نذكر بعضها :

الأول : أنّ الموافقة القطعية في الشبهة غير المحصورة أمر موجب للعسر والخرج ، ومعه لا يكون التكليف فعليا ، فيجوز ارتكاب الأطراف جميعها أو بعضها.

الثاني : الروايات الواردة حول الجبن وغيرها المحمولة على الشبهة غير المحصورة ، الدالة على عدم وجوب الاجتناب ، منها :

1. روى إسحاق بن عمار عن الرجل يشتري من العامل وهو يظلم ، قال : «يشتري منه ما لم يعلم أنّه ظلم فيه أحدا». (1)

2. ما رواه عبد الرحمن بن أبي عبد الله ، قال : سألته عن الرجل أيشترى من العامل وهو يظلم؟ فقال : «يشتري منه». (2)

وقد وردت روايات في أخذ جوائز الظالم. (3)

إلى غير ذلك من الروايات المورثة لليقين بعدم وجوب الموافقة القطعية.

تنبيه

إذا كان المرّد في الشبهة غير المحصورة أفرادا كثيرة نسبة مجموعها إلى المشتبهات كنسبة الشيء إلى الأمور المحصورة ، كما إذا علم بوجود مائة شاة محرّمة في ضمن ألف شاة ، فإنّ نسبة المائة إلى الألف نسبة الواحد إلى العشرة ، وهذا ما يسمّى بشبهة الكثير في الكثير ، فالعلم الإجمالي هنا منجز ، والعقلاء يتعاملون معه معاملة الشبهة المحصورة ، ولا يعد احتمال الحرمة في كلّ طرف احتمالا ضئيلا.

الأصوليون يكادون يتفقون على أنّ العلم الإجمالي في أطراف الشبهة التحريمية الموضوعية غير المحصورة لا يكون منجزاً. لكن قبل أن نقفز إلى الحكم، لا بدّ أن نفهم الموضوع بدقّة: ما معنى «غير محصورة» أصلاً؟

المقصود أنّ الأطراف تبلغ حدّاً من الكثرة بحيث يضعف احتمال انطباق الحرام على فردٍ معيّن ضعفاً لا يعتني به العقلاء عادةً. الاحتمال موجود نظرياً، لكنّه في سلوك العقلاء يُعامل معاملة الشكّ البدوي، لا معاملة العلم الإجمالي المنجز.

تصوّر مثلاً أنّك سمعت خبراً عاماً: «وقع حريق في أحد بيوت المدينة»، ولك في تلك المدينة بيت. أو قيل: «قُتل شخص في هذا البلد»، ولك ولد فيه. العقلاء لا ينهضون مضطربين لمجرد هذا الخبر؛ لأنّ نسبة بيتك إلى آلاف البيوت نسبة ضئيلة جداً، والاحتمال — وإن كان ممكناً عقلاً — ليس معتدّاً به في سلوكهم العملي.

هذا هو الملاك في غير المحصورة: كثرة الأطراف بحيث يذوب احتمال الانطباق في بحر الاحتمالات.

أمّا الحكم، فهنا ينبغي التفصيل بدقّة.

لو فرضنا أنّ المكلف يعلم علمًا وجدائيًا بوجود تكليف فعلي بين الأطراف، على نحو لا يرضى المولى بمخالفته لو كان موجودًا، فلا يجوز الترخيص لا في الجميع ولا في البعض. فالمسألة ليست لعبة أرقام، بل مدارها على تنجز التكليف ورضا المولى بالمخالفة.

لكن محلّ الكلام أضيق من ذلك: إذا كان عندنا دليل شرعي عام يدلّ بإطلاقه على حرمة الشيء — كقوله: «اجتنب عن الحرام» — وهذا الإطلاق يشمل المورد ولو كان غير محصور، فهل يبقى الإطلاق على حاله؟ أم يوجد ما يقبّده؟

هنا استدللّ القوم بوجوه على وجود ما يقدم على الإطلاق:

الوجه الأوّل: العسر والخرج.

لو أوجبنا الموافقة القطعية في الشبهة غير المحصورة، للزم من ذلك عسر وخرج شديدان، لأنّ معنى الاحتياط حينئذٍ اجتناب عدد هائل من الأطراف، وهو ما يخرج عن المتعارف. ومع تحقّق العسر والخرج لا يكون التكليف فعليًا؛ لأنّ الشريعة لا تبني تكاليفها على ما يرهق الناس ويكسر طاقتهم. فبهذا اللحاظ يُقال: لا يجب الاحتياط التام، ويجوز ارتكاب الأطراف جميعًا أو بعضها.

الوجه الثاني: الروايات العملية.

وردت نصوص في موارد كالتعامل مع أموال العمّال الظالمين أو أخذ جوائزهم، مع احتمال اختلاط الحلال بالحرام في أموالهم، ومع ذلك رخصت في الشراء أو الأخذ ما لم يعلم الشخص بعينه أنّه ظلم فيه أحدًا. وهذه الموارد عادةً تُحمل على الشبهة غير المحصورة، لأنّ أموال الظالمين ليست محصورة في موردين أو ثلاثة، بل هي دائرة واسعة لا يُعنى باحتمال انطباق الحرام على كلّ فردٍ منها.

تراكم هذه الروايات يُورث اطمئنانًا بأنّ الموافقة القطعية — بمعنى اجتناب جميع الأطراف — ليست مطلوبة في غير المحصورة، وأنّ إطلاقات أدلّة التحريم ليست مرادة على نحو يشمل هذا المورد بنحوٍ يُوجب الاحتياط العام.

لكن لا بدّ من تنبيه دقيق جدًّا، لأنّ المسألة ليست حسابًا رياضيًّا صرفًا.

إذا كان عدد الأطراف كثيرًا، لكن نسبة المخرم إلى المجموع نسبة معتدّ بها، بحيث لا يراه العقلاء احتمالًا ضئيلاً، فالعلم الإجمالي يبقى منجزًا. كما لو علم بوجود مائة شاة محرّمة في ضمن ألف شاة. هنا ليست النسبة واحدًا من ألف أو واحدًا من عشرة آلاف، بل واحد من عشرة تقريبًا. هذه نسبة لا يتعامل معها العقلاء كاحتمالٍ موهوم.

وهذا ما يسمّى بشبهة «الكثير في الكثير». الكثرة هنا لا تُضعف الاحتمال إلى حدّ الذوبان، بل تتركه حيًّا معتدًّا به. ففي مثل هذه الصورة يُعامل المورد معاملة الشبهة المحصورة، ويبقى العلم الإجمالي منجزًا، ويجب الاحتياط.

إذا الميزان الحقيقي ليس مجرّد الكثرة العددية، بل مقدار الاعتناء العقلائي بالاحتمال. متى صار الاحتمال ضئيلاً لا يُلتفت إليه عادةً، خرج المورد عن التنجيز. ومتى بقي الاحتمال حيًّا في نظر العقلاء، عاد العلم الإجمالي إلى فاعليته، ولو بلغت الأطراف أرقامًا كبيرة.

وهنا تتجلى دقة الفقه: ليس كلّ اتساع يساوي سعة، ولا كلّ كثرة تُسقط الاحتياط. المدار دائماً على تنجّز التكليف في ضمير العقل، وعلى ما يعدّه العرف احتمالاً جدياً لا يجوز التساهل فيه

-
- (1 و 2). الوسائل : 12 ، الباب 53 من أبواب ما يكتسب به ، الحديث 2 و 3 ، ولاحظ الباب 52 من أبواب ما يكتسب به ، الحديث 1 و 3.
- (3) لاحظ الوسائل : 12 ، الباب 51 من أبواب ما يكتسب به ، الحديث 1.

المقام الثاني : الشبهة الوجوبية

إنَّ الشبهة الوجوبية في المكلف به تنقسم إلى قسمين ، تارة يكون الشك مردداً بين المتباينين كتردد الأمر بين وجوب الظهر أو الجمعة ، وأخرى بين الأقل والأكثر كتردد الواجب بين الصلاة مع السورة أو بدونها ، وبذلك يقع الكلام في موضعين.

الموضع الأول : الشبهة الوجوبية الدائرة بين متباينين

إذا دار الواجب بين أمرين متباينين ، فمنشأ الشك إمّا فقدان النص أو إجماله ، أو تعارض النصين ، أو الشبهة الموضوعية ، فهناك مسائل أربع : وإليك البحث فيها بوجه موجز :

1. إذا تردد الواجب بغيره لأجل فقدان النص ، كتردده بين الظهر والجمعة.
 2. إذا تردد الواجب بغيره لأجل إجمال النص بأن يتعلّق التكليف الوجوبي بأمر مجمل، كقوله تعالى : (حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى) (البقرة / 238) حيث إنّ الصلاة الوسطى مرددة بين عدّة منها.
 3. إذا تردد الواجب بغيره لأجل تعارض النصين وتكافؤهما ، كما إذا دار الأمر بين القصر والإتمام.
 4. إذا تردد الواجب بغيره من جهة اشتباه الموضوع ، كما في صورة اشتباه الفاتنة بين العصر والمغرب.
- إنَّ الخلاف في هذه المسائل كالخلاف في الشبهة التحريمية ، والمختار هو المختار طابق النعل بالنعل ، فيجب الاحتياط في الأولى والثانية والرابعة ، وأمّا الثالثة ، فالمشهور فيها التخيير ، لأخبار التخيير السليمة عن المعارض.

الموضع الثاني : الشبهة الوجوبية الدائرة بين الأقل والأكثر

إنَّ الأقل والأكثر ينقسمان إلى استقلاليين وارتباطيين والفرق بينهما ، هو أنَّ وجوب الأقل وامتناله في الاستقلالي يغير وجوب الأكثر — على فرض وجوبه — وامتناله ، فلكل وجوب وامتنال ، كالدين المرّد بين الدينارين والدينارين ، والظاهر وجوب امتثال الأقل ، وعدم لزوم امتثال الأكثر لعدم ثبوت وجوبه ، بخلاف الأقل في الارتباطي فإنّه على فرض وجوب الأكثر يكون واجبا بنفس وجوب الأكثر فلهما وجوب واحد وامتنال فارد ، ولذلك اختلفوا في جواز الاقتصار بالأقل ، أو لزوم الإتيان بالأكثر.

ونقتصر بالبحث هنا على الأقل والأكثر الارتباطيين ، ويبحث عنه ضمن مسائل أربع:

المسألة الأولى : دوران الأمر بين الأقل والأكثر لأجل فقدان النص

إذا شككنا في جزئية السورة ، أو جلسة الاستراحة ، أو شرطية إباحة ثوب المصلّي فيكون الواجب مرّددا بين الأقل كالصلاة بلا سورة وبلا جلسة الاستراحة ... ، أو الأكثر كالصلاة مع السورة ومع جلسة الاستراحة ، فهل الإتيان بالأكثر مجرى للبراءة ، أو مجرى للاحتياط؟ والمختار هو البراءة.

واعلم أنّه يعتمد في تقرير البراءة العقلية على مسألة قبح العقاب بلا بيان ، فيقال في المقام أنّ الجزء المشكوك لم يرد في وجوبه بيان ، فلو تركه العبد وكان واجبا في الواقع فالعقاب على تركه عقاب بلا بيان وهو قبيح على الحكيم.

كما أنّه يعتمد في تقرير البراءة الشرعية لأجل رفع الوجوب الشرعي ، على حديث الرفع ، فيقال أنّ وجوب الأكثر بعد «مما لا يعلمون» وكلّ ما كان كذلك فهو مرفوع.

الشبهة الوجوبية، وهي تختلف في بنيتها عن الشبهة التحريمية؛ لأنّ الكلام فيها ليس عن احتمال الوقوع في الحرام، بل عن احتمال فوات الواجب. ومع ذلك، المنهج التحليلي في تقسيم الصور يكاد يسير على النسق نفسه.

الشبهة الوجوبية في المكلف به تنقسم إلى قسمين رئيسين:

- تارةً يدور الأمر بين متباينين لا جامع بينهما في مقام الامتنال، كالترّد بين وجوب صلاة الظهر أو صلاة الجمعة.
- وأخرى يدور بين الأقل والأكثر، كالترّد في أنّ الواجب هو الصلاة مع السورة أو بدونها.

وبهذا يفتح البحث في موضعين.

الموضع الأول: الدوران بين متباينين

إذا دار الواجب بين أمرين متباينين، فمصدر الشك لا يخرج عن أربعة فروض:

1. فقدان النص: كما لو لم يصلنا دليل يبيّن أنّ الواجب يوم الجمعة هو الظهر أو الجمعة.
2. إجمال النص: كما في قوله تعالى: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى﴾، حيث تردّد تفسير «الصلاة الوسطى».
3. تعارض النصّين مع التكافؤ: كما في بعض موارد التردّد بين القصر والإتمام.
4. الشبهة الموضوعية: كما لو علم بوجود قضاء صلاة، لكن اشتبهت الفاتنة بين العصر والمغرب.

الميزان في هذه الصور بمائل ما تقرّر في الشبهة التحريمية «طابق النعل بالنعل»؛ لأنّ المدار في الجميع على تنجّز التكليف من عدمه.

- في موارد فقدان النصّ وإجماله والشبهة الموضوعية، حيث يوجد علم إجمالي بوجود أحد الأمرين، يكون العلم منجزاً، ولا يمكن تحصيل الامتثال اليقيني إلا بالإتيان بكليهما، فيتعيّن الاحتياط.
- أمّا في مورد تعارض النصّين المتكافئين، فالمشهور هو التخيير، لا بحكم العقل، بل استناداً إلى أخبار التخيير الواردة في باب تعارض الأدلّة، ما دامت سالمة عن المعارض.

فالملاك هنا دقيق: متى كان منشأ الشك هو العلم الإجمالي المحض، فالاحتياط هو الطريق إلى البراءة اليقينية. ومتى كان منشؤه تعارض دليلين معتبرين، فالتخيير تعبدًا هو المخرج.

الموضع الثاني: الدوران بين الأقل والأكثر

الأقل والأكثر على نحوين:

1. الاستقلاليّان

وهو ما كان لكلٍّ من الأقل والأكثر — على فرض وجوبه — وجوبٌ مستقلّ وامتثالٌ مستقلّ، كما في الدين المرّدّد بين دينار ودينارين. هنا يجب امتثال الأقل قطعاً، لأنّه متيقّن، ولا يجب امتثال الزائد، لعدم ثبوت وجوبه. فالمسألة واضحة.

2. الارتباطيّان

وهذا هو محلّ الإشكال الحقيقي. فالأقل هنا — كالصلاة بلا سورة — ليس واجباً مستقلاً، بل هو جزء من الأكثر. فإن كان الأكثر واجباً، فالأقل واجب ضمنه بوجوب واحد، وامتثالهما امتثال واحد. ولذلك وقع الخلاف: هل يجوز الاقتصار على الأقل، أم يجب الإتيان بالأكثر احتياطاً؟

والبحث يُصاغ ضمن أربع مسائل بحسب منشأ الشك، لكن لنركّز على الصورة الأولى:

المسألة الأولى: فقدان النصّ

لو شككنا في جزئية السورة، أو في جلسة الاستراحة، أو في شرطية أمرٍ معيّن، فحينئذٍ يتردّد الواجب بين:

- الأقل: كالصلاة بلا سورة.
- الأكثر: كالصلاة مع السورة.

فهل يجب الاحتياط بالإتيان بالأكثر؟ أم تجري البراءة؟

المختار هو البراءة.

والوجه في ذلك يُقرّر بطريقتين:

أولاً: البراءة العقلية

تعتمد على قاعدة «قبح العقاب بلا بيان».

الجزء المشكوك — كالسورة — لم يثبت وجوبه بدليل تام. فلو تركه المكلف، وكان واجباً في الواقع، لزم أن يعاقب على ترك ما لم يُبيّن له وجوبه، وهذا قبيح على الحكيم. فالعقل يحكم بعدم تنجز هذا الجزء المشكوك.

ثانياً: البراءة الشرعية

تُستفاد من حديث الرفع: «رفع عن أمّتي ما لا يعلمون».

وجوب الأكثر — بما يتضمّنه من الجزء المشكوك — داخل تحت عنوان «ما لا يعلمون»، فيكون مرفوعاً شرعاً.

وبهذا يثبت أنّ التكليف المنجز هو الأقل المتيقّن، وأمّا الزائد المشكوك فلا دليل على إلزامه.

الخلاصة في هذا الباب:

- في المتباينين: الأصل هو الاحتياط حيث يوجد علم إجمالي، إلا في مورد تعارض النصّين حيث يثبت التخيير تبعاً.
- في الأقل والأكثر الارتباطيين: مع فقدان البيان على الجزء الزائد، تجري البراءة عقلاً وشرعاً، ويجوز الاقتصار على الأقل.

وهنا يظهر الفارق الجوهرى بين مورد يكون فيه الشكّ في أصل التكليف المتعلّق بالزائد، فيرتفع بالبراءة، وبين مورد يكون فيه العلم الإجمالي منجزاً، فلا يزول إلا بالاحتياط. هذه هي العقدة المركزية التي يدور حولها هذا البحث بأكمله

استدلال القائلين بالاحتياط

إنّ الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية ، فذمة المكلف مشغولة بالواجب المرّد بين الأقل والأكثر ، ولا يحصل اليقين بالبراءة إلّا بالإتيان بالأكثر نظير ما إذا دار أمر الصلاة الفائتة بين إحدى الصلاتين : المغرب أو العشاء ، فيجب الإتيان بالأقل والأكثر كما يجب الإتيان بكلا الصلاتين.

يلاحظ عليه : وجود الفرق بين المشبه (دوران الواجب بين الأقل والأكثر) والمشبه به (دوران الواجب بين المتباينين) فإنّ العلم الإجمالي في الثاني باق على حاله حيث إنّ الواجب مردد بين شيئين مختلفين غير متداخلين كصلاحي المغرب والعشاء.

وهذا بخلاف المقام فإنّ التردد زائل بأدنى تأمل حيث يعلم وجوب الأقل على كلّ حال ، بنحو لا يقبل التردد ، وإما الشك في وجوب الزائد أي السورة ، ففي مثله يكون وجوب الأقل معلوما على كلّ حال ، ووجوب الزائد مشكوكا من رأس ، فيأخذ بالمتيقن وتجري البراءة في المشكوك.

ومن ذلك يعلم أنّ عدّ الشك في الأقل والأكثر الارتباطيين من باب العلم الإجمالي إنّما هو بظاهر الحال وبدء الأمر ، وأمّا بالنسبة إلى حقيقة الأمر فوجوب الزائد داخل في الشبهة البدوية التي اتفق الأخباري والأصولي على جريان البراءة فيها.

القائلون بلزوم الاحتياط في الأقل والأكثر الارتباطيين يتمسكون بقاعدة تبدو قوية في ظاهرها:

الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية.

يقولون: ذمة المكلف مشغولة يقيناً بواجب مرّد بين الأقل والأكثر ، ولا يحصل اليقين بالفراغ إلا بالإتيان بالأكثر. فكما أنّ من تردّد في الصلاة الفائتة بين المغرب والعشاء يجب عليه الإتيان بهما معاً لتحصيل البراءة القطعية، كذلك هنا لا يخرج عن عهدة التكليف إلا بالإتيان بالصلاة مع السورة، لا بدونها.

الفرق الجوهرية أنّه في مثال المغرب والعشاء نحن أمام متباينين حقيقيين: واجباً مستقلاً، لا تداخل بينهما، والعلم الإجمالي بوجوب أحدهما باقٍ على حاله لا ينحلّ. الذمة مشغولة بواحد من شيئين منفصلين، ولا سبيل للبراءة إلا بجمعهما.

أمّا في الأقل والأكثر الارتباطيين، فالصورة مختلفة تماماً.

مثال السورة في الصلاة. نحن نعلم قطعاً بوجوب أصل الصلاة، وهذا وجوب لا يقبل التردد. الشك إنما هو في وجوب الزائد، أي في كون السورة جزءاً واجباً أو لا. فالأقل (الصلاة بلا سورة) واجب على كل حال، سواء كانت السورة واجبة أم لا. وأما الأكثر (الصلاة مع السورة) فليس واجباً إلا على فرض ثبوت جزئية السورة.

وهنا يحصل التحليل الدقيق:

العلم الإجمالي الذي يبدو في بداية النظر — «واجب مردّد بين الأقل والأكثر» — ينحلّ بأدنى تأمل؛ لأنّ أحد الطرفين (الأقل) واجب يقيناً، والطرف الآخر ليس واجباً مستقلاً، بل هو متوقّف على ثبوت أمر زائد مشكوك من الأصل.

فلا يبقى لدينا علم إجمالي حقيقي بين أمرين مستقلّين، بل:

- وجوب الأقل: معلوم قطعاً.
- وجوب الزائد: مشكوك من رأس.

وعندئذٍ يرجع وجوب الزائد إلى شبهة بدوية في أصل التكليف به. والقاعدة في شبهة البدوية — باتفاق الفريقين في الجملة — جريان البراءة.

إذن القياس على المتباينين غير تام؛ لأنّ هناك العلم الإجمالي محفوظ غير قابل للانحلال، وهنا منحلّ بتحليل الأطراف.

من هنا يتّضح أنّ عدّة مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين من باب العلم الإجمالي إنما هو بحسب ظاهر الصورة في اللحظة الأولى، قبل التحليل. أمّا بعد التفكيك، يتبيّن أنّ التكليف المعلوم هو الأقل فقط، وأنّ الزائد داخل في دائرة «ما لا يعلمون».

وبتعبير أدقّ: الاحتياط إنّما يتعيّن إذا كان الشكّ في مقام الامتنال لما ثبت يقيناً، لا إذا كان الشكّ في أصل ثبوت تكليف زائد لم يثبت عليه بيان. هنا تعود القاعدة الذهبية: لا تنجز بلا بيان، ولا عقاب على ما لم يثبت وجوبه.

فالنتيجة أنّ الاستدلال بالاشتغال اليقيني في هذا المورد مبنيّ على إبقاء صورة العلم الإجمالي على حالها، مع أنّها — في الحقيقة — منحلّة، فيرجع الزائد إلى أصالة البراءة، ويبقى الأقل هو المتيقّن الذي تشتغل به الذمّة يقيناً

المسألة الثانية : دوران الأمر بين الأقل والأكثر لأجل إجمال النص

إذا دار الواجب بين الأقل والأكثر لأجل إجمال النص ، كما إذا علّق الوجوب في الدليل اللفظي بلفظ مردّد معناه بين مركبين يدخل أقلّهما تحت الأكثر بحيث يكون إتيان الأكثر إتياناً للأقل ، ولا عكس ، كما إذا دلّ الدليل على غسل ظاهر البدن ، فيشكّ في أنّ الجزء الفلاني كداخل الأذن من الظاهر أو من الباطن ، والحكم فيه كالحكم في السابق ، ونزيد هنا بياناً :

إنّ الملاك في جريان البراءة الشرعية هو رفع الكلفة المشكوكة ، فكلّ شيء فيه كلفة زائدة وراء الكلفة الموجودة في الأقل ، يقع مجرى للبراءة الشرعية.

إذا كان دوران الأمر بين الأقل والأكثر ناشئاً من إجمال النصّ، لا من فقدانه.

يعني عندنا دليل لفظي موجود، لكن لفظه مردّد بين معنيين: أحدهما أوسع من الآخر، بحيث يكون الأقلّ داخلًا في الأكثر، ويكون الإتيان بالأكثر إتياناً بالأقلّ ضمناً، لا العكس.

مثاله الواضح: لو دلّ الدليل على وجوب غسل «ظاهر البدن»، لكن وقع التردّد في أنّ موضعاً معيّناً — كداخل الأذن مثلاً — هل هو من الظاهر أو من الباطن؟

فإن كان من الظاهر، وجب غسله.

وإن كان من الباطن، لم يجب.

هنا الواجب مردّد بين:

- الأقلّ: غسل المقدار المتبيّن من الظاهر.
- الأكثر: غسل ذلك مع هذا الجزء المشكوك.

هذه الصورة في حقيقتها ترجع إلى ما تقدّم في فقدان النصّ من جهة النتيجة، وإن اختلف منشأ الشكّ. فهناك كان الشكّ في أصل ثبوت الجزئية لعدم الدليل، وهنا الشكّ ناشئ من إجمال لفظ الدليل نفسه. لكن بعد التحليل، البنية واحدة.

لماذا؟

لأننا نعلم بوجود الأقل يقيناً — أي غسل ما هو ظاهر قطعاً — وأما هذا الجزء المشكوك، فإدخاله تحت عنوان «الظاهر» غير ثابت. فالكلفة الزائدة مقيدة بثبوت كونه من الظاهر، وهذا غير معلوم.

ومن هنا يأتي الميزان الدقيق:

الملاك في جريان البراءة الشرعية هو رفع الكلفة المشكوك.

فكل ما يفرض كلفة زائدة وراء القدر المتيقن، ولم يثبت عليه بيان تام، فهو داخل تحت عنوان «ما لا يعلمون»، فيرتفع بحديث الرفع ونظائره.

بعبارة أوضح:

الشارع أوجب غسل «الظاهر».

الظاهر المتيقن معلوم.

أما إدخال هذا الجزء تحت العنوان، فمشكوك.

فالزائد مشكوك الكلفة، والبراءة ترفع الكلفة المشكوك، لا المتيقنة.

وهنا أيضاً لا يبقى علم إجمالي حقيقي بعد التأمل؛ لأنّ الواجب الواقعي — إن كان الأكثر — فالأقلّ داخل فيه قطعاً، وإن كان الأقلّ، فالأمر أوضح. فالوجوب المتيقن هو الأقلّ، والزيادة هي موطن الشك البدوي.

إذن الحكم هنا كالسابق:

يجوز الاقتصار على الأقلّ، وتجري البراءة في الزائد.

نعم، لو كان الاحتياط ميسوراً بلا حرج، فقد يُقال بحُسْنه عقلاً من باب التحفظ، لكنّه ليس لازماً شرعاً، لأنّ الإلزام لا يثبت إلا ببيان، والبيان هنا قاصر عن إثبات الكلفة الزائدة.

فالنتيجة أنّ إجمال النصّ — ما دام لا يثبت به وجوب الزائد — لا يحوّل الشبهة إلى علم إجمالي منجز، بل يبقى الزيادة في دائرة الشك البدوي، ومجرها البراءة

المسألة الثالثة : دوران الأمر بين الأقل والأكثر لأجل تعارض النصين

إذا تعارض نصّان متكافئان في جزئية شيء، كأن يدل أحد الدليلين على جزئية السورة، والآخر على عدمها، ولم يكن لأحدهما مرجح، فالحكم فيه هو التخيير، لما عرفت من تضافر الروايات العديدة على التخيير عند التعارض.

إذا لم يكن منشأ الدوران فقدان النصّ ولا إجماله، بل كان عندنا نصّان تامّان في أنفسهما، أحدهما يدلّ على جزئية شيء، والآخر ينفيها، فقد دخلنا في صورة مختلفة تمامًا في منهاها.

تصوّر أن دليلًا معتبرًا دلّ على أنّ السورة جزء من الصلاة، ودليلاً آخر معتبرًا بنفس الدرجة دلّ على عدم جزئيتها، ولم يثبت لأحدهما مرجّح سندًا أو دلالة أو جهة. هنا لا يكون الشكّ ناشئًا من غياب البيان، بل من تزامن بيانين متكافئين.

في مثل هذه الحالة لا يمكن أن نقول: الزائد مشكوك من رأس فتجري فيه البراءة، كما في فقدان النصّ أو إجماله؛ لأنّ وجوب السورة - بحسب أحد الدليلين - ثابت ببيان تامّ. فالبيان موجود، لكنّه معارض ببيان مثله. فالمقام ليس مقام قصور في الدليل، بل مقام تعارض حجتين.

بعد استنفاد مراحل علاج التعارض من الجمع العرفي، ثم الترجيح إن أمكن، فإذا استقرّ التعارض ولم يثبت مرجّح، تصل النوبة إلى ما دلّت عليه النصوص من التخيير. فقد تضافرت الروايات على أنّه عند تعارض خبرين متكافئين، ولم يعلم وجه الحقّ في أحدهما، فالمكلف موسّع عليه في الأخذ بأيّهما شاء.

وعلى هذا الأساس، في مثال جزئية السورة، يكون المكلف مخيرًا شرعًا بين البناء على الجزئية أو البناء على عدمها. فإن اختار العمل بدليل الجزئية، أتى بالأكثر. وإن اختار العمل بدليل عدمها، اقتصر على الأقلّ. وليس هذا التخيير حكمًا عقليًا ناشئًا عن انحلال العلم الإجمالي، بل هو تخيير تعبّدي ثبت بأدلة خاصّة في باب تعارض النصوص.

والفارق الدقيق بين هذه الصورة وما سبقها أنّ الزائد هناك كان بلا بيان، وهنا له بيان معتبر، غير أنّه مزاحم ببيان آخر في الاتجاه المعاكس. فالمخرج ليس البراءة، بل السعة الشرعية المجعولة في مورد التعارض.

فدوران الأمر بين الأقلّ والأكثر هنا لا يُحلّ بتحليل الانحلال، بل يُحسم بقاعدة التخيير عند تكافؤ الدليلين؛ لأنّ الشارع نفسه جعل للمكلف حقّ اختيار أحد الطريقتين عند انسداد باب الترجيح

المسألة الرابعة : دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر في الشبهة الموضوعية

إذا شكّ في جزئية شيء للمأثور به من جهة الشبهة في الموضوع الخارجي، كما إذا أمر بمفهوم مبين مردّد مصداقه بين الأقلّ والأكثر، وهذا كما إذا أمر المولى بإكرام العلماء على نحو العام المجموعي بحيث تكون للجميع إطاعة واحدة وعصيان واحد، فالشكّ في كون زيد عالمًا أو غير عالم شكّ في كون الواجب هو الأقلّ أو الأكثر ومنشأ الشكّ هو خلط

الأمر الخارجي وبما أنّ عنوان المجموع ، عنوان طريقي إلى الواجب ففي الحقيقة يتردد الواجب بين الأقل والأكثر فتجري البراءة.

حينما يُطرح بحث دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الشبهة الموضوعية، فإننا لا نكون بإزاء غموض في نفس الحكم الشرعي ولا في سعة دائرته المفهومية، بل في مقام التردد في انطباق المفهوم الواضح على الخارج. فالمفهوم بين الحدود، غير أنّ المصادق الخارجي هو الذي يورث التحيز. ومن هنا كان منشأ الإشكال موضوعيًا لا حكميًا.

فلو أنّ المولى قال: «أكرم العلماء» على نحو العام المجموعي، بحيث يكون المطلوب إكرام الجميع بنحو وحدة المطلوب، لا على نحو الانحلال إلى تكاليف متعدّدة بعدد الأفراد، فإنّ الإطاعة حينئذٍ واحدة والعصيان واحد؛ لأنّ المطلوب ليس إكرام كلّ عالم على حدة، بل تحقّق عنوان المجموع بما هو مجموع. فإذا دار الشكّ في أنّ زيدًا هل هو عالم داخل في هذا العنوان أم لا، فإنّنا لسنا نشكّ في أصل وجوب إكرام العلماء، ولا في مفهوم «العالم» بما هو مفهوم، وإنّما نشكّ في انطباق هذا المفهوم على هذا الفرد الخارجي.

وهنا يتجلّى وجه دوران الأمر بين الأقل والأكثر: فإن كان زيد عالمًا، كان الواجب إكرام مجموع يشتمل عليه، فيتسع الواجب ليشمل هذا الفرد ضمن المجموع؛ وإن لم يكن كذلك، فالواجب أضيق دائرة، أي يقتصر على غيره ممّن ثبت علمهم. فالواجب في الواقع مرّد بين مجموع أقلّ ومجموع أكثر، ومنشأ هذا التردد ليس في الجعل الشرعي، بل في الاشتباه الخارجي، أي في تشخيص الموضوع.

ولما كان عنوان «المجموع» عنوانًا طريقيًا لا موضوعية له بما هو هو، بل هو مشير إلى الأفراد التي يتقوّم بها، كان التردد في دخالة فرد معيّن تردّدًا في سعة ما يجب تحصيله خارجًا. فالشكّ يرجع في حقيقته إلى الشكّ في تكليف زائد: هل تعلق به أمر المولى أم لا؟ وهل هذا الفرد داخل في دائرة الامتثال أم خارج عنها؟

ومع عدم قيام حجة على دخوله، وعدم إحراز انطباق العنوان عليه، يكون الأصل الجاري هو البراءة؛ لأنّ الشكّ حينئذٍ شكّ في تكليف زائد لم يثبت بدليل معتبر. ولا موجب للاحتياط بعد كون الشبهة موضوعية محضة، وكون التكليف دائريًا بين الأقلّ المتيقّن والأكثر المشكوك، إذ لا يعقل إلزام المكلف بما لم يحرز تعلق الطلب به.

فالمقام في جوهره ليس إلا صورة دقيقة من صور البراءة في موارد الاشتباه الخارجي، حيث يبقى اليقين متعلّقًا بالأقلّ، ويتخلّف العلم عن الزائد، فيُدفع بالبراءة، ويبقى الامتثال منضبطًا بحدود ما ثبت، لا بما احتمل

حكم الشكّ في المانعية والقاطعية

المراد من المانع ما اعتبره الشارع بما أنّ وجوده محلّ بتأثير الأجزاء في الغرض المطلوب كنجاسة الثوب في حال الصلاة.

والمراد من القاطع ما اعتبره الشارع بما أنه قاطع للهيئة الاستمرارية كالفعل الماحي للصورة الصلّاتية.

فإذا شككنا في مانعية شيء أو قاطعيته ، فمرجع الشك إلى اعتبار أمر زائد على الواجب - وراء ما علم اعتباره ، فيحصل هنا علم تفصيلي ، بوجوب الأجزاء وشك بدوي في مانعية شيء أو قاطعيته - فالأصل عدم اعتبارهما إلى أن يعلم خلافه ، فالشكّ فيهما كالشكّ في جزئية شيء أو شرطيته في أنّ المرجع في الجميع هو البراءة.

حين نبحث في الشكّ في المانعية والقاطعية، فإننا نكون أمام طبقةٍ دقيقة من طبقات الامتثال، لا تمسّ أصل الأجزاء المعلومة، بل تمسّ ما قد يُخلّ بتأثيرها أو يقطع انتظامها.

فالمانع - كما عُرِفَ - ليس جزءاً من المأمور به، ولا شرطاً من شروط تحقّقه، بل هو أمرٌ اعتبره الشارع بما أنّ وجوده يُفسد أثر الأجزاء ويمنعها من إيصال المكلف إلى الغرض. فالأجزاء قد أتت بها على وجهها، ولكن لوجود ذلك الأمر الخارجي لم تُثمر ثمرتها. ومثاله الواضح نجاسة الثوب في حال الصلاة؛ فالصلاة بأركانها وشرائطها قد تحقّقت صورةً، غير أنّ النجاسة - بما اعتُبرت مانعاً - تُسقط أثرها.

وأما القاطع، فله جهة أخرى؛ إذ ليس نظره إلى الإخلال بتأثير الأجزاء، بل إلى قطع الهيئة الاستمرارية التي بها تقوم حقيقة العمل. فالصلاة ليست مجرد أفعال متفرقة، بل هي نسق متّصل له صورة مخصوصة، فإذا وقع فعلٌ ماحٍ لهذه الصورة، كالكلام العمدي الخارج عن طبيعتها، عُدَّ قاطعاً، لأنّه يبدّد تلك الهيئة وينهي الامتداد الذي به يتحقّق العنوان.

فإذا عرض لنا الشكّ في أنّ هذا الشيء هل هو مانع أو قاطع أم لا، فإننا في الحقيقة لا نشكّ في أصل وجوب الصلاة بأجزائها المعلومة، ولا في أصل اعتبار هيئتها، بل نشكّ في اعتبار أمر زائد وراء ما ثبت بالدليل. نحن نملك علماً تفصيلياً بوجوب الأجزاء والشرائط التي قام عليها البرهان، غير أنّنا نواجه شكّاً بدوياً في أنّ هذا الأمر المشكوك هل أخذ في مقام التشريع على نحو المانعية أو القاطعية أم لم يؤخذ.

وهذا الشكّ - بتحليله الدقيق - يرجع إلى الشكّ في تكليف زائد؛ إذ لو كان ذلك الشيء مانعاً أو قاطعاً لكان المكلف مكلفاً بالتحقّظ عنه، واجتنابه حال الامتثال، فيكون تركه داخلاً في دائرة المطلوب. أمّا مع عدم ثبوت ذلك، فليس في البين إلا احتمال إلزام لم يحرز تعلّقه.

ومن هنا يجري الأصل، وهو عدم اعتبار المانعية أو القاطعية ما لم يقدّم دليل عليهما. فكما أنّ الشكّ في جزئية شيء أو شرطيته يُرجع فيه إلى البراءة، كذلك الشكّ في مانعيته أو قاطعيته؛ لأنّ الجميع في التحليل الأخير يدور حول اعتبار زائد على ما علم

اعتباره. والعقل - بعد العلم التفصيلي بالأصل - لا يرى موجّباً للاحتياط في الزائد المشكوك، بل يحكم بقبح المؤاخذه عليه ما لم يُبيّن.

وهكذا يبقى الامتثال محصوراً في حدود ما ثبت بدليلٍ معتبر، ويُدفع ما عداه بأصل البراءة، إلى أن يقوم دليل يكشف عن اعتبار المانع أو القاطع في موردٍ بعينه

والحمد لله ربّ العالمين

الفصل الرابع

الاستصحاب

لإيضاح الحال نذكر أموراً :

الأول : تعريف الاستصحاب وهو في اللغة أخذ الشيء مصاحباً أو طلب صحبته ، وفي الاصطلاح «إبقاء ما كان على ما كان» مثلاً إذا كان المكلف متيقناً بأنه متطهر من الحدث ، ولكن بعد فترة شك في حصول حدث ناقض طهارته ، فيبني على بقائها ، وأنه بعد متطهر ، فتكون النتيجة : «إبقاء ما كان على ما كان» ويختلف عن الأصول الثلاثة السابقة باختلاف المجرى ، فإن مجرى الأصول الثلاثة هو الشك في الشيء من دون لحاظ الحالة السابقة ، إمّا لعدمها أو لعدم لحاظها ، وهذا بخلاف الاستصحاب فإن مجراه هو لحاظ الحالة السابقة.

الثاني : أركان الاستصحاب

إنّ الاستصحاب يتقوم بأمور منها :

1. اليقين بالحالة السابقة والشك⁽¹⁾ في بقائها.
2. اجتماع اليقين والشك في زمان واحد عند المستصحب ، أي فعلية اليقين في ظرف الشك.
3. تعدد زمان المتيقن والمشكوك.

(1) المراد بالشك هو اللاحجة فيعم الظن غير المعبر والاحتمال المساوي والوهم.

4. سبق زمان المتيقّن على زمان المشكوك.

5. وحدة متعلّق اليقين والشكّ.

الثالث : تطبيقات

ألف : استصحاب الكرية إذا كان الماء مسبقاً بها فيتربّط عليه عدم نجاسة الماء بالملاقاة بالنجس.

ب : استصحاب عدم الكرية إذا كان الماء مسبقاً به فيتربّط عليه نجاسة الماء بالملاقاة بالنجس.

ج : استصحاب حياة زيد فيتربّط عليه حرمة قسمة أمواله وبقاء علاقة الزوجية بينه وبين زوجته.

أولاً: ما هو الاستصحاب أصلاً؟

في اللغة هو أن تُصاحب الشيء وتلازمه، أو تطلب بقاء صحبته. أمّا في الاصطلاح الأصولي فالتعبير المكثّف عنه هو: «إبقاء ما كان على ما كان». عبارة قصيرة، لكنها تحمل من الدقّة ما يجعلها قاعدة كاملة في مقام العمل.

تخيّل مكلفاً كان على يقينٍ من طهارته، توضّأ مثلاً، وعلم أنّه متطهّر. مرّ وقت، ثم عرض له شك: هل صدر منه حدث ناقض أم لا؟ هنا لا يملك يقيناً جديداً، وإنما يملك يقيناً سابقاً وشكاً لاحقاً. في مثل هذا المورد يُبقي الحالة السابقة على ما كانت عليه، فيبني على الطهارة، لأنّ الطهارة كانت متيقّنة، ولم يثبت ارتفاعها. هذا هو الاستصحاب.

ومن هنا يتّضح الفرق بينه وبين سائر الأصول العملية كالبراءة والاحتياط والتخيير؛ فإنّ مجرى تلك الأصول هو الشكّ المجرد، الشكّ الذي لا يُلاحظ معه حال سابقة، إمّا لأنّه لم يكن هناك يقين أصلاً، أو لأنّه لا يُؤخذ بعين الاعتبار. أمّا الاستصحاب فلا يعمل إلا إذا كان هناك يقين سابق يُستدعى في ظرف الشكّ. فالماضي هنا ليس مجرد ذكرى، بل عنصر فاعل في صناعة الحكم العملي.

ثانياً: أركان الاستصحاب

الاستصحاب ليس مجرد ميل نفسي إلى الاطمئنان، بل يتقوّم بأركان دقيقة، إذا اختلّ واحد منها لم يبق مجال لتطبيقه.

1. اليقين بالحالة السابقة، مع الشكّ في بقائها. والمقصود بالشكّ هنا ليس خصوص التردّد المتساوي الطرفين، بل كلّ ما لا يكون حجّة: سواء كان احتمالاً مساوياً، أو وهماً ضعيفاً، أو حتى ظناً غير معتبر شرعاً. المدار على عدم الحجّة.

2. أن يجتمع اليقين والشكّ في زمانٍ واحد بلحاظ المستصحب؛ أي أن يكون اليقين السابق فعليّ الحضور عند عروض الشكّ، لا أن يكون منسياً أو مطروحاً خارج الحساب. فالشكّ لا يُلغي اليقين، بل يقوم في ظله.

3. تعدّد زمان المتيقّن والمشكوك؛ لأنّ الاستصحاب بطبيعته حركة من زمنٍ إلى زمن. نحن نتيقّن في وقتٍ بشيء، ثم نشكّ في بقاءه في وقتٍ لاحق. لو اتّحد الزمانان لم يكن هناك معنى للإبقاء.
4. أن يكون زمان المتيقّن سابقاً على زمان المشكوك؛ إذ لا يُعقل إبقاء ما لم يثبت سابقاً.
5. وحدة متعلّق اليقين والشكّ؛ فلا يصحّ أن يكون المتيقّن أمراً، والمشكوك أمراً آخر مبادئاً له. يجب أن يكون الشكّ متعلّقاً بعين ما تعلّق به اليقين، من حيث العنوان والموضوع، وإلا كان من باب الشكّ في حدوث أمر جديد، لا من باب الشكّ في بقاء القديم.

إذا اجتمعت هذه العناصر، قامت أركان الاستصحاب، وصار له مجاله الطبيعي.

ثالثاً: تطبيقات تقرّب الصورة

أ: استصحاب الكزّة. لو كان لدينا ماء علمنا سابقاً أنّه بلغ حدّ الكزّ، ثم شككنا بعد ذلك: هل نقص عن هذا الحدّ أم لا؟ نبني على بقاء الكزّة. وأثر ذلك واضح؛ لأنّ الماء الكزّ لا ينجس بمجرد ملاقة النجاسة ما لم يتغيّر، فيترتّب على استصحاب الكزّة الحكم بعدم النجاسة.

ب: بالعكس، لو كان الماء قليلاً سابقاً، غير بالغ حدّ الكزّ، ثم شككنا هل ازداد حتى صار كزّاً أم لا؟ نستصحب عدم الكزّة. والنتيجة أنّه إذا لاقى النجاسة حكمنا بنجاسته، لأنّه باقٍ على القلّة بحسب الاستصحاب.

ج: استصحاب الحياة. إذا كان زيد حياً بيقين، ثم فقد خبره وشككنا في موته، فإنّ الأصل بقاءه على الحياة. ويترتّب على ذلك آثار شرعية خطيرة: لا تُقسّم أمواله، لأنّ الإرث فرع الموت، وتبقى علاقة الزوجية قائمة بينه وبين زوجته، لأنّها لم تثبت زوجةً لأرمل بعد.

بهذه الأمثلة يتجلّى أنّ الاستصحاب ليس مسألة نظرية جافة، بل أداة عملية تحفظ النظام التشريعي من الاضطراب عند طرؤ الشكوك. إنّه استدعاء للمتيقّن ليمأل فراغ المجهول، إلى أن يقوم دليل يُغيّر الصورة. هو وفاءً لليقين السابق، ما لم يثبت خيانتة بدليل أقوى

الرابع : الفرق بين الاستصحاب وقاعدة اليقين

وهناك قاعدة أخرى تسمى في مصطلح الأصوليين بقاعدة اليقين، وهذا كما إذا تيقن بعدالة زيد يوم الجمعة ثم طرأ عليه الشكّ يوم السبت في عدالة زيد في نفس يوم الجمعة (لا السبت) ومّا ذكرنا يظهر أنّه تختلف عن الاستصحاب في الأمرين التاليين :

أ. عدم فعلية اليقين لزواله بالشكّ.

ب. وحدة متعلّقي اليقين والشكّ جوهرًا وزمانًا.

والمعروف بين الأصحاب أنّ الاستصحاب حجّة دون قاعدة اليقين. وإنّ روايات الباب منطبقة على الأوّل دون الثانية كما سيوافيك.

ثمّة ما يسمّيه الأصوليون «قاعدة اليقين»، وهي غير الاستصحاب، وإن كان كلّ منهما يدور حول اليقين والشكّ.

صورة المسألة في قاعدة اليقين هكذا: تيقنّت بعدالة زيد يوم الجمعة. كان عندك يقين جازم في نفس ذلك اليوم. ثم جاء يوم السبت، فطرأ عليك شكّ في عدالته يوم الجمعة نفسه، لا في يوم السبت. يعني الشكّ تعلّق بنفس الزمان السابق الذي كان محلّ اليقين.

هنا حصل شيء مختلف تمامًا عمّا في الاستصحاب.

في الاستصحاب نحن نتيقن بأمرٍ في زمنٍ سابق، ثم نشكّ في بقائه في زمنٍ لاحق. اليقين باقي من حيث الحجّية، والشكّ تعلّق بالامتداد والاستمرار. كأنك تقول: «كنت أعلم، ولا دليل على الزوال، فأبقي ما كان».

أمّا في قاعدة اليقين، فالشكّ هدم نفس اليقين السابق. لم يعد هناك يقين فعليّ حاضر نستند إليه، بل صار اليقين نفسه منزلاً. أنت الآن تشكّ: هل كان يقيني يوم الجمعة مطابقاً للواقع أم لا؟ فالشكّ هنا رجوع إلى أصل ذلك المتيقن، لا إلى بقائه.

ومن هنا يظهر الفارق في نقطتين أساسيتين:

أولاً: في الاستصحاب يكون اليقين السابق فعليّاً في ظرف الشكّ، بمعنى أنّه لم يُنقض، بل بقي محفوظ الحجّية، والشكّ تعلّق بالبقاء. أمّا في قاعدة اليقين فالشكّ أزال اليقين نفسه، فلم يعد هناك يقين فعليّ نستصحبه، بل صار الأمر شكّاً في أصل ما كان متيقناً.

ثانيًا: في الاستصحاب يختلف زمان المتيقّن عن زمان المشكوك؛ فالمتيقّن في الماضي، والمشكوك في الحاضر أو المستقبل. أمّا في قاعدة اليقين فمتعلّق اليقين والشكّ واحد جوهرًا وزمانًا. كلاهما منصّب على «عدالة زيد يوم الجمعة». لم يتغيّر المتعلّق، ولا الزمن، وإنما تغيّر موقف النفس من ذلك المتعلّق.

فكأنتك في الاستصحاب تقول: «كنت أعلم، والآن أشكّ في البقاء».

وفي قاعدة اليقين تقول: «كنت أعلم، والآن أشكّ في أصل ما علمت».

وهذا فرق جوهرى، لا لفظي.

ولهذا اشتهر بين الأصحاب أنّ الاستصحاب حيّة، بينما قاعدة اليقين ليست كذلك. لأنّ النصوص الواردة في الباب — من قبيل «لا تنقض اليقين بالشكّ» — ظاهرها في مورد يكون فيه يقين محفوظ يُراد نقضه بالشكّ اللاحق، أي في صورة الاستصحاب، لا في صورة من انقلب يقينه شكًّا في نفس متعلّقه السابق.

فالروايات تعالج حالة «لا تنقض ما تيقنّته سابقًا لمجرد شكّ طارئ في بقاءه»، ولا تعالج حالة «انكشف لك نزل يقينك السابق في نفسه».

ومن هنا استقرّ البناء الأصولي على التفكيك بينهما: الاستصحاب إبقاءً ليقين لم يُنقض، وأمّا قاعدة اليقين فمحاولة إحياء يقين قد زال، وهذا فارق في المنهج والحجية معًا

أدلة حجّة الاستصحاب

اختلف الأصوليون في كيفية حجّة الاستصحاب ، فذهب القدماء إلى أنّه حجّة من باب الظن ، واستدلوا عليه بالوجوه التالية :

1. بناء العقلاء على العمل على وفق الحالة السابقة ، ولم يثبت الردع عنه من جانب الشارع.

يلاحظ عليه - مضافا إلى عدم كليتها ، فإنّ العقلاء لا يعملون في الأمور الخطيرة على وفق الاستصحاب وإن أفاد الظن — : أنّه يكفي في الردع ما دلّ من الكتاب والسنة على النهي عن اتباع غير العلم ، وقد مرّت تلك الآيات عند البحث عن حجّة خبر الواحد.

2. ما استند إليه العضدي في شرح المختصر ، فقال : إنّ استصحاب الحال : إنّ الحكم الفلاني قد كان ولم يظن عدمه ، وكلّ ما كان كذلك فهو مظنون البقاء.

يلاحظ عليه : أولا : بمنع كلية الكبرى ، لمنع إفادة الاستصحاب الظن في كلّ مورد ، وثانيا سَلَمنا لكن الأصل في الظنون عدم الحجّة إلّا أن يدلّ دليل قاطع عليها.

3. الاستدلال بالإجماع ، قال العلامة : الاستصحاب حجّة لإجماع الفقهاء على أنّه متى حصل حكم ، ثمّ وقع الشكّ في طرؤه ما يزيله ، وجب الحكم على ما كان أولا ، ولو لا القول بأنّ الاستصحاب حجّة لكان ترجيحاً لأحد طرفي الممكن من غير مرجح.

يلاحظ عليه : عدم حجّة الإجماع المنقول ، خصوصا إذا علم مستند المجمعين. أضف إلى ذلك مخالفة عدّة من الفقهاء مع الاستصحاب.

وأما المتأخرون فقد استدلّوا بالأخبار ، وأوّل من استدلّ بها الشيخ الجليل الحسين بن عبد الصمد والد الشيخ بهاء الدين العاملي (918 - 984 هـ) في كتابه المعروف بـ «العقد الطهماسبي» وهي عدّة روايات :

1. صحيحة زرارة الأولى

روى الشيخ الطوسي بإسناده ، عن الحسين بن سعيد عن حمّاد ، عن حريز ، عن زرارة قال : قلت له : الرجل ينام وهو على وضوء ، أتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟ فقال : «يا زرارة : قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن ، فإذا نامت العين والأذن والقلب وجب الوضوء».

قلت : فإن حرك على جنبه شيء ولم يعلم به؟ قال : «لا ، حتى يستيقن أنه قد نام، حتى يجيء من ذلك أمر بيّن ، وإلاّ فإنّه على يقين من وضوئه ، ولا تنقض اليقين أبدا بالشكّ ، وإنّما تنقضه بيقين آخر». (1)

وجه الدلالة : أنّ المورد وإن كان هو الوضوء ، لكن قوله : «ولا تنقض اليقين أبدا بالشكّ» إلى آخره ظاهر في أنّه قضية كلّية طبّقت على مورد الوضوء ، فلا فرق بين الشكّ في الوضوء وغيره. وإنّ اللام في قوله : «اليقين» لام الجنس لا العهد ، ويدلّك على هذا ، أنّ التعليل بأمر ارتكازيّ وهو عدم نقض مطلق اليقين بالشكّ ، لا خصوص اليقين بالوضوء.

2. صحيحة زرارة الثانية

روى الشيخ في التهذيب (2) عن زرارة رواية مفصّلة تشتمل على أسئلة وأجوبة ، ونحن ننقل مقاطع منها :

أصاب ثوبي دم رعاف ، أو غيره ، أو شيء من مني ، فعلمت أثره إلى أن

(1) الوسائل : 1 ، الباب 1 من أبواب نواقض الوضوء ، الحديث 1.

(2) رواه عن زرارة بنفس السند السابق.

أصيب له الماء ، فأصبت وحضرت الصلاة ونسيت أنّ بثوي شيئا وصلّيت ثمّ إليّ ذكرت بعد ذلك.

قال : «تعيد الصلاة وتغسله».

قلت : فإنّي لم أكن رأيت موضعه ، وعلمت أنّه قد أصابه فطلبت فلم أقدر عليه ، فلما صلّيت وجدته؟

قال : «تغسله وتعيد».

قلت : فإن ظننت أنّه قد أصابه ولم أتيقن ذلك ، فنظرت فلم أر شيئا ، ثمّ صلّيت فرأيت فيه؟

قال : «تغسله ولا تعيد الصلاة» ، قلت : لم ذلك؟

قال : «لأنّك كنت على يقين من طهارتك ثمّ شككت ، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبدا»⁽¹⁾.

وجه الاستدلال : يركّز الراوي في سؤاله الثالث على أنّه ظن - قبل الدخول في الصلاة بإصابة الدم بثوبه ولكن لم يتيقن ذلك فنظر فلم ير شيئا فصلّى فلما فرغ عنها رأى الدم. الذي ظن به قبل الصلاة — فأجاب الإمام عليه السلام بأنّه يغسل ثوبه للصلوات الأخرى ولكن لا يعيد ما صلّى. فسأل الراوي عن سببه مع أنّه صلّى في الثوب النجس ، كالصورتين الأوليين فأجاب عليه السلام : بوجود الفرق ، وهو علمه السابق بنجاسة ثوبه في صورتين فدخل في الصلاة بلا مسوّغ شرعي ، وشكّه فيها بعد الإذعان بطهارته في الصورة الثالثة فدخل فيها بمجوز شرعي وهو عدم نقض اليقين بالطهارة ، بالشك في النجاسة ومنه يعلم أنّ ظرف الاستصحاب هو قبيل الدخول فيها.

(1) الوسائل : 2 ، الباب 41 من أبواب النجاسات ، الحديث 1 ، وقد تركنا نقل الأسئلة الباقية للاختصار.

ثم إنّ للاستصحاب دوراً فقط في إحراز الصغرى : أعني : طهارة الثوب ، ويترتب عليه أمر الشارع بجواز الصلاة فيه ، ومن المعلوم أنّ امتثال الأمر الشرعي واقعياً كان أو ظاهرياً مسقطاً للتكليف ، كما مرّ في مبحث الاجزاء.

3. حديث الأربعمئة⁽¹⁾

روى أبو بصير ، ومحمد بن مسلم ، عن أبي عبد الله ، عن آبائه ، عن أمير المؤمنين عليه السلام ، أنّه قال : «من كان على يقين ثم شكّ فليمض على يقينه ، فإنّ الشكّ لا ينقض اليقين»⁽²⁾.

والرواية صالحة للاستدلال بها على حجية قاعدة اليقين إذا كان متعلّق اليقين والشكّ واحداً ذاتاً وزماناً ، بأن يكون مفادها ، من كان على يقين (من عدالة زيد يوم الجمعة) ثم شكّ (في عدالته في نفس ذلك اليوم وبالتالي شكّ في صحة الطلاق الذي طلق عنده) فليمض على يقينه.

كما هي صالحة للاستدلال بها على حجية الاستصحاب إذا كان متعلّق الشكّ غير متعلّق اليقين زماناً ففي المثال : إذا أيقن بعدالته يوم الجمعة وشكّ في بقائها يوم السبت فليمض على يقينه (مثلاً ليطلق عنده).

لكنّها في الاستصحاب أظهر لوجهين :

1. أنّ الصحاح السابقة تشكل قرينة منفصلة على تفسير هذه الرواية فتحمل إلى ما حملت عليه الروايات السابقة.

2. أنّ التعليل في الحديث تعليل بأمّر ارتكازي وهو موجود في الاستصحاب دون قاعدة اليقين لفعلية اليقين في الأوّل دون الآخر.

(1) المراد من حديث الأربعمئة ، الحديث الذي علّم فيه أمير المؤمنين عليه السلام أصحابه أربعمئة كلمة تصلح للمسلم في دينه ودنياه ، رواه الصدوق بسند صحيح ، عن أبي بصير ، ومحمد بن مسلم ، في كتاب الخصال في أبواب المائة وما فوقها. لاحظ ص 619.

(2) الوسائل : 7 ، باب 3 من أبواب أحكام شهر رمضان ، الحديث 13.

لماذا الاستصحاب حجة أصلاً؟ وعلى أيّ أساس نعتمد عليه في مقام العمل؟

الأصوليون لم يكونوا على كلمة واحدة هنا. القدماء نظروا إليه من زاوية، والمتأخرون سلكوا طريقاً آخر مختلفاً في الأساس.

أولاً: مسلك القدماء — حجّيته من باب الظن

القدماء رأوا أنّ الاستصحاب يُفيد الظن بالبقاء، وبما أنّ الظن عندهم قد يكون معتبراً في الجملة، حاولوا تأسيس حجّيته على هذا الأساس.

1. بناء العقلاء

قالوا: العقلاء في معاشهم يبنون على الحالة السابقة. من كان مالكا لشيء بالأمس يُعامل اليوم على أنّه مالك ما لم يثبت العكس. من كان حياً يُعامل على أنّه حيّ، وهكذا. ولم يثبت ردع من الشارع عن هذا البناء، فيُكشف عن إيمضائه.

لكن يُلاحظ على هذا الوجه أمران:

أولاً: ليس البناء العقلائي مطّرداً في كلّ الموارد؛ فالعقلاء في الأمور الخطيرة لا يكتفون بالحالة السابقة إذا لم يحصل لهم اطمئنان فعلي. لا أحد يُقدم على قرار مصيري لمجرد “كان كذلك سابقاً” إذا لم يحصل له وثوق فعلي.

وثانياً: لو سلّمنا أصل البناء، فتكفي العمومات الناهية عن اتّباع غير العلم — كما ورد في الكتاب والسنة — للردع عنه إذا كان مبنياً على مجرد الظن غير المعتبر.

2. ما ذكره العضدي

قال: الحكم الفلاني كان ثابتاً، ولم يُظنّ عدمه، وكلّ ما كان كذلك فهو مظنون البقاء.

الإشكال هنا مزدوج:

- الكبرى غير مسلمة؛ إذ ليس كلّ ما لم يُظنّ عدمه يكون مظنون البقاء.
- ولو فرضنا إفادة الظن في بعض الموارد، فالأصل في الظنون عدم الحجّية، ما لم يَقم دليل خاصّ على اعتبارها.

3. دعوى الإجماع

نُقل عن العلامة أنّ الفقهاء أجمعوا على أنّه إذا ثبت حكم ثم شكّ في طرّو ما يزيله، يُبنى على بقاءه، وإلا لزم الترجيح بلا مرجّح.

لكن الإجماع المنقول ليس حجة بنفسه، خصوصاً إذا علّم مستند المجمعين، ومع وجود مخالفين في أصل المبنى. فبهذا تضعف هذه الدعوى أيضاً.

ثانيًا: مسلك المتأخرين — الاستدلال بالروايات

هنا حدث التحول الحقيقي. لم يعد الاستصحاب مبنياً على كونه مفيداً للظن، بل على نصوص خاصة دلّت على عدم نقض اليقين بالشك. وأول من أبرز هذا المسلك بشكل واضح هو الحسين بن عبد الصمد، والد الشيخ البهائي، في كتابه «العقد الطهماسي».

خلينا نمرّ على أهمّ الروايات.

1. صحيحة زرارة الأولى

الرواية المعروفة في باب الوضوء، وفيها قوله عليه السلام:

«ولا تنقض اليقين أبداً بالشك، وإنما تنقضه بيقين آخر».

المورد هو الشك في النوم الناقض للوضوء، لكن التعليل جاء بصيغة كَلَيَّة. الإمام لم يقل: لا تنقض يقين الوضوء، بل قال: لا تنقض اليقين بالشك.

واللام في «اليقين» ظاهرة في لام الجنس، لا العهد، أي كلّ يقين لا يُنقض بالشك. خصوصاً أنّ التعليل ارتكازي: قاعدة عقلائية عامة، لا خصوص مورد الوضوء.

فالورد خاصّ، لكن الكبرى كَلَيَّة.

2. صحيحة زرارة الثانية

في مسألة الدم في الثوب، والفرق بين ثلاث صور:

- في الصورتين الأوليين كان عالماً بالنجاسة، أو مفترطاً في التحقّظ، فأمر بالإعادة.
- في الصورة الثالثة كان على يقين بالطهارة، ثم عرض له ظنّ أو شكّ قبل الصلاة، فتفحص فلم ير شيئاً، فدخل في الصلاة مستنداً إلى يقينه السابق، ثم تبين وجود الدم بعد الصلاة.

الإمام عليه السلام علّل عدم الإعادة بقوله:

«لأنّك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً».

النقطة الدقيقة هنا: الاستصحاب كان قبل الدخول في الصلاة. هو الذي سوّغ له الدخول. فكان امتثاله مبنياً على أمر ظاهري مشروع، ومع امتثال الأمر — واقعياً أو ظاهرياً — يسقط التكليف.

فالاستصحاب هنا أحرز الصغرى (طهارة الثوب)، وترتّب عليه جواز الصلاة، ومع الامتنال لا تجب الإعادة.

3. حديث الأربعمئة

«من كان على يقين ثم شك فليمض على يقينه، فإنّ الشك لا ينقض اليقين».

هذه الرواية أوسع من أن تُخصر في مورد معيّن.

وهي قابلة — من حيث اللفظ — لأن تُحمل على قاعدة اليقين أو على الاستصحاب. لكن حملها على الاستصحاب أظهر لسببين:

1. وجود الصحاح السابقة كقرائن منفصلة تفسّرها في سياق الاستصحاب.
2. التعليل بأمر ارتكازي: الشك لا ينقض اليقين. وهذا المعنى متحقّق بوضوح في الاستصحاب؛ لأنّ اليقين السابق باقٍ فعليّاً في ظرف الشك، بخلاف قاعدة اليقين التي يكون اليقين فيها قد زال.

النتيجة

بهذا المسار تغيّر الأساس النظري للاستصحاب:

لم يعد حجة لأنّه يُفيد الظن، بل لأنّ النصّ دلّ على حجّيته. صار أصلاً تعبدياً مؤسساً على لسان الشارع نفسه.

فالاستصحاب في حقيقته وفاء لليقين السابق ما لم يُنقض بيقين مثله، لا لأنّ الظنّ بالبقاء كافٍ، بل لأنّ الشارع قال: لا تنقض.

وهنا يتجلّى جمال البناء: اليقين لا يُزاحمه الشكّ، ولا يُسقطه الاحتمال، بل لا يرفعه إلا يقين مثله. هذه هي الروح التي قامت عليها حجّية الاستصحاب في مدرسة المتأخرين، وهي التي استقرّ عليها التحقيق عندهم

في تنبيهات الاستصحاب

التنبيه الأول : في فعلية الشك

يشترط في الاستصحاب فعلية الشك فلا يفيد الشك التقديري ، فلو تيقن الحدث من دون أن يشك ثم غفل وصلى ثم التفت بعدها فشك في طهارته من حدثه السابق فلا يجري الاستصحاب ، لأنّ اليقين بالحدث وإن كان موجوداً قبل الصلاة لكنّه لم يشك لغفلته ، ولأجل عدم جريانه يحكم عليه بصحة الصلاة أخذاً بقاعدة الفراغ ، لاحتمال أنّه توضّأ قبل الصلاة ، وهذا المقدار من الاحتمال كاف لجريان قاعدة الفراغ ، ولكن يجب عليه التوضّؤ بالنسبة إلى سائر الصلوات ، لأنّ قاعدة الفراغ لا تثبت إلّا صحة الصلاة السابقة ، وأمّا الصلوات الآتية فهي رهن إحراز الطهارة.

وهذا بخلاف ما إذا كان على يقين من الحدث ثم شك في وضوئه ومع ذلك غفل وصلى والتفت بعدها فالصلاة محكومة بالبطلان لتماميّة أركان الاستصحاب وإن احتمل أنّه توضّأ بعد الغفلة.

التنبيه الأول: فعلية الشك

الاستصحاب لا يعمل لمجرد أنّ هناك يقيناً سابقاً. لا يكفي أن تقول: “كنت أعلم سابقاً بكذا”. الشرط الجوهرى أن يكون هناك شك فعلي حاضر حين تريد أن تجري الاستصحاب.

الشك التقديري — يعني الشك الذي لو التفت لحصل، لكنك لم تلتفت — هذا لا يكفي.

حللنا نقرب الصورة بمثالين، لأن الفرق بينهما دقيق جداً.

الصورة الأولى

شخص كان متيقناً بالحدث. ثم لم يشك أصلاً، بل غفل تماماً. دخل في الصلاة وهو غافل، وبعد أن فرغ منها التفت، فصار يشك: هل توضّأت قبل الصلاة أم لا؟

هنا لا يجري الاستصحاب. لماذا؟

لأنّ الاستصحاب يشترط اجتماع اليقين والشك في زمان واحد عند الالتفات. وفي هذه الصورة، حين دخل في الصلاة لم يكن شاكاً أصلاً، بل كان غافلاً. لم يكن هناك “شك فعلي” حتى يقال: استصحب الحدث.

فالركن مفقود.

والنتيجة؟ نحكم بصحة الصلاة، لا من باب الاستصحاب، بل من باب قاعدة الفراغ. لأنه بعدما أتم العمل، يحتمل أنه توضع قبل الصلاة، وهذا الاحتمال — ولو كان ضعيفاً — يكفي لجريان قاعدة الفراغ.

لكن انتبه... هذه القاعدة لا تثبت أنه متطهر الآن. هي فقط تُصحح الصلاة الماضية. أما بالنسبة للصلوات القادمة، فلا بد من إحراز الطهارة. ولذلك يجب عليه الوضوء لما يستقبل من صلاة.

لاحظ كيف تغيرت النتيجة تماماً بسبب مسألة “فعلية الشك”.

الصورة الثانية

شخص كان متيقناً بالحدث، ثم التفت وشك فعلاً: هل توضع أم لا؟ الشك هنا حاضر وفعلي. ثم — مع هذا الشك — غفل أثناء الصلاة أو بعدها.

في هذه الحالة أركان الاستصحاب تامة:

- يقين سابق بالحدث.
- شك فعلي في ارتفاعه.
- اتحاد المتعلق.
- تقدّم زمان اليقين.

هنا يجري استصحاب الحدث، فيحكم ببقاء الحدث. فلو صلى في هذه الحال فصلاته محكومة بالبطلان، حتى لو احتمل بعد ذلك أنه توضع في حال الغفلة. لأن الاستصحاب كان جارياً قبل الصلاة، فدخل في الصلاة محكوماً عليه ظاهراً ببقاء الحدث.

الخلاصة ١

الفرق بين الصورتين ليس في مقدار الاحتمال، ولا في شدة الشك، بل في وجود الشك فعلاً قبل العمل.

في الأولى: لم يوجد شك فعلي قبل الصلاة، بل غفلة، فلا استصحاب، فتجري قاعدة الفراغ بعد الفراغ من العمل.

في الثانية: الشك كان حاضراً، فجرى الاستصحاب، فيبطل العمل.

وهنا ترى كيف أن الاستصحاب ليس مجرد فكرة نظرية، بل هو نظام دقيق يتوقف على لحظة الوعي نفسها: هل كان الشك موجوداً فعلاً أم لا؟

تفصيل صغير في الزمن الذهني... لكن نتيجته فقهاً إما صحة الصلاة أو بطلانها. وهذه من دقائق هذا الأصل العجيب

التنبيه الثاني : في استصحاب الكلّي

المراد من استصحاب الكلّي هو استصحاب الجامع بين الفردين ، كاستصحاب الإنسان المشترك بين زيد وعمرو ، وكاستصحاب الطلب الجامع بين الوجوب والندب ، وله أقسام ثلاثة :

القسم الأول من استصحاب الكلّي

إذا علم بتحقيق الكلّي في ضمن فرد ثم شكّ في بقاءه وارتفاعه ، فلا محالة يشكّ في بقاء الكلّي وارتفاعه ، فإذا علم بوجود زيد في الدار فقد علم بوجود الإنسان فيها، فإذا شكّ في بقاءه فيها يجري هناك استصحابان :

أ. استصحاب بقاء الفرد . أعني : زيدا ..

ب. استصحاب بقاء الكلّي . أعني : الإنسان ..

وهكذا إذا صار محدثا بالحدث الأكبر — أعني : الجنابة — وشكّ في ارتفاعها بالرافع فيجوز له استصحاب الجنابة ، فيترتب عليه جميع آثار الجنابة كحرمة المكث في المساجد وعبور المسجدين الشريفين.

كما يجوز استصحاب الكلّي ، أي أصل الحدث الجامع بين الجنابة وسائر الأحداث، فيترتب عليه أثر نفس الحدث الجامع كحرمة مس كتابة القرآن.

القسم الثاني من استصحاب الكلّي

إذا علم إجمالا أنّ في الدار حيوانا مردّدا بين قصير العمر كالبق ، وطويله كالفيل ، فقد علم تفصيلا بوجود حيوان فيها — وإن كانت المشخصات مجهولة ثم مضى زمان يقطع بانتفاء الفرد القصير فيشكّ في بقاء الحيوان في الدار — فلا يصحّ استصحاب الفرد مثل البقّ أو الفيل ، لعدم الحالة المتيقّنة للفرد ، لافتراض كون المشخصات مجهولة ، ولكن يصحّ استصحاب الكلّي.

ومثاله من الأمور الشرعية ما إذا كان متطهّرا وخرج بلل مردّد بين البول والمني ، فعندئذ حصل له علم تفصيلي بالحدث الكلّي. ثمّ إذا توضّأ بعده فلو كان البلل بولا ارتفع الحدث الأصغر قطعاً ، ولو كان منياً فهو باق ، وعندئذ لا يقطع بارتفاع الحدث الجامع لاحتمال كون الحادث هو المني.

فلا يجوز استصحاب أي فرد من أفراد الحدث لعدم العلم بالحالة السابقة ، لكن يصحّ استصحاب الجامع أي مطلق الحدث الجامع بين الأصغر والأكبر.

القسم الثالث من استصحاب الكلّي

إذا تحقّق الكلّي (الإنسان) في الدار في ضمن فرد كزيد ، ثمّ علم بخروجه من الدار قطعاً ، ولكنّ يحتمل مصاحبة عمرو معه عند ما كان زيد في الدار ، أو دخوله فيها مقارناً مع خروجه.

ففي هذا المقام لا يجري استصحاب الفرد أصلاً ، لأنّ الفرد الأوّل مقطوع الارتفاع والفرد الثاني مشكوك الحدوث من رأس ، ولكن يجري استصحاب الكلّي أي وجود الإنسان في الدار الذي هو الجامع بين الفردين.

مثاله في الأحكام الشرعية ما إذا علمنا بكون الشخص كثير الشكّ وعلمنا أيضاً ارتفاع كثرة شكّه إجمالاً ، ولكن احتملنا ارتفاعها من رأس أو انقلابها إلى مرتبة ضعيفة ، فلا يجوز استصحاب المرتبة الشديدة لأنّها قطعية الارتفاع ، ولا المرتبة الضعيفة لأنّها مشكوكة الحدوث ، لكن يمكن استصحاب الجامع بين المرتبتين وهو كونه كثير الشكّ غير مقيد بالشدة والضعف.

حين يُطرح عنوان استصحاب الكلّي، فإنّ الذهن قد يتبادر أولاً إلى استصحاب شيءٍ معيّن محدود وشخصه، غير أنّ المقصود هنا أعمق من ذلك؛ إذ ليس الكلام في بقاء فرد بعينه، بل في بقاء الجامع الذي يلتئم فيه أكثر من فرد. فالكلام ليس عن زيد بما هو زيد، بل عن "الإنسان" الذي قد يتحقّق في ضمن زيد أو عمرو. وليس عن الجناية بما هي هي فحسب، بل عن "الحدث" الذي قد يكون أكبر أو أصغر. فمحور البحث هو هذا العنوان المشترك الذي يتقوّم بأفراده، ويُراد إبقاؤه عند الشكّ في بقاءه.

وهذا الاستصحاب لا يأتي على صورة واحدة، بل تتنوّع صوره بتنوّع العلاقة بين الكلّي وأفراده.

أمّا الصورة الأولى، فهي أوضحها وأقربها إلى الذهن: أن نعلم بتحقّق الكلّي في ضمن فردٍ معيّن، ثم نشكّ في بقاء ذلك الفرد. كأن نعلم بوجود زيد في الدار، فنكون بذلك قد علمنا بوجود الإنسان فيها، ثم يعرض الشكّ: هل ما زال زيد فيها أم خرج؟ هنا يتردّد الأمر بين بقاءه وعدمه، وبالتبع يشكّ في بقاء الكلّي.

في مثل هذه الحالة لا إشكال في جريان استصحابين: استصحاب بقاء الفرد نفسه، واستصحاب بقاء الكلّي الذي تحقّق في ضمنه. فإذا استصحبنا بقاء زيد ثبت بقاء الإنسان، وإذا استصحبنا بقاء الإنسان كان ذلك من آثار بقاء الفرد. وهكذا في نظائرها الشرعية: من علم بالجناية ثم شكّ في ارتفاعها، فله أن يستصحب نفس الجناية، وله أن يستصحب مطلق الحدث الجامع بين الجناية وغيرها، ويترتب على كلٍّ منهما آثاره المناسبة. فهذه الصورة لا تُثير إشكالاً، لأنّ الحالة السابقة للفرد معلومة، والشكّ منصبّ على بقاءه.

وأما الصورة الثانية، فهي أدق قليلاً: أن نعلم بتحقيق الكلّي، ولكن لا نعلم أي فرد من أفرادها قد تحقق. كمن علم أنّ في الدار حيواناً، ولكن لا يدري أهو بقّ قصير العمر أم فيل طويل العمر. ثم مضى من الزمان ما يقطع بزوال الحيوان لو كان بقّاً، ولا يقطع بزواله لو كان فيلاً. هنا لا يمكن استصحاب فرد بعينه؛ لأننا لا نملك يقيناً سابقاً بوجود هذا الفرد أو ذاك، فلا بقّ متيقّن ولا فيل متيقّن. غير أنّ اليقين تعلّق بالجامع، أي بوجود الحيوان بما هو حيوان. فإذا شككنا بعد ذلك في بقائه، كان الشكّ متعلّقاً ببقاء هذا الجامع.

وهنا يصحّ استصحاب الكلّي دون الفرد؛ لأنّ الجامع كان معلوماً سابقاً، وإن كانت خصوصية الفرد مجهولة. ومثاله الشرعي ما إذا خرج من المتطهر بلل مردّد بين البول والمني، فتحقق عنده يقين بحدوث حدث ما، من غير تعيين أنّه أصغر أو أكبر. فإذا توضحاً بعد ذلك، ارتفع الحدث إن كان أصغر، وبقي إن كان أكبر. ولا يمكن استصحاب البول أو الجنابة لعدم اليقين السابق بأحدهما، لكن يمكن استصحاب مطلق الحدث، لأنّ تحقّقه كان معلوماً.

وأما الصورة الثالثة، فهي موضع التأمل الدقيق: أن يتحقق الكلّي في ضمن فرد معلوم، ثم نعلم بارتفاع هذا الفرد قطعاً، مع احتمال قيام فرد آخر مقامه في الآن نفسه أو قبله بقليل. كمن علم بوجود زيد في الدار، ثم علم بخروجه يقيناً، غير أنّه يحتمل أنّ عمرو كان موجوداً معه، أو دخل في اللحظة التي خرج فيها زيد. هنا الفرد الأول مقطوع الارتفاع، والفرد الثاني مشكوك الحدوث من الأصل.

لا يمكن استصحاب زيد، لأنّه خرج قطعاً. ولا يمكن استصحاب عمرو، لأنّ وجوده لم يكن متيقّناً. لكن يبقى السؤال: هل يمكن استصحاب وجود الإنسان في الدار بما هو جامع بينهما؟

في مثل هذا المورد يقع الكلام؛ لأنّ الكلّي كان متحقّقاً بلا ريب، غير أنّ بقاءه الآن ليس من جهة بقاء الفرد الأول، بل من جهة احتمال قيام فرد آخر مقامه. ومثاله في الأحكام ما إذا علمنا بأنّ شخصاً كان كثير الشكّ، ثم علمنا بارتفاع تلك المرتبة الشديدة من كثرة الشكّ، لكن احتملنا أنّها لم ترتفع من أصلها، بل انقلبت إلى مرتبة أضعف. فلا يمكن استصحاب المرتبة الشديدة لزوالها، ولا المرتبة الضعيفة لعدم اليقين بحدوثها، ولكن يمكن أن يُقال باستصحاب الجامع، أي عنوان “كثير الشكّ” بما هو غير مقيد بمرتبة خاصة.

وبذلك يظهر أنّ استصحاب الكلّي ليس مسألة واحدة بسيطة، بل هو ثلاث صور تختلف باختلاف موقع الفرد من اليقين والشكّ:

فإن كان الفرد معلوماً وشكّ في بقاءه، جرى استصحاب الفرد والكلّي معاً.

وإن كان الفرد مجهولاً من البداية، جرى استصحاب الكلّي دون الفرد.

وإن كان الفرد الأول معلوم الزوال، والثاني مشكوك الحدوث، دار البحث في إمكان إبقاء الجامع مع تبدّل الأفراد.

وهنا تتجلى دقّة هذا المبحث؛ إذ لا يكفي أن نقول: “كان هناك شيء فُتّبقيّه”، بل لا بدّ من تحليل طبيعة ذلك الشيء: أهو فرد؟ أم جامع؟ وهل بقاءه متوقّف على بقاء ذلك الفرد بعينه، أم يمكن أن يستمرّ بقيام فرد آخر مقامه؟ ومن هذه الأسئلة تتفرّع دقائق الاستصحاب، ويتّضح وجه اختلاف أقسامه

التنبیه الثالث : عدم حجّية الأصل المثبت

يشترط في الاستصحاب أن يكون المستصحب إمّا حكماً شرعياً كاستصحاب أحد الأحكام الشرعية - كليتة أو جزئية - أو موضوعاً لحكم شرعي كاستصحاب حياة زيد ، فأثماً موضوعاً لأحكام كثيرة ، مثل بقاء علقه الزوجية وحرمة تقسيم أمواله ، إلى غير ذلك من الآثار الشرعية.

فلو افترضنا أنّ زيدا غاب وله من العمر اثنا عشر عاماً ، فشككنا في حياته بعد مضيّ ثلاثة أعوام من غيبته ، فلا يصحّ استصحاب حياته لغاية إثبات أثره العقلي - بلوغه . حتى يترتب عليه آثاره الشرعية من وجوب الإنفاق من ماله على والديه فالمراد من الأصل المثبت هو إجراء الاستصحاب لإثبات الأثر العقلي أو

العادي للمستصحب.

ذهب المحققون إلى عدم صحّته لأنّ الآثار العقلية وإن كانت أثراً لنفس المتيقّن ، ولكنّها ليست آثاراً شرعية ، بل آثار تكوينية غير خاضعة للجعل والاعتبار ، والآثار الشرعية المترتبة على تلك الأمور العادية والعقلية وإن كانت خاضعة للجعل لكنّها ليست آثاراً للمتيقّن (الحياة) الذي أمرنا الشارع بإبقائه وتنزيل مشكوكه منزلة المتيقّن .

وإليك مثالا آخر :

مثلاً إذا تعبدنا الشارع بإبقاء شهر رمضان ، أو عدم رؤية هلال شوال في يوم الشك فإذا ضمّ هذا التعبد إلى العلم القطعي بمضيّ تسعة وعشرين يوماً من أوّل الشهر قبل هذا اليوم ، يلازمه الأثر العادي وهو كون اليوم التالي هو عيد الفطر ، فهل يترتب على ذلك الأثر العادي - الملازم للاستصحاب - الأثر الشرعي من صحّة صلاة الفطر ولزوم إخراج الفطرة بعد الهلال ونحوهما؟

فالتحقيق : أنّه لا يترتب على الاستصحاب ، الأثر العادي حتى يترتب عليه الأثر الشرعي ، لأنّ الذي تعبدنا الشارع بإبقائه هو بقاء شهر رمضان أو عدم رؤية هلال شوال ، فلصيانة تعبد الشارع عن اللغو يترتب كل أثر شرعي على هذين المستصحبين ، لا الأثر العادي ، لأنّه غير خاضع للجعل والاعتبار ، فإنّ الأمور التكوينية تدور مدار الواقع.

وأما الآثار الشرعية المرتبة على ذلك الأثر العادي ، فهي وإن كانت خاضعة للجعل والاعتبار ، لكنّها ليست أثراً مترتباً على ما تعبدنا الشارع بإبقائه وهو كون اليوم شهر رمضان أو عدم كونه من شوال.

نعم استثنى بعض المحققين من الأصل المثبت موارد تطلب من الدراسات العليا.

من الدقائق التي اعتنى بها الأصوليون في باب الاستصحاب مسألة ما عُرف بعدم حجّية الأصل المثبت؛ وهي مسألة تبدو في ظاهرها يسيرة، ولكنّها عند التأمل تكشف عن حدٍ دقيقٍ بين ما هو داخل في دائرة التعبد الشرعي، وما هو خارج عنها.

الاستصحاب . كما تقرّر . إنّما يجري في موردين: إمّا في حكم شرعيّ نفسه، كاستصحاب وجوب أو حرمة، كليّة كانت أو جزئية؛ وإمّا في موضوعٍ يترتب عليه حكم شرعي، كاستصحاب حياة زيد، فإنّ الحياة موضوع لأحكام كثيرة: بقاء الزوجية، وحرمة تقسيم أمواله، وثبوت نفقته ونحو ذلك. ففي هذه الموارد يكون المستصحب إمّا حكماً مجموعاً، أو موضوعاً لجعل شرعي، فيترتب عليه أثره الشرعي مباشرة.

غير أنّ الإشكال يظهر حين نريد أن نتجاوز هذا الحدّ، فنُجري الاستصحاب لا لإثبات أثر شرعي مباشر، بل لإثبات أثر عقليّ أو عاديّ يلازم المستصحب، ثم نرتّب على ذلك الأثر غير الشرعي حكماً شرعياً آخر.

ولتقريب الصورة، لو فرضنا أنّ زيداً غاب عن الأنظار، وكان عمره يوم غيبته اثني عشر عاماً. وبعد ثلاث سنوات شككنا في حياته، فلو استصحبنا حياته فإنّ أقصى ما يثبت الاستصحاب هو بقاء الحياة. أمّا كونه قد بلغ سنّ التكليف . وهو أثر عقلي مترتب على مرور الزمن مع الحياة . فليس أثراً شرعياً للحياة، بل هو أثر تكويني ملازم لها. فإذا أردنا أن نثبت البلوغ بواسطة استصحاب الحياة، ثم نرتّب على البلوغ آثاره الشرعية كوجوب الإنفاق من ماله أو صحّة تصرفاته، فقد انتقلنا من المستصحب إلى لازمه العقلي، ثم من لازمه إلى حكمه الشرعي. وهذا هو الأصل المثبت.

المحققون ذهبوا إلى عدم صحّته؛ لأنّ الشارع حين أمرنا بإبقاء ما كان، إنّما تعبدنا بإبقاء نفس المتيقّن، لا بلوازمه التكوينية. فالآثار العقلية والعادية ليست مجعولة شرعاً حتى تكون داخلية في دائرة التعبد، بل هي أمور واقعية تدور مدار الوجود الخارجي. والآثار الشرعية التي تترتب على تلك اللوازم، وإن كانت مجعولة، إلا أنّها لم تُجعل على نفس المستصحب، بل على أمرٍ آخر لم يثبت بالتعبد، وهو ذلك اللازم.

ولتوضّح الفكرة أكثر، لنأخذ مثلاً آخر من باب الهلال. إذا شككنا في هلال شوال، وتعبدنا الشارع ببقاء شهر رمضان . أو بعدم رؤية الهلال . فضممنا هذا التعبد إلى علمنا بأنّ تسعة وعشرين يوماً قد مضت، فإنّ العقل يحكم بأنّ اليوم التالي يكون هو اليوم الثلاثون، ويلزم ذلك عادياً أنّه يوم عيد الفطر. غير أنّ كون اليوم التالي عيداً ليس أثراً شرعياً مباشراً لبقاء رمضان أو لعدم رؤية الهلال، بل هو أثر عادي ملازم لحساب الأيام. فهل يجوز أن نرتّب على هذا اللازم العادي أحكام العيد، كصحّة صلاة الفطر ووجوب إخراج الفطرة؟

التحقيق أنّه لا يصحّ ذلك على أساس الاستصحاب؛ لأنّ التعبد تعلّق ببقاء رمضان أو بعدم دخول شوال، فيترتب على ذلك كلّ أثر شرعيّ يُجعل على نفس هذا العنوان. أمّا كون الغد عيداً فهو أمر تكويني تابع للواقع، لا يدخله الجعل، فلا يُثبت بالتعبد. والآثار الشرعية المترتبة على عنوان “العيد” لم تُجعل على عنوان “بقاء رمضان”، فلا يصحّ نقلها إليه بواسطة لازم عادي.

فالخلاصة أنَّ الاستصحاب لا يُنتج إلا ما تعلّق به التعبد مباشرة، ولا يتعدّاه إلى اللوازم العقلية أو العادية، ثم إلى آثارها الشرعية. هذا هو المراد بعدم حجّية الأصل المثبت.

نعم، بعض المحقّقين استثنوا موارد خاصّة من هذا المنع، وبحوثها في مباحث دقيقة تتعلّق بكيفية فهم التنزيل الشرعي وحدوده، وهي مسائل تحتاج إلى بسطٍ أوسع يليق ببحوث الدراسات العليا، حيث يتداخل البحث الأصولي مع تحليل دقيق لمعنى التنزيل وحقيقته

التنبيه الرابع : تقدّم الأصل السبي على المسيبي

إذا كان في المقام أصلاً متعارضاً ، غير أنّ الشك في أحدهما مسبب عن الشك في الآخر ، مثلاً إذا كان ماء قليل مستصحب الطهارة ، وثوب متنجس قطعاً ، فغسل الثوب بهذا الماء ، فهنا يجري بعد الغسل استصحابان :
أ. استصحاب طهارة الماء الذي به غسل الثوب النجس ، ومقتضاه طهارة الثوب المغسول به.

ب. استصحاب نجاسة الثوب وبقيائها حتى بعد الغسل.
وعندئذ يقدّم الاستصحاب الأول على الاستصحاب الثاني ، لأنّ الشك في بقاء النجاسة في الثوب — بعد الغسل — ناشئ عن الشك في طهارة الماء الذي غسل به ، فإذا تعبدنا الشارع ببقاء طهارة الماء ظاهراً يكون معناه ترتيب ما للماء الطاهر الواقعي من الآثار على مستصحب الطهارة ، ومن جملة آثاره طهارة الثوب المغسول به ، فالتعبد ببقاء الأصل السبي يرفع الشك ، في جانب الأصل المسيبي بمعنى أنّ النجاسة هناك مرتفعة غير باقية فيكون الأصل السبي مقدّماً على الأصل المسيبي.
ويمكن أن يقال إنّ الأصل السبي — استصحاب طهارة الماء — ينقح موضوع الدليل الاجتهادي ، فيكون الدليل الاجتهاديّ مقدّماً على الأصل المسيبي ، لأنّ استصحاب طهارة الماء يثبت موضوعاً ، وهو أنّ هذا الماء طاهر ، هذا من جانب.
ومن جانب آخر دلّ الدليل الاجتهادي أنّ كلّ نجس غسل بماء طاهر فهو طاهر ، فبضم الصغرى إلى الكبرى لا يبقى شك في طهارة الثوب وارتفاع نجاسته.

من القواعد الدقيقة في باب الاستصحاب ما يُعبّر عنه بتقدّم الأصل السبي على الأصل المسيبي ، وهي قاعدة لا تُفهم على وجهها إلا إذا التفتنا إلى منشأ الشك ، ومن أين يتولّد ، وكيف يرتبط أحد الأصلين بالآخر.

لنقرّب الصورة بمثال واضح:

عندنا ماء قليل كان متيقن الطهارة سابقاً ، ولم يثبت تنجّسه . وعندنا ثوب متنجس قطعاً . قمنا بغسل الثوب بهذا الماء .

بعد الغسل حصل تردّد: هل الثوب صار طاهراً أم بقي على نجاسته؟

هنا يظهر في المقام استصحابان:

الأول: استصحاب طهارة الماء، لأنه كان طاهرًا سابقًا، ونشك في تنجسه.

الثاني: استصحاب نجاسة الثوب، لأنه كان نجسًا سابقًا، ونشك في ارتفاع نجاسته بعد الغسل.

لو نظرنا إليهما في عرض واحد لقلنا: عندنا أصلان متعارضان، أحدهما يقتضي الطهارة، والآخر يقتضي النجاسة. لكن التدقيق يكشف أن الأمر ليس كذلك؛ فليس الشك في بقاء نجاسة الثوب شكًا مستقلًا عن الشك في طهارة الماء، بل هو ناشئ عنه ومتفرع عليه.

نحن لا نشك في طهارة الثوب لذاته، بل لأننا نشك في طهارة الماء الذي غُسل به. فإن كان الماء طاهرًا، ارتفعت النجاسة عن الثوب، وإن لم يكن كذلك بقيت. فمركز التردد الحقيقي هو الماء، وأما الشك في الثوب فهو أثر مترتب على ذلك.

ومن هنا يُقال: الأصل السببي. وهو استصحاب طهارة الماء. مقدم على الأصل المسببي. وهو استصحاب نجاسة الثوب. لأن الشك في الثاني معلول للشك في الأول.

فإذا تعبدنا الشارع بقاء طهارة الماء ظاهرًا، كان معنى ذلك ترتيب آثار الماء الطاهر الواقعي عليه. ومن آثار الماء الطاهر أنه يطهر المنتجس عند غسله به. فحين يُحكم بطهارة الماء تعبدًا، يرتفع الشك في بقاء نجاسة الثوب، لأن مقتضى هذا التعبد أن يكون الغسل قد وقع بماء طاهر، ومعه لا تبقى النجاسة.

فليس الأمر أننا قدّمنا أصلًا على أصل بلا ضابط، بل لأن التعبد في السبب يُنهي موضوع الشك في المسبب.

ويمكن تقريب المسألة ببيان آخر أدق: إن استصحاب طهارة الماء لا يعمل وحده في الفراغ الفقهي، بل ينتج موضوع دليل اجتهادي حاكم. فإن عندنا من جهة كبرى شرعية مفادها: “كل نجس غُسل بماء طاهر فهو طاهر”. وهذه قاعدة مستفادة من الأدلة الاجتهادية.

واستصحاب طهارة الماء يثبت الصغرى، أي يثبت أن هذا الماء طاهر. فإذا ضُمَّت الصغرى إلى الكبرى، استنتجنا أن الثوب المغسول به طاهر. ومع تمام هذا البيان لا يبقى موضوع لاستصحاب نجاسة الثوب؛ لأن الدليل الاجتهادي بعد تنقيح موضوعه حاكم على الأصل العملي.

فالتقدم هنا ليس مجرد ترجيح بين أصليين، بل هو تقدم ناشئ إما من كون أحد الشكّين مولدًا للآخر، أو من كون أحد الأصلين منقحًا لموضوع دليل أقوى رتبة.

وهكذا يتضح أن ترتيب الأصول ليس دائمًا في عرض واحد، بل قد يكون أحدها مفتاحًا لفهم الآخر، فإذا استقام الأساس في السبب، سقط البناء المتردد في المسبب، وانحل التعارض من جذره.

التنبية الخامس : تقدّم الاستصحاب على سائر الأصول

يقدم الاستصحاب على سائر الأصول ، لأنّ التعبد ببقاء اليقين السابق وجعله حجة في الآن اللاحق يوجب ارتفاع موضوعات الأصول ، أو حصول غاياتها ، وإليك البيان :

أ. إنّ موضوع البراءة العقلية هو عدم البيان ، فإذا كان الشيء مستصحب الحرمة أو الوجوب ، فالأمر بالتعبد بإبقاء اليقين السابق بيان من الشارع ، فلا يبقى موضوع للبراءة العقلية.

ب. كما أنّ موضوع البراءة الشرعية هو «ما لا يعلمون» والمراد من العلم هو الحجة الشرعية ، والاستصحاب كما قرّره حجة شرعية على بقاء الوجوب والحرمة في الأزمنة اللاحقة ، فيرتفع موضوع البراءة الشرعية.

ج. إنّ موضوع التخيير هو تساوي الطرفين من حيث الاحتمال ، والاستصحاب بحكم الشرع هادم لذلك التساوي.

د. إنّ موضوع الاشتغال هو احتمال العقاب في الفعل أو الترك ، والاستصحاب بما أنّه حجة مؤمنة ، فالاستصحاب بالنسبة إلى هذه الأصول رافع لموضوعها. وإن شئت فسمّه واردا عليها.

وربما يكون الاستصحاب موجبا لحصول غاية الأصل كما هو الحال في أصالتي الطهارة والحليّة ، فإنّ الغاية في قوله عليه السلام : «كلّ شيء طاهر حتى تعلم أنّه قذر» ، وفي قوله عليه السلام : «كلّ شيء حلال حتى تعلم أنّه حرام» وإن كان هو العلم ، لكن المراد منه هو الحجة ، وبما أنّ الاستصحاب حجة ، فمع جريانه تحصل الغاية ، فلا يبقى للقاعدة مجال.

حين نتأمل مكانة الاستصحاب في منظومة الأصول نجد له منزلة خاصة، فهو يتقدّم على سائر الأصول الأخرى، وليس مجرد أصل إضافي يضاف إلى الصفوف، بل يحمل في طياته قوة تجعله يرفع مواضيع الأصول الأخرى، ويحقّق غاياتها قبل أن تلجأ إليها. لفهم هذا الأمر، يجب أن نتتبّع العلاقة بين موضوع الاستصحاب وموضوع كلّ أصل من الأصول الأخرى.

أولاً، خذ البراءة العقلية. موضوعها هو عدم البيان، أي أنّ الإنسان يُبنى على ما ليس معلوماً بقطع. لكن إذا كان الشيء مستصحباً للحرمة أو الوجوب، فإنّ التعبد ببقاء اليقين السابق هنا يأتي من الشارع مباشرة، ويحوّل ما كان مجرد احتمال إلى حجة شرعية. فالنتيجة: يرتفع موضوع البراءة العقلية، لأنه لم يعد هناك فراغ للبراءة، بل أصبح اليقين السابق قائماً، وحجته نافذة في زمان لاحق.

ثانيًا، البراءة الشرعية. موضوعها هو «ما لا يعلمون» والمراد به ما لا حجة شرعية فيه. لكن الاستصحاب، كما قررنا، حجة شرعية قائمة على بقاء الوجوب أو الحرمة في الأزمنة اللاحقة. فإذا جرى الاستصحاب، صار موضوع البراءة الشرعية مرتفعًا، لأنه صار لدينا بيان شرعي، فلا يبقى للبراءة مجال.

ثالثًا، التخيير. موضوعه هو تساوي الطرفين من حيث الاحتمال، فإذا كان عندك خيار بين فعل أو ترك، ولم يكن هناك ما يفضل أحدهما على الآخر، يُبنى على التخيير. لكن الاستصحاب. بحكم الشرع. يحسم هذا التساوي، لأنه يجعل أحد الأطراف ثابتًا باليقين ويزيل الاحتمال المضاد، فيرتفع موضوع التخيير.

رابعًا، الاشتغال. موضوعه هو احتمال العقاب في الفعل أو الترك، أي أنّ الإنسان قد يمتنع خوفًا من العقوبة. لكن الاستصحاب، بما أنّه حجة شرعية مؤمنة، يرفع هذا الاشتغال، لأنّ الاستصحاب يعطي الحيز الشرعي القائم بالفعل أو الترك، ويزيل الشكّ الذي كان موضع احتمال العقاب.

وأخيرًا، يمكن أن يكون الاستصحاب موجبًا لحصول غاية الأصل، كما في أصالتي الطهارة والحلية. عندما يقول الإمام عليه السلام: «كلّ شيء طاهر حتى تعلم أنّه قذر» أو «كلّ شيء حلال حتى تعلم أنّه حرام»، المراد هو العلم بالحجّة، لكن الغاية المقصودة هي التأكيد على الطهارة والحلية في الممارسة العملية. بما أنّ الاستصحاب حجة قائمة، فإنّ جريان الاستصحاب يحقق هذه الغاية مباشرة، فلا يبقى للأصل مجال مستقلاً، لأنّ الاستصحاب سبق إليه وأوغل في تحقيق مقصد الشارع.

هكذا يظهر الاستصحاب، ليس فقط كأصل من الأصول، بل كأصل متقدّم على سائرهما، يرفع موضوعاتهما، ويحقق غاياتهما، ويجعلها في مقام التنفيذ العملي قبل اللجوء إلى أيّ قاعدة أخرى. هو بمثابة العمود الفقري الذي يحسم الكثير من الشكوك، ويقود النظر الفقهي إلى النتائج الحقيقية المراد الوصول إليها

تمّ الكلام في الأصول العملية ،

ويليه البحث في تعارض الأدلة الشرعية إن شاء الله

والحمد لله ربّ العالمين

المقصد الثامن

في تعارض الأدلة الشرعية

وفيه فصلان :

الفصل الأول : في التعارض غير المستقر.

الفصل الثاني : في التعارض المستقر.

خاتمة المطاف : في التعارض على نحو العموم والخصوص من وجه.

في تعارض الأدلة الشرعية

يعدّ البحث عن تعارض الأدلة الشرعية ، وكيفية علاجها ، من أهمّ المسائل الأصولية ، وذلك لأنّه قلّما يتفق في باب أن لا توجد فيه حجّتان متعارضتان ، على نحو لا مناص للمستنبط من علاجهما بالقواعد المذكورة في باب تعارض الأدلة ولأجل تلك الأهمية أفردوا له مقصداً.

إنّ التعارض من العرض وهو في اللغة بمعنى الإراءة قال سبحانه : (وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ) (البقرة / 31).

وأما اصطلاحاً فقد عرّف بتنافي مدلولي الدليلين على وجه التناقض كما إذا قال: يحرم العصير العني قبل التثليث ، وقال أيضاً : لا يحرم ، أو التضاد كما إذا قال : تستحب صلاة الضحى وقال أيضاً «تحرم».

ثمّ إنّ التعارض بين الدليلين تارة يكون أمراً زائلاً بالتأمل واللازم فيه هو الجمع بين الدليلين ، وأخرى يكون باقياً غير زائل فالمرجع فيه ، هو الترجيح أولاً ثمّ التخيير ثانياً. فصار ذلك سبباً لعقد فصلين يتكفلان لبيان حكم القسمين فنقول :

يُعدّ البحث في تعارض الأدلة الشرعية من أعمدة علم الأصول، إذ به يتحدّد مسار الاجتهاد عند اصطدام النصوص في ظاهرها، وبه تُعرف ملكة الفقيه في ترجيح الحجج أو التوفيق بينها. وليس هذا البحث ترفاً علمياً أو تنظيراً ذهنياً، بل هو حاجة عملية ملازمة لمسيرة الاستنباط؛ إذ قلّ أن يخلو باب فقهي من موارد تتزاحم فيها الظواهر، أو تتقابل فيها الإطلاقات، أو تعارض فيها الأخبار على نحو يوجب الحيرة لولا الضوابط المقررة في هذا الفن. ومن هنا أفرد الأصوليون له مقصداً مستقلاً، وعدّوه من أدقّ المباحث وأشدّها أثراً في البناء الفقهي.

وأما من حيث اللغة، فإنّ لفظ «التعارض» مأخوذ من العرض، وهو في أصل معناه الإراءة والإبراز، كما في قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ﴾؛ فالعرض هو إظهار الشيء في مقابل غيره. ومن هذا المعنى اللغوي نشأ استعماله في باب التقابل؛ إذ كأنّ كلّ دليل يُظهر مدلوله في قبال الآخر، فيبدو للناظر أنّ بينهما تصادمًا في الإراءة والإفادة.

وأما في الاصطلاح الأصولي، فقد استقرّ تعريفه على أنّه تنافي مدلولي دليلين بحيث لا يمكن اجتماعهما في مقام الجعل أو الامتثال، سواء كان ذلك على وجه التناقض أو على وجه التضاد. فالتناقض كما لو دلّ أحد الدليلين على حرمة العصير العني قبل التثليث، ودلّ الآخر على نفي الحرمة في المورد نفسه؛ فإنّ أحدهما يثبت الحكم والآخر ينفيه، ولا سبيل إلى صدقهما معاً في مورد واحد من جهة واحدة. وأما التضاد فكما إذا دلّ دليل على استحباب صلاة الضحى، ودلّ آخر على حرمتها؛ فالحكمان وإن لم يكونا نفيًا وإثباتًا محضًا، إلا أنّهما متنافيان في مقام الجعل، لأنّ الشيء لا يكون مطلوبًا طلبًا غير إلزامي ومبغوضًا على نحو التحريم في آنٍ واحد.

غير أنّ التعارض ليس على وتيرة واحدة؛ فقد يكون بدويًا ناشئًا من قصور في الفهم أو غفلة عن قرينة، فإذا أمعن النظر واتسع أفق الجمع، أمكن التوفيق بين الدليلين بحمل أحدهما على التقييد، أو تخصيص العام، أو صرف الظاهر عن بدايته إلى معنى تحتمله الصناعة الأصولية. وفي مثل هذا المورد لا يُصار إلى الترجيح، لأنّ الجمع مهما أمكن أولى من الطرح، وهو مقتضى احترام الحجتين وصيانتهما عن الإهدار.

وأما إذا استقرّ التعارض بعد استفراغ الوسع في الجمع، بحيث لم يبقَ مجال عقلائي للتوفيق، فحينئذٍ ينتقل النظر إلى مرحلة أخرى، وهي الترجيح. فيبحث عن المرجحات السندية أو الدلالية أو الجهتية، ممّا دلّت عليه النصوص العلاجية، فيُقدّم ما كان أعدل رواية، أو أوثق سندًا، أو أشهر عملاً، أو أوفق بالكتاب والسنة. فإن لم يثبت مرجح معتبر، ولم يكن أحد الدليلين أولى بالحجية من الآخر، انتهى الأمر إلى التخيير، لا بمعنى سقوط الحجتين، بل بمعنى جعل المكلف في سعة من الأخذ بأيّهما شاء، تعبّدًا بما دلّت عليه الأخبار في مقام العلاج.

وهكذا يتبيّن أنّ بحث التعارض ليس مجرد اصطلاح تقني، بل هو ميدان تتجلّى فيه دقّة النظر الأصولي، وتتحدّد فيه منزلة القواعد الحاكمة على عملية الاستنباط؛ إذ به يُصان الفقه من الاضطراب، ويُحفظ للنصوص توازنها، وتُرسم للفقيه معالم الطريق حين تتقابل الظواهر وتشتبك الدلالات

الفصل الأول

في الجمع بين الدليلين

أو

التعارض غير المستقر

إذا كان التعارض بين الخبرين تعارضاً غير مستقر ، يزول بالتأمل بحيث لا يعدّ التكلم بهذا النحو على خلاف الأساليب المعروفة بين المقتنين وعلماء الحقوق ، بل كان دارجاً بينهم ، فيقدّم فيه الجمع على التخيير أو الترجيح أو التساقط وهذا هو المراد من قول الأصوليين : «الجمع مهما أمكن أولى من الطرح» ومقصودهم هو الجمع المطلوب عند أهل الحقوق والقانون بحيث يعدّ أحد الدليلين قرينة على التصرف في الآخر ، وهذا ما يعبر عنه بالجمع العرفي ، أو الجمع مع الشاهد في مقابل الجمع التبرعي الذي يجمع بين الدليلين بلا شاهد وقرينة ، ولأجل ذلك يكون الجمع الأول مقبولا والآخر مرفوضاً.

وقد بذل الأصوليون جهودهم في إعطاء ضوابط الجمع المقبول وحصرها في العناوين التالية :

1. التخصّص ، 2. الورود ، 3. الحكومة ، 4. التخصيص ، 5. تقديم الأظهر على الظاهر.

وإليك تعريف تلك العناوين :

1. التخصّص : هو خروج موضوع أحد الدليلين عن موضوع الدليل الآخر

حقيقة وتكويناً ، كقولنا : «الخمير حرام» و «الخل حلال» فالمحمولان وإن كانا متنافيين ، ولكن التنافي بينهما بدويّ يزول بالنظر إلى تغاير الموضوعين.

2. الورود : هو رفع أحد الدليلين موضوع الدليل الآخر حقيقة ، لكن بعناية من الشارع بحيث لولاها لما كان له هذا الشأن كتقدّم الأمانة على الأصول العملية.

توضيحه : أنّ لكلّ من الأصول العملية موضوعاً خاصاً.

مثلاً موضوع البراءة العقلية هو عدم البيان ، وموضوع الاشتغال هو احتمال العقاب ، وموضوع التخيير هو عدم المرجح ، فإذا قام الدليل القطعي على حجّة الأمانة ارتفع بذلك

موضوع الأصل ، فتكون الأمانة بيانا لمورد الشك (في أصل البراءة) ، ورافعا لاحتمال العقاب (في أصالة الاشتغال) ، ومرجحا لأحد الطرفين على الآخر (في أصالة التخيير). كل ذلك بفضل جعل الشارع الحجية للأمانة.

وهذا هو المراد من قولنا : «لكن بعناية الشارع» إذ لولاها لكانت الأمانة في عرض الأصول لعدم افادتها العلم كالأصول ، لكن لما افيضت عليها الحجية من جانب الشارع ، صارت تهدد كيان الأصول لكونها بيانا من الشارع ، ومؤمنا للعقاب و ... وبذلك يظهر ورود الأمانة على أصالتي الطهارة والحلية ، لأتھما مغبة بعدم العلم ، والمراد منه هو الحجّة الشرعية، فالأمانة بما أھما حجّة شرعية ، دالة على حصول الغاية في قوله عليه السلام : «كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قدر» أو قوله عليه السلام : «كل شيء حلال حتى تعلم أنه حرام».

3. الحكومة : أن يكون أحد الدليلين ناظرا إلى الدليل الآخر ومفسرا له ، فيقدم على الآخر بحكم أنّ له تلك الخصوصية ويسمى الناظر بالحاكم ، والمنظور إليه بالمحكوم ، ويتلخص النظر في الأقسام التالية :

أ : التصرف في عقد الوضع بتوسيعه ، قال سبحانه : (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ) (المائدة / 6) فالمتبادر من الصلاة هي الاعمال المعهودة ، فإذا ضمّ إليه قوله عليه السلام : «الطواف بالبيت صلاة» يكون حاكما على الآية بتوسيع موضوعها ببيان أنّ الطواف على البيت من مصاديق الصلاة فيشترط فيه ما يشترط في الصلاة.

ومثله قوله صلى الله عليه وآله وسلم : «لا صلاة إلا بطهور» الظاهرة في شرطية الطهارة المائية ، فكأنّه قال : «الطهور شرط للصلاة» فإذا قال : التراب أحد الطهورين ، فقد وسّع الموضوع (الطهور) إلى الطهارة الترابية أيضا ، وهذا النوع من التصرف في عقد الوضع لا يتم إلا ادعاء ، كادعاء أنّ الطواف أو التيمم صلاة أو طهور.

ب : التصرف في عقد الوضع بتضييقه ، ويتحقق ذلك بنفي الموضوع لغاية نفي حكمه كما إذا قال : «لا شكّ لكثير الشك» ، أو قال : «لا شكّ للإمام مع حفظ المأموم» ، أو بالعكس ، وذلك بعد العلم بأنّ للشك أحكاما معينة في الشريعة فهي حاكمة على أحكام الشاكّ ، متصرفة في موضوعها بادعاء عدم وجود الشك في تلك الموارد الثلاثة ، والغاية هي رفع الحكم برفع الموضوع ادعاء.

مع أنّ هذه الأمثلة أشبه بالتخصيص ، ولكن الذي يميّزها عن التخصيص هو أنّ لسانها لسان النظارة إلى الدليل الآخر.

ج : التصرّف في عقد الحمل أو متعلّقه بتوسيعه ، فإذا قال : ثوب المصلي يلزم أن يكون طاهراً وقال : «كلّ شيء طاهر حتى تعلم أنّه قذر» فقد وسّع متعلّق الحكم إلى الطهارة الثابتة حتى بالأصل.

د : التصرّف في عقد الحمل بتضييقه ، وهذا كقوله سبحانه : (وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) (الحج / 78) فإنّها بحكم نظرها إلى الأحكام الشرعية المترتبة على العناوين الأولية تضيق محمولاتها ويخصصها بغير صورة الحرج ، ومثله

قوله : «لا ضرر ولا ضرار» بالنسبة إلى سائر الأحكام فوجوب الوضوء محدد بعدم الحرج والضرر.

والحاصل : أنّ مقوم الحكومة اتخاذ الدليل لنفسه موقف الشرح والتبيين ، فتكون النتيجة إمّا تصرّفاً في عقد الوضع ، أو الحمل إمّا بالتوسيع أو بالتضييق. ولكن التعارض ورفع الحكومة مختص بصورة التضييق لا التوسيع وليس فيها أيّ تعارض حتى تعالج بالحكومة بخلاف صورة التضييق فالتعارض محقق لكن يقدم الحاكم على المحكوم في عرف أهل التقنين فلا حظ.

3. التخصيص : عبارة عن إخراج بعض أفراد العام عن الحكم المحمول عليه مع التحقّظ على الموضوع كما إذا قال : أكرم العلماء ، ثمّ قال : لا تكرم العالم الفاسد ، فهو يشارك الحكومة في بعض أقسامه (القسم الرابع) لكنّه يفارقه بأنّ لسان التخصيص هو رفع الحكم عن بعض أفراد الموضوع ابتداءً من دون أن يكون لسانه ، لسان النظارة ، بخلاف الحكومة فإنّ لسانها لسان النظر إمّا إلى المحمول أو إلى الموضوع ، ولذلك ربما يقال بأنّه لو لم يرد من الشارع حكم في المحكوم لم يكن للدليل الحاكم مجال.

إذا كان التعارض بين الدليلين من قبيل التعارض غير المستقر، فإنّ الصورة تختلف جذرياً عمّا لو كان التناهي مستحكماً لا يقبل الانفكاك. فهنا لا نكون بإزاء تصادم حقيقي بين حجّتين، بل أمام مظهرٍ بدويّ يوهم بالتناهي، غير أنّه يزول عند التأمل، ويُحلّ بعين العرف وأسلوب أهل التقنين. ذلك أنّ الشارع. في مقام البيان. يجري على الطريقة المتعارفة بين العقلاء في سنّ

القوانين، فيذكر العام ويعقبه الخاص، أو يورد المطلق ثم يقيدته، أو يبين حكمًا في سياق ثم يشرح حدوده في سياق آخر، من غير أن يُعد ذلك تناقضًا في عرفهم.

ومن هنا قرّر الأصوليون قاعدتهم المعروفة: «الجمع مهما أمكن أولى من الطرح»، غير أنهم لم يريدوا به أي جمع متكلف، ولا كلّ محاولة ذهنية لتخريج النصوص، بل أرادوا الجمع المقبول عقلائيًا، الذي يكون فيه أحد الدليلين قرينةً على التصرف في الآخر، بحيث يفهم العرف من اجتماعهما معنىً منسجمًا غير متهافت. وهذا هو المعبر عنه بالجمع العرفي، أو الجمع مع الشاهد. أمّا الجمع التبرعي، الذي لا يستند إلى قرينة معتبرة، ولا يسوّغه لسان الدليل، فليس من الصناعة في شيء، لأنّه تحميل للنص ما لا يحتمله، وإخراج له عن سياقه بلا موجب.

ولأجل ضبط هذا المسلك، بذل الأعلام جهدًا كبيرًا في تقنين موارد الجمع المقبول، فحصره في عناوين معينة، تمثّل ضوابط عقلائية لرفع التناهي الظاهري، وهي: التخصص، والورود، والحكومة، والتخصيص، وتقديم الأظهر على الظاهر. وكلّ واحدٍ منها طريق خاص في معالجة التعارض البدوي، يختلف عن الآخر في حقيقته وأثره.

أمّا التخصص، فحقيقته أن يخرج أحد الدليلين موضوعًا عن موضوع الآخر خروجًا حقيقيًا تكوينيًا، بحيث لا يكون بينهما اشتراك في مورد واحد أصلاً. كما لو قيل: «الخمير حرام» وقيل في موضع آخر: «الخل حلال»؛ فإنّ اختلاف الموضوعين يرفع التناهي من جذوره، إذ لا تعارض بين حكمين تعلقا بموضوعين متباينين، وإن بدا في الوهلة الأولى أنّ المحمولين متضادان.

وأما الورد، فهو أعمق أثرًا؛ إذ يكون أحد الدليلين رافعًا لموضوع الآخر حقيقة، لكن لا بذاته، بل بعناية شرعية أضفاها الشارع عليه. فالأصول العملية كالبراءة والاشتغال والتخير. لكلٍ منها موضوع محدد: فالبراءة العقلية موضوعها عدم البيان، والاشتغال موضوعه احتمال العقاب، والتخير موضوعه عدم المرجح. فإذا جعل الشارع الحجية للأمانة، صارت بيانًا شرعيًا، وارتفع بها موضوع البراءة، وزال احتمال العقاب الذي تقوم عليه قاعدة الاشتغال، وانعدم عدم المرجح الذي هو موضوع التخير. ولولا جعل الحجية، لكانت الأمانة في عرض الأصول، لأنّها لا تفيد العلم بنفسها؛ لكن حيث أفيضت عليها الحجية، غدت في مقام البيان، فهذّدت كيان الأصول من أساسه، فكانت واردةً عليها. ومن هذا الباب ورود الأمانات على أصالتي الطهارة والحلية، لأنّ غابتهما «حتى تعلم»، والمراد من العلم الحجّة الشرعية، فالأمانة بما أنّها حجة تكون محققة للعلم تعبدًا، ومنتيةً بموضوع الأصل.

وأما الحكومة، فهي لون آخر من ألوان الجمع، يقوم على نظارة أحد الدليلين إلى الآخر وشرحه له. فالحاكم ليس مجرد دليل يقيد أو يخصّص، بل هو متصلّ لبيان حدود المحكوم أو تفسيره. وقد يكون ذلك بتوسيع الموضوع، كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ﴾، فإنّ ظاهر الصلاة هو الأعمال المخصوصة، فإذا ورد النصّ القائل: «الطواف بالبيت صلاة»، صار هذا البيان حاكمًا على الآية بتوسيع مفهوم الصلاة ليشمل الطواف، فثبت له ما يثبت لها من الشروط. وكذلك في توسعة مفهوم «الطهور» ليشمل التيمم.

وقد يكون التصرف بتضييق الموضوع، كما في قولهم: «لا شكّ لكثير الشك»؛ فإنّه ليس تخصيصًا بالمعنى المصطلح، بل هو ادعاء لعدم تحقّق الشك في حقّ كثير الشك، بنحو يرفع موضوع الأحكام المترتبة على الشك. واللسان هنا لسان النظر والتفسير، لا مجرد إخراج بعض الأفراد.

وقد يتعلّق التصرف بالمحمول، توسعةً أو تضييقاً. فتوسعة المحمول كما في شمول الطهارة الثابتة بالأصل لحكم «ثوب المصلّي يجب أن يكون طاهرًا». وأمّا التضييق، فكما في قوله تعالى: ﴿وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾، فإنّه يضيق دائرة الأحكام الأوليّة، فلا يبقى وجوبٌ أو تكليف إذا استلزم حرجًا، وكذلك قاعدة «لا ضرر» التي تحدّ من إطلاقات الأحكام عند ترتّب الضرر.

غير أنّ الحكومة في مقام علاج التعارض إنّما تتجلّى بوضوح في موارد التضييق، لأنّ التوسعة لا تُنشئ تعارضًا حقيقيًا، بخلاف التضييق، فإنّه يواجه إطلاقًا سابقًا ومحدّه، ومع ذلك يُقدّم الحاكم عرفًا، لأنّه في موقع البيان والتفسير.

وأما التخصيص، فهو إخراج بعض أفراد العام عن حكمه مع بقاء الموضوع على ما هو عليه، كما في قولنا: «أكرم العلماء» ثمّ «لا تكرم العالم الفاسق». وهو يشترك مع بعض أقسام الحكومة في النتيجة، لكن يفترق عنها في اللسان؛ فالتخصيص ليس فيه ادّعاء تفسير أو نظر إلى الدليل الآخر، بل هو بيان حكمٍ مغاير لبعض الأفراد ابتداءً، من غير أن يتكفّل بشرح الدليل الأول.

وهكذا يتّضح أنّ الجمع بين الدليلين، متى كان على وفق هذه الضوابط، ليس معالجةً اصطناعيّة، بل هو استنطاقٌ للنصوص بلغة العرف والعقلاء، وصونٌ للحجج عن الإهدار. فليس كلّ تعارضٍ يُصار فيه إلى الترجيح أو التخيير؛ بل قد يكون مفتاح الحلّ في حسن الفهم، ودقّة التمييز بين موارد التخصّص والورود والحكومة والتخصيص، حيث يذوب التعارض عند انكشاف وجه الكلام، وتنظم الدلالات في سياقٍ واحد متناسق

5. تقديم الأظهر على الظاهر ، إذا عدّ أحد الدليلين قرينة على التصرف في الآخر يقدم ما يصلح للقرينة على الآخر وإن لم يدخل تحت العناوين السابقة ، وهذا ما يسمّى بتقديم الأظهر على الظاهر ولأجل التعرّف على الأظهر والظاهر نذكر أمثلة :

أ : دوران الأمر بين تخصيص العام وتقييد المطلق

إذا دار الأمر بين تخصيص العام وتقييد المطلق ، كما إذا قال المولى : أكرم العلماء ، ثمّ قال : لا تكرم الفاسق ، فدار أمر العالم الفاسق بين دخوله تحت الحكم

الأوّل أو الثاني ، فقد اختار الشيخ الأعظم الأنصاريّ تقديم العام على المطلق ، ولزوم التصرف في الثاني بتقييد المطلق به ، فتكون النتيجة وجوب إكرام العالم الفاسق ، وما هذا إلّا لأنّ دلالة العام على الشمول أظهر من دلالة المطلق عليه.

ب : إذا كان لأحد الدليلين قدر متيقّن

إذا كان لأحد الدليلين قدر متيقّن ، مع تساويهما في الظهور اللفظي وكوئهما بصيغة العموم كما إذا قال : أكرم العلماء ثمّ قال : لا تكرم الفسّاق ، فبين الدليلين عموم وخصوص من وجه ، فيتعارضان في مجمع العناوين : أعني : العالم الفاسق ، فيجب إكرامه على الأوّل ويحرم على الثاني ولكن علمنا من حال المتكلّم أنّه يبغض العالم الفاسق ، فهو قرينة على تقديم عموم النهي على عموم الأمر ، فيكون مجمع العناوين (العالم الفاسق) محرم الإكرام.

ج : دوران الأمر بين التقييد والحمل على الاستحباب

إذا قال الشارع إذا أفطرت فاعتق رقبة ، ثمّ ورد بعد مدّة إذا أفطرت فاعتق رقبة مؤمنة ، فيدور الأمر بين حمل المطلق على المقيد ، أو حمل الأمر المتعلّق بالمقيّد على الاستحباب ، وربما يقدّم الأوّل على الثاني لشيوع التقييد ، وربما يرجح العكس لشيوع استعمال الأوامر على لسان الشارع في الاستحباب. وقد مرّ تفصيله في المقصد الخامس عند البحث في المطلق والمقيّد.

وبدلّ على هذا النوع من الجمع طائفة من الروايات منها :

ما روى داود بن فرقد ، قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : «أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا ، إنّ الكلمة لتصرف على وجوه لو شاء إنسان لصرف كلامه حيث يشاء». (1)

(1) الوسائل : الجزء 18 ، الباب 9 من أبواب صفات القاضي ، الحديث 27.

وهذا الحديث يحث على التأمل والتدبر في الأحاديث المروية ، حتى لا يتسرع السامع باتهامها بالتعارض بمجرد السماع ، دون التدبر في أطرافها.

فتلخص أنّ التنافي غير المستقر يرتفع بأحد الأمور الخمسة التي أشرنا إليها ، بقي الكلام في التنافي المستقر وهو الذي نبحث عنه في الفصل التالي.

من ضروب الجمع العرفي التي لا تدرج تحت العناوين المتقدمة . كالتخصّص أو الورد أو الحكومة أو التخصيص . ما اصطالحوا عليه بـ تقديم الأظهر على الظاهر . وحقيقته أنّ أحد الدليلين يكون في نظر العرف أصلح للقرينة ، وأقوى دلالةً على مراد المتكلم ، فيجعل قرينةً على التصرف في الآخر ، ولو لم يمكن إدخاله تحت عنوانٍ خاصٍّ من العناوين السابقة . فالمناط هنا شدة الظهور وضعفه ، لا مجرد العموم والخصوص أو السعة والضيق .

ولتوضيح ذلك، يُذكر له غير واحدٍ من الأمثلة:

أمّا الأول، فهو ما إذا دار الأمر بين تخصيص العام وتقييد المطلق . كما لو قال المولى: «أكرم العلماء»، ثمّ قال: «لا تكرم الفاسق». فهنا يتردّد النظر في «العالم الفاسق»: هل يُجعل مشمولاً للعام الأول، فيجب إكرامه، أو يُدرج تحت إطلاق الثاني فيحرم إكرامه؟ اختار الشيخ الأعظم الأنصاري تقديم العام على المطلق، بمعنى أنّ دلالة العام على الشمول أقوى وأظهر من دلالة المطلق، فيُجعل العام قرينةً على تقييد إطلاق «لا تكرم الفاسق» بغير العالم، فتكون النتيجة وجوب إكرام العالم الفاسق. وليس منشأ هذا الاختيار إلا ملاحظة قوّة ظهور صيغة العموم في الاستيعاب، بحيث يعدّها العرف أرسخ دلالةً من الإطلاق الذي ينعقد بمقدمات الحكمة.

وأما المثال الثاني، فهو ما إذا كان لأحد الدليلين قدرٌ متيقّن يكشف عن جهةٍ خاصّة في مراد المتكلم، مع تساوي الدليلين في الظهور اللفظي . كما لو قال: «أكرم العلماء»، وقال أيضاً: «لا تكرم الفاسق». فبينهما عموم وخصوص من وجه، ويتعارضان في مورد «العالم الفاسق»، إذ يقتضي الأول وجوب إكرامه، ويقتضي الثاني حرمة إكرامه. غير أنّه إذا علمنا من حال المتكلم أو من سياق آخر أنّه يغض العالم الفاسق ويشدّد في أمره، كان هذا العلم قرينةً على تقديم عموم النهي على عموم الأمر، فيحكم بجرمة إكرامه. فهنا لم يُعمل بقاعدةٍ شكلية، بل روعي ما هو أظهر في كشف مراد المتكلم، ولو كان ذلك من خارج اللفظ.

وأما المثال الثالث، فهو دوران الأمر بين حمل المطلق على المقيّد، وبين حمل الأمر الوارد في المقيّد على الاستحباب. كما إذا ورد: «إذا أفطرت فاعتق رقبة»، ثمّ ورد بعد ذلك: «إذا أفطرت فاعتق رقبة مؤمنة». فهل يُقَيّد إطلاق الرقبة في الأوّل بالمؤمنة، فيكون الحكم واحداً مقيّداً بالإيمان؟ أم يُحمّل الأمر الثاني على الاستحباب، فيبقى الأوّل على إطلاقه الوجوبي؟ قد يُقدّم الأوّل لشيوع باب التقييد في لسان التشريع، وقد يُرجّح الثاني بالنظر إلى كثرة استعمال الأوامر في الاستحباب في نصوص الشريعة. والمرجع في ذلك إلى ملاحظة ما هو أظهر عرفاً في المقام.

وهذا اللون من الجمع . أعني تحريّ الأظهر . يجد له شاهداً في كلمات أهل البيت عليهم السلام، فقد رُوي عن داود بن فرقد أنّه سمع أبا عبد الله عليه السلام يقول: «أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا، إنّ الكلمة لتصرف على وجه، لو شاء إنسان لصرف كلامه حيث يشاء». وهذا التوجيه ليس دعوةً إلى التكلف، بل حثٌّ على التدبّر، والنظر في وجه الكلام، وعدم المبادرة إلى الحكم بالتعارض لمجرّد التنافي البدوي. فالكلمة قد تحتل أكثر من وجه، والسباق قد يفتح باباً لفهم أدقّ، والقرائن قد تغيّر جهة الدلالة.

ومن مجموع ذلك يتّضح أنّ التنافي غير المستقرّ لا يُعالج بالترجيح أو التخيير ابتداءً، بل يُرفع بأحد هذه المسالك الخمسة: التخصّص، والورود، والحكومة، والتخصيص، وتقديم الأظهر على الظاهر. فإذا استنفد الفقيه وسعه في هذه الجهات، ولم يبقَ مجال لجمع عرفيٍّ معتبر، انتقل البحث إلى صورة التنافي المستقرّ، وهو ميدان الترجيح والتخيير

الفصل الثاني

التعارض المستقر

أو أعمال الترجيح والتخير

إذا كان هناك بين الدليلين تناف وتناف في المدلول على وجه لا يمكن الجمع بينهما جمعا عرفيا مقبولا عند أهل التقنين ، فيقع البحث في أمور :

الأول : ما هي القاعدة الأولى عند التعارض؟

لا شك أنّ الأخبار حجة من باب الطريقة بمعنى أنّها الموصلة إلى الواقع في كثير من الأحيان ، هذا من جانب ، ومن جانب آخر أنّ دليل حجية قول الثقة منحصرة في السيرة العقلانية عند المحققين ، وبما أنّ السيرة دليل لبي يؤخذ بالقدر المتيقن منه لعدم وجود لسان لفظي لها حتى يؤخذ بإطلاقه ، والقدر المتيقن من السيرة في مورد حجية قول الثقة هي صورة عدم التعارض ، فتكون القاعدة الأولى هي سقوط الخبرين المتعارضين عن الحجية. لما مضى من أنّ الشك في الحجية يساقط القطع بعدمها.

الثاني : ما هي القاعدة الثانوية عند التعارض؟

قد وقفت على أنّ مقتضى القاعدة الأولى في الخبرين المتعارضين هو التساقط ، فلو ثبت شيء على خلاف تلك القاعدة نأخذ به ، وإلاّ فهي محكمة.
فنقول : إنّ الخبرين المتعارضين على صورتين :
أ : الخبران المتكافئان اللذان لا مزية لأحدهما توجب ترجيحه على الآخر.
ب : الخبران المتعارضان اللذان في أحدهما مزية توجب ترجيحه على الآخر.
وإليك الكلام في كلا القسمين :

الصورة الأولى : الخبران المتعارضان المتكافئان

إذا ورد خبران متعارضان متكافئان من دون مزية لأحدهما على الآخر (1) فقد استفاضت الروايات على التخيير بينهما ، فمنها :

1. ما روى الطبرسي في «الاحتجاج» عن الحسن بن الجهم (2) قال : قلت له تجيئنا الأحاديث عنكم مختلفة ، فقال : «ما جاءك عنا فقس على كتاب الله عز وجل وأحاديثنا ،

فإن كان يشبههما فهو منا ، وإن لم يكن يشبههما فليس منا» ، قلت : يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين ولا نعلم أيُّهما الحق؟ قال : «فإذا لم تعلم فموسّع عليك بأيُّهما أخذت». (3)

2. ما رواه الشيخ في «التهذيب» ، عن علي بن مهزيار قال : قرأت في كتاب

(1) سيوافيك أنّ أخبار التخيير محمولة على صورة التكافؤ.

(2) الحسن بن الجهم بن بكير بن أعين الشيباني ، ترجمه النجاشي برقم 108 ، وقال : ثقة ، روى عن أبي الحسن والرضا عليهما السلام.

(3) الوسائل : 18 ، الباب 9 من أبواب صفات القاضي ، الحديث 40.

لعبد الله بن محمد ، إلى أبي الحسن عليه السلام : اختلف أصحابنا في روايتهم عن أبي عبد الله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر ، فروى بعضهم : صلّها في المحمل ، وروى بعضهم لا تصلّها إلّا على الأرض ، فقال عليه السلام : «موسّع عليك بأية عملت». (1) والرواية بقرينة قوله : «موسّع عليك بأية عملت» ناظرة إلى الأخبار المتعارضة ، نعم موردّها هي الأمور المستحبّة ، والتخيير في المستحبات لا يكون دليلاً على التخيير في الواجبات ، لأنّ للأولى مراتب مختلفة في الفضيلة ، فيصح التخيير بين درجاتها ، وهذا بخلاف الواجبات ، فإنّ أحد الطرفين تعلّق به الأمر دون الآخر.

إذا بلغ التعارض بين الدليلين حدّاً لا يبقى معه مجالٌ لجمعٍ عربيٍّ مقبول، بحيث يستحيل على الفقيه . بعد استفراغ الوسع . أن يجعل أحدهما قرينةً على الآخر أو أن يوفق بينهما بوجهٍ عقلائي، فهنا نكون بإزاء التعارض المستقرّ؛ أي التناهي الذي يستقرّ بعد الفحص ولا يزول بالتأمل. وعندئذٍ ينتقل البحث من مرحلة الجمع إلى مرحلة أخرى، عنوانها إعمال القواعد في الترجيح أو التخيير.

وأول ما يُطرح هنا: ما هي القاعدة الأولى عند وقوع التعارض؟

لا ريب أنّ الأخبار إمّا حازت الحجّية من باب الطريقيّة، أي بما هي كاشفة عن الواقع وموصلة إليه في كثيرٍ من الموارد، لا بما لها من موضوعيّة مستقلّة. كما أنّ دليل حجّية خبر الثقة . على ما استقرّ عليه التحقيق . ليس نصّاً لفظيّاً ذا إطلاق، بل هو السيرة العقلانيّة الجارية على العمل بقول الثقة . والسيرة . بما أنّها دليلٌ لبي . لا يُتمسك فيها إلّا بالقدر المتيقّن، إذ ليس لها لسانٌ يؤخذ بإطلاقه. والقدر المتيقّن من هذه السيرة إمّا هو مورد عدم التعارض، أي حيث يكون خبر الثقة خالياً من معارضٍ مماثل. أمّا إذا تعارض خبران على وجهٍ يستحيل الجمع بينهما، فشمول السيرة لمثله مشكوك، ومع الشكّ في الحجّية لا يبقى مجالٌ لإثباتها؛ لأنّ الشكّ في الحجّية يساوق القطع بعدمها. ومن هنا كانت القاعدة الأولى تقتضي تساقط الخبرين المتعارضين عن الحجّية، والرجوع إلى ما يقتضيه الأصل العملي في المورد.

غير أنّ هذا هو مقتضى القاعدة الأولى فحسب، أي ما يستفاد من القواعد العامّة قبل ملاحظة النصوص الخاصّة الواردة في باب العلاج. فإن ثبت بالدليل خلاف ذلك، عمل به بوصفه قاعدةً ثانويةً مقدّمة على الأصل الأول.

ومن هنا يُطرح السؤال الثاني: ما هي القاعدة الثانوية عند التعارض؟

إذا تأملنا النصوص الواردة عن الأئمة عليهم السلام في علاج الأخبار المختلفة، وجدنا أنّها لا تسير على وتيرة واحدة، بل فرّقت بين صورتين:

إحداها: أن يكون الخبران متكافئين، لا مزية لأحدهما على الآخر توجب ترجيحه.

والأخرى: أن يكون في أحدهما مزية معتبرة تجعله أولى بالأخذ.

فأما الصورة الأولى، أعني الخبرين المتكافئين، فقد استفاضت الروايات في التخيير بينهما. ومن ذلك ما روي عن الحسن بن الجهم أنه سأل الإمام عن اختلاف الأحاديث، فأجابه بما حاصله: أنَّ ما وافق كتاب الله وأحاديثهم فهو منهم، وما خالف فليس منهم. ثمَّ لما سأل عن مورد اختلاف حديثين صادرين عن ثقتين ولا يُعلم أيُّهما الحق، قال عليه السلام: «إذا لم تعلم فموسَّع عليك بأيُّهما أخذت». فظاهر الجواب أنه بعد الفحص وعدم الظفر بمرجح، يكون المكلف في سعةٍ من الأخذ بأيُّهما شاء.

وكذلك ما ورد في مراسلة علي بن مهزيار إلى الإمام عليه السلام بشأن اختلاف الروايات في ركعتي الفجر في السفر، فأجاب: «موسَّع عليك بأية عملت». فالتعبير بالسعة ظاهرٌ في رفع الحرج عن المكلف في مقام العمل بأحد الخبرين عند التكافؤ.

غير أنه ينبغي الالتفات إلى أنَّ مورد بعض هذه الروايات إنما هو في المستحبَّات، كما في مسألة ركعتي الفجر، والتخيير في باب المستحبَّات لا يلزم التخيير في الواجبات؛ لأنَّ المستحبَّات بطبيعتها ذات مراتب في الفضل، فيصحَّ التخيير بينها من دون لزوم مخالفةٍ قطعيةٍ. أمَّا في الواجبات، فالأمر يدور بين فعلٍ تعلّق به الوجوب وآخر لم يتعلّق به، فليس التخيير فيهما أمرًا بديهيًّا، بل يحتاج إلى دليلٍ خاصٍّ.

وعلى ضوء ذلك، يتبيّن أنَّ مقتضى الصناعة في التعارض المستقرّ يبدأ بالتساقط بحسب القاعدة الأولى، غير أنَّ النصوص العلاجية قد دلّت في بعض الموارد . خصوصًا عند التكافؤ . على التخيير تعبدًا، خروجًا عن تلك القاعدة. ويبقى الكلام بعد ذلك في الصورة الثانية، أعني ما إذا كان في أحد الخبرين مزية توجب ترجيحه، وهو ما يستدعي بحث المرجحات وكيفية تقديم أحد المتعارضين على الآخر

هل التخيير بدوي أو استمراري؟

إذا ورد خبران متعارضان متكافئان ، فهل التخيير بينهما بدوي أو استمراري بمعنى أنه له اختيار غير ما اختاره في الواقعة الأولى؟ والحق أنه بدوي ، وقد سبق بيانه في مبحث الاشتغال ، وذكرنا فيه أن المخالفة القطعية العملية للعلم الإجمالي قبيح وحرام ، من غير فرق بين أن تكون المخالفة دفعية أو تدريجية ، فإذا أخذ بأحد الخبرين في واقعة ، والخبر الآخر في واقعة أخرى ، فقد علم بالمخالفة العملية أما بعمله هذا أو بما سبق.

إذا استقرّ التعارض بين خبرين متكافئين، وثبت بدليل خاص أن الوظيفة فيهما هي التخيير، يبرز سؤال دقيق: هل هذا التخيير بدويّ يثبت في أول الأمر فحسب، أم هو استمراريّ يجوز معه للمكلف أن ينتقل من أحد الخبرين إلى الآخر في الوقائع اللاحقة؟

التحقيق أن التخيير بدويّ، لا استمراريّ. ومعنى ذلك أن المكلف إذا اختار أحد الخبرين في مقام العمل، فقد تعيّن عليه البناء عليه، ولا يسوغ له العدول إلى الآخر في واقعة ماثلة، لمجرد أن التخيير كان ثابتاً في الابتداء.

ووجه ذلك يرتبط بما تقرّر في مبحث الاشتغال من أن المخالفة القطعية العملية للعلم الإجمالي قبيحة ومحرّمة، سواء كانت دفعية تقع في آن واحد، أم تدريجية تتحقّق على امتداد الزمان. فإنّ العلم الإجمالي . وإن لم يعيّن أحد الطرفين . ينجّز الواقع في الجملة، ويمنع من الوقوع في مخالفة يعلم المكلف بتحققها في أحد الطرفين.

فإذا فرضنا أن أحد الخبرين يدلّ على الوجوب، والآخر على الحرمة، وكانا متكافئين من جميع الجهات، فالتخيير بينهما إنّما هو رفعٌ للحرمة في مقام الامتنال، لا إلغاءٌ للعلم الإجمالي بوجود حكم إلزامي في أحد الطرفين. فإذا أخذ المكلف بأحدهما في واقعة، ثمّ عدل في واقعة أخرى إلى العمل بالخبر الثاني، كان قد جمع بين الفعل والترك في موردٍ يعلم إجمالاً بأن أحدهما مخالفٌ للواقع. وحينئذٍ تتحقّق المخالفة العملية القطعية، إمّا في فعله الأول أو في فعله الثاني، فيكون قد أوقع نفسه في ما كان يجب التحرّز عنه.

ومن هنا كان التخيير بدويّاً، بمعنى أنه يرفع التحير في مرحلة الاختيار الأولى، فإذا اختار أحد الطرفين سقط الآخر عن الحجية في حقه، لا بمعنى سقوطه الواقعي، بل بمعنى أن الوظيفة العملية قد تعيّن بما اختاره. وليس له أن ينتقل بينهما بحسب رغباته أو تبدل أحواله، لأن ذلك يفضي إلى نقض ما استقرّ عليه من الامتنال، ويوقعه في مخالفة يعلم إجمالاً بتحققها.

وعليه، فالتخيير هنا ليس ترخيصاً مطلقاً في التردّد بين الحكمين على مرّ الوقائع، بل هو علاجٌ لحالة التزاحم في أول الأمر، فإذا عولجت بالتعيين العملي، استقرّ البناء، وصار الرجوع إلى الآخر خروجاً عمّا اقتضاه العلم الإجمالي من لزوم التحقّق عن المخالفة القطعية، ولو على نحوٍ تدريجي

ما هو مرجع الروايات الآمرة بالتوقف؟

هناك روايات تأمر بالتوقف والصبر إلى لقاء الإمام ، أو من يخبر بحقيقة الحال من بطانة علومهم عليهم السلام ومعها كيف يكون التكليف هو التخيير بين الخبرين المختلفين؟

(1) الوسائل : 18 ، الباب 9 من أبواب صفات القاضي ، الحديث 44.

روى الكليني ، عن سماعة ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر كلاهما يرويه ، أحدهما يأمر بأخذه ، والآخر ينهيه عنه ، كيف يصنع؟ قال : «يرجئه حتى يلقي من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه».(1)

وفي مقبولة عمر بن حنظلة المعروفة حينما انتهى السائل إلى مساواة الخبرين في المرجحات قال : «إذا كان ذلك فارجئه حتى تلقى إمامك ، فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات».(2)

والأول يأمر بالتوقف منذ بدء الأمر ، والآخر يأمر به بعد مساواتهما في المرجحات ، وعلى كل تقدير ينبغي التخيير.

والجواب : أنّ هذا القسم من الروايات محمول على صورة التمكن من لقاء الإمام ، أو من لقاء بطانة علومهم ، ويشهد لهذا الجمع نفس الحديثين ، ففي الأول : «يرجئه حتى يلقي من يخبره» أي يخبره بحقيقة الحال وما هو الصحيح من الخبرين ، وفي الثاني : «فارجئه حتى تلقى إمامك» ومن لاحظ الروايات الآمرة بالتوقف يلمس ذلك ، فإنّ من الرواة من كان يتمكن من لقاء الإمام والسماع منه ، ومنهم من لم يكن متمكناً من لقائه عليه السلام إلاّ ببذل مؤن ، وقطع مسافة بعيدة ، فالأمر بالتوقف راجع إلى المتمكّن ، والأمر بالتخيير إلى الثاني.

الصورة الثانية : الخبران المتعارضان غير المتكافئين

إذا كان هناك خبران ، أو أخبار متعارضة ، ويكون لأحدهما ترجيح على الآخر ؛ فيقع الكلام في الأمور الثلاثة :

(1 و 2). الوسائل : 18 ، الباب 9 من أبواب صفات القاضي ، الحديث 5 ، 1. ولاحظ الحديث 42 و 36 من هذا الباب.

1. التعرف على هذه المرجّحات.
2. هل الأخذ بذي المزية واجب أو راجح؟
3. هل يقتصر على المنصوص من المرجّحات أو يتعدى غيره؟
ولنتناول البحث في كل واحد منها.

عند التأمل في الروايات الواردة في علاج الأخبار المختلفة، يبرز إشكالٌ في بادئ النظر: كيف يُقال بالتخيير بين الخبرين المتكافئين، مع وجود طائفةٍ من الروايات تأمر بالتوقّف والإرجاء إلى حين لقاء الإمام، أو سؤال من يُخبر بحقيقة الحال من خواصّهم عليهم السلام؟

فقد روى الكليني عن سماعة، عن أبي عبد الله عليه السلام، فيمن اختلف عليه رجلان من أهل دينه، كلٌّ يروي حديثاً مخالفاً للآخر، أنه قال: «يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه». كما ورد في مقبولة عمر بن حنظلة أنّ الإمام عليه السلام، بعد فرض تساوي الخبرين في المرجّحات، قال: «فارجئه حتى تلقى إمامك، فإنّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات».

وهاتان الروايتان - بظاهريهما - تدلّان على نفي التخيير، والدعوة إلى التوقّف، سواء من أول الأمر كما في رواية سماعة، أو بعد استنفاد المرجّحات كما في المقبولة. فكيف يُجمع بينهما وبين ما دلّ على التخيير؟

الجواب أنّ هذه الروايات لا تُفهم بمعزل عن ظرفها الزماني والموضوعي. فإنّ الأمر بالتوقّف ظاهرٌ في صورة التمكن من مراجعة الإمام عليه السلام، أو الوصول إلى من يبيّن الحكم الواقعي من بطانة علومهم. ويشهد لهذا نفس لسان الروائين: ففي الأولى «حتى يلقى من يخبره»، أي من يكشف له وجه الحق ويرفع عنه الشبهة. وفي الثانية «حتى تلقى إمامك»، وهو تعبيرٌ واضح في افتراض إمكان اللقاء.

ومن تتبّع أحوال الرواة في تلك العصور، علم أنّ بعضهم كان قريباً من الإمام، يتمكن من سؤاله من غير عناءٍ كبير، وبعضهم كان في أطراف البلاد، لا يصل إليه إلاّ بمشقةٍ أو لا يصل أصلاً. فالتكليف بالتوقّف منصرفٌ إلى من كان في وسعه تحصيل البيان من مصدره المعصوم، لأنّ الرجوع إلى الأصل مع إمكان الوصول إلى البيان خلاف مقتضى التحقق على الواقع. أمّا من لم يكن متمكناً من اللقاء، أو كان الوصول متعذراً أو متعسّراً، فبقاؤه في حالة توقّف دائم يفضي إلى تعطيل الأحكام، ومن هنا شُرّع له التخيير رفعا للحرَج.

وبهذا الجمع يرتفع التنافي بين الطائفتين: فالتوقّف وظيفة المتمكّن من السؤال، والتخيير وظيفة من لا سبيل له إلى ذلك. فلا تعارض في الحقيقة، بل اختلافٌ في الموضوع.

ثمّ إذا تجاوزنا صورة التكافؤ، نصل إلى الصورة الثانية من التعارض المستقرّ، وهي ما إذا لم يكن الخبران على حدٍّ سواء، بل كان في أحدهما مزية توجب ترجيحه على الآخر. وهنا ينتقل البحث إلى مرحلةٍ أدقّ، تُثار فيها مسائل ثلاث: ما هي هذه المرجّحات التي يُعول عليها؟ وهل الأخذ بالخبر ذي المزية واجبٌ على نحو اللزوم، أو هو راجحٌ فحسب؟ ثمّ هل يقتصر في الترجيح على المرجّحات المنصوصة في الأخبار العلاجية، أم يتعدى إلى كلّ ما يوجب قوّة الاحتمال وكشفاً أقرب إلى الواقع؟

وهذه الأسئلة تفتح بابًا جديدًا في بحث التعارض، إذ لم نعد في سعة الاختيار، ولا في مقام التوقف، بل في ميدان الموازنة الدقيقة بين الحجج، وترتيبها بحسب قوتها في الكشف عن الحكم الواقعي

الأمر الأول : في بيان المرجّحات الخبرية

نستعرض في هذا الأمر المرجّحات الخبرية . عندنا . أو ما قيل إنّها من المرجّحات الخبرية وهي أمور :

أ. الترجيح بصفات الراوي

قد ورد الترجيح بصفات الراوي ، مثل الأعدلية والأفقهية والأصديقية والأورعية ، في غير واحد من الروايات التي نذكر بعضها.

روى الكليني بسند صحيح ، عن عمر بن حنظلة ⁽¹⁾ قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين ، أو ميراث ، فتحاكما إلى السلطان ، وإلى القضاة أيحل ذلك؟ قال : «من تحاكم إليهم في حقّ أو باطل فإنّما تحاكم إلى الطاغوت ، وما يحكم له فإنّما يأخذ سحتا ، وإن كان حقا ثابتا له ، لأنّه أخذه بحكم الطاغوت ، وما أمر الله أن يكفر به ، قال الله تعالى : (يُرِيدُونَ أَنْ يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ)⁽²⁾» .

قلت : فكيف يصنعان؟ قال : «ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا

(1) عمر بن حنظلة وإن لم يوثق في المصادر الرجالية ، لكن الأصحاب تلقوا روايته هذه بالقبول و— لذا — سميت بالمقبولة ، واعتمدوا عليها في باب القضاء ، والحديث مفصل ذكرناه في مقاطع أربعة فلا تغفل .

(2) النساء / 60 .

ونظر في حالنا وحرماننا ، وعرف أحكامنا ، فليرضوا به حكما ، فيأتي قد جعلته عليكم حاكما ، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه ، فإنما استخف بحكم الله وعلينا ردّ ، والراد علينا ، راد على الله وهو على حدّ الشرك بالله».

قلت : فإن كان كلّ رجل اختار رجلا من أصحابنا فرضيا أن يكونا الناظرين في حقهما ، واختلفا فيما حكما ، وكلاهما اختلفا في حديثكم ، فقال : «الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما ، ولا يلتفت إلى ما حكم به الآخر».⁽¹⁾ إنّ هذا القسم من الترجيح قد ورد في غير واحد من الروايات ⁽²⁾ لكن الجميع راجع إلى ترجيح حكم أحد القاضيين على حكم القاضي الآخر ، ومن المحتمل جدا اختصاص الترجيح به لمورد الحكومة ، حتى يرتفع النزاع وتفصل الخصومة ، ولا دليل على التعدي منه إلى غيره ، وذلك لأنّه لما كان إيقاف الواقعة وعدم صدور الحكم ، غير خال من المفسدة ، أمر الإمام بإعمال المرجحات حتى يرتفع النزاع.

نعم ورد الترجيح بصفات الراوي في مورد تعارض الخبرين ، فيما رواه ابن أبي جمهور الاحسائي ، عن العلامة ، مرفوعا إلى زرارة ، لكن الرواية فاقدة للسند ، يرويها ابن أبي جمهور الاحسائي (المتوفّى حوالي سنة 900 هـ) ، عن العلامة (المتوفّى عام 726 هـ) ، عن زرارة (المتوفّى عام 150 هـ) ، ومثل هذا الحديث لا يصحّ الاحتجاج به أبدا ، ولأجل ذلك ، لم نعتمد عليها. وعلى ذلك ليس هنا دليل صالح لوجوب الترجيح بصفات الراوي.

(1) الكافي : 1 / 68 ، ط دار الكتب الإسلامية.

(2) الوسائل : الجزء 18 ، الباب 9 من أبواب صفات القاضي ، الحديث 20 رواية داود بن الحصين و 45 ، رواية موسى بن أكيل.

ب : الترجيح بالشهرة العملية

قد ورد الترجيح بالشهرة العملية ، أي عمل جلّ الأصحاب بإحدى الروایتين ، دون الرواية الأخرى ، في المقبولة السابقة ، فقد طرح عمر بن حنظلة مساواة الراويين في الصفات قائلا : «فقلت : إنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على الآخر، قال : فقال : ينظر إلى ما كان من روايتهم عتّا - في ذلك الذي حكما به - المجمع عليه عند أصحابك فيؤخذ به من حكما ، ويترك الشاذ النادر الذي ليس بمشهور عند أصحابك ، فإن المجمع عليه لا ريب فيه.

إنما الأمور ثلاثة : أمر بين رشده فيتبع ، وأمر بين غيّه فيجتنب ، وأمر مشكل يرد علمه إلى الله وإلى رسوله». (1)

يلاحظ على الاستدلال بأنّه : يحتمل جدا اختصاص الترجيح بالشهرة العملية بمورد القضاء وفصل الخصومة الذي لا يصحّ فيه إيقاف الحكم فيرجّح أحد الراويين على الآخر بملاحظة مصدره ، وأمّا لزوم الترجيح بها أيضا في تعارض الخبرين في مقام الإفتاء ، فغير ظاهر من الحديث ، لا يثبت ولا ينفيه ، إلا إذا قيل بإلغاء الخصوصية بين المقامين عرفا.

ج : الترجيح بموافقة الكتاب

إنّ الإمامان في المقبولة يثبت أنّ صدر الحديث بصدد بيان مرجحات القضاء ، لكن السائل لما وقف على أنّ الإمام عليه السلام يقدّم رأي أحد القاضيين على

(1) الكافي : 1 / 68.

الآخر بحجة أنّ مستند أحدهما هو الخبر المجمع عليه ، بدا له أن يسأله عن تعارض الخبرين ومرجحاًتهما مع قطع النظر عن كونهما مصدرا للقضاء وقال : فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟

قال : «ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة (وخالف العامة) فيؤخذ به ، ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة (ووافق العامة)». (1)

ويدلّ على الترجيح بموافقة الكتاب والسنة غير واحد من الروايات : روى عبد الرحمن بن أبي عبد الله ، قال : قال الصادق عليه السلام : «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان ، فاعرضوهما على كتاب الله ، فما وافق كتاب الله فخذوه ، وما خالف كتاب الله فردّوه». (2) ثمّ إنّّه ليس المراد من مخالفة الكتاب هو المخالفة بالتناقض والتباين الكلّي ، لأنّ عدم حجية المباين الصريح معلوم لا يحتاج إلى البيان أولاً ، ولا يضعه الوضعّاعون ثانياً ، لأنّه يواجه من أوّل الأمر بالنقد والردّ بأنّه كذب موضوع على لسان الإمام.

فإذن المراد من مخالفة الكتاب هو المخالفة بمثل العموم والخصوص ، فلو كان أحد الخبرين موافقاً لعموم الكتاب والآخر مخالفاً له بنحو التخصيص يؤخذ بالأوّل دون الثاني ، وإن كان المخالف (الخاص) حجة يختص به الكتاب إذا لم يكن مبتلى بالمعارض.

(1) أخذنا الرواية من كتاب الكافي : 1 / 67 ، الحديث 10 ، لأنّ صاحب الوسائل جرّأها على عدّة أبواب.

(2) الوسائل : الجزء 18 ، الباب 9 من أبواب صفات القاضي ، الحديث 29 ؛ ولاحظ أيضاً الحديث 21 و 20 من هذا الباب.

د : الترجيح بمخالفة العامة

روى عمر بن حنظلة ، قال : قلت : جعلت فداك أرايت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة ، ووجدنا أحد الخبرين موافقا للعامة والآخر مخالفا لهم بأي الخبرين يؤخذ؟ قال : «ما خالف العامة ففيه الرشاد».

فقلت : جعلت فداك فإن وافقهما الخبران جميعا ، قال : «ينظر إلى ما هم إليه أميل . حكمهم وقضاتهم . فيترك ويؤخذ بالآخر» .⁽¹⁾

وبدلّ عليه أيضا ما رواه عبد الرحمن بن أبي عبد الله (البصري) قال : قال الصادق عليه السلام : «فإن لم تجدوها في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامة ، فما وافق أخبارهم فذروه ، وما خالف أخبارهم فخذوه» .⁽²⁾

كلّ ذلك يكشف عن صدور الموافق تقيّة دون المخالف.

إذا تجاوزنا صورة التكافؤ، وفرضنا أنّ بين الخبرين المتعارضين مزية لأحدهما توجب تقويته، دخلنا في مبحث المرجّحات الخبرية؛ أي الخصائص التي تجعل أحد الخبرين أولى بالأخذ من الآخر في مقام الاستنباط. وهذا الباب من أدقّ أبواب التعارض، لأنّه لا يتعلّق بمجرد الجمع أو التخيير، بل بترتيب الحجج بحسب قوّتها في الكشف عن الواقع.

وأوّل ما ذُكر في هذا السياق: الترجيح بصفات الراوي، كالأعدلية، والأفقيّة، والأصديّة، والأورعيّة. وقد ورد ذلك في غير واحد من النصوص، وأشهرها ما رواه الكليني بسندٍ صحيح عن عمر بن حنظلة في قضية التحاكم، حيث نهى الإمام عليه السلام عن الرجوع إلى قضاة الجور، وأرشد إلى الرجوع إلى من «روى حديثنا ونظر في حالنا وحرامنا وعرف أحكامنا». ثمّ لما فرض السائل اختلاف الحكمين الصادقين من رجلين بهذه المواصفات، قال عليه السلام: «الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما، ولا يلتفت إلى ما حكم به الآخر».

غير أنّ التأمل في مورد الرواية يكشف أنّها واردة في مقام القضاء وفصل الخصومة، لا في مقام الإفتاء المجرد. والفرق بين المقامين واضح؛ فإنّ القضاء لا يحتمل الإرجاء والتوقّف، لأنّ تعطيل الحكم يفضي إلى ضياع الحقوق واستفحال النزاع، فكان لا بدّ من ضابط يُرَجَّح به أحد الحكمين لرفع الخصومة. ومن هنا يُجتمَل قوياً اختصاص هذا الترجيح بمورد الحكومة، لا تعارض الأخبار في مقام الفتوى. نعم، نُقل في بعض الكتب المتأخرة. كمنقول ابن أبي جمهور عن العلامة مرفوعاً إلى زارة . ما يدلّ على الترجيح بصفات الراوي في تعارض الخبرين، غير أنّ ضعف سنده وعدم اتّصال طبقاته يمنعان من الاعتماد عليه. وبذلك لا يثبت دليل تامّ على وجوب الترجيح بصفات الراوي في مطلق باب التعارض.

ثمّ يأتي الترجيح بالشهرة العملية، أعني عمل المشهور من الأصحاب بإحدى الروايتين وتركهم للأخرى. وقد ورد ذلك أيضاً في مقبولة عمر بن حنظلة، حيث سأل الراوي عن صورة تساوي الحكمين في الصفات، فقال الإمام عليه السلام: «ينظر إلى ما كان من روايتهم عتاً في ذلك الذي حكما به المجمع عليه عند أصحابك فيؤخذ به من حكمنا، ويترك الشاذ النادر الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه». ثمّ بيّن عليه السلام تقسيم الأمور إلى بين الرشد، وبين الغي، ومشكل يُردّ علمه إلى الله ورسوله.

إلا أن هذا الترجيح أيضاً قد يُحتمل اختصاصه بباب القضاء، لأنّ السياق كلّهُ وارد في مقام فصل النزاع. فهل يُعدّى منه إلى باب الإفتاء؟ النصّ لا يصحّ بذلك، ولا ينفيه، ويبقى الأمر موقوفاً على إلغاء الخصوصية عرفاً بين المقامين، وهو أمرٌ محلّ بحثٍ وتأمل.

وأما الترجيح بموافقة الكتاب والسنة، فهو أوضح المرجّحات وأشدّها رسوخاً. فإنّ ذيل المقبولة نفسها. بعد الفراغ من مرجّحات القضاء. تضمّن سؤالاً عن تعارض خبرين مشهورين رواهما الثقات، فأجاب الإمام عليه السلام: «ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة فيؤخذ به، ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة». كما ورد عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله أنّ الإمام الصادق عليه السلام قال: «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان، فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فردّوه».

غير أنّ المراد من المخالفة هنا ليس التباين الكلّي الصريح، إذ مثل هذا لا يكون حجّةً من الأصل، ولا يُؤوهم صدوره عن المعصوم حتى يحتاج إلى بيان. بل المراد المخالفة بنحو العموم والخصوص، أو الإطلاق والتقييد، بحيث يكون أحد الخبرين أقرب إلى ظاهر الكتاب من الآخر. فلو كان أحدهما موافقاً لعموم قرآني، والآخر مخصّصاً له، قدّم الموافق عند التعارض، وإن كان الخاصّ في نفسه حجّةً لو خلا عن المعارض.

وأخيراً يأتي الترجيح بمخالفة العامة، وهو من المرجّحات التي كثر ذكرها في الأخبار. ففي رواية عمر بن حنظلة نفسها، بعد فرض معرفة الحكم من الكتاب والسنة، سئل الإمام: إذا وجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامة والآخر مخالفاً لهم، بأيّهما نأخذ؟ فقال: «ما خالف العامة ففيه الرشاد». ثمّ زاد: «ينظر إلى ما هم إليه أميل - حكاهم وقضاهم - فيترك ويؤخذ بالآخر». وروي عن الإمام الصادق عليه السلام أيضاً: «فإن لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامة، فما وافق أخبارهم فذرّوه، وما خالف أخبارهم فخذوه».

وهذا اللون من الترجيح يكشف عن ملابسة ظرف التقيّة لكثيرٍ من النصوص، فإنّ ما وافق مذاهب السلطان أو فتاوى قضاتهم قد يكون صدر تقيّةً ودفعاً للضرر، بخلاف ما خالفهم، فإنّه أقرب إلى صدوره لبيان الحكم الواقعي. فالمخالفة هنا ليست لذاتها ميزاناً للحق، بل بوصفها أمانةً على خلوّ النصّ من دواعي التقيّة.

وبذلك يتّضح أنّ المرجّحات الخبريّة ليست على وتيرةٍ واحدة؛ فمنها ما ورد في سياق القضاء، ومنها ما يتعدّى إلى باب الإفتاء، ومنها ما يتّصل بجوّ التقيّة، ومنها ما يرتبط بموقع الكتاب والسنة من التشريع. وكلّها تشكّل معاً منظومةً علاجيةً في صورة التعارض غير المتكافئ، حيث لا يكون الخبران على حدٍّ سواء، بل يقوم في أحدهما ما يقربه إلى الواقع، ويجعل الأخذ به أولى وأرجح.

وجه الإفتاء بالتقية

إنّ أئمة أهل البيت عليهم السلام كانوا يفتون بالتقية خوفاً من شرّ السلطان أولاً ، وفقهاء السلطة ثانياً ، والمحافضة على نفوس شيعتهم ثالثاً ، وكان العامل الثالث من أكثر الدواعي إلى الإفتاء بها ، وكفانا في ذلك ما جمعه المحدّث البحراني في هذا الصدد ، في مقدّمة حدائقه. (3)

إنّ الرواة كانوا على علم بأنّ الإمام ربما يفتي في مكاتيبه بالتقية بشهادة ما

(1) مضى مصدر الرواية.

(2) الوسائل : الجزء 18 ، الباب 9 من أبواب صفات القاضي ، الحديث 29 ؛ لاحظ الحديث 21 ، 30 ، 31 ، 34 ، 40 ، 42 ، 48 من ذلك الباب.

(3) الحدائق : 1 / 5 . 8.

رواه الصدوق بإسناده عن يحيى بن أبي عمران أنه قال : كتبت إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام في السنجاب والفنك والخز ، وقلت : جعلت فداك أحب أن لا تجيئني بالتقية في ذلك ، فكتب إليّ بخطّه : «صلّ فيها» .⁽¹⁾

لم يكن للإمام بد ، من إعمالها لصيانة دمه ودم شيعته حتى نرى أنّه ربما كان يذم أخلص شيعته ، كزرارة في غير واحد من المحافل حتى لا يؤخذ ويضرب عنقه بحجة أنّه من شيعة أبي عبد الله الصادق عليه السلام .

وكانت بطانة علومه وخاصة شيعته يميزون الحكم الصادر عن تقية ، عن الحكم الصادر لبيان الواقع عند ما كانت تصل إليهم أجوبة الإمام ، فإن كان على وجه التقية يقولون لمن جاء به : «أعطاك من جراب النورة» وعند ما كان يفتي بالحكم الواقعي يقولون : «أعطاك من عين صافية» .

الأمر الثاني : الأخذ بالمرجحات لازم

لا شك أنّ من رجع إلى لسان الروايات يقف على لزوم العمل بالمرجحات ، ولا يمكن حملها على الاستحباب إذ كيف يمكن حمل الأمر في قوله عليه السلام : «ما وافق كتاب الله فخذوه» ، وما خالف كتاب الله فردّوه» على الاستحباب ، وقد سبق أنّ الأمر حجة من المولى على العبد ، فليس له ترك العمل إلّا بحجة أخرى .

وأما ما هو ترتيب العمل بالمرجحات ، فهل يقدّم الترجيح بموافقة الكتاب على الترجيح بمخالفة العامة أو لا؟

الجواب : أنّ المستفاد من رواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله هو تقديم

(1) الوسائل : الجزء 3 ، الباب 3 من أبواب لباس المصلّي ، الحديث 6.

الترجيح بالأول على الثاني وقد مضى نصها. (1)

الأمر الثالث : التعدي من المنصوص إلى غير المنصوص

قد عرفت أنّ المنصوص من المرجحات لا يتجاوز الاثنین «موافقة الكتاب ومخالفة العامة» ، وهل يجب الاقتصار عليهما ، والرجوع في غيرهما إلى أخبار التخيير ، أو يجوز التعدي من المنصوص إلى غيره ، فيعمل بكل خبر ذي مزية ، ولا تصل النوبة إلى أخبار التخيير إلا بعد تساوي الخبرين في كلّ مزية توجب أقرية أحدهما إلى الواقع؟ الحقّ هو الأول : لأنّ إطلاق أخبار التخيير يفرض علينا التخيير في مطلق المتعارضين، سواء كانا متكافئين أم غير متكافئين ، خرجنا عن إطلاقها بروايات الترجيح ، وأما في غير موردّها فالحكم هو أخبار التخيير ، فلو كان في أحد الطرفين مزية غير منصوصة ، فالتخيير هو المحكم.

* * *

إنّ الحديث عن وجه الإفتاء بالتقية ليس بحثاً في مسألة عابرة من مسائل الفقه، بل هو كشفٌ عن طبيعة المرحلة التاريخية التي عاشها أئمة أهل البيت عليهم السلام، وعن حجم الضغط السياسي والفكري الذي كان يحيط بحركتهم العلمية والرسالية. فقد كانوا يعيشون في ظلّ سلطات لا تتسامح مع المخالف، ولا تسمح بانتشار مدرسة فقهية مستقلة تنازعها الهيمنة الدينية، فكان الإمام إذا أفقأ أفقأ وهو يوازن بين حفظ الشريعة وحفظ النفس، وبين بيان الحكم الواقعي وصيانة الكيان الشيعي الناشئ.

وقد تعددت دواعي التقية لديهم؛ فكان أولها الخوف من بطش السلطان، إذ لم تكن الكلمة الفقهية في ذلك العصر مجرد رأي علمي، بل كانت موقفاً سياسياً قد يكلف صاحبه حياته. وثانيها ضغط فقهاء البلاط الذين كانوا يراقبون أقوال الأئمة ويرصدون اختلافها مع الاتجاه الرسمي. أما الدافع الثالث — وهو الأشدّ حضوراً — فكان المحافظة على شيعتهم، إذ إنّ انتشار حكمٍ يخالف السائد قد يكون ذريعة لاستباحة دمائهم أو التنازل عنهم. ومن يراجع ما نقله المحدث البحراني في مقدّمة الحقائق الناضرة يدرك مقدار الشواهد التي تكشف عن هذا البعد الوقائي في سيرة الأئمة.

ولم يكن الرواة غافلين عن احتمال صدور الفتوى على وجه التقية، بل كانوا يتعاملون مع ذلك بوعيٍ وحذر. ومن الشواهد الدالة على هذا الوعي ما رواه الشيخ الصدوق في من لا يحضره الفقيه بإسناده عن يحيى بن أبي عمران أنّه كتب إلى الإمام في حكم الصلاة في السجدة والفنك والخز، وطلب صراحةً أن لا يكون الجواب على وجه التقية، فجاء الردّ بخطّ الإمام: «صلّ فيها». هذا الطلب محدّد ذاته يكشف عن علم السائل بإمكان صدور الحكم تقيّةً، وأنّ دائرة الفهم الشيعي كانت تستوعب هذا المعطى ضمن حساباتها الاستنباطية.

بل إنَّ الإمام لم يكن يتورَّع أحياناً عن إظهار ما يظنُّه البعض ذمّاً لبعض خواصِّ أصحابه - كزراعة - في بعض المحافل، لا لشيءٍ إلا لدرة الخطر عنهم، حتى لا يُتخذ قريحتهم منه ذريعةً لإهلاكهم. وهنا يتجلَّى البعد الأخلاقي والسياسي للنقيّة؛ فهي ليست تراجعاً عن الحق، بل أسلوباً لحمايته في ظرفٍ لا يسمح بإظهاره.

وكانت البطانة العاملة من شيعته قادرةً - في كثير من الأحيان - على تمييز الحكم الصادر تقيّةً من الحكم الصادر لبيان الواقع. فإذا وردهم جواب يعلمون أنّه موافقٌ لمذهب السلطة قالوا: «أعطاك من جراب النورة»، كنايةً عن كونه صادراً على وجه الإدارة. وإذا وردهم ما يخالف الاتجاه الرسمي قالوا: «أعطاك من عينٍ صافية»، إشارةً إلى صفاء الحكم من شوائب الاضطرار.

ومن هنا يتضح أنّ الأخذ بالمرجّحات عند تعارض الأخبار ليس أمراً استحسانياً أو تفضيلاً، بل هو مقتضى النصوص نفسها. فإنَّ الأمر الوارد في قولهم عليهم السلام: «ما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فردّوه» لا يمكن حمله على مجرد النذب، لأنَّ صيغة الأمر في لسان المولى ظاهرة في الإلزام ما لم تقم قرينة على خلافه. وقد نُقلت هذه الروايات في مصادر معتبرة كوسائل الشبهة، وهي واضحة الدلالة على لزوم تقديم ما وافق الكتاب.

وأما ترتيب المرجّحات، فقد دلّت بعض النصوص - كرواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله - على تقديم موافقة الكتاب على مخالفة العامة، بما يكشف عن تدرّج في قوّة المرجّحات لا عن تساوي بينها.

ويبقى البحث في أنّ المرجّحات المنصوصة - وهي موافقة الكتاب ومخالفة العامة - هل يُقتصر عليها، أو يجوز التعدي منها إلى كلّ مزيةٍ تقرّب أحد الخبرين إلى الواقع؟ والإنصاف أنّ مقتضى الصناعة الأصولية هو الاقتصار على المنصوص؛ لأنّ أخبار التخيير مطلقة تشمل كلّ متعارضين، سواء كان بينهما تكافؤ تامّ أم كان لأحدهما مزية غير منصوصة. وقد خرجنا عن هذا الإطلاق في خصوص ما دلّت عليه أخبار الترجيح، أمّا ما عداها فيبقى تحت عموم أخبار التخيير. فلو وُجدت مزية غير منصوصة، ولم يرد دليل باعتبارها، فالأصل هو التخيير، لا التعدي.

وهكذا يتكامل المشهد: تقيّةٌ تملّحها الضرورة، ومرجّحاتٌ يفرضها النصّ، وتخييرٌ يحكم عند فقدان المرجّح المنصوص؛ وكلّ ذلك ضمن منظومةٍ دقيقةٍ صاغها علم الأصول لضبط مسار الاستنباط في زمنٍ لم يكن يسمح ببيان الأحكام على وتيرةٍ واحدة.

النتائج المحصلة

قد خرجنا من هذا البحث الضائي في هذا المقصد بالنتائج التالية :

1. إذا كان التنافي بين الخبرين أمراً غير مستقرّ ، يزول بالتدبّر ، فهو خارج عن باب التعارض ، وداخل في باب الجمع الدلاليّ بين الخبرين.
2. أنّ القاعدة الأولى في الخبرين المتعارضين اللّذين يكون التنافي بينهما أمراً مستقراً ، هو التساقط والرجوع إلى دليل آخر ، كالعمومات والإطلاقات إن وجدت ،

(1) لاحظ صفحة 233 من هذا الكتاب.

وإلا فالأصل العملي ، لكن خرجنا عن تلك القاعدة بأخبار التخيير .

3. ان مقتضى أخبار التخيير وإن كان هو التخيير بين الخبرين مطلقا ، سواء كان هناك ترجيح أو لا ، لكن خرجنا عن مقتضى تلك الأخبار بلزوم إعمال المرجحات المنصوصة فقط دون غيرها . وهي منحصرة في موافقة الكتاب ومخالفة العامة والأول مقدم على الثاني .

خاتمة المطاف

التعارض على نحو العموم والخصوص من وجه

إنّ التنافي بين الدليلين إذا كان بنحو العموم والخصوص المطلق ، أو المطلق والمقيّد ، فقد علمت أنّه من أقسام التعارض غير المستقر وإنّه داخل في قاعدة الجمع ، وإنّ المرجع هناك هو الجمع بينهما ، بتخصيص العام وتقييد المطلق .

وإذا كان التنافي بينهما بنحو التباين الكلي فالمرجع هو الترجيح ، ثمّ التخيير ، كما إذا ورد في الخبر : «ثمن العذرة سحت» وفي الخبر الآخر : «لا بأس بثمن العذرة» .

بقي الكلام فيما إذا كان التعارض بين الدليلين على نحو العموم والخصوص من وجه ، كما إذا قال : «أكرم العلماء» ، ثمّ قال : «لا تكرم الفسّاق» فيكون العالم الفاسق مجمع العنوانين فيجب إكرامه باعتبار كونه عالما ، ويحرم باعتباره كونه فاسقا ، فما هي الوظيفة؟ وكما إذا ورد دليل يدلّ بإطلاقه على نجاسة عذرة كلّ ما لا يؤكل لحمه ، وورد

دليل آخر يدلّ بإطلاقه على طهارة عذرة كلّ طائر ، فيكون الطائر غير المأكول مجمع العنوانين ، فهل يحكم بنجاسة عذرته بحكم الدليل الأوّل ، أو بطهارته بحكم الدليل الثاني؟ لا شكّ في انصراف روايات التخيير عن المقام ، لأنّ المتبادر من قوله في رواية الحسن بن الجهم «يجيئنا الرجلان - وكلاهما ثقة - بحديثين مختلفين» هو اختلافهما في تمام المدلول لا في بعضه ، ولذلك كان منصرفا عمّا إذا كان التنافي بنحو العموم والخصوص المطلق .

فيكون المرجع هو روايات الترجيح ، فلو كان حكم أحد الدليلين في مورد الاجتماع موافقا للكتاب ، دون غيره ، أو مخالفا للعامة ، فيؤخذ به دون الآخر .

نعم يعمل بهما في موردي الافتراق ولا محذور في ذلك لإمكان أن يكون الإمام في مقام بيان الحكم الواقعي بالنسبة إلى أصل الحكم لا بالنسبة إلى إطلاقه ، وليس الخبر كشهادة الشاهد حيث لا يجوز الأخذ ببعض مدلولها دون بعض.

أولاً: تبين أنّ التنافي بين الخبرين إن لم يكن مستقرّاً في ذاته، بل كان قابلاً للزوال بالتأمل والتدبّر في الظهورات، فهو خارج عن باب التعارض رأساً، ودخيلٌ في باب الجمع الدلالي. فليس كلّ اختلافٍ تعارضاً، ولا كلّ تعارضٍ سقوطاً. بل كثيراً ما يكون أحد الدليلين مبيّناً لمراد الآخر، أو مخصّصاً له، أو مقيّداً لإطلاقه، بحيث يرتفع التنافي عند حسن الفهم. وهذا هو التعارض غير المستقر، الذي علاجه الجمع لا الطرح.

ثانياً: إذا كان التنافي مستقرّاً، بحيث لا يمكن رفعه بجمعٍ عرفيٍّ مقبول، فالأصل الأولي يقتضي التساقط، والرجوع إلى دليل آخر: من عمومٍ أو إطلاقيٍّ إن وُجد، وإلا فإلى الأصل العملي. هذه هي القاعدة بحسب الصناعة. غير أنّ هذه القاعدة لم تبقى على إطلاقها، إذ خرجنا عنها بأخبار التخيير الواردة في النصوص، والتي دلّت على أنّ المكلف ليس ملزماً بالتحجّر بعد تعارض خبرين معتبرين، بل له أن يختار أحدهما.

ثالثاً: مع أنّ إطلاق أخبار التخيير يقتضي التخيير مطلقاً، سواء وُجد مرجّح أم لا، إلا أنّ هذا الإطلاق قد قيّد بأخبار الترجيح، فدلّت النصوص على لزوم إعمال المرجّحات المنصوصة خاصة، دون التعديّ إلى غيرها. وهذه المرجّحات منحصرة في أمرين: موافقة الكتاب، ومخالفة العامة، مع تقديم الأول على الثاني. وقد وردت هذه القواعد في مصادر الحديث المعتمدة كوسائل الشيعة، بما لا يترك مجالاً لحملها على مجرّد الاستحباب.

ثمّ إذا بلغنا خاتمة المطاف، ووقفنا عند مسألة التعارض على نحو العموم والخصوص من وجه، دخلنا في أدقّ مراحل البحث؛ إذ لم يعد التنافي شاملاً لجميع مدلول الدليلين، ولا مندرجاً في باب التباين الكلّي، بل صار بينهما مادّة اجتماع ومادّة افتراق.

فلو كان التعارض بنحو العموم والخصوص المطلق، أو المطلق والمقيّد، فالأمر واضح: يُحمل العام على الخاص، ويُقيّد المطلق بالمقيّد، ويُعدّ ذلك من التعارض غير المستقر، المرجع فيه الجمع لا الترجيح ولا التخيير.

وكذلك إذا كان التنافي بنحو التباين الكلّي، كما في المثال المشهور: «غن العذرة سحت» في مقابل «لا بأس بثمان العذرة»، فهنا المرجع هو الترجيح، فإن لم يثبت مرجّح فالتخيير.

أمّا إذا كان التعارض بنحو العموم والخصوص من وجه، كما في قولنا: «أكرم العلماء» و«لا تكرم الفساق»، فإنّ العالم الفاسق يصبح مورد اجتماع العنوانين، فيتجاوزه حكمان: الوجوب من جهة، والحرمة من جهة أخرى. أو كما إذا دلّ دليلٌ بإطلاقه على نجاسة عذرة كلّ ما لا يؤكل لحمه، ودلّ آخر على طهارة عذرة كلّ طائر، فاجتمع العنوانان في الطائر غير المأكول.

هنا لا يصحّ التمسك مباشرةً بأخبار التخيير؛ لأنّ المتبادر من مثل ما ورد في رواية الحسن بن الجهم — من مجيء رجلين بحديثين مختلفين — هو اختلافهما في تمام المدلول، لا في بعضه. ومن ثمّ كان منصرفاً عن موارد العموم والخصوص، مطلقاً أو من وجه.

وعليه، فالمرجع في مادة الاجتماع هو روايات الترجيح، فإن وافق أحد الدليلين الكتاب أو خالف العامة في مورد الاجتماع، قُدِّم على الآخر. أمّا في مادة الافتراق، فيُعمل بكلٍّ منهما بلا محذور؛ إذ لا تنافي هناك.

ولا إشكال في تبويض العمل بالدليل في مثل هذه الموارد، لأنّ الخبر ليس كشهادة الشاهد التي لا تتجزأ، بل هو بيان لحكم قد يكون مطلقاً في ظاهره، مع كون الإمام في مقام بيان أصل الحكم لا إطلاقه الشامل لجميع الصور. ومن هنا أمكن الجمع بين الأخذ بالدليلين في موارد الخاصة، وتقديم أحدهما في مورد الاجتماع عند قيام المرجح.

وبذلك تكتمل صورة الباب: جمع حيث أمكن، وترجيح حيث تعيّن، وتخيير عند فقد المرجح، وتساقط عند عدم شمول النصوص. منظومة متكاملة تحفظ للنصوص اعتبارها، وللعقل الأصولي منهجيته، وللمكلف طريقه الواضح في مقام العمل

والحمد لله ربّ العالمين

تم الفراغ من تحرير الجزء الثاني من هذا الكتاب، بيد شارحه الفقير إلى الله أبو يقين

طلال بن عبد الحميد الجمري البحراني

يوم الثلاثاء العاشر من شهر شوال لعام ١٤٤٧ من الهجرة النبوية الشريفة الموافق

لسنة ٢٠٢٦ ميلادية

فهرس المحتويات:

8

المقصد السادس	9
الحجج والأمارات	9
المقام الأول	12
القطع وأحكامه	12
وفيه فصول	12
الفصل الأول :	12
حجية القطع	12
إشكالات حول حجية القطع	13
خلاصة المطلب:	14
الفصل الثاني	15
التجري	15
الخلاف في حكم التجري	16
الخلاصة	16
أولاً: تحديد محلّ البحث	17
ثانياً: الأقوال في حكم التجري	17

18.....	ثالثًا: القول المختار ووجهه.....
18.....	رابعًا: دفع العناوين الطارئة عن محلّ النزاع.....
19.....	خامسًا: التجري بين الذمّ والعقاب
19.....	الخلاصة.....
20.....	أولًا: من حيث القبح العقلي.....
21.....	ثانيًا: من حيث الحرمة الشرعية.....
21.....	النتيجة
21.....	توضيح الفرق بين التجري والمتجرى به
22	الفصل الثالث.....
22.....	تقسيم القطع إلى طريقي وموضوعي.....
27	الفصل الرابع.....
27.....	قطع القطّاع
32	الفصل الخامس.....
32.....	هل المعلوم إجمالاً كالمعلوم تفصيلاً؟.....
37	الفصل السادس.....
37.....	حجية العقل.....
44	المقام الأوّل: إذا استقلّ العقل بالحكم بالنظر إلى ذات الموضوع.....
44	المقام الثاني: إذا استقلّ العقل بالحكم بالنظر إلى المصالح والمفاسد.....

45	النتيجة المنهجية المهمة
46	تطبيقات توضيحية
48	الفصل السابع
48	في حجية العرف والسيرة
55	المقام الثاني
55	أحكام الظن المعتبر
55	الموضع الأول: في إمكان التعبد بالظن
56	وجهة القائلين بالامتناع
56	مناقشة أصل الامتناع
57	النتيجة في هذا الموضع
59	ما هو الأصل في العمل بالظن؟
60	الظنون الخارجة عن هذا الأصل
60	1. ظواهر الكتاب
60	2. الشهرة الفتوائية
60	3. خبر الواحد
60	4. الإجماع المنقول بخبر الواحد
61	5. قول اللغوي

61 الخلاصة المنهجية

62 الفصل الأول

62 حجّة ظواهر الكتاب

67 الفصل الثاني

67 الشهرة الفتوائية

69 الفصل الثالث

69 حجّة السنّة المحكية بخبر الواحد

72 الاستدلال بالكتاب العزيز

72 1. آية النبأ

74 ٢. آية النفر

75 3. آية الكتمان

75 4. آية السؤال

75 أولاً: آية النبأ

76 ثانياً: آية النفر

77 ثالثاً: آية الكتمان

77 رابعاً: آية السؤال

77 الخلاصة

78	الاستدلال بالروايات المتواترة
80	3. الاستدلال بالإجماع
80	4. الاستدلال بالسيرة العقلانية.....
82	الاستدلال بالإجماع
82	الاستدلال بالسيرة العقلانية.....
83	مناقشة شبهة الآيات الناهية عن الظن
83	النتيجة
84	الفصل الرابع.....
84	الكلام في الإجماع
91	الفصل الخامس.....
91	حجية قول اللغوي
94	الأصول العملية.....
94	وفيه فصول :
95	الأصول العملية.....
100	الفصل الأوّل.....
100	أصالة البراءة.....
102	المقام الأوّل : الشبهة التحريمية وفيها مسائل أربع :
102	المسألة الأولى : في الشبهة الحكمية التحريمية لأجل فقدان النص

أولاً: الاستدلال بالكتاب — التعذيب فرع البيان	107
ثانياً: حديث الرفع	107
ثالثاً: «كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهي»	108
رابعاً: الاستدلال العقلي — قبح العقاب بلا بيان	108
دعوى التعارض مع قاعدة دفع الضرر المحتمل	108
الجواب	109
أدلة الأخباريين على وجوب الاحتياط	110
في الشبهة الحكمية التحريميّة	110
أولاً: الاستدلال بالكتاب — آيات التقوى	115
ثانياً: الاستدلال بالسنة	116
1. روايات النهي عن القول بغير علم	116
2. روايات الاحتياط قبل الفحص	116
3. روايات الوقوف عند الشبهة	116
4. حديث التثليث	117
ثالثاً: الاستدلال بالعقل — منجزية العلم الإجمالي	117
الخلاصة	118
المسألة الثانية : الشبهة الحكمية التحريمية لإجمال النصّ	119
المسألة الثالثة : الشبهة الحكمية التحريمية لتعارض النصّين	120

- 121 المسألة الرابعة : الشبهة الموضوعية التحريمية
- 123 المقام الثاني : الشك في الشبهة الوجوبية
- 125 الفصل الثاني
- 125 أصالة التخيير
- 125 المسألة الأولى : دوران الأمر بين المخدورين لفقدان النص
- 125 المسألة الأولى : دوران الأمر بين المخدورين لفقدان النص
- 127 المسألة الثانية : دوران الأمر بين المخدورين لإجمال النص
- 128 المسألة الثالثة : دوران الأمر بين المخدورين لتعارض النصين
- 129 المسألة الرابعة : دوران الأمر بين المخدورين في الشبهة الموضوعية
- 132 الفصل الثالث
- 132 أصالة الاحتياط
- 133 المقام الأول : الشبهة التحريمية
- 133 حكم الشبهة المحصورة
- 135 أولاً: مقتضى القاعدة الأولية
- 136 ثانياً: مقتضى القاعدة الثانوية
- 136 هل يمكن التمسك بحديث «كلّ شيء لك حلال...»؟
- 138 الشبهة غير المحصورة
- 142 المقام الثاني : الشبهة الوجوبية

- الموضع الأول : الشبهة الوجوبية الدائرة بين متباينين..... 142
- الموضع الثاني : الشبهة الوجوبية الدائرة بين الأقل والأكثر..... 143
- المسألة الأولى : دوران الأمر بين الأقل والأكثر لأجل فقدان النص..... 143
- الموضع الأول: الدوران بين متباينين..... 144
- الموضع الثاني: الدوران بين الأقل والأكثر..... 144
1. الاستقلاليتان..... 144
2. الارتباطيتان..... 144
- المسألة الأولى: فقدان النص..... 145
- المسألة الثانية : دوران الأمر بين الأقل والأكثر لأجل إجمال النص..... 148
- المسألة الثالثة : دوران الأمر بين الأقل والأكثر لأجل تعارض النصين..... 149
- المسألة الرابعة : دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الشبهة الموضوعية..... 150
- حكم الشك في المانعية والقاطعية..... 151
- الفصل الرابع..... 154
- الاستصحاب..... 154
- الثاني : أركان الاستصحاب..... 154
- الثالث : تطبيقات..... 155
- الرابع : الفرق بين الاستصحاب وقاعدة اليقين..... 157

- أدلة حجّة الاستصحاب 159
1. صحيحة زرارة الأولى 159
2. صحيحة زرارة الثانية 160
3. حديث الأربعمئة ⁽¹⁾ 162
- أولاً: مسلك القدماء — حجّته من باب الظن 163
- ثانياً: مسلك المتأخرين — الاستدلال بالروايات 164
1. صحيحة زرارة الأولى 164
2. صحيحة زرارة الثانية 164
3. حديث الأربعمئة 165
- النتيجة 165
- في تنبيهات الاستصحاب 166
- التنبيه الأول : في فعلية الشك 166
- التنبيه الأول: فعلية الشك 166
- الصورة الأولى 166
- الصورة الثانية 167
- الخلاصة ا 167
- التنبيه الثاني : في استصحاب الكلّي 168

التنبیه الثالث : عدم حجّية الأصل المثبت	172
التنبیه الرابع : تقدّم الأصل السببي على المسببي	175
التنبیه الخامس : تقدّم الاستصحاب على سائر الأصول	177
في تعارض الأدلة الشرعية	179
وفيه فصلان :	179
في تعارض الأدلة الشرعية	180
الفصل الأوّل	182
في الجمع بين الدليلين	182
الفصل الثاني	190
التعارض المستقر	190
الأوّل : ما هي القاعدة الأوليّة عند التعارض؟	190
الثاني : ما هي القاعدة الثانويّة عند التعارض؟	190
الصورة الأولى : الخبران المتعارضان المتكافئان	190
الصورة الثانية : الخبران المتعارضان غير المتكافئين	196
الأمر الأوّل : في بيان المرجّحات الخبرية	198
أ. الترجيح بصفات الراوي	198
ب : الترجيح بالشهرة العمليّة	200

ج : الترجيح بموافقة الكتاب 200

د : الترجيح بمخالفة العامة 202

الأمر الثالث : التعدي من المنصوص إلى غير المنصوص 206

خاتمة المطاف 209

التعارض على نحو العموم والخصوص من وجه 209