

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ





# مسالك الأصول

تألیف

محمد باقر السید محمد صادق الحکیم

الجزء الأول

إصدار

مركز الشیخ الطویل قیاش للدراسات والتحقیق



## العتبة العباسية المقدسة

قسم الشؤون الفكرية والثقافية / شعبة المكتبة  
كربلا، المقدسة/ ص.ب. (٣٣٣) / هاتف: ٣٢٢٦٠٠، داخلي: ٤٥١

www.alkafeel.net  
library@alkafeel.net  
tahqiq@alkafeel.net

٢٥١

ح ٨٩٨ الحكيم، محمد باقر بن محمد صادق مسائل الاصول/ محمد باقر بن محمد صادق الحكيم.

٢٠٢٢ - ط١. - كربلاء: دار الكفيل ،

ج ١ (٣٤٤) : ٢٤ سم.

١ - الفقه الاسلامي - اصول أ. العنوان.

المكتبة الوطنية / الفهرسة أثناء النشر

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد (٣٥٦٤) لسنة ٢٠٢٢ م

الحكيم، محمد باقر بن محمد صادق، مؤلف .

مسائل الاصول . الجزء الأول/ تأليف محمد باقر السيد محمد صادق الحكيم. - الطبعة الأولى.-

النجف، العراق: مكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة، مركز الشيخ الطوسي قدس سره للدراسات  
والتحقيق، ١٤٤٤ هـ. = ٢٠٢٢ .

مجلد: نسخ طبق الأصل ، ٢٤ سم

يتضمن ارجاعات ببليوجرافية

١. اصول الفقه الاسلامي (جعفرى). أ. العنوان

LCC: KBP440.76. H35 A36 2022

مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة  
فهرسة أثناء النشر

المؤلف: محمد باقر السيد محمد صادق الحكيم.

الناشر: مكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة.

المطبعة: دار الكفيل / كربلاء المقدسة-العراق

التاريخ: ٥ ربيع الأول ١٤٤٤ هـ - ٢٠٢٢ / ١٠ / ٢ . م

الكتاب: مسائل الاصول.

مراجعة: مركز الشيخ الطوسي للدراسات والتحقيق.

الإخراج الفني: علي محمد أسد الله.

الطبعة الأولى. عدد النسخ: ٥٠٠.

# مقدمة المركز



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، والصلوة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين،  
محمد وعلى آله الطاهرين.

وبعد ...

فإنّ من لطيف الكنية قوله تعالى: **﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْيَةٌ بِقَدَرِهَا﴾**،  
حثّاً وترغيباً على طلب العلم، وعلى هذا المعنى توالى النصوص القرآنية  
والبيانات النبوية، بما لا يدع لدى الناظر فيها أدنى شكّ في تميّز الدين الإسلاميّ  
عن غيره في دعوة الناس عموماً إلى نور العلم وترك غياب الجهل.

ثم إنّ الفرد المسلم بمقتضى اعتقاده بدين الإسلام يرى نفسه ملزماً بتطبيق  
شرائع الإسلام على جزئيات حياته اليومية، وهذا التطبيق قد يبدو للوهلة الأولى  
أمراً متاحاً في عصر المتصوّمين بِالْجَنَاحِيَّةِ؛ إذ لا يحتاج فيه إلى أكثر من لقاء المسلم  
للمتصّوم بِالْجَنَاحِيَّةِ أو من يُرْجعه إليه، وسؤاله عن حكم الواقعة المبتلى بها، فيعلم  
بالحكم من جواب الإمام عَلَيْهِ السَّلَامُ بما أنه من أهل اللسان.

إلا أنّ الأمر لم يكن بهذه المثابة دائماً في عصر حضور المتصّوم بِالْجَنَاحِيَّةِ ووفرة  
النصوص وكثرة الفقهاء من أصحاب المتصّوم بِالْجَنَاحِيَّةِ، وتزداد المشكلة كلّما ابتعدنا عن  
زمن النصّ، وكلّما تشعبت شؤون الحياة، وتدخلت اللغات، وتمازجت الثقافات،  
فكان من الضرورة بمكان معالجة هذه الناحية بوضع قوانين تأخذ على عاتقها تمهيد  
الطريق نحو استنباط الحكم الشرعيّ، ثم صبّ هذه القواعد في عالم التأليف.

ومن هذا المنطلق أخذ علماء الطائفة الحقة ومنذ العصور الأولى على أنفسهم السعي الجاد في سد هذه الحاجة، فكان من العلوم التي اهتمّوا بتدوينها في هذا الإطار علم أصول الفقه؛ إذ هو العكّاز الذي يتوكّأ عليها الفقيه لاستنباط الحكم، ثم إنّ المتتبع في ما دوّنوه في هذا المجال يجد منهم التفاتاً لا لضرورة التأليف والتدوين فحسب، بل إلى كيفية التأليف وتقسيم الأبحاث بما يتلاءم والمستجدّات التي تفرضها حركة العلم وتتطور الأبحاث في هذا المجال.

فظاهر الشيخ الطوسي رحمه الله (ت ٤٦٠ هـ) في كتاب العدة في أصول الفقه أنّ علم أصول الفقه وإن كان الغرض منه تزويد الفقيه بالحجج إلا أنّ الحجج المرصودة في هذا المجال على قسمين: لفظيّة وغيرها، ومعه لا محيس عن تقسيم علم الأصول إلى قسمين:

قسم يتناول الأدلة اللفظيّة، وهو ما يعرف بباحث الألفاظ وما يلحق بها، سواء ورد اللفظ في القرآن أو في السنة.

وقسم يتناول الأدلة غير اللفظيّة، وهو مباحث الأدلة؛ وذلك لاختلاف طابع القسمين.

ونتيجة لإفرازات الحركة الأخباريّة قُسّم بعد ذلك بحث الأدلة إلى الأدلة السمعيّة والأدلة العقليّة.

ثم إنّ الشيخ الأنصاري رحمه الله (ت ١٢٨١ هـ) قسم مباحث الأصول إلى أربعة أقسام: مباحث الألفاظ، والباحث العقليّة، والأمارات التعبدية، والأصول العملية، فنرى انشقاق بحث الأدلة إلى أمارات كاشفة وأصول عملية.

ويلوح من كلام المحقق الأخوند الخراساني رحمه الله (ت ١٣٢٩ هـ) تقسيم ثنائيٌ

لعلم الأصول إلى مباحث الأدلة ومباحث الأصول العملية، فيتناول في مباحث الأدلة مباحث الألفاظ والباحث العقلية ومباحث الأمارات في مقابل مباحث الأصول العملية.

و جاء من بعده المحقق الأصفهاني ت ١٣٦١ هـ في كتابه (الأصول على النهج الحديث) بتقسيم آخر، وهو تقسيمه إلى المسائل العقلية ثمّ اللفظية ثمّ الحجج الشرعية ثمّ تعارض الحججتين، وكان مبحث البراءة ومبحث الاشتغال من ضمن الخاتمة لا من جملة مقاصد الكتاب؛ لما يراه من خروجها عن مقاصد الفنّ، فليلاحظ ذلك.

ومن بعد ذلك توالت وتكاثرت محاولات الأعلام للتجديد على صعيد تقسيم وتبسيب مسائل علم أصول الفقه بما يتناسب مع ما أسسوا ببنائه، وشيدوا أركانه من نتائج ومسائل، بما لا يمكن متابعة ذلك واستيفاء تعداده في هذه العجالة غير المعدّة لذلك.

وفي هذا الصدد يأتي ما جاد به يراعي سيدنا المصطفى ساحة آية الله السيد محمد باقر الحكيم (دامت إفادةه) إيداعاً جديداً في تقسيم علم الأصول، فمضافاً إلى ما سطّره في هذا الكتاب من مباحث شريفة وتحقيقات منيفة، ارتأى تبويباً جديداً لعلم الأصول يأخذ بنظر الاعتبار ملائمة الوضع للطبع كما يقال.

فقد تناول في البداية مسألة حجّية العلم باعتبارها مبدأً تصديقياً لسائر المسائل وما يتفرّع عليها من حجّية العلم العادي، وقطع القطّاع، والقطع غير المستند إلى الكتاب والسنة، ثمّ تناول المسائل التي تهتمّ بصغريات تحصيل العلم كحجّية سيرة المتشّرّعة والإجماع المحصل وغيرها.

ثمّ بحث في مسائل الحجج وما يتفرّع عليها من مسألة حجّية الظهور، وبهذه المناسبة ولج في البحث عن مشخصات الظهور وشّوونها.

وبعد الانتهاء من مسائل الحجج عقد البحث في الأصول العملية باعتبارها وظيفة مقرّرة لفاقد الحجّة على التكليف.

هذا، وقد توسيّع سيدنا المصنف (دامت إفاداتة) في مسألة حجّية القطع؛ لما لها من آثار ونتائج على الصعيد العقدي وغيره؛ فإنّ هذا البحث مذدجته يراعي الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله في أول فرائد الأصول حتّى غدا محلاً للإفادة والاستفادة، وقد لهجت بعض عبائره الألسن والزُّبُر حتّى غدت كائناً فوق النقد والجرح، ومن جملتها: مسألة الحجّية الذاتية للقطع وعدم قابليتها للجعل الشرعيّ إثباتاً ونفيّاً.

ثمّ إنّ جلّ - لم نقل كلّ - من جاء بعد الشيخ الأنصاري رحمه الله تلقّوا تلك المسألة بالقبول، وفرّعوا عليها لوازمهما، ودفعوا عنها ما حضرهم مما قد يرد عليها، وقد نبه سيدنا المصنف على آراء الأعلام الذاهبين مذهب الشيخ الأنصاري رحمه الله في الحجّية الذاتية للقطع من الآخوند الخراساني، والمحقّق النائيني، والمحقّق العراقي، والمحقّق الأصفهاني رحمه الله، وجملة من أعلام تلامذتهم.

فقد نبه المصنف (دامت إفاداته) على وجود ثلاثة موضوعات وعناوين:

١. القطع.
٢. العلم.
٣. اليقين.

وهذه العناوين ممتازة عن بعضها، ولذا نبه على حدودها وتعريفاتها

ولوازمهَا، وعقد لكل منها بحثاً مستقلأً، فقد بحث عن حجية القطع، وبحث عن حجية العلم، وبحث عن حجية اليقين.

وقد خلص سيدنا المصنف (دامت إفاداتِه) إلى جملة من النتائج البدعة والفوائد النفيسة في بحث حجية القطع، منها:

- إمكان جعل الطريقة والكافحة للقطع بالجعل التعبدي الشرعي، وإمكان نفي الحجية عنه كذلك أيضاً.

- أن المنجزية غير ثابتة للقطع من حيث هو، وإنما هي ثابتة للقطع المصيب المطابق للواقع فيما إذا كان تكليفاً أو يترتب عليه تكليف.

- أن المعددية غير ثابتة للقطع طرأ.

- أنه يمكن للشارع أن يجعل وجوباً شرعاً ماثلاً للوجوب العقلي؛ لمتابعة القطع إن فسرناه بـأن القوة العاقلة هي وراء اعتبار وجوب متابعة القطع.

- إمكان ردع الشارع عن متابعة القطع في بعض الفروض.

وكذلك الحال والمنوال في بحث حجية العلم، وحجية اليقين فقد سر المصنف المسائل الأصولية بحرية فكره، فناقش أفكار من سبقوه ومن عاصرهم من أعلام مشايخه.

ويحسن الإشارة إلى أنه تعرّض في بحث حجية اليقين إلى مسألة الاطمئنان والعلم العادي وبين ملاك القول بحجّيته ما لم يكن مصحوباً بالتردد والشك.

هذا، وهناك الكثير من المسائل المستطرفة بمنهج جديد جادت بها يراعي سيدنا المصنف (دامت إفاداتِه) لا تكفي هذه العجالات لعدّها فضلاً عن بيان

جنباتها المميزة، فهذه إشارة إجمالية لنبذة يسيرة من تحقiqاته (دامـت إفـادـاته) في هذا الكتاب، وهي غـيـضـ من فـيـضـ أـنـامـلـهـ المـبـارـكـةـ ..

ونـحـنـ إـذـ نـتـقـدـمـ بـالـشـكـرـ الـجـزـيلـ لـسـمـاحـةـ الـعـلـامـةـ الـحـجـةـ السـيـدـ أـحـمـدـ الصـافـيـ حـفـظـهـ اللـهـ التـوـلـيـ الشـرـعـيـ عـلـىـ الـعـتـبـةـ الـعـبـاسـيـةـ الـمـقـدـسـةـ عـلـىـ تـبـنـيـهـ طـبـاعـةـ الـكـتـابـ،ـ نـسـأـلـ اللـهـ أـنـ يـتـقـبـلـ مـنـاـ هـذـاـ الـعـمـلـ،ـ وـيـجـعـلـهـ فـيـ مـيـزـانـ حـسـنـاتـنـاـ يـوـمـ لـاـ يـنـفـعـ مـالـ وـلـاـ بـنـوـنـ،ـ وـأـنـ يـنـالـ رـضـاـ إـمـامـنـاـ الـغـائـبـ عـنـ الـأـنـظـارـ الـمـطـلـعـ عـلـىـ الـأـعـمـالـ الـحـجـةـ اـبـنـ الـحـسـنـ عـجـلـ اللـهـ تـعـالـىـ فـرـجـهـ،ـ وـالـحـمـدـ اللـهـ أـوـلـاـ وـآخـرـاـ،ـ وـالـصـلـاـةـ وـالـسـلـامـ عـلـىـ أـشـرـفـ الـأـنـبـيـاءـ وـالـمـرـسـلـيـنـ سـيـدـنـاـ مـحـمـدـ وـعـلـىـ آـلـهـ الـطـيـبـيـنـ الـطـاهـرـيـنـ.

مـرـكـزـ الشـيـخـ الصـوـيـقـ فـيـ قـلـعـةـ الـدـرـاـسـاتـ وـالـتـحـقـيقـ

١٠ صـفـرـ ١٤٤٤ـ لـلـهـجـرـةـ - ٢٠ـ ٢٢ـ /ـ ٩ـ مـيـلـادـيـ

الـنـجـفـ الـأـشـرـفـ



## المقدمة



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، وصَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ، وَسَلَّمَ عَلَيْهِ وَعَلَيْهِمْ تَسْلِيْمًا كَثِيرًا، وَاللَّعْنَةُ الدَّائِمَةُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ إِلَى قِيَامِ يَوْمِ الدِّينِ.

أما بعد:

فيقول الفقير إلى رحمة ربِّه الغني، محمد باقر نجل المرحوم حجّة الإسلام والمسلمين السيد محمد صادق الحكيم رض:

هذه محصلة ما أنا بصدق إلقائه من علم الأصول، على بعض إخواني من طلبة العلوم الدينية (وفقهم الله تعالى) في الدورة الثانية، التي اتفقنا على الابتداء بها في يوم الأحد، المتوقع أن يكون هو الأول من شهر ذي القعدة من سنة ألف وأربعين وأربع وثلاثين هجرية، ارتأيت أن أدوّنها تذكرة لي، وعسى أن ينفعني بها ربِّي ع يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم.



## تعريف علم الأصول

جرت عادة المتأخرین من علماء الأصول عليهم السلام على التعرّض إلى بيان موضوع العلم عموماً، والمائز بين العلوم، و موضوع علم الأصول، وتعريفه وبيان رتبته والغاية منه، وقد أطّالوا الكلام في ذلك بما لا نراه مهمّاً في المقام، والذي يحسن التعرّض إليه من دون إطّناب هو تعريف علم الأصول، وما تميّز به المسألة الأصولية عن المسألة الفقهية، فنقول:

لا يخفى: أنّ علم الأصول ليس على ذا غاية مستقلةٍ تراد من نتائج مسائله - كما هو الحال في كثير من العلوم - وإنّما وضع لیستعين به الفقيه على استنباط الأحكام الشرعية من مصادرها، وتشخيص الوظيفة العملية للمكلّف الشرعية أو العقلية عند فقد الحجّة على الحكم الشرعي.

ومن هنا تجد مسائله ذات مواضيع متباعدة، فمنها لفظية شبيهة بالباحث اللغوية، كباحث الألفاظ، ومنها عقلية مثل: مسألة مقدمة الواجب، ومسألة الضدّ ونحوهما، ومنها شرعية يُبحّث فيها عن الدليل الشرعي على نتيجتها، مثل: حجّية خبر الواحد، والبراءة الشرعية، والاستصحاب، وغير ذلك.

والمهم: أنّ الغاية من علم الأصول تيسير وصول الفقيه إلى تعين وظيفة المكلّف الشرعية أو العقلية، وإغناء الفقيه عن بحث تلك المسائل - التي كثيراً ما يطول الكلام فيها - في مطاوي البحوث الفقهية، لاسيما بعد أن كانت نتائجها لا تختصّ ببابٍ من أبواب الفقه دون باب.

إذا عرفت ذلك يظهر: أنَّ الأوْفق بتعريف الأصول أنْ يُقال عنه إِنَّه: (علم يُبحَث فيه عن القواعد التي يحتاجها الفقيه في مقام استنباط الحكم الشرعي، أو تعيين الوظيفة العملية الكلية الشرعية أو العقلية، للمكْلَف ما لم يُبحَث عنه بالقدر الكافي في العلوم الأخرى).

وبهذا البيان: تدخل في هذا التعريف جميع المسائل الأصولية حتى مسائل الأصول العملية في الشبهات الموضوعية من دون حاجة إلى الالتزام بالاستطراد فيها على أهميتها وطول البحث فيها.

كما أَنَّه لا ملزم لأنْ يُبحَث في علم الأصول عن كُلَّ ما يحتاجه الفقيه في مقام الاستنباط، كالمباحث اللّغوية أو الرجالية أو غير ذلك مما بحث عنه بالقدر الكافي في العلوم الأخرى لإِغْناء تلك العلوم وبحوثها، وأنْ علم الأصول لم يدُون لذلك، وإنَّما لأجل إِغْناء الفقيه عن البحث في مجموعة كبيرة من المسائل غير الفقهية في علم الفقه - كما تقدم -.

وبذلك يظهر: السُّرُّ في انتقاء المسائل التي بحثت في علم الأصول من دون التزام من الأصوليين والفقهاء بالبحث عن كُلَّ ما يحتاجه الفقيه في علم الأصول، كما ظهرت العلاقة الوثيقة بين علمي الفقه والأصول، وكأنَّ الثاني جزء من الأوَّل لتقوُّمه به وتوقيفه عليه.

## المسألة الفقهية والمسألة الأصولية

ومن التعريف يَظُهر الفرق بين المسألتين الأصولية والفقهية، وأنَّ الأولى: هي التي تقع نتيجتها في طريق الاستنباط، أو مبادئه التصورية أو التصديقية، أو طريق تعيين الوظيفة العملية الفعلية للمكْلَف - عند فقد الدليل على الحكم

الأولى - شرعية كانت مثل: البراءة الشرعية والاستصحاب، أم عقلية مثل: قاعدة الاشتغال، بينما الثانية: هي التي يُعيّن بها الحكم الشرعي أو نفس الوظيفة الفعلية، فإن تحديد كبرى قاعدة البراءة أو الاشتغال أو الاستصحاب في علم الأصول بينما تطبيقها - في مواردتها المترفرفة في أبواب الفقه - في علم الفقه سواء في ذلك موارد الشبهات الحكمية وال موضوعية.

وعلى ضوء ما تقدم تنتفي الحاجة إلى ذكر تعاريف القوم، ونقد ما تعرضوا له فيها من النقض والإبرام، خصوصاً بعد أن كان الغرض من التعريف هو إبراز صورة واضحة للعلم، وميزة له عما عداه من العلوم دون بيان حده، أو رسمه القريبين على النحو المذكور في المنطق، فإنه - لو أمكن - لا حاجة إلى تكليف المزيد من الجهد في تحقيقه. وعليه فالمطلوب في علم الأصول هو تحصيل العلم بتلك القواعد أو ما ينتهي إلى العلم في حجّيته عليها، وإن لم تتفعه شيئاً، فيكون المبدأ الأساسي لعلم الأصول - لو لم يكن لسائر العلوم - هو العلم وحجّيته.

ومنه يظهر: أنّ الأنسب هو تقديم البحث عن حجّية العلم - حيث وقع الكلام فيها - قبل البحث عن سائر المسائل الأصولية، لتوقيف الانتفاع بنتائجها جيئاً على حجّيتها، كما لا يخفى.

## تبويب مسائل علم الأصول

تمهيد: لا يخفى بعد أن كان البحث عن حجّية العلم - الذي هو حجّة الحجّ - هو الأساس، أو المبدأ الأساسي للبحث عن سائر الحجج، وكان المفروض على كُلّ عاقل ملتفت إلى تكليف المولى ﷺ الخروج عن عهده تخصيّاً للثواب، وتجنّباً عن العقاب، كان اللازم عليه بمقتضى عقله - بعد الفراغ عن حجّية العلم - تحصيل العلم بخروجه عن عهده، فإن حصل له العلم بالتكليف أو بعده فالأمر واضح، وإن لم يحصل له العلم، فهناك صورتان: إحداهما: أن يكون قادراً على تحصيل الحجّ الشرعية، وتميّزها عمّا عداها.

والآخرى: أن يكون عاجزاً عن ذلك، أو متعرّضاً عليه.

والصورة الأولى مختصة بالمجتهد، وفي الثانية تكون وظيفته الرجوع إلى المجتهد، أو العمل بالاحتياط.

للمجتهد صورتان - أيضاً -

الأولى: أن يعلم بقيام الحجّة الشرعية عليه - ولو من باب التقرير وإمساء الحجّ العقلائية -، وحيثـذ يجـب عليه العلم بالخروج عن عهـدـه بـموـافـقـتهـ على طـبـقـ الحـجـةـ القـائـمـةـ، أو تحـصـيلـ الحـجـةـ الشـرـعـيـةـ عـلـىـ موـافـقـتهـ وـالـخـرـوجـ عـنـ عـهـدـهـ.

الثانية: أن لا يعلم بقيام الحجّة عليه - ولو بعد الفحص عنها -، وحيثـذ يـلـزـمـهـ الـخـرـوجـ عـنـ عـهـدـهـ بـالـعـمـلـ عـلـىـ طـبـقـ الـقـوـاـدـعـ الـشـرـعـيـةـ المـقـرـرـةـ لـلـجـاهـلـ

الفاقد للحجّة إن وُجِدت، وإن لم تُوجَد لَزَمَه العلم بالخروج عن عهده بالعمل على طبق القواعد العقلية في المقام.

ومنه يظهر: ما ينبغي أن يكون عليه تبويب المسائل الأصولية، فقد عرفت أنّ مسألة حجّية العلم هي المبدأ التصديقي لسائر المسائل، ويتفرّع عنها مسائل حجّية العلم العادي، وحجّية اليقين، وحجّية قطع القطاع، أو يقين من هو كثير اليقين، وحجّية القطع، أو اليقين، والعلم غير المستند إلى المعصومين (عليهم أفضل الصلاة والسلام) في أمور الدين، وحجّية القطع، أو اليقين المستند إلى القياس.

وهناك مسائل يراد بها تحصيل العلم وصغراه، وهي: مسألة حجّية سيرة المتشرعة، أو بنائهم، والإجماع المحصل، أو مرتبة منه، وأما الإجماع المنقول إن لم يحصل منه العلم - كما في المتواتر -، فهو من فروع حجّية خبر الواحد، وليس من مسائل القطع، أو اليقين في شيءٍ، فينبغي الفصل بينهما، ثم البحث في مسألة حجّية بناء العقلاء.

وبعد الانتهاء من تلك المسائل ينبغي البحث في مسائل الحجج، حيث يُطلب فيها العلم بالحجّية، ومقدمة لها يبحث عن إمكان التعبّد بغير العلم، وعن كيفية الجمع بين الحكمين الواقعي والظاهري، ثم البحث عن حجّية الظهور، ثم في إحدى صغرياتها، حيث وقع الكلام فيها، وهي حجّية ظواهر الكتاب، ثم البحث عن حجّية قول اللغوي الكاشف عن الظهور، ثم البحث عن مشخصات الظهور التي هي علامات الحقيقة والمجاز، وإتباعها بالبحث عن كون الاستعمال المجازي بالوضع أو الطبع، وفي استعمال اللفظ في اللفظ، وفي تبعيّة الدلالة الوضعية للإرادة أو عدمها، ثم البحث في الحقيقة الشرعية، ثم البحث عن الصحيح والأعمّ الذي هو متفرّع عن البحث في الحقيقة الشرعية.

كما ينبغي بعد ذلك البحث عن المعاني الحرفية والهierيات، ثم البحث في المفاهيم، ثم البحث في المشتق، وتأخيره عن ذلك لأن المشتقات غالباً ذات هيئة بخلاف الجوامد، كما لا يخفى.

كما ينبغي بعد ذلك البحث في المطلق والمقيّد، ومقدّمات الحكمة، حيث يتوقف عليها الكثير من دلالات الألفاظ المستند تشخيص الظهور فيها إليها، ثم البحث في مسائل العموم.

ولا يخفى الوجه في تقديم بحوث المطلق والمقيّد على بحوث وسائل العموم لأن في العام ذات المطلق، وصيغة العموم، فينبغي تأخير البحث فيه عن المطلق.

ثم البحث في مسائل الأوامر، مثل: مادة الأمر والطلب، والإرادة، وصيغة الأمر، والجمل الخبرية في مقام الطلب أو الإنشاء، ووقوع الأمر عقب الحظر، والمرّة والتكرار، وتعلق الأوامر بالطبائع أو الأفراد، والإجزاء، وتقسيمات الواجب، ومقدمة الواجب.

ثم في مفاد صيغة النهي ودلالتها على الدوام، واقتضاء النهي الفساد، والضد، واجتماع الأمر والنهي، وبعد انتهاء الكلام في مسائل أصالة الظهور وصغرياته يتنقل الكلام إلى حجّية الخبر الناقل لتلك الظهورات والحجج، ثم في تعارض الأخبار.

وبعد استقراء الحجج، والانتهاء من مسائل الخلاف في كبرياتها وصغرياتها ينبغي عقد الكلام في الأصول العملية المقررة لفائد الحجّة على التكليف، أو الخروج عن عهده، فيعقد الكلام في مسائل التخيير، والبراءة، والاشغال، والاستصحاب في الشبهات الحكمية والموضوعية.

هذا ما ينبغي أن تجري عليه مسائل الأصول من حيث التبويب والتقديم والتأخير بمالك تقديم البحث في الكبرى ثم البحث في صغرياتها، إذ يتوقف صدق الصغرى على صدق الكبرى دون العكس، فمسائل الصغريات فرعية ومتفرعة عن نتائج مسائل كبرياتها، فكان الأنسب بمقتضى التقدم الطبيعي هو ذلك، ولكن قد تقتضي بعض المناسبات أرجحية تقديم بعضها على بعض على خلاف ما ذكرناه في خصوص مسائل معينة، فالتفت.



## مسألة حجية القطع

إذا عرفت ذلك فاللازم البحث أولاً في حجية العلم، ولكن ما أخذ في عنوان المسألة - في كلمات الأعلام اللهم - هو عنوان القطع. ومقدمة لذلك نقول:

### القطع والعلم واليقين

لا يخفى: أن هناك عناوين ثلاثة هي: العلم، والقطع، واليقين، والقطع مصطلح أصولي يراد به الاعتقاد الجازم الذي لا يحتمل معه الخلاف، وأما العلم واليقين فهما مستعملان في العرف واللغة، أما العلم فيراد منه المعرفة<sup>(١)</sup>، ورؤيه الواقع وانكشافه، ومفهومه في اللغة والعرف سواء، وأما اليقين فيراد منه في اللغة «العلم وزوال الشك»<sup>(٢)</sup>، ولكن في المنطق يراد من العلم ما يعمّ الظن، ويراد من اليقين ما ليس فيه أدنى احتمال للخلاف، ولكنّهما مقيّدان بالمطابقة للواقع، كما هو الحال في المعنى العرفي واللغوي للعلم.

ولكن القطع وإن أخذ فيه عدم احتمال الخلاف إلا أنه لم يؤخذ فيه المطابقة للواقع، فيعم الجهل المركب، فيكون القطع أعمّ من وجہ من العلم بالمعنى المنطقي، لشموله للجهل المركب واحتراصه بما ليس معه احتمال الخلاف، وأما اليقين بالمعنى العرفي فستتحدث عنه بعد قليل إن شاء الله تعالى.

---

(١) الصحاح: ١١٨٩ / ٤.

(٢) المصدر نفسه: ١٣٢٠ / ٥.

والمعنى: هو البحث عن حجية العلم واليقين بالمعنى العرفي، وعن حجية القطع، وإنما تعرضنا للمعنى المنطقي لأنس أذهاننا به، وبيان أنه ليس موضوعاً للبحث إلا بمقدار ما ينطبق عليه مفهوم اليقين أو العلم أو القطع في العرف والأصول.

كما ظهر مما تقدم: أن العلم واليقين في اللغة يراد منها وضوح الحال بالنحو الذي لا يشك فيه، وإن كان هناك فرق بينهما من حيث أن اليقين مأخوذه فيه زوال الشك - ولو كان بدويًا - بخلاف العلم، واستشهد عليه بأنه يصح أن يقال عن الله تعالى: إنه عالم، ولا يصح أن يقال عنه: متيقن. ولا أثر لذلك في الغاية من البحث، لاختصاصه بنا، وكل علومنا حادثة، فيصدق عليها عنوان اليقين، كما يصدق عليها عنوان العلم. هذا ولكن اليقين في العرف مستعمل فيما هو أعم من المطابق للواقع والمخالف له، ومن ذلك تحرير الفقهاء عليهم السلام لمسألة: «إذا تيقن دخول الوقت فصلي، ثم تبيّن أنها وقعت قبل الوقت...»<sup>(١)</sup>، فهو - كالقطع - مستعمل فيما يعم الجهل المركب، ويشهد لذلك صحة تقييده بالصادق، كما في الدعاء (ويقيناً صادقاً)<sup>(٢)</sup> بخلاف العلم، فلا يقال: على صادقاً، فتأمل.

كما أن مفهومه لا يختص بما ليس معه احتفال الخلاف، فإن الاحتمال إذا كان ضعيفاً غير معتمد به، أو مغفولاً عنه للغفلة عن الطرف المخالف لا ينافي حصول اليقين، ولذا كان مفهومه مشككاً قابلاً للشدة والضعف، ومن ذلك قول أمير المؤمنين عليه السلام: «لو كُشف لي الغطاء ما ازدلت يقيناً»<sup>(٣)</sup>.

(١) منهاج الصالحين (السيد محسن الطباطبائي الحكيم عليه السلام): ١١٤/١، وغيره.

(٢) الكافي: ٢/٥٨٤، بدعوات موجزات لجميع حوائج الدنيا والآخرة.

(٣) مناقب آل أبي طالب لابن شهرآشوب: ١/٣١٧، وغيره مثل إرشاد القلوب للديلمي: ٢/١٤.

وفي صحيحه صفوان بن يحيى: (قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن قول الله عَزَّ وَجَلَّ لا يحيى عليه السلام: ألم تؤمن؟ - قال: بل ولكن ليطمئن قلبي) أكان في قلبه شك؟ - قال: لا. كان على يقين ولكنه أراد من الله عَزَّ وَجَلَّ الزيادة في يقينه<sup>(١)</sup>.

وكذلك في زيارة أمير المؤمنين عليه السلام: (وأشدّهم يقيناً)<sup>(٢)</sup>، فاليقين قابل للشدة والضعف والزيادة والنقصان بخلاف العلم، إذ لا يصح أن يقال: علم شديد أو ضعيف أو علم زائد أو ناقص، وإنما يقال: علم كثير أو قليل.

وبذلك ظهر الفارق الكبير بين مفهومي العلم واليقين، إذ اليقين يعمّ المطابق للواقع والمخالف له، وكذلك هو قابل للشدة والضعف، بخلاف العلم، فإنه مختص بالمطابق للواقع، كما هو مختص بها لا يتحمل فيه الخلاف، ولذا لا يكون قابلاً للشدة والضعف، وإنما هو قابل للكثرة والقلة بحسب متعلقه، فإن تعلق بالكثير كان كثيراً، وإن تعلق بالقليل كان قليلاً، وعليه يكون اليقين أعمّ مطلقاً من العلم والقطع - بالمصطلح الأصولي -، أما كونه أعمّ من العلم مطلقاً فلا اختصاص العلم بها لا احتمال معه، واحتصاصه - أيضاً - بالمطابق للواقع، وأما كونه أعمّ مطلقاً من القطع، فلا اختصاص القطع بها لا يتحمل فيه الخلاف بخلاف اليقين.

نعم القطع أعمّ مطلقاً من العلم لا اختصاص العلم بالمطابق للواقع.

ومنه يظهر: أنّ الأنسب في المقام عقد بحوث ثلاثة هي: في حجية القطع، وحجية اليقين، وحجية العلم.

(١) المحسن للبرقي: ٢٤٧، ح ٢٤٩.

(٢) الكافي: ١/٤٥٤، ح ٤، ب مولد أمير المؤمنين عليه السلام.

## البحث الأول: في حجية القطع

ومقدمة لذلك نذكر أمرين: أحدهما يرتبط بمفهوم القطع، والثاني بمفهوم الحجية، فإنها مبادئ تصورية لهذا البحث، فنقول:

أما الأول: فقد عرفت أن القطع وإن لم يؤخذ فيه المطابقة للواقع إلا أنه أخذ فيه عدم احتمال الخلاف، وذلك ما يستلزم كونه متواطياً لا قوّة في بعض أفراده على بعض، إذ القابل للقوّة والضعف إنما هو احتمال المطابقة للواقع، فإذا انتفى الاحتمال بالمرة في جميع أفراد القطع لم تقبل الاختلاف في ذلك، وإن لم يكن الأضعف قطعاً لامحالة.

ومنه تظهر المساحة في تطبيق عنوان القطع على ما يعده من القطعيات، لأنّ منها ما هو أوضح وأجل من بعض، ألا ترى أن الإحساس بالنفس وحالاتها، كالجوع والعطش والألم ونحو ذلك أقوى من الإحساس بالحواس الخمس، وكذلك ما كان بالبصر، كأن ترى زيداً - مثلاً - أقوى من السمع، كأن تسمع صوته، وكذلك ما كان بالحواس أقوى من التجربيات، ولعل الأقوى منها جيّعاً هي الأوليات، مثل: استحالة اجتماع النقيضين واستحالة ارتفاعهما.

هذا في البديهيات، والأمر في النظريات أوضح - كما لا يخفى - .

ويترتب على ذلك: أن المنطبق على جميع تلك التصديقات المتفاوتة في الوضوح والجلاء - مع أنها معدودة من البديهيات، فضلاً عن النظريات - هو عنوان اليقين دون القطع.

وأما لو أخذ عنوان القطع في محل الكلام للزم اختصاصه بخصوص ما كان من البديهيات في الدرجة القصوى من اليقين التي لا تفاوت فيها بالقوّة والضعف،

بعض الأوليات والفتراء والنظريات، مثل: الواحد نصف الإثنين، ونحو ذلك مما لا يتحقق إليه أضعف الاحتمالات، ولكن لا سبيل إلى الثاني لأنّه مختص ببعض البديهيات، ولعله لا يحصل فيه الجهل المركب لأيّ عاقل.

على أنّ الغاية من البحث في حجية القطع معرفة حال القطع المتعلّق بالتشريعات الإلهية، ولا يكاد يتعلّق بها القطع منا بتلك المرتبة، كما لا ينافي.

فكان ينبغي إلغاء البحث في شؤون القطع، وعقده في اليقين، ولكن لا مناص عن مجاريات القوم في البحث عن القطع وشؤونه، لما يترتب على ذلك من الثمرات العلمية المترتب عليها ثمرات عملية في العقائد والفقه والأصول.

وعليه يكون موضوع الكلام في هذا البحث هو القطع، ويراد منه ما لا احتمال للخلاف فيه فعلاً، وإن كان لو تأمل القاطع لزال قطعه في بعض الأمور دون بعض، فإن ذلك يرجع في الحقيقة إلى التفاوت في أسباب القطع دون نفس القطع، فحيث أخذ في مفهوم القطع عدم احتمال الخلاف بالمرة يكون القطع متواطياً وإن كان في بقائه على حاله وثباته مختلفاً باختلاف أسبابه قوّة وضعفاً.

وعلى كلّ حال فالأنسب عقد الكلام فعلاً في خصوص ما لا يحتمل خلافه، كما هو مصطلح عليه بين الأعلام بِاللهِ، وسيأتي (إن شاء الله تعالى) التعرّض لذلك في مقام بيان حجية العلم، فانتظر.

### القطع آلي واستقلالي

ثم إن هناك جهة أخرى ترتبط بموضوع المسألة الذي هو القطع، حيث أنه قد ينظر إليه بالنظر الآلي، وقد ينظر إليه بالنظر الاستقلالي، وذلك لأنّ القاطع تارة يغفل عن قطعه، ويكون نظره متوجهاً إلى المتعلّق، ومقصوراً عليه - كما هو الغالب -

فهو لا يرى ولا يلتفت إلا إلى ما يقطع به غافلاً عن قطعه وإدراكه، كما في النظر الآلي في المرأة عندما ينظر الناظر فيها إلى خصوصيات وجهه - مثلاً - أو الناظر بالنظارات إلى منظوراته، فإنه يغفل عن المرأة والنظارات، وينشغل بما ينظر إليه بواسطتها، ويرتّب عليه أحکامه، بل الغفلة عن القطع والعلم أقوى من الغفلة عن تلك الآلات، كما لا يخفى.

وتارة أخرى: يتوجه بنظرة أخرى، وتوجهه استقلالي إلى نفس القطع، فيرى كلاً من القطع ومتعلقه، ويدرك أنه قاطع، وأن القضية المعينة هي متعلقة قطعه، فالأول هو الآلي، والثاني هو الاستقلالي.

ويُصطلحُ على نفس القطع أو العلم بالمعلوم بالذات - وهو المغفول عنه غالباً - كما يصطلح على متعلقه بالمعلوم بالعرض.

واعلم أن قطع القاطع قد ينظر إليه غير نفس القاطع، كما في المولى إذا كان قطع عبده موضوعاً لبعض أحکامه، ولا يكون النظر إليه حينئذ إلا استقلالياً.

ولا ينبغي أن يغفل عن أن موضوع مسألتنا، إنما هو القطع المنظور إليه بالنظر الاستقلالي من قبل القاطع نفسه - أي المعلوم بالذات - أو من قبل الغير، كما هو الحال في الأصولي عندما يبحث عن حجية القطع، فإنه ينظر إليه بالنظر الاستقلالي لامحالة، وإن كان بعض أفراده أو جلّها هي قطوعات الغير التي لم ينظر إليها ذلك الغير إلا بالنظر الآلي.

فما ينبغي أن يكون موضوعاً للمسألة إنما هو القطع الذي لا يشوبه احتمال الخلاف، وما يكون منظوراً بالنظر الاستقلالي، أو فقل: هو المعلوم بالذات، وأما نفس القاطع الغافل عن قطعه، فلا يمكنه أن يحمل عليه عنوان الحجية، كما لا يخفى. هذا ما يرتبط بالأمر الأول.

## عنوان الحجية

الأمر الثاني: وهو المرتبط بمحمول المسألة، وهو عنوان الحجّة أو الحجية، فاعلم أنَّ للحجّة مفاهيم متعددة:  
الأول: المفهوم اللّغوی والعرفي، ويراد منه مطلق ما يستدل به حقّاً كان أو باطلًا.

الثاني: المفهوم المنطقي، وهو الذي يقع وسطاً في القياس، ويكون واسطة في إثبات الأكبر للأصغر، فيكون حجّة في ثبوت الأكبر للأصغر، إما لكون الوسط علة لثبوت الأكبر، فيعبر عنه بالبرهان اللّمّي، وإما لكونه معلولاً له، فيعبر عنه بالبرهان الإِنّي، والملاك هو اللزوم والملازمة بينهما، وإن كانوا معلولين لعلة واحدة، فالتفت.

الثالث: المفهوم الأصولي، وهو الذي يقع وسطاً لإثبات متعلقه بحسب الجعل الشرعي، كالطرق والأمارات، فإنه يصطلح عليه بالحجّة والدليل والطريق والأمارة.

الرابع: الكاشفية والطريقة الذاتية.

الخامس: المنجّزية والمعدّرية، فيكون منجّزاً للتوكيل عند الإصابة ومعذراً عنه عند الخطأ، ويتربّب عليهما وجوب العمل به عقلاً.

السادس: عكس الخامس، فيكون معنى الحجّة هو وجوب العمل به عقلاً، ويتربّب عليه المنجّزية في صورة الإصابة، والمعدّرية في صورة الخطأ.

وليعلم أنَّ المفهوم اللّغوی لا حاجة للبحث عن اتصاف القطع به، إذ لا إشكال فيه خصوصاً بعد أن كان يعمّ كلّ ما يستدل به ولو كان باطلًا، ولا أقلّ من دخول الاستدلال بالقطع في الاستدلال الأعمّ مما هو بحق وما هو بغيره.

واعلم: - أيضاً - أنّ الثلاثة الأخيرة ليست مصطلحات لعنوان الحجّة أو الحجّية، وإنما هي أحكام وصف بها القطع في مقام بيان حجّيته وردت في كلمات الأعلام بِاللهِ.

واختلافها في المفهوم والملأ دعاها إلى فرز بعضها عن بعضٍ، لأنّ في كلٍ منها بحثاً على حدة، ونحن نتكلّم (إن شاء الله تعالى) في الثلاثة الأخيرة، وفي ضمنه يظهر الحال في المنطقي والأصولي (إن شاء الله تعالى).

### القطع طريقي وموضوعي

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ القطع ينقسم إلى قسمين:

أحد هما: الطريقي، وهو المتمحّض في الطريقة والحكاية عن الحكم.

والثاني: الموضوعي، وهو المأخوذ في موضوع الحكم سواء كان تمام الموضوع أو جزئه. وحمل الكلام فعلاً في القطع الطريقي.

### حجّية القطع في الكاشفية:

وقد اشتهر بين الأعلام بِاللهِ القول بأنّ طريقة القطع وكاشفيته عن متعلقه ذاتية، فلا تقبل من الشارع جعلاً إثباتاً ولا نفياً<sup>(١)</sup>، ولكن الصحيح خلافه.

ولا يخفى: أنّ مرادهم من الطريقة والكاشفية ليس إلا الكاشفية والطريقة عن المعلوم بالعرض دون المعلوم بالذات، فإنّ القطع وإن كان يتعلّق في الذهن أولاً وبالذات بالقضية الذهنية، ويتعلّق ثانياً وبالعرض بالقضية الواقعية إلا أنه إنما يكون طریقاً إلى الواقع وكاشفاً عنه.

(١) فرائد الأصول: ١/٢٩، الكفاية: ٢/٦-٧، فوائد الأصول: ٣/٦-٧، نهاية الدراسة: ٢/٣٢، الأفكار: ٣/٦-٧، مصباح الأصول: ٢/١٥، منتوى الأصول: ٤/٣٠، المحكم: ٣/١٧-١٨.

ولا تغفل عن أنّنا لم نصف المعلوم بالعرض بالخارجية وإنّما بالواقعية، لأنّ هناك من القضايا قضايا ثبوّتية واقعية لا يتوقف صدقها على ذهن ولا خارجٍ مثل: امتناع اجتماع النقيضين، أو كون الأربعة زوجاً، فتأمل جيداً.

وقد انقدح من ذلك أنّ القطع إنّما هو عرض نفسي يتعلّق بالنسبة التامة الخبرية الحاكية عن الواقع، ووجب لإذعان النفس واعتقادها بها، فيكون من ذاتياته تعلّقه بالقضية الخبرية الذهنية، وحكايتها عن القضية الواقعية.

فتكون الحكاية عن الواقع من ذاتيات متعلّقة، وغاية الأمر إنّما تكون من ذاتياته، ولكنّ الحكاية شيء والكافية شيء آخر، لأنّ الحكاية تقبل الصدق والكذب بخلاف الكافية، فإنّها لازمة للمنكشف، ومتفرّعة على ثبوته في موطنها، وإلا انتفت من باب السالبة بانتفاء الموضوع.

فإذا كان هناك ما يمكن أن ينكشف أمكن أن يكون هناك انكشاف وكاشف، وإن لم يكن هناك ما يمكن أن ينكشف لم يكن هناك انكشاف ولا كاشف، فلا تنفك الكافية في القطع إن وجدت فيه عن المطابقة للواقع، وأما عند خطأ القطع وعدم مطابقته، فليس هنالك طريقة ولا كافية، لذاتية ولا عرضية، وإنما هناك نقيض الكافية، إذ لا ينكشف بالجهل المركب شيء، وإنما يبقى الواقع عند الجاهم على خفائه وظلمته.

ولاريب أنّ القطع - محل الكلام - يعمّ الجهل المركب، فكيف تكون كافية ذاتية، وبعض أفراده لا كافية فيه ولا طريقة؟! وإنما فيه حكاية كاذبة، كما عرفت.

نعم ما يكون من أفراده مطابقاً للواقع يكون فيه كافية وطريقة، ولكن لا يصحّ وصف الأعمّ بما هو مختصّ بالأخصّ، كما لا يخفى.

ومنه يظهر: ما في دعوى أنه «بنفسه طريق إلى الواقع ...»<sup>(١)</sup>، ودعوى «أنَّ القطع حقيقته عين الانكشاف والنورية»<sup>(٢)</sup>، ودعوى «كون القطع بنفسه وصولاً إلى الواقع»<sup>(٣)</sup>، فأي طريقية، وأي نورية، وأي انكشاف، وأي وصول في الجهل المركب الذي ليس فيه إلا الانحراف عن الواقع والعمى عنه، وعدم انكشافه به وعدم الوصول إليه؟!.

والحاصل: بعد أن كان القطع يعمّ الجهل المركب، فلا يصحّ وصفه بالطريقة إلى الواقع، والكافحة عنه، والوصول إليه على نحو الدوام، فضلاً عن أن تكون تلك الصفات نفس ذاته أو من ذاتياته، ففهم جيداً.

نعم حكايته أو حكاية متعلّقة المعلوم بالذات عما تعلّق به بالعرض لا تنفك عنـه، ولكنـها كـسـائـرـ الحـكاـيـاتـ، أوـ الحـاكـيـاتـ قدـ تـصـدـقـ وـقـدـ تـكـذـبـ، كـماـ عـرـفـ.

ويترتب على ذلك إمكان جعل الكافحة له، وجعل وجوب تصديقه من الشارع تعبيداً، كما هو الحال في الأمارة، في مثل: «صَدَقَ العَادِلُ»، فيأمر الشارع بلزوم البناء على صدق القطع، وترتيب الأثر عليه، وكذلك إمكان نفي الكافحة عنه - ولو في الجملة - بالنهي عن الاعتماد عليه في بعض الأمور، مثل: القياس، وقطع القطاع على ما سيأتي البحث فيه إن شاء الله تعالى.

فإن قلت: إنَّ القطع وإن لم تكن كافحـتهـ عنـ الواقعـ منـ ذاتـياتـهـ، لـانتـقـاضـهاـ بالـجـهـلـ المـرـكـبـ إـلـاـ أـنـ كـاـشـفـيـتـهـ بـزـعـمـ القـاطـعـ وـاعـتـقـادـهـ منـ ذاتـياتـهـ لـفـرـضـ اـنـفـاءـ اـحـتـيـالـ الـخـلـافـ عـنـدـهـ، فـإـنـهـ لـاـ يـرـىـ عـنـدـ قـطـعـهـ - وـلـوـ كـانـ جـهـلاـ مـرـكـبـاـ - إـلـاـ أـنـهـ

(١) فرائد الأصول: ١/٢٩.

(٢) نهاية الدراسة: ٢/٣٢.

(٣) المحكم: ٣/١٨.

وأصل للواقع، وأن الواقع منكشف لديه، ولا يحتمل خلافه، وإلا لزم الخلف. ويترتب على ذلك امتناع جعل الكاشفية لقطعه - مادام قاطعاً -، لأنّه تحصيل للحاصل، وامتناع نفيها عن قطعه - مادام قاطعاً -، كذلك، لأنّه يوجب اجتماع الضدين أو المتناقضين في نظر القاطع بالتكليف وإن لم يوجبهما في الواقع، وكفى به مانعاً، لعدم تمكّن المكلّف من تصديقه بعد تصديقه بمثله أو ضده أو نقشه.

قلت: ليعلم أولاً: إننا لسنا بصدّد إلغاء كاشفية القطع على نحو السلب الكلي، كما إننا لسنا بصدّد إثبات إمكان نفي الشارع لحجية القطع وكاشفيته على ذلك النحو، كيف والعلم من أفراده! وإنما بصدّد نفي الكاشفية الذاتية له - كما ادعى - ويترتب على انتفاءها إمكان نفيها شرعاً في الجملة، كما يمكن إثباتها له، فنقول:

أما إثباتها له: فلا مhydrور فيه حتّى لو كانت من ذاتياته، لأنّ الإثبات الذي ندّعه إنّما هو الإثبات والجعل التشعّعي دون التكويني.

فلا يقال: إنّ جعل الذاتي ليس إلا بجعل الذات وليس زائداً عليها، لأنّ الجعل التشعّعي إنّما هو اعتبار من الشارع، وهو سهل المؤونة ويمكن تعلقه بكلّ شيء، وغاية ما يتوقف عليه هو ترتيب الفائدة والأثر عليه بنظر المشرع، فإذا أمكن أن يكون له أثر، وفائدة بنظر المولى لم يصحّ الجرم بنفيه بقول مطلق. ولا ريب أنه يمكن أن يكون له أثر وفائدة ولو كانت تظهر بعد حين.

فإذا كان قطع المكلّف بنظر المولى يخطئ ويصيّب، فله أن يعتبره طريراً لإثبات حكمه أو نفيه في جميع موارده، كما هو الحال في الأمارة، ويترتب عليه المنجزية في صورة الإصابة والمعذّبة في صورة الخطأ ولو لم يظهر للمكلّف خطّأه أصلاً.

بخلاف ما لو لم يجعل له الكاشفية شرعاً، فإنه ولو كان منجزاً في صورة الإصابة إلا أنه ليس معذراً في صورة الخطأ.

وإنما العذر وعدهم يتبعان حينئذ التقصير وعدمه في المقدّمات، كما أشار إليه في الكفاية<sup>(١)</sup>، فلا يكون القطع -من حيث هو- معذراً، وإنما القصور والعجز هو المعذّر.

فإن كان العجز ناشئاً عن التعجيز بالاختيار لم يكن عذراً، لأنّ العجز بالاختيار لا ينافي الاختيار.

ومنه يظهر: الحال في منجزية القطع ومعذريته، فإنّ القطع المصيب منجز، والمخطئ لا يكون منجزاً ولا معذراً بحال، لأنّه عند الخطأ إن لم يكن هناك تكليف، فلا تكليف كي يتتجّز به، وإن كان هناك تكليف ولم يطعه، للقطع بعدمه فالعذر - إن كان - إنما هو عجزه عن إطاعته، وعجزه عن إطاعته بسبب القطع بعدمه إنما يكون عذراً ومعذراً إن كان غير مقصّر في مقدّماته، ولم يكن مرجع قطعه إلى سلوك مقدّماته بسوء اختياره، كما لو كان المنشأ هو قراءته لكتب الضلال، واستناده للمضليلين.

والملهم: أنه لا مانع من الجعل الشرعي لكاشفية القطع - من حيث هو - سواء كان مطابقاً للواقع أم مخالفًا حتى بالإضافة إلى القاطع حال قطعه الذي لا ينفك عن اعتقاده بكاشفية قطعه وإصابته.

وتظهر فائدته لو زال قطعه، فإنه يكون قطعه - حينئذ - معذراً شرعاً، فلا يكون جعل الكاشفية للقطع لغوًّا. هذا بالإضافة إلى جعل الكاشفية.

(١) بقوله: «وعذراً فيما أخطأ قصوراً» كفاية الأصول: ٦/٢

وأما نفيها فهو ممكن -أيضاً- ولكن بمعنى إلغاء الشارع لكاففيته في الجملة، كما سيأتي (إن شاء الله تعالى) في إمكان الردع عن قطع القطاع، والقياس، وغيرهما، وذلك بنفي الشارع عن الاعتماد عليه في مقام العمل في تلك الموارد، ولا محظوظ فيه ثبوتاً، لأن الاعتبار سهل المؤونة، ولا إثباتاً على ما سيأتي مفصلاً إن شاء الله تعالى، فانتظر.

على أن إلغاء كاففيته تعبداً لا يستلزم إلا نفي منجزيته ومعدريته من حيث هو قطع يمكن مطابقته للواقع، ويمكن مخالفته له بنظر المولى، فلا يستلزم تناقضاً ولا تضاداً في نظر القاطع، فضلاً عن غيره، إذ ليس مرجع نفي كاففيته إلى جعل حكم مضاد لما تعلق به قطع القطاع أو نفيه، كي يستلزم التضاد أو التناقض في نظره.

مثلاً: لو كان القطع المستند إلى القياس منفي الكاففية عند الشارع، فإذا تعلق بتكليف وكان مصرياً في الواقع، فلا يستحق العقاب بمخالفته عند الشارع، لأنّه لما كان منفي الكاففية عن التكليف شرعاً، فلا يصلح لتجزئه شرعاً، وإذا لم ينجز عند المولى تكليفه لم يعاقب عليه، لأنّ عليه البيان وقد افترض أنّ القطع القياسي عنده ليس ببيان.

كما كان الحال في الظن القياسي عند الإصابة، فإنه ليس منجزاً بلا إشكال من دون أن يستلزم ذلك نفي التكليف ثبوتاً، كي يستلزم اجتماع النقيضين بنظرِ الظان أو القاطع، غاية الأمر أن القاطع حينئذ يرى في وجданه أن التكليف منكشف لديه في حال أن تبّد المولى، وتشريعه ينفي انكشافه، فهو يقطع بانكشافه وجданاً، وبعدم انكشافه تعبداً، ولا تناقض في ذلك أصلاً.

كما أَنَّه إذا تعلق بتكليف وكان مخطئاً في الواقع، فهو غير منجز تكويناً، لعدم التكليف ثبوتاً، ولا شرعاً، لنفي كاشفيته، كما هو المفروض، فائي تناقض في ذلك!.

وأما فرض لزوم التضاد في نظر القاطع فلامعنى له، لأن نفي كاشفية القطع تعبدأ ليس معناها جعل حكم مضاد، كالوجوب أو الإباحة عند القطع بالحرمة مثلاً، فإنّ غاية الأمر عدم ثبوت الحرمة به عند الشارع تعبدأ، وليس هناك تعبد بالضد، ولا تعلق لقطع القاطع به، كي يجتمع الضدان في نظره.

والحاصل: أنّ غاية ما يستلزم نفي الكاشفية شرعاً اجتماع الكاشفية تكويناً، ونفيها تعبدأ في نظره، وهو غير متناقضين، لعدد الموضوع، ولا متضادين، كما لا ينبغي أن يخفي.

### ما أفاده الشيخ رحمه الله ومن تابعه ونقده

ومنه يظهر: الإشكال في ما أفاده الشيخ رحمه الله بقوله: «ولا يجوز للشارع أن ينهى عن العمل به، لأنّه مستلزم للتناقض، فإذا قطع بكون مائع بولاً - من أيّ سبب كان - فلا يجوز للشارع أن يحكم بعدم نجاسته، أو عدم وجوب الاجتناب عنه، لأنّ المفروض أَنَّه بمجرد القطع يحصل له صغرى وكبرى أعني قوله: هذا بول، وكلّ بول يجب الاجتناب عنه، فهذا يجب الاجتناب عنه، فحكم الشارع بـأَنَّه لا يجب الاجتناب عنه منافق له»<sup>(١)</sup>.

فقد عرفت أَنَّ مردّ نهي الشارع عن العمل به، أو نفي كاشفيته شرعاً إلى نفي إثبات القطع لتعلقه شرعاً، وإلى التعبد بعدم ثبوته، وإن ثبت عند القاطع تكويناً،

(١) فرائد الأصول: ٣١ / ١

ولا تناقض بين ثبوت كون المा�يع بولًا في نظر القاطع لقطعه، وبين عدم ثبوته شرعاً لنفي كاسفية القطع تعيّدًا.

وحيثند ليس هناك حكم من الشارع بعدم بوليته، ولا بعدم وجوب الاجتناب عنه، كي يستلزم التناقض، وإنما هناك نهي من الشارع عن الاستناد إلى القطع في إثبات كون المा�يع بولًا، وإثبات وجوب الاجتناب عنه من دون التعرّض لنفي بوليته، أو نفي وجوب الاجتناب عنه، فلا تناقض.

كما ظهر الجواب عمّا في الكفاية بقوله: «ولا يخفى أن ذلك لا يكون بجعل جاуль، لعدم جعل تأليفي بين الشيء ولوازمه، بل عرضاً بطبع جعله بسيطاً، وبذلك انقدح امتناع المنع عن تأثيره - أيضاً - . مع أنه يلزم منه اجتماع الضدين اعتقاداً مطلقاً، وحقيقة في صورة الإصابة، كما لا يخفى»<sup>(١)</sup>.

وما أفاده أستاذنا السيد الخوئي<sup>(٢)</sup> قريب منه، أو عبارة أخرى عنه، وكذلك ما أفاده الأستاذ الروحاني<sup>(٣)</sup>، فقد قال: «لا إشكال في أن طريقة القطع غير قابلة للجعل أو الرفع، لأنها من ذاتيات القطع أو عين ذاته، ومن الواضح امتناع جعل الذاتي لما هو ذاتي له»<sup>(٤)</sup>.

أما ما يرتبط بدعوى الجعل البسيط أو التأليفي وعدهمه، فإن ذلك يتم في الجعل التكويني، والكلام في الجعل والنفي التشريعيين، وأما المنع عن تأثيره فمرجعه إلى المنع من الاستناد إليه في الأمور العائدة إلى الشارع، كاستكشاف حكمه من القياس من دون أن ينفي الحكم الشرعي المقطوع به ثبوتاً، ولا أن

(١) كفاية الأصول: ٢/٧-٨.

(٢) مصباح الأصول: ٢/١٧.

(٣) متنقى الأصول: ٤/٣٠.

يجعل الحكم المصادّ له بمجرد المنع من الاستناد إليه، فلا يلزم اجتماع الضّدين لا اعتقاداً ولا حقيقة.

كما ظهر: الحال فيما أفاده الشيخ النائيني رحمه الله بقوله: «إنّ نفي الطريقة والحجّة عن القطع - أيضاً - لا يعقل، إذ لا يمكن شرعاً سلب ما هو من لوازم الذات، مضافاً إلى لزوم التناقض»<sup>(١)</sup>.

أمّا بالإضافة إلى لوازم الذات: فإنّ بإمكان الشارع سلبها وإثباتها تعديلاً، لأنّ التعبد والتشريع إنّما هو اعتبار، والاعتبار سهل المؤونة، وأمّا لزوم التناقض فقد عرفت الحال فيه.

وكذلك ظهر: الحال فيما أفاده الشيخ الأصفهاني رحمه الله بقوله: «وأمّا عدم القابلية للجعل منه تعالى بما هو شارع، فالجعل المعقول منه من حيث هو شارع هو التصرّف في الحكم، حيث أنّ حيّة الشارعية غير حيّة الجاعلية.

وحيثئذ نقول إنّ الحكم المجعل ثانياً - سواءً كان موافقاً لما تعلق به القطع أو مخالفًا له - يوجب اجتماع المثلين في الأوّل، واجتماع الضّدين أو المتناقضين في الثاني في نظر القاطع وإن لم يوجبهما في الواقع، وكفى به مانعاً لعدم تمكن المكلّف من تصدّيقه بعد تصدّيقه بمثله أو ضده أو نقضه»<sup>(٢)</sup>.

فإنّ قوله: «فالجعل المعقول منه من حيث هو شارع هو التصرّف في الحكم) إن أراد به مطلق التصرّف في الأحكام، والاعتبارات الشرعية بعنوانها الأوّلية والثانوية نفياً وإثباتاً موضوعاً ومحمولاً وافق التكوينيات أم خالفتها فهو صحيح، ولكنّه لا يستلزم جعل حكم ثانٍ موافق لل المقاطع به، أو مخالف له

(١) فوائد الأصول: ٧/٣.

(٢) نهاية الدراسة: ٣٣/٢.

بمجرد الجعل التعبّدي لكاشفية القطع، أو النفي التعبّدي لها - من حيث هو قطع - عن الحكم المتعلق به وإن كان مصيبةً، فضلاً عما لم يكن كذلك، لأنّ نفي الجعل التعبّدي أو إثبات المثبت، وكاشفيته عما تعلّق به لا يستلزم جعل أو انتفاء ما تعلّق به واقعاً، كما في الظنّ القياسي لو تعلّق بالوجوب - مثلاً -، فضلاً عن لزوم جعل حكم آخر مماثل أو مضادّ، كي يستلزم اجتماع المتناقضين في نظر القاطع.

فإنك قد عرفت أنّ غاية ما يستلزم جعل الكاشفية والطريقة تعبّداً هو جعل إثبات حكم المولى به سواءً كان موجوداً في الواقع، كما في صورة الإصابة، أم غير موجود، كما في صورة المخالفة، وذلك إنّها يستلزم منجزيته ومعدّريته عند الشارع، فمن أين جاء تشريع الحكم المماثل أو المضاد أو المناقض؟!

غاية الأمر: آنه سيجتمع في نظر القاطع انكشاف الحكم بنظره تكويناً بمقتضى قطعه به، وانكشافه بنظره تشريعاً، أو فقل: إنّ المجتمع في نظر القاطع حينئذ إنما هو الوجود التكويني للانكشاف، والوجود التشريعي له، وليس في ذلك أيّ تضاد أو مماثل أو تناقض، ولا يلزم منه أيّ واحد من تلك الأمور، كما عرفت.

وكذلك لو نفي كاشفيته تعبّداً.

وإن أراد من عبارته المتقدّمة قصر الجعل الشرعي على جعل الأحكام فقط من دون أن يكون له جعل تعبّدي لما يكشف عنها، أو نفي كاشفيته تعبّداً واعتباراً منه بحيث يلزم من مجرد جعل الشارع لكاشفية القطع أو نفيها تعبّداً جعل حكم مماثل، أو مضادّ لما تعلّق به، فبطلاته من الوضوح بمكان، لأنّ التشريع إنما هو اعتبار من الشارع، وبالإمكان تعلّق الاعتبار بكلّ شيء، غاية الأمر آنه لا يصدر عبّاً من الحكيم، فلماذا لم يعقل من الشارع غير جعل الأحكام بنحو لو جعل

كاشفية القطع تعبدًا أو نفافها كذلك لكان يلزمها أن يشرع حكمًا آخر غير ما تعلق به القطع مماثلاً أو مضادًا له؟!

بل كل اعتبار وتشريع من الشارع ممكن معقول، والاعتبار سهل المؤونة، ويكتفي في صحته ترتب فائدة وأثر عليه، كما عرفت.

وغاية ما يلزم من الجعل التعبدى للكاشفية إنما هو منجزية القطع ل المتعلقة به تعبدًا، كما هو منجز له تكويناً إن كان مصيباً مطابقاً للواقع، ومعذرته شرعاً إن كان مخطئاً ومخالفاً للواقع، وكذلك ما يلزم من النفي الشرعي ل Kashfīتته هو نفي منجزيتها ومعذرته تشريعًا من حيث هو قطع، فتدبر جيداً.

والحاصل: أنه لا مانع ثبوتي ولا إثباتي من الجعل الشرعي للطريقة وال Kashfīة للقطع، كما لا مانع من النفي الشرعي لها وإن كانت ثابتة له تكويناً بنظر القاطع.

### تتمة: فيما أفاده الشيخ النائيني رحمه الله ونقده

وتتمة: للبحث في المقام يحسن التعرّض لما أفاده الشيخ النائيني رحمه الله من امتناع الجعل الشرعي الطريقة للقطع والتعبد بها ونقده بعد الانتباه إلى أنّ الأعلام رحمه الله يريدون من العلم في المقام وأمثاله هو القطع الأعمّ من المطابق للواقع والمخالف له، ول يكن ذلك اصطلاحاً منهم في أمثال المقام مما يكون محلّ البحث فيه، والتعرض إليه من حيث هو غير محتمل الخلاف، خصوصاً بعد أن كانوا يعبرون عنه بالقطع تارة وبالعلم أخرى، فلاحظ.

قال رحمه الله: «فإنّ الطريقة التي نقول بصحّة جعلها إنما هي في غير الطريقة التكوينية - كطريقة القطع -، فإنها من لوازم ذات القطع، كزوجية الأربع، بل

وبعبارة أخرى: طريقة كل شيء لابد وأن تنتهي إلى العلم، وطريقة العلم لابد وأن تكون ذاتية له، لأن كل ما بالغير لابد وأن ينتهي إلى ما بالذات، وإلا لزم التسلسل<sup>(١)</sup>.

أقول: إنّ طريقة العلم (القطع) وكاشفيته عند القاطع ذاتية، لفرض أنه لا يحتمل الخلاف وإلا لزم الخلف، كما تقدّم، وهذا ليس محلّ الكلام، والذى ندعى إمكانه هو جعل المولى لطريقة قطع عبده وكاشفيته عن متعلّقه المرتبطة بتشريعاته ومواضيعاتها، فإنّ المولى قد يُخْطئ عبده في قطعه ويراه جهلاً مركباً، إذ لا تلازم بين قطع العبد وقطع المولى، كما لا تلازم بين قطع العبد ومطابقته للواقع.

وحيثُدَ فللمولى أن يترك العبد و شأنه إن أصاب الواقع تنجز عليه وإن أخطأه، فقد يكون معذوراً، وقد لا يكون كذلك، كما تقدم.

كما للملوئ أن يعبده بقطعه مطلقاً أصحاب أم أخطأ، ويترتب عليه معذريته عند الخطأ مطلقاً، وذلك لا ينافي ذاتية الطريقة للقطع تكويناً بنظر القاطع، كي يستدل عليها بأنه لو لا ذاتيتها للزم التسلسل.

وبعبارة أخرى: إنّ محدود التسلسل إنما يلزم لو ادعى توقف طريقة القطع على جعل الشارع لها تعبدًا، ولا يلزم من محض إمكان جعله لها ما يتربّ عليه تنزيل قطعه المخالف للواقع منزلة المطابق له تعبدًا، ولا يلزم من ذلك التسلسل،

إذ لا يلزم من مجرد إمكان جعل المولى الطريقة لقطع عبده تبعّداً توقّف حصول القطع عند العبد بالتكليف، أو بذلك التبعّد على قطوع غير متناهية يتعلّق بعضها بعض، أو على قطوع تتعلّق بالتبعّد بالطريقة، كما لا يخفى.

هذا ما يرتبط بالحجّية بمعنى الطريقة والكافشية.

### في وجوب المتابعة

وأما المعنى الأخير للحجّية - وهو وجوب متابعة القطع، والعمل على طبقه - فقد اختلفت كلمات الأعلام الله في أصل وجوده، وفي معناه على تقدير وجوده.

والأصل فيه ما صرّح به الشیخان الأنصاري والخراساني رحمه الله، حيث قال الأوّل: «لا إشكال في وجوب متابعة القطع، والعمل عليه مادام موجوداً»<sup>(١)</sup>، وقال الثاني: «لا شبهة في وجوب العمل على وفق القطع عقلاً، ولزوم الحركة على طبقه جزماً، وكونه موجباً لتجزير التكليف الفعلي فيما أصاب، واستحقاق الذم والعقاب على مخالفته، وعذرًا فيما أخطأ قصوراً»<sup>(٢)</sup>.

وظاهرهما: أنّ هناك حكمًا بوجوب المتابعة والموافقة غير نفس الحكم بالمنجّية والمعذرية، نعم يمكن أن يكون هذا الوجوب العقلي منشئاً لحكمه بكون القطع موجباً للمنجّية والمعذرية، كما يومي إليه كلام الكفاية، فعدّ وجوب المتابعة تعبيراً آخر عن المنجّية والمعذرية - كما يظهر من أستاذنا الخوئي رحمه الله<sup>(٣)</sup> - خلاف الظاهر.

(١) فوائد الأصول: ١/٢٩.

(٢) كفاية الأصول: ٢/٥-٦.

(٣) مصباح الأصول: ٢/١٦-١٧.

كما أنّ دعوى: كون «المراد بوجوب العمل عقلاً ليس إلا إذعان العقل باستحقاق العقاب على مخالفة ما تعلّق به القطع، لا أنّ هناك بعثاً وتحريكاً من العقل أو العقلاء نحو ما تعلّق به»<sup>(١)</sup>، كما ادّعاه الشيخ الاصفهاني تلميذ خلاف الظاهر-أيضاً- خصوصاً بعد أن صرّح هو بنفسه بأنّ ذلك (هو ظاهر تعليقة أستاذنا العلّامة (أدّام الله أيامه) - على الرسالة -)<sup>(٢)</sup>، ويعني به الشيخ الخراساني تلميذ.

ثم إنّه على تقدير وجوده، فهل هو حكم عقلي، أو محرّك عقلائي اختياري للجري العملي على وفقه، أو هو أمر قهري الحصول والتحقّق بمقتضى الجبلة والفطرة، كما يرى جريانه حتى في الحيوانات -أيضاً- كما يظهر من الشيخ العراقي والمرحوم السيد فقيه<sup>(٣)</sup>.

واعلم أنّ المهم ليس هو بيان مراد الكفاية أو الفرائد، وإنما البحث عن وجود حكم عقلي، أو عقلائي يُلزم بمتابعة القطع، والجري العملي على طبقه. أمّا إذا أريد منه إدراك العقل لمنجزيته أو معذرتيه، فقد تقدّم البحث فيها.

فما ينبغي البحث عنه أمران:

أحدّهما: هو حكم العقل بوجوب متابعة القطع والجري على طبقه.

وثانيهما: هو حكم العقلاء بحسن المتابعة وقبح تركها.

---

(١) نهاية الدراسة: ٢/٣١.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) نهاية الافكار: ٣/٧، حقائق الأصول: ٢/٦.

فنقول:

### في حكم العقل بوجوب متابعة القطع

أما الأمر الأول فمقدمة لتحقيق الحال فيه يحسن الانتباه إلى أمور:

أحدها: أن حكم العقل بوجوب متابعة القطع يتبع الالتفات إلى القطع، فإن التفت إلى القطع تفصيلاً أمكن أن يحكم بوجوب متابعته تفصيلاً، وإن التفت إليه إجمالاً أمكن أن يحكم بوجوب متابعته إجمالاً، وأما إذا لم يلتفت إليه مطلقاً يمكن الحكم بوجوب متابعته أصلاً، لأنّه لا يعقل الحكم على موضوع من دون الالتفات إليه، ويكون حينئذ من السالبة بانتفاء الموضوع، فيلزم اختصاص محل البحث في خصوصيات القطع الملتفت إليه - ولو في الجملة - دون المغفول عنه بالمرة، كما هو الحال في المتمحض بكون النظر إليه آلياً، كما تقدم.

ثانيها: أن الحكم المذكور مختصٌ مورداً بما إذا تعلق القطع بما يترتب عليه عمل وأما إذا تعلق بقضايا لا يترتب عليها عمل - من لزوم جلب منفعة أو دفع مفسدة -، فلا موضوع للحكم العقلي بوجوب المتابعة، كما لا يخفى.

ثالثها: أن الحكم بوجوب المتابعة عقلاً لا ينسجم مع تفسير العقل بالذهن الذي ليس من شأنه إلا الإدراك، حيث يبني عليه تقسيم العقل إلى النظري والعملي بحسب مدركاته، فإن كانت نظرية سمّي بالنظري، وإن كانت عملية يدرك المدح أو الذم عليها سمّي بالعملي إلا إذا أريد من وجوب المتابعة حسن متابعته، وترتيب الأثر عليه، وهذا داخل في المبحث الثاني الراجع إلى حكم العقلاء بحسن المتابعة، وكلامنا أولاً في وجوب المتابعة.

رابعها: أن العقل في العرف واللغة يقابل الجنون، وهو بهذا المعنى من

الشرائط العامة للتکلیف، كما أنّ هناك معنیًّا آخر له، وهو الرشد المقابل للسفه، ولا شيء منها يكون محل الكلام في هذا البحث.

خامسها: أنّ هناك معنیًّا آخر للعقل حيث أنّ في كل إنسان قوّة مهيمنة مسلّطة على جميع تصرفاته الاختيارية الجوانحية والجوارحية، وهي قوّة مدركة مفکرة عاقلة شأنها تدبير حال الإنسان في جلب المنافع والملائئات له، ودفع المضارّ والآلام عنه، وليس الذهن إلا أداة من أدواتها، فإنّه خزين معلوماتها، ومن أدواتها بعض أعضاء البدن، وهي الخاضعة في حركاتها لاختيارها ومشيئتها دون ما ليس كذلك، كالقلب والكبد.

ولاريب أنّ لها قابلية التفكير والاستنباط والمقابلة والمقارنة والحديث والمحادثة مع ذاتها، ولو بافتراض ذاتين إحداهما تحدّث الأخرى، كما نجد ذلك عند التفكير بها ينبغي فعله أو تركه، خصوصاً عند التردد، وما يحدث عند ذلك من النصح والإرشاد، وحساب ما يتربّب على الفعل أو الترك من المنافع أو المضارّ، وهي التي تحبّ، وهي التي تبغض، وهي التي تفرح، وهي التي تحزن، وهي ذات الشعور والإحساس والالتفات والغفلة، وهي التي تناه، وهي التي تستيقظ.

ثم إنّها تأمر، وتطيع أمرها، وتزجر وتنهى وتنجز بزجرها، وتنتهي بنهاها، ولها إرادة تكوينية تتبع إرادتها التشريعية المتعلقة بأفعالها الاختيارية، فإنّها لو لم تعتبر لزوم صدور الفعل منها لم تتعلق إرادتها التكوينية بإيجاده، ولو لم تعتبر لزوم الترك لم يتعلّق اختيارها به، وإن كانت لو غفلت عن الفعل لتركته - أيضاً -.

والحاصل: أنّ هناك خلقاً عجياً في ذات الإنسان هو المدبر لتصرفاته الاختيارية بحسب ما يقتضي به من الغايات والآثار المرتبة أو المرجو ترتّبها على

أفعاله وتروكه، ولا ريب أنّه يطلق عليه العقل أو القوّة العاقلة، لأنّها هي القوّة المفكّرة، والمسؤولّة عن إدارة الإنسان، وبصلاحها صلاحه، وبفسادها فساده، وقد يعبر عنها بالنفس، كما هو ظاهر قول الله تعالى: **﴿وَهُنَّ مَا سَوَّنَهُمْ فَأَلْهَمَهُمْ بُجُورُهَا وَتَقْوَنَهَا﴾**<sup>(١)</sup>.

ولباس بأن يعبر عنها بالأنّا، كما يقال: أنا قصدت كذا وأنا اخترت كذا. ولعل النصوص الشريفة الواردة في باب العقل والجهل تشير إليها، كما في صحيححة الكافي عن محمد بن مسلم (عن أبي جعفر عليه السلام، قال: لما خلق الله العقل استنطقه، ثم قال له: أقبل فأقبل، ثم قال له: أدبر فأدبر، ثم قال: وعزّي وجلّي ما خلقت خلقاً هو أحب إلى منك، ولا أكملتك إلا فيمن أحب، أما إني إليك آمر، وإليك أمني، وأليك أعقاب، وأليك أثيب)<sup>(٢)</sup>.

وهي موهبة من الله بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، ولا قدرة للإنسان على تكميلها، وإنما له القدرة على التأدب بآداب الشرع وأحكامه، كما في صحيح أبي هاشم الجعفري «قال كنا عند الرضا عليه السلام، فتذاكروا العقل والأدب. فقال: يا أبا هاشم العقل حباء من الله، والأدب كلفة، فمن تكّلف الأدب قدر عليه، ومن تكّلف العقل، لم يزدد بذلك إلا جهلاً»<sup>(٣)</sup>، ولعل مراجعة سائر أحاديث أبواب العقل والجهل تزيد الأمر وضوحاً.

والهمّ: أنّنا نجد بالوجودان أنّ لنا عقلاً يدبر أمورنا، وهو المسؤول عن تصرّفاتنا الاختيارية، و شأنه الأمر والنهي، كما من شأنه الإدراك والتفكير، فلا تختص قدراته ولا صفاته بمحض الإدراك، فهو معاير للعقل المنقسم إلى النظري

(١) سورة الشمس: ٨-٧.

(٢) أصول الكافي: ١٠ / ١، ح ١.

(٣) أصول الكافي: ٢٤-٢٣ / ١، ح ١٨.

والعملي بحسب مصطلحهم، وقدراته أوسع من العقل بهذا المعنى الذي هو عبارة أخرى عن الذهن في حال أنّ الذهن إنّما هو أحد الأمور التي يستخدمها العقل بذاك المعنى المقابل للجهل.

إذا عرفت ذلك: فقد ظهر أنّ للعقل - بهذا المعنى - أفعالاً جوانحية من جملتها الاعتبارات، واعتباراتها كما تتعلق بالكبيريات كذلك تتعلق بالصغريات، وهي مالم تعتبر الفعل لازماً لم تفعله.

كما إنّها لو لم تعتبر الترك لازماً لم تتكلّفه، ولا ريب أنّ الاعتبار وإن كان سهل المؤونة إلا أنّه فعل اختياري على كلّ حال.

ولا يخفى: أنّ من أفراد الاعتبار ما هو فطري جبلي تقتضيه فطرة الإنسان، وطبعه المجبول عليه، فهو بالرغم من كونه اختيارياً إلا أنّ النفس تفعله بمقتضى طبعها بلا مؤونة، كما هو الحال فيما تعتاد عليه من الأفعال، ويكون ذو المؤونة هو الاعتبار المقابل له، ومن ذلك التزام النفس بلزم المقدمة عند التزامها بلزم ذي المقدمة، كما أوضحتنا في الدورة السابقة، وسيأتي إن شاء الله في محلّه.

ومن ذلك: -أيضاً- التصديق بما لا يحتمل خلافه، فإنّ عقد قلبه عليه واعتباره هو الواقع أمر يقتضيه طبع الإنسان وفطرته، وهو فعل جوانحي اختياري، ويشهد على ذلك القدرة على تركه، وإيجاد الاعتبار المقابل له بأن يعتبر الواقع على خلاف ما تيقن وقطع به، كما أنّه يمكن من عدم اعتباره بالالتزام بالشك أو التشكيك الاعتباري به، ومن ذلك موارد الجحود والمكابرة.

كما يظهر بأدنى توجّه، قال تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَأَسْتَقْنَتْهَا أَنفُسُهُمْ﴾<sup>(١)</sup>، وما

ذلك إلا بأن تعتبر النفس الواقع - في حال تيقنها به - على غير ما هو عليه، وترتّب الأثر والعمل على ما اعتبرته دون ما تيقنت به.

ومنه يظهر: أنّ الاعتقاد - بمعنى عقد القلب - لا يلازم القطع واليقين، فضلاً عن أن يكون من ذاتياته، لأنّه أمر تابع للاختيار، إذ كما أنّ بإمكان القاطع أن يعتبر الواقع على ما قطع به ويعقد قلبه عليه - كما هو مقتضى الموضوعية - كذلك بإمكانه أن يعتبر الواقع على خلاف ما قطع به ويعقد قلبه عليه، كما في موارد الجحود والعناد أعادنا الله تعالى منهما، وكما في بعض موارد التواضع - أيضاً - وإن كان حسناً غير قبيح، فافهم جيداً.

نعم لا ريب أنّ القطع - بعد ما كان لا يحتمل معه الخلاف - هو مقتضى عقد القلب على وفقه، واعتبار الواقع على طبقه، كما هو الغالب، ولكنه ليس علة تامة له، ولا من لوازمه الذاتية، وإنما انفك عنـه.

هذا ما يرتبط باعتبار كون ما تعلق به القطع هو الواقع.

وأما الحكم بلزم متابعته وترتيب العمل على طبقه: فإنّ كان القطع ملتفتاً إليه - وحيث كان قوامه بعدم احتمال الخلاف - فهو بنظر القاطع كاشف عن الواقع وملزوم له، وهو بمقدّماته طريق موصل إليه، وقد تعلق بمصلحة يلزم تحصيلها، أو مفسدة يلزم اجتنابها.

فلاريـب أنّ مقتضى الحكمـة في تلك القـوة العـاقـلة المـسلـطة علىـ الإنسـانـ وـتصـرـفـاتـهـ،ـ والمـدـبـرـةـ لهاـ،ـ والمـسـؤـولـةـ عنـهاـ أنـ تـلـزـمـ نـفـسـهاـ بـمـتـابـعـتـهـ،ـ وـالـعـمـلـ عـلـىـ طـبـقـهـ إـلـزـامـاًـ مـوـلـوـيـاًـ مـنـهـاـ،ـ كـيـ يـنـتـجـ عـنـ ذـلـكـ إـلـزـامـ الـذـيـ هوـ عـبـارـةـ عـنـ الإـرـادـةـ التـشـريعـيـةـ مـنـهـاــ -ـ إـرـادـةـ تـكـوـيـنـيـةـ مـنـهـاـ مـتـعـلـقـةـ بـنـفـسـ المـتـابـعـ تـحـصـيـلـاًـ لـلـمـنـفـعـةـ أوـ

تجنبًا للمفسدة، فإن إرادتها التكوينية منوطه بإرادتها التشريعية المتعلقة بالإلزام بالفعل أو الترك، كما عرفت.

وبذلك يصدر عنها الفعل إن كانت قادرة عليه، إذ مع العجز لا يكاد يصدر عن الإرادة التكوينية المتعلقة بالفعل إلا التصدي له، ومحاولة إيجاده دون حصوله ووجوده.

هذا مع اليقين بالقدرة أو احتمالها، وأمّا مع اليقين بالعجز، فلا تصدر الإرادة التكوينية، ولا التشريعية منها - عادة - لأنّها عبّث لا فائدة مرجوّة منها، وغاية ما يصدر عنها حينئذ هو تمنّي حصول ذلك الفعل أو القدرة عليه.

وبذلك ظهر: الإشكال فيها أفاده كل من الشيخ العراقي والمرحوم السيد يبن: من كون العمل على طبق القطع قهريًا بمقتضى الجبّة والفطرة، ولا يختص بالناس، فضلاً عن العقلاه منهم دفعاً للضرر، فإن ذلك إن كان مع الغفلة عن القطع، فلامعنى ولا موضوع لمتابعته، كما عرفت في الأمر الأول، إذ لا يرى المدرك أو القاطع إلا متعلق قطعه، فيرتّب العمل عليه دون قطعه، وإن كان مع الالتفات إلى القطع والنظر إليه بالاستقلال جرى فيه ما تقدّم من الكلام، لأنّ المتابعة حينئذٍ أمر اختياري غير قهري، كما عرفت.

ومنه يظهر: أن إطلاق الحكم بوجوب متابعة القطع عقلاً ليس في محله، لما عرفت من التخصيصات والتقييدات التي منها لزوم تعلق النظر الاستقلالي به، ومنها تعلقه بها يترتب عليه من منفعة أو مفسدة، ومنها قدرة القاطع على متابعته، وترتيب الأثر عليه.

كما ظهر: الإشكال فيها ادعاه الشيخ الأصفهاني يبن من ضرورة أن لا بعث من

القوّة العاقلة، وأنّ شأنها إنّما هو الإدراك<sup>(١)</sup>، فإنّه مبنيّ على تفسير العقل بالذهن، وقد عرفت أنّ هناك قوّة عاقلة ليس الذهن إلا آلة من آلاتها، وإنّما هو خزين معلوماتها، وهي ذات أمر ونبي وبعث وزجر.

كما ظهر: أنّ هذا الحكم العقليّ في مورد ثبوته ليس من ذاتيات القطع، لأنّه أمر اختياري اعتباري، ولاريب أنّ بإمكان الشارع أن يجعل حكمًا على طبقه أو منافيًّا له، ولعلّ الحال فيه أوضح من الطريقة والكافحة.

وبهذا ينتهي الكلام في الأمر الأوّل المتعلّق بوجوب متابعة القطع عقلاً.

### في حكم العقلاء بحسن المتابعة وقبح تركها:

وأما الأمر الثاني: فهو المتعلّق بحكم العقل والعقلاء بحسن المتابعة وقبح تركها، حيث قد يوجّه اندراجه في مسألة التحسين والتقييح العقليين، وكونه من صغرياتها، فيقال: إذا كان العقل يحكم بحسن متابعة القطع، فبناءً على الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع يكون هناك حكم شرعي بلزوم المتابعة، ويلزمه امتناع نفي الشارع أو نهيه عن متابعته والردع عنه حتى على نحو جزئي، للزروم التناقض بين إيجابه لمتابعته كليًّا، وعدم إيجابه لها جزئيًّا، فضلاً عن الردع والنهي عنها.

وهنا ينبغي الالتفات إلى أنّ موضوع تلك المسألة -كما هو مقرر في محله- هو المدح والذم المتعلّقان بالأفعال، فالحسن هو الذي يدرك العقل أنه ينبغي فعله، ويستحق فاعله مدح العقلاء، والتقييح هو الذي يدرك العقل أنه ينبغي تركه، فيستحق على فاعله ذم العقلاء<sup>(٢)</sup>.

(١) نهاية الدراسة: ٣١ / ٢.

(٢) أصول المظفر: ٢١٩ / ١.

ويترتب على ذلك: أنه حيث كان مقتضى الموضوعية ترتيب العمل على القطع ومتابعته بعد فرض اكتشاف الواقع لديه - ولو بنظره -، فعمله بمقتضى قطعه يكون مما يدرك العقلاً حسنه، وهو الذي ينبغي فعله، ويستحق عليه المدح، بخلاف ما إذا لم يرتب العمل عليه ولم يتابعه، لأنّه عندئذ يكون ذلك جحوداً منه، فيستحق عليه ذم العقلاً بما فيهم الشارع المقدس، فلا يعقل نهيه وردعه عن متابعة قطعه، وعن ترتيب العمل على طبقه، كيف وهو يستلزم حثّه على الجحود الذي هو مذموم عند الشارع، كما عند سائر العقلاً! .

فلو لم يستلزم ذلك حكم الشارع بوجوب متابعة القطع، كما تقتضيه الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، فلا أقلّ من استلزم امتناع نهيه عن العمل بقطعه، لاستلزم امراه أو إيقاعه بالجحود الذي ذمّه الشارع ونهى عنه.

ولكنّ ذلك إنّما يتمّ فيما إذا كان رد الشارع القاطع عن العمل بقطعه ونهيه عنه متعلّقاً بمتابعة القطع من حيث كونه كاشفاً عن الواقع عند القاطع وموصلاً إليه، فإنّه حينئذ يكون منافياً لذمّه للجحود ونهيه عنه، بل يكون عبارة أخرى عن أمره بالجحود، وهو ممتنع، لفرض نهيه عنه.

وأمّا إذا كان نهيه عن متابعة قطعه من حيث تخطيته له، كما إذا افترضنا أنّ المولى وجد عبده كثير الخطأ في قطعه، فلو تركه يعمل بقطعه لزمه الوقوع في المفاسد.

فلا ريب أنّه يصحّ منه ذلك النهي، ويحسن منه دفعاً لتلك المفاسد، ولا يكون ذلك مناقضاً لنهيه عن الجحود، إذ هو بذلك لم يطلب منه مخالفة قطعه جحوداً، وإنّما طلبها منه تجنبّاً للمفسدة.

وبعبارة أخرى: إنّ حسن متابعة قطع القاطع لقطعه عند المولى لا يستلزم تبعيّة المولى لعبده أو مطابقته له في قطعه، كي يمتنع منه نهيه عنها مطلقاً، إذ كثيراً ما يختلف الاثنين فيما يقطعان به، ولا ريب أنّه فيما إذا اختلف المولى والعبد في الرؤية والنظر لزم على العبد أن يتبع مولاه ولو كان المولى بنظره مخطئاً، وليس على المولى أن يتبع العبد، ولا أن يتركه على أخطائه في قطوعه الموقعة في المفاسد عندما يراها كذلك.

والحاصل: أنّ الممتنع إنّما هو طلب المولى من العبد جحود الواقع دون تجنب المفاسد، والمنع عن متابعة القطع قابل لصدوره من كلتا الحيثيتين، وهو من أحداها قبيح ومحال، ولكنه من الأخرى ممكن وحسن، فتدبّر جيداً.

هذا كله فيما لو كان الجحود هو مطلق إنكار ما قطع به.

وإما لو كان مراعي فيه مخالفة الواقع: فيختص بالطابق للواقع، كما يناسبه التعبير باليقين والاستيقان في الآية الشريفة، فالامر فيه أوضّح، فتأمل.

على أنّ الجحود ليس علّة تامة للقبح، وإنّما هو مقتضٍ، فلا يكون قبيحاً لو ابتدى بالمانع والمزاحم الأهم. ويترتب على ذلك إمكان ردع الشارع المقدّس - وهو علام الغيوب - عبيده عن بعض أفراد القطع حسبياً يقتضيه جلب المصالح لهم، وتجنيبهم للمفاسد التي لو خلّا لهم وقطعوا بهم لوقعوا فيها، وليس في ذلك محال ولا استلزم للمحال، فتدبّر جيداً.

هذا ما يرتبط بتحقيق الحال في حجّية القطع بمعنى وجوب العمل على طبقه عقلاً، وهي - بهذا المعنى بمقدار ما ثبتت لقطعه على التفصيل المتقدّم - ليست ذاتية له، لأنّ الوجوب والإلزام الصادر من القوّة العاقلة إنّما هو اعتبار و فعل

اختياري منها، فلا يكون من ذاتيات القطع، لأنّ الذاتي يستحيل انفكاكه عن الذات، فلا يكون الاعتبار الاختياري من ذاتيات القطع، لامحالة.

وأما الوجوب المستند إلى حسن المتابعة عند العقلاء، فقد عرفت أنه مختص بحجية المتابعة من حيث الموضوعية بنظر القاطع، ولا تستلزم حسنها بنظر المولى مطلقاً وعلى كلّ حال، فلا تكون حسنة إلا إذا لم يردع المولى عن العمل بالقطع، فلا تكون من ذاتياته، إذ كيف يكون من ذاتيات القطع ما هو منوط بعدم نهي المولى عنه!.

### المنجزية والمعذرية

وأما المنجزية: فهي بالإضافة إلى الوجوب العقلي مختصّة بصورة الإصابة، كما في سائر الموارد، إذ مع الخطأ لا تكليف، كي يتنجز.

وأما بالإضافة إلى الحسن العقلائي: فهي متوقفة - مضافاً إلى الإصابة - على عدم ردع الشارع عن العمل به وعن متابعته، لأنّه يمتنع تنجز تكليفه بما يمنع عن الاعتماد عليه في كشفه عنه، ويتوقف تنجزه عندئذ على طريق آخر، فلو لم يكن هناك طريق آخر لتنجيزه لزم رفع اليد عنه لامحالة، إذ كيف يمكن إحرازه مع عدم وجود المحرز له، لافتراض عدم محرزية القطع، لكان الردع عنه، وعدم وجود محرز آخر، فيكون ردع الشارع عنه مع عدم وجود محرز آخر للتکليف مساوياً لرفعه، وإذا ارتفع برفع الشارع فلا تكليف عندئذ ليتنجز، فتدبر جيداً.

وأما المعذرية: فهي بالإضافة إلى الوجوب العقلي متوقفة على عدم التقصير في المقدّمات، كسائر الموارد المتقدّمة، والمعذر فيها ليس هو القطع بحال، وإنما هو العجز غير المستند إلى التعجيز بسوء الاختيار.

وأما بالإضافة إلى الحسن العقلائي: فمع عدم الردع يكون القطع منجزاً في صورة الإصابة، ومعدراً في صورة الخطأ، لفرض حسن العمل به، والمتابعة له عند الشارع، فيكون حجّة شرعاً، كما هو عقلائياً.

وأما مع الردع: فلا يكون منجزاً ولا معدراً، لفرض انتفاء حجيته شرعاً، إذ مع الردع لا يجوز الاعتماد عليه شرعاً وإن كان مصرياً، فتدبر جيداً.

### نتائج البحوث المتقدمة أمور:

الأول: إمكان جعل الطريقة والكافحة للقطع جعلاً تعديياً شرعاً، كما يمكن نفيها عنه شرعاً، وإن كانت ثابتة له بنظر القاطع تكويناً.

الثاني: أن المنجزية غير ثابتة للقطع من حيث هو وقول مطلق، وإنما هي ثابتة لخصوص المطابق للواقع فيما كان تكليفاً، أو يترتب عليه تكليف. وأما المعدّية، فهي غير ثابتة للقطع مطلقاً، وإنما هي بملك العجز لا بسوء الاختيار، فإن كان العجز الناتج عن القطع المخالف للواقع بسبب سلوك مقدمات منهيا عنها شرعاً - مثل: قراءة كتب الضلال - فلا يكون معدراً.

الثالث: أن وجوب متابعة القطع إن رجع إلى اعتبار القوّة العاقلة المودعة في الإنسان لذلك الوجوب، فإذا كان الشارع أن يجعل وجوباً شرعاً مماثلاً له، كما بإمكانه أن ينفيه، بل يردع عنه في الجملة. وأما التنجيز والتعديل المستندان إليه، فيجري فيهما الكلام المتقدم.

وإن رجع إلى الملازمة بين حسن المتابعة عقلائياً، وحكم الشرع بما يقتضيه حسنها، والملازمة بين قبح تركها، وحكم الشارع بما يقتضيه ذلك القبح،

فالملازمة ممنوعة، لإمكان رد الشارع عن متابعة القطع في بعض الفروض، ومع الرد عن متابعته فيها، فلا منجزية له ولا معدّية، وهم معاً منتفيان حينئذ، كما عرفت.

الرابع: أنَّه مع النظر إلى القطع بالنظر الاستقلالي تجري تلك الأحكام وتفصيلاتها، وأما مع النظر الآلي، فليس عند القاطع وبنظره إلا الوصول إلى المقطوع به، وزعم أنَّه هو الواقع، فالكلام في الحجّية يختصّ بما إذا نظر إليه بالنظر الاستقلالي ولو بتنبيهه إلى قطعه وأحكامه.

هذا ما يرتبط بحجّية القطع بالمعانِي المبحوث عنها، أو المدّعاة في كلمات الأعلام بِاللهِ.

وأما الحجّية بالمُصطلح المنطقي: فلا يصحّ وصفه بها، لأنَّ الحجّة عندهم هي الحدّ الأوسط في القياس من حيث أنَّه «يكون علّة لحصول العلم بالنسبة الإيجابية أو السلبية المطلوبة في التَّيِّنة، ولهذا يقال له الواسطة في الإثبات والواسطة في التَّصْدِيق»<sup>(١)</sup>.

فمرادهم من الإثبات هو العلم والتصديق، وعلى هذا فالحجّة هي الموجب لحصول العلم دون نفس العلم، لأنَّ العلم هو نفس الإثبات، والشيء لا يكون واسطة لإثبات نفسه.

نعم لا يأس بأن توصف مقدّمات العلم وعلله بالحجّة، لأنَّها هي الواسطة في ثبوته، فنكون واسطة في إثبات متعلّقه، ففهم جيداً.

نعم القطع الموضوعي يصحّ جعله وسطاً في القياس، لأنَّه يكون واسطة في

(١) الحاشية على تهذيب المتن (الصناعات الخامسة): ١٤٧، وقريب منه ما في منطق المظفر: ٢٧١.

إثبات الأكبر للأصغر، كما لو فرض أنّ الحكم بالنجاسة الثابت للنجاسات - كالبول - إنما ثبتت له النجاسة بعنوان كونه معلوم البولية، فما كان معلوم البولية، فهو نجس، ومالم يكن كذلك، فهو ظاهر، فيقال: هذا معلوم البولية، وكل معلوم البولية نجس، فهذا نجس، ولا يفرق في ذلك بين أن يكون القطع تمام الموضوع أو جزئه، لتوقف ثبوت الأكبر وإثباته للأصغر عليه.

وأما المعنى الأصولي للحجّة - وهو الذي يكون واسطة لإثبات متعلّقه شرعاً - فهو وإن كان مختصاً في أسلتهم بالطرق والأمارات إلا أنّ المنشأ في ذلك هو الالتزام بعدم إمكان جعل الحجّية، والكافحة للقطع شرعاً، وقد عرفت إمكان جعلها له.

فإن ثبت الجعل الشرعي لطريقة القطع وكاشفيته كان حجّة حتى بالمصطلح الأصولي - أيضاً - بنفس الملاك الذي به ثبتت الحجّية للطرق والأمارات، وإن لم يثبت ذلك لم يكن إلا طرقياً تكوينياً غير معمول الطريقة تبعّداً، فلا يكون حجّة بالمصطلح الأصولي للحجّية.

وهذا ما يأتي البحث فيه (إن شاء الله تعالى)، فانتظر.

## البحث الثاني: في حجّية العلم

في حجّية العلم الذي هو خصوص القطع المطابق للواقع، فهل هو حجّة بالمعنى المتقدّمة للحجّية؟ فنقول فيه:

### في الطريقة:

أما الطريقة والكافحة الذاتية: فلا إشكال في اتصافه بها، لأنّه بعد افتراض

مطابقته للواقع فلو لم يكن كاشفاً عنه، ولا طریقاً موصلاً إليه لزم الخلف، بل هو عین انکشاف الواقع والوصول إليه، وقد تقدّم أنّ هذه الصفة إنما هي ثابتة له دون القطع الذي هو أعمّ منه ومن الجهل المركّب، فلا يكون الجهل المركّب كذلك إلا بنظر القاطع وزعمه، ولیست من ذاتياته بما هو قطع، ولكنها من ذاتيات العلم الذي هو خصوص القطع المطابق للواقع، وإلا لزم الخلف.

وأما إمكان إثبات الحجّية والكافية التعبّدية له شرعاً كما هي ثابتة له تكويناً، فلا ينبغي الإشكال فيه ثبوتاً، لأنّ التعبّد إنما هو اعتبار، والاعتبار سهل المؤونة.

وأما دعوى: لزوم التسلسل أو الدور لتوقيف انکشاف التعبّد بحجّيته على حجّيته، فيدور أو يتسلسل، فهي إنما تتمّ لو كان المدعى توّقف حجّيته تكويناً على حجّيته تعّدّاً، والمدعى إنما هو: محض إمكان اعتباره كاشفاً شرعاً اعتباراً من الشارع لكتفه عن متعلّقه تعّدّاً، كما هو كاشف تكويني وجداً عنه، لا توّقفه عليه.

وأما كونه عبّاً، فإنما يلزم لو كان فيه مؤونة، وأما إذا كان يتضمنه الطبع وهو الموجود في البشر، ولا نعلم حال الباري عز وجل - فالمؤونة إنما هي بنفي اعتباره كاشفاً، كما تقدّمت الإشارة إليه من أنّه كذلك في وجوب مقدّمة الواجب، كيف والنصوص الشرعية تضمنّت طلبه والتحث عليه!.

نعم النفي التعبّدي لكاففيته لا نتعّقل له وجهاً غير إمكانه ذاتاً من حيث أنه تعّبد، واعتباره سهل المؤونة، لكنّنا لا نتصوّر له أثراً، خصوصاً بعد أن دلّت النصوص على طلبه، والتحث عليه في الجملة مما يدلّ بالملازمة على اعتباره، كما لا يخفى.

اللهم: إلا إذا لم يكن بعنوان المطابق للواقع، وإنما بعنوان كونه قطعاً،

فيكون المنفي كاشفيته تعبدًا هو القطع الأعم من المطابق والمخالف، ولكن في الجملة، وله وجه يأتي الحديث عنه مفصلاً (إن شاء الله تعالى) في مسألة قطع القطاع وغيرها فانتظر.

### في المنجزية والمعذرية:

وأما المنجزية، فهي من ذاتياته، لأنه بعد فرض كونه كاشفاً ذاتياً عن التكليف المنكشف به تكويناً، فهو منجز تكويني له بخلاف المعذرية، فإنها ممتنعة فيه تكويناً، لِتَوْقُفِها على عدم الإصابة، وهو خلف إصابته ل الواقع ومطابقته له.

وأما وجوب العمل على طبقه عقلاً، فلا إشكال في ثبوته من القوّة العاقلة، وبإمكان الشارع أن يعتبر نظيره تعبدًا.

وأما الردع عن العمل على طبقه، فالكلام فيه نظير النفي التعبدي الذي تكلّمنا فيه قبل قليل.

وأما الحجّة بالمصطلاح المنطقي، فلا مجال لها، كما تقدّم في عموم القطع، فلا تثبت فيه بالأولوية، لأنّه بعينه إثبات متعلقة تكويناً وواقعاً، فكيف يمكن أن يكون علة لإثبات متعلقه؟! إذ الشيء يستحيل أن يكون علة لنفسه.

وأما الحجّة بالمصطلاح الأصولي، وهي: ما يكون واسطة لإثبات متعلقه شرعاً، فبالإمكان أن تعمّ العلم قطعاً، لإمكان جعله واسطة شرعية لإثبات متعلقه، وإن كان مثبتاً له تكويناً، وحيث أنه طريق شرعي لإثبات متعلقه شرعاً، للأدلة الشرعية على طلبه في الجملة، والحدث عليه الكاشفة عن كونه طريراً عند الشارع لإثبات متعلقه شرعاً، إذ لوم يكن معتبراً عند الشارع لما حثّ عليه، ولما طلبه من المشرعة، كما عرفت.

وعليه فالعلم حجّة شرعية، كما هو حجّة تكوينية، وحجّة عقلية، فاللازم هو السعي لِتحصيله دون القطع الذي قد يكون جهلاً مركباً، إذ الجدير بطالب العلم أن يطلب العلم دون الجهل المركب، وإلا لزم تخلّف الغرض.

وأما الجهل المركب، فلا هو كاشف تكويني، ولا هو وصول إلى الواقع، ويימتنع تنجيزه للتکلیف، للزومه الخلف، وليس هو المعدّ، وإنما العجز الناشئ عنه إن لم يكن الاعتماد على مقدّماته بسوء الاختيار، وليس وجوب العمل على طبقه عقلاً، وحسن مطابقته عقلاً إلا من جهة اعتقاد الجاهل - بالجهل المركب - بأنه واصل إلى الواقع، ولا ريب أنه لا قيمة واقعية، ولا عقلية لذات الاعتقاد، ولا حجّية له، وإلا كانت اعتقادات أهل الكفر والضلال كلّها حجّة، وهو ضروري البطلان.

ومنه ظهر ما في دعوى: أنّ العلم - بمعنى القطع - نور لنفسه، ونور لغيره<sup>(١)</sup>، وإنّ القطع حقيقته نورية محبّة<sup>(٢)</sup>، وأنه «حقيقة نورية محبّة لا غطش فيها، ولا احتمال للخطأ يرافقها، فالعلم نور لذاته، نور لغيره، فذاته نفس الانكشاف، لا أنه شيء له الانكشاف»<sup>(٣)</sup>، وأنّ «القطع عين الوصول للواقع، وبه قوام ذاته»<sup>(٤)</sup>.

فإنّ غاية ما تقتضيه أنّ القاطع يعتقد أنّ الواقع منكشف لديه، وأنه بقطعه واصل إليه، وليس عنده احتمال للخطأ، وذلك لا يستلزم كونه نوراً لنفسه، ولا نوراً لغيره، ولا كون حقيقته نورية محبّة، وإنما يستلزم اعتقاده لذلك، ولا قيمة

(١) كفاية الأصول: ٢٢/١.

(٢) نهاية الدرية: ٣١/٢.

(٣) أصول المظفر: ٢٣/٢.

(٤) المحكم: ١٨/٣.

للاعتقاد ما لم يطابق الواقع، بل يكون عند المخالف له جهلاً، وظلمة لنفسه، وظلمة لغيره، كيف وهو عندئذ حقيقة ظلمانية محضة!.

فإن تلك الصفات لا تليق بمطلق القطع، وإنما بخصوص المطابق للواقع الذي لا يليق بعنوان العلم غيره، وإن اصطلاح على الأعمّ منه، ومن الجهل المركب بلفظ العلم، ولا مشاحة في الاصطلاح إلا أنّ محض التسمية والاصطلاح لا يغير من الواقع شيئاً.

فلا ينبغي وصف القطع بتلك الصفات، وإرسالها إرسال المسلمات، فإنها تستلزم وصف الجهل المركب بها، وهو أسوء من الوهم، فضلاً عن الشك والظن، ولا يصح وصفها بها، فضلاً عنه.

### البحث الثالث: في حجية اليقين والعلم العادي والاطمئنان

لا يخفى: أنّ هذا البحث - على أهميّته - لم يعنون، أو لم يبحث فيه بهذه العناوين، وإنما المذكور في بعض كلمات الأعلام الله هو حجية الاطمئنان، ويريدون به أعلى مراتب الظن بالاصطلاح المنطقي - الذي هو الاحتمال الراجح - وعبر عنده بعض الفقهاء الله بالظن المتأخر للعلم <sup>(١)</sup>.

وإذا نظرنا إلى المعنى اللغوي للظن نجد أنه قد أخذ التردد في مفهومه، قال في القاموس المحيط: «الظن: التردد الراجح بين طرفي الاعتقاد الغير الجازم» <sup>(٢)</sup>، وهو يعنيه أو مقارب جدّاً للمفهوم العرفي له.

فإن الظن عند العرف مقررون بالتردد، وإن بلغ من القوّة ما بلغ ويعمّه

(١) الروضة البهية: ٢/١٠٩، وغيره.

(٢) القاموس المحيط: ٤/٢٤٥.

الشكّ، لأنّ الشكّ في اللغة هو «خلاف اليقين»<sup>(١)</sup>، وهو كذلك في العرف، واليقين في اللغة هو «العلم وزوال الشكّ»<sup>(٢)</sup>.

وفي القاموس المحيط: (يَقِنُ: الْأَمْرُ كَفَرَحْ يَقْنَاً، وَيُحِرِّكُ، وَأَيْقَنَهُ وَبِهِ وَتَيْقَنَهُ وَاسْتَيْقَنَهُ وَبِهِ عِلْمٌ وَتَحْقِيقٌ ... وَالْيَقِنُ إِزَاحَةُ الشكّ)<sup>(٣)</sup>.

وقال أبو هلال العسكري: «الفرق بين العلم والظنّ: أنّ الظانّ يجُوز أن يكون المظنون على خلاف ما هو ظنه ولا يتحقق، والعلم يتحقق المعلوم»<sup>(٤)</sup>، كما قال أيضاً - في الفرق بين الشكّ والظنّ والوهم: «الشكّ خلاف اليقين، وأصله اضطراب النفس، ثمّ استعمل في التردد بين الشيئين سواءً استوى طرفاً، أو ترجح أحدهما على الآخر، قال تعالى: ﴿فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِّمَّا أَنْزَلَنَا إِلَيْكَ﴾<sup>(٥)</sup>، أي غير مستيقن»<sup>(٦)</sup>. ومفهوم الشكّ في العرف العام مطابق لذلك، كما هو مدرك بالوجودان، ويقتضيه تتبع موارد استعماله في العرف.

وقال في الصحاح في مادة: «طمن: اطمأنّ الرجل اطمئناناً، وطمأنينة أي سكن»<sup>(٧)</sup>.

ويترتب على ذلك أمور:

**الأول: أنّ الشكّ أعمّ مطلقاً - في العرف واللغة - من الظنّ، حيث أخذ في**

(١) الصحاح: ٩٦٩/٤.

(٢) الصحاح: ١٣٢٠/٥.

(٣) القاموس المحيط: ٢٧٨/٤.

(٤) الفروقات اللغوية: ٣٤٣.

(٥) سورة يومن: ٩٤.

(٦) الفروقات اللغوية: ٣٤٣.

(٧) الصحاح: ١٢٨٦/٥.

مفهوم الظن التردد وإن تعلق بالطرف الراجح، ومفهوم الشك هو التردد بين الطرفين سواءً استوياً، أو ترجح أحدهما على الآخر.

الثاني: أنّ الذي يقابل الشك هو اليقين من حيث أنه مقررون بسكون النفس وطمأنيتها واطمئنانها، لا من حيث عدم احتمال الخلاف.

الثالث: اليقين -في اللغة- من مصاديق العلم غاية أنه قد أخذ فيه زوال الشك والتردد، ولذا يصح أن يوصف الله بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ بالعلم، ولا يصح أن يوصف باليقين، لعدم عروض الشك عليه (سبحانه وتعالى)، كي يزول عنه، فيتصف باليقين.

والثالث: أنّ حقيقة اليقين هي طمأنينة النفس بزوال شكّها وترددّها وبسكونها واستقرارها على متعلّقه.

نعم في تقييده بسبق الشك عليه، كما يقتضيه التعبير بزوال الشك أو إزاحته نظر، لأنّ الذي يعرض عليه العلم من دون سبق الشك والتردد فيها علم، يقال عنه: تيقن -أيضاً- كما إذا تكلّم معه أحد، أو سمع الأذان، أو صلٰ، أو توضأ، فإنه متيقن بتلك الأمور. وإن لم يسبق تيقنه شك فيها.

إلا أن يراد من الشك مطلق عدم العلم لا خصوص الشك المأمور في مفهومه التردد بين أطرافه، كما يقتضيه عدم صحة إطلاقه على الله بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، إذ لم يعرض عليه الجهل وعدم العلم من الأزل.

وليعلم أنّ في اليقين خصوصيّتين:

إحداهما: كونه - كالعلم بالمفهوم اللغوي - مختصاً بالطابق للواقع، استناداً إلى ما ذكره أهل اللغة، حيث طبّعوا عليه عنوان العلم، والعلم في اللغة والعرف مختص بالطابق للواقع، لضرورة أنّ المخالف للعلم لا يعد في العرف واللغة إلا

جاهاً متوهّماً مخطئاً للواقع، فكيف يكون عالماً!، فاليقين في اللغة لا يعمّ الجهل المركب فتأمل، ولكنّه بالمفهوم العرفي يعمّ الجهل المركب، كما تقدّم.

الثانية: أنه متفاوت المراتب، فهناك زيادة يقين، وقوّة يقين، وضعف يقين، كما يدلّ عليه الحديث المشهور عن أمير المؤمنين عليه السلام: «لو كُشف الغطاء ما ازدلت يقيناً»<sup>(١)</sup>، ومثله الاطمئنان بمعنى سكون النفس، ووضوح الشيء واستبيانه، فهناك ما هو واضح، وهناك ما هو أوضح، كما أنّ هناك ما هو يّين، وما هو أين، وكلّ تلك الموارد من موارد العلم واليقين بالمفهوم العرفي ومصاديقهما.

فالعلم بالمفهوم العرفي أخصّ من القطع من وجهه، لاختصاصه بالمطابق للواقع، وأعمّ منه من وجه آخر، لأنّه يجتمع مع احتمال الخلاف، ولكن بال نحو الذي لا يزيل سكون النفس وبردها وثقتها بما تعلّق به يقينها.

وذلك لا يحصل عادة إلا في صورتين:

الأولى: أن يكون احتمال الخلاف المعتمد به مغفولاً عنه، وفي هذه الصورة يزول العلم بمجرد إثارة الاحتمال.

الثانية: أن يكون احتمال الخلاف غير معتمد به إما لضعفه، وإما لعدم أهميّته في نظر العالم.

ويشهد لذلك وقوع التفاوت والتشكيك بين الناس في العلم واليقين، إذ لا ريب في تحقق العلم واليقين عند المؤمنين، ولذا قيل: إن الشك في أيّ أصل من أصول العقائد كفر، في حال تفاوت حال المؤمنين في استيضاها، ولا ريب أنّ الجامع بينهم في ذلك هو حصول الطمأنينة، والفراغ عنها، والبناء عليها،

(١) بحار الأنوار للمجلسي عليه السلام: ٤/١٥٣، وغيره.

والإقرار بها، وليس هو القطع الذي هو أعلى درجات اليقين، ولا تفاوت بين أفراده ولا تشكيك.

وما يشهد به - أيضاً - أنّ حالة الجزم التي تحصل عند الإنسان، إنما تتبع هذه الصفة، ولذا نرى أنّ بعض أهل الوسواس المفرط قاطع، ولكنه لا يجزم بسبب اهتمامه الشديد بالواقع الذي يصل إليه قطعاً، ولكنه لا يكتفي بذلك، ولا يرتب الأثر عليه، لما يحدث في نفسه من الاضطراب الموجب لتشكيك نفسه بما قطع به، فتراه يبقى يجدد التطهير، ويكرر العمل إلى أن تطمئن نفسه، ويزول عنه الريب، أو يشعر بالعجز الموجب لاطمئنانه بالعذر والمذرية.

وقد ظهر: من ذلك أنّ العلم واليقين بالمفهوم العرفي واللغوي لا يعتبر فيما النظر إلى الطرف المخالف ونفي احتماله - بخلاف اليقين بالمصطلح المنطقي والقطع بالمصطلح الأصولي - فلم يؤخذ فيما نفي احتمال التقيض، وإنما يراد بها وضوح الحال الموجب لثقة النفس، وطمأنيتها وقناعتها به بما يوجب انتفاء شكّها، وترددّها فيه، وجهها به، فالعلم هو وضوح الحال، وتبينه بال نحو الموجب لسكنون النفس، وعدم ترددّها بما تعلق به.

ولكنّ صدق عنوان العلم عليه مراعي بمطابقة الواقع، فلو انكشف كونه على خلافه عدد توهّماً وتخييلاً وخطئاً وجهاً، ولا يعدّ ذلك علمًا عندهم، وإن كان صاحبه في حينه قاطعاً لا يحتمل الخلاف، ولذا يقال عنه: إنه متوهّم وغلطان، وليس عالماً بالواقع، بل هو جاحد به.

نعم يصدق عليه - عندهم - أنه متيقّن، كما سبق في مسألة سبق الوقت بالصلة.

هذا ما يرتبط بالمفهوم العرفي للعلم واليقين.

### في حجية اليقين:

وأما حججته التي نحن بصدده البحث عنها: فهي بمعنى جواز وصحة الاعتماد عليه في مقام العمل شرعاً ما يترتب عليه المنجزية، وصحة إسناد متعلقه - إن كان شرعاً - إلى الشارع، والاجتزاء به في مقام الامثال.

نعم يلزم هنا - أيضاً - البحث عن معددية اليقين بالمعنى العرفي، وهو البالغ من الوضوح ما يوجب سكون النفس، وإن كان مخالفًا للواقع نظير الجهل المركب، فهل هناك ما يدل على معدديته شرعاً؟.

ومنه يظهر أمر في غاية الأهمية: وهو أنّ الذي ينبغي البحث عن حججته وكاشفيته ومنجزيته ومعدديته هو هذه المرتبة من وضوح الحال التي إن طابت الواقع كانت علمًا عند الشارع والعقلاء الذين هم أهل العرف واللغة، وإن خالفت الواقع كانت جهلاً.

وهي عند التحقق والتحقيق في حالها ذات مراتب تختلف شدة وضعفاً دون القطع الذي هو في أعلى درجاتها، حيث ينظر فيه إلى الطرف المقابل، وينفي فيه أدنى درجات احتماله، لأنّ الذي عليه المعمول عند العقلاء والشرع والمترسّعة، إنما هو هذه الدرجة من الوضوح، وليس خصوص القطع الذي هو أعلى درجاتها، ولا يكاد يحصل إلا بأسباب خاصة، كالبدويات وما قاربها وما يلازمها بالاعتقاد الجازم عند النظر والتحقيق، كما يحصل عند أهل النظر، فلو اقتصر عليه لاختلّ النظام.

وعليه: فالذي عليه المعمول في الوصول إلى الحقيقة ليس هو القطع الأعمّ من المطابق للواقع، والمخالف له، فضلاً عن خصوص القطع المطابق له، وإنما هو

هذه المرتبة من الوضوح التي هي أعمّ من القطع مطلقاً، فكان ما ينبغي هو البحث عن حججتها، لأنها هي التي يعوّل عليها نوع العقلاه في أمورهم.

وحيث أنها ذات مراتب، فاعلم أنّ أعلى مراتبها هي التي تلازم الواقع المدرك بها تكويناً بحيث يمتنع تحقّقها من دون تحقّقه، ولعلّها مختصة ببعض البديهيات، كالأوليات والوجدانيات والفطريات، لأنّ كلّ ما يقبل الخطأ والانفكاك عن الواقع، فهو غير ملزم له، لامحالة، وإنّ لزم الخلف.

وهذه المرتبة هي التي كاشفتها ذاتية، لفرض عدم انفكاكها عن المنكشف بها تكويناً، وهي منجزة بالذات لو تعلّقت بتكليف، ولا تكون معدّرة بحال، لفرض أنها لا تخطئ الواقع، فلا تتعلّق بانتفاء تكليف ثابت في الواقع، كي يكون الاستناد إليها في نفيه معدّراً.

وأما ما عدتها من سائر المراتب، فلا ملازمة تكوينية بينها، وبين الواقع قطعاً كانت أدنى منه، فليست كاشفتها ذاتية، ولا منجزتها ذاتية، لفرض عدم التلازم تكويناً بين تحقّقها وتحقّق الواقع، فهي قابلة للخطأ. وعليه فإنّ أصابت الواقع كشفت عنه، لامحالة، وكانت علمًا، وإنّ أخطأته كانت جهلاً لا علمًا.

وحيث أنّ هذه المراتب هي الميسور تحصيلها في العلوم، وفي تعامل العقلاه فيما بينهم، وفي تحصيل أمور معاشهم، فكان ما ينبغي هو البحث عن حججتها بمعنى صحة الاستناد إليها في إثبات الواقع، حيث يترتب عليها المنجزية عند الإصابة، والمعدّدية عند الخطأ.

وعليه فاللازم هو البحث عن صحة الاستناد إلى الجامع بين هذه المراتب، والاعتماد عليه في مقام العمل، كي يترتب عليه المنجزية عند الإصابة، والمعدّدية عند الخطأ.

والجامع بين هذه المراتب هو عنوان اليقين بالمعنى العرفي، لأنّ اليقين يستعمل عرفاً بمعنى الاعتقاد الجازم، فيمكن تبّله باليقين بالنقىض، بخلاف العلم، فإنه لا يصحّ ولا يمكن تبّله بالعلم بالنقىض، ألا ترى أنه لا يصحّ أن يقال: كنت عالماً بظهور الشمس، والآن أنا عالم بعدم طلوعها، ولكن يصحّ أن يقال: كنت متيقّناً بظهور الشمس، والآن أنا متيقّن بعدم طلوعها.

ويشهد لذلك قول الفقهاء عليهم السلام: إذا تيقّن دخول الوقت فصلٍ، ثمّ تبيّن أنها وقعت قبل الوقت، فإن دخل الوقت في أثنائها صحت، وإنّا بطلت، كما تقدّمت الإشارة إليه، ولا يصحّ التعبير عن ذلك بأنه علم دخول الوقت، ثمّ تبيّن عدم دخوله.

ولا ريب أنّ الميسور للعقلاء هو تحصيل اليقين فيما يلزم تحصيل العلم به، كيف وقد لا ينكشف كونه جهلاً مركباً إلا في يوم القيمة!، فكان ما ينبغي هو البحث عن حجية اليقين بهذا المعنى دون العلم الذي هو خصوص الاعتقاد المطابق للواقع، ودون القطع الذي هو مرتبة واحدة يحدها عدم احتمال الخلاف ولو كان ضعيفاً جداً ولا يعتني به العقلاء في مقام العمل.

وعليه فلنعقد البحث في حجية اليقين بهذا المعنى، ولنبحث عن صحة الاستناد إليه في إثبات الواقع به مما يتربّب عليه المنجزية والمعدّية، ولنتقل إلى إقامة الدليل على حجيته، فنقول:

إذا عرفت ذلك: فاعلم أنّ سيرة العقلاء وبنائهم على العمل باليقين في كلّ ما يعتبر فيه تحصيل الواقع، ولزوم إدراكه، فإنهم يجزمون ويرتّبون الأثر على الاعتقاد البالغ درجة طمأنينة النفس المقترب بعدم التردد، وهو المعبّ عنه باليقين.

ويتضح ذلك بالنظر إلى حال أهل الخبرة من أهل النظر، كالأطباء - على أهمية صحة نظرهم عندهم، وعند من يرجع إليهم - فإذا حصل عندهم اليقين بالمرض، وخصائصه، وما ينبغي وصفه من العلاج اعتمدوا عليه، ورتبوا الأثر، فلا يتوقفون في الاستناد إلى اليقين في إثبات الواقع به، وإن بلغ الاهتمام به ما بلغ، ومثلهم سائر من يعتبر نظرهم من أهل الخبرة والعمل والفنون والعلوم.

ثم إنه لو انكشف خطأ الناظر، فلاريب أنه يجد نفسه معذوراً ما لم يكن متسرّعاً في حكمه وجزمه، وكذلك العقلاء الآخرون يغدرونه، ولكن بشرط اعتماده على ما يصحّ الاعتماد عليه في مورده دون مثل: الأحلام والخواطر والآلات التالفة، ونحو ذلك مما لا ينبغي الاعتماد عليه في الجزم واليقين. مضافاً إلى التثبت بالنحو المتعارف، وتجنب الاستعجال، والتسرّع الموقع في الندم.

وهذا الأمر جاري في عموم ما يعتبر فيه تحصيل الواقع عندهم بما فيه إحراز تكاليف المولى وامتثالها، كما يظهر من تتبع موارد التكاليف، والمسؤوليات العرفية، والاجتماعية العامة والخاصة.

والحاصل أنّ مرتبة وضوح الحال المقترن بعدم الشك والتردّد ما لم تنشأ من التسرّع والاعتماد على ما لا ينبغي الاعتماد عليه في مورده يصحّ معها إثبات الواقع عند العقلاء، فيترتب عليها المنجزية والمعذرية.

وهذه المرتبة من الوضوح هي المعتبر عنها عرفاً باليقين، فالدليل على حجّية اليقين - بالمعنى الذي بيناه - هو بناء العقلاء، ولكن بشرط عدم الردّع عنه.

وقد عرفت اختصاص انعقاده على ذلك بأمررين:

أحد هما: الاعتماد فيه على المقدّمات المعتبرة في أنظارهم.

ثانيهما: التثبت بالنحو المتعارف، وتجنب التسرّع.

ومنه ينقدح حكم قطع القطاع، فإنّ هنا مسائل ثلاث:

الأولى: في حجية قطع القطاع.

الثانية: في حجية القطع المستند إلى المقدمات العقلية غير الضرورية.

الثالثة: في حجية القطع المستند إلى القياس.

وقد عرفت حال القطع في إثبات الحجية له، أو نفيها عنه، وأنّ موضوع البحث هو اليقين - بالمعنى المتقدم - غاية الأمر أنّ القطع هو في أعلى مراتبه، فيندرج في اليقين من حيث هو من أفراده، فإذا ثبتت الحجية لليقين كبروياً ثبتت له، لأنّه من صغيرياته.

هذا ما تقتضيه نتائج البحث بالنحو الذي سلكناه. والذي ينبغي - على كلّ حال - هو البحث في كلّ واحدة من المسائل الثلاث.

وقبل الدخول في تحقيقها يحسن بيان حال الاطمئنان - بمعنى أعلى درجات الظنّ - والصحيح هو عدم حجّيته.

### في حجية الاطمئنان

وذلك لأنّ الظنّ - مهما بلغ من القوّة - بعد أن كان من مقومات مفهومه في العرف واللّغة هو اقترانه بالتردد، ولذا كان من مصاديق الشك بالمعنى العرفي واللّغوّي، فلا يندرج في معنى العلم ولا اليقين، وإنما يندرج تحت عموم الأدلة الناهية عن العمل بالظنّ، فلا دليل على صحة اتباعه، والاستناد إليه في مقام العمل، بل الدليل إنما قام على عدم حجّيته، وعدم جواز الاعتماد عليه، كما في

الآيات النافية عن العمل بالظنّ، مثل قوله تعالى: ﴿إِنْ يَتَّعُونَ إِلَّا الظَّنَّ﴾<sup>(١)</sup>، وقوله عزوجل: ﴿وَإِنَّ الظَّنَّ لَأَيْمَنٌ مِّنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾<sup>(٢)</sup> وغيرهما.

نعم ما لم يكن معه شكّ ولا تردد، فهو وإن كان ظنّاً بالمصطلح المنطقي إلا أنه لا يصدق عليه الشكّ، ولا الظنّ بالمعنى العرفي واللغوي، فيخرج عن موضوعات الأدلة النافية عن العمل بالظنّ تخصصاً، ولكن لا بملك الاحتمال الراجح - كما هو المفهوم المنطقي - ولا بملك أعلى درجاته، وإنما لصدق اليقين بالمفهوم العرفي واللغوي عليه. وقد عرفت الدليل على حجّيته من حيث هو يقين.

هذا تمام الكلام في حجّية الاطمئنان.

(١) سورة الانعام: ١١٦.

(٢) سورة يونس: ٣٦.

## مسألة حجية قطع القَطَاع

ويحسن

تمهيد أمرين:

### الأول: في تحديد موضوع المسألة

قال غير واحد من الأعلام رحمه الله: إن المراد من القَطَاع في موضوع المسألة هو من يحصل له القطع كثيراً من الأسباب التي لا توجيه - عادة - عند متعارف الناس، فلا يدخل فيه من يكثر منه القطع دون غيره من متعارف الناس<sup>(١)</sup>، لاختصاصه بالاطلاع على الأسباب المختفية عن نوعهم بحيث لو أطلعوا عليها لحصل القطع عندهم عادة، كما حصل له<sup>(٢)</sup>.

وقال الشيخ رحمه الله: «قد اشتهر في ألسنة المعاصرين: أن قطع القَطَاع لا اعتبار به، ولعل الأصل في ذلك ما صرّح به كاشف الغطاء رحمه الله<sup>(٣)</sup>». والذي صرّح به كاشف الغطاء رحمه الله في ضمن الفصل العاشر المعقود في حكم من شك في فعل عبادة، أو جزئها، أو شرطها، أو مانعها، قوله: «وَكَثِيرُ الشَّكُّ عَرْفًا - وَيُعْرَفُ بِعَرْضِ الْحَالِ عَلَى عَادَةِ النَّاسِ - لَا اعتبار بشكّه، وكذا من خرج عن العادة في قطعه وظنه».

(١) يحسن مراجعة المحكم: ٣/٩٣-٩٤ حيث فصل فيه بينهما.

(٢) أيضاً مراجعة مصباح الأصول: ٢/٥٣، ومنتقى الأصول: ٤/١١٦.

(٣) فرائد الأصول: ١/٦٥.

فإنه يلغو اعتبارهما في حقه<sup>(١)</sup>. فقد حكم على من خرج عن العادة في قطعه وظنه بـإلغاء اعتبارهما في حقه.

أقول: أمّا بالإضافة إلى الظن، فالظاهر أنه يريد من إلغاء اعتباره في حق من خرج عن العادة فيه هو إلغاء اعتباره في موارد اعتباره في العبادات أو أجزائها، كما هو الحال في الظن بـركعات الصلاة حيث على المصلّي أن يبني على ما ظنّ به، فإنّ مناسبة الحكم والموضوع تقتضي أنه يريد الصورة غير المتعارفة للظن: بأن يظنّ المصلّي أنه في ركعة، ثم يتبدل ظنه إلى الخلاف، كأن يظنّ أنه في الثانية، فيتشهد، ثم يقوم، فيظنّ أنه كان في الأولى، وبعد ما يبني على ذلك وأنه فعلًا في الثانية يتبدل ظنه إلى أنه في الثالثة أو الرابعة، فلا يستقر ظنه على حال، ويرتكب عليه العمل حتى أنه قد يستلزم البناء على الظن في ذلك زيادة ركعة أو أكثر أو نقيضتها على ما فيه من الاضطراب، حيث أنه على أحد الظنون تعيين عليه القراءة ويجب التشهد - كما في الثانية - وعلى آخر لا تعيين، ولا يجب التشهد، وعلى ثالث يجب التسليم، وعلى رابع تبطل الصلاة، وهكذا.

فمن كان هذا حاله يلغو اعتبار الظن في حقه، لا من حيث كونه سببًا من أسباب لا توجيه عند متعارف الناس - وإن كان هو كذلك - ولكن من حيث كونه موجباً لارتكاب العمل، واضطرابه بتبدل الوظيفة العملية بتبدل الظن.

وله وجه، وهو دعوى انصراف دليل لزوم البناء على الظن في الركعات عن مثل هذا الظن الموجب لتغيير الوظيفة العملية، وتبدلها الكثير في العمل الواحد بتبدل كلّها صلّى، أو في كثير من الصلوات، كما هو الحال في كثير الشك.

وأما إرادة من كثرة الظن مسبباً عن أسباب غير موجبة له عادة، فبعيد، لأنه مع استقرار مثل هذا الظن، وعدم ارتباك العبادة به، فما هو المخرج له عن دليل اعتبار مطلق الظن في مورده والعموم منطبق عليه! .

ودعوى الانصراف عنه لا وجه لها هنا، لأنه انصراف بدوي منشأه كثرة الأفراد لا كثرة الاستعمال، فلا يوجب ظهور اللفظ في إرادة ما عداه.

كما لا تقتضيه مناسبة الحكم والموضوع، فإن الامتنان وصحّة العمل، وجريانه على المتعارف جاري فيه دون الظن المتبدّل بالنقيض كثيراً مرّة بعد أخرى، فتأمّل.

ومنه يظهر الحال في كثير القطع، فإن كثير القطع إذا أريد به من يكثر حصول القطع عنده من الأسباب غير الموجبة لمتعارف الناس، فلا موجب لالغاء اعتباره في حقه لمجرد ذلك فيما إذا لم يكثر منه تبدل القطع بالنقيض، واضطراب أمر العبادة والطاعة بسببه، كما إذا كان مستقراً بعد حصوله، فإن الانصراف عنه - لو كان الدليل لفظياً - بدوي لا اعتبار به، كما عرفت في كثير الظن.

بخلاف من لا يستقر قطعه، ويكثر منه التبدل بالنقيض، فإن اضطراب الحال وأداء العبادة فيه أوضح، لأنه يستلزم العمل على طبق القطع المتبدّل مرّة بعد أخرى مما يوجب كثرة بطلان العمل، وكثرة الانشغال، والتكرار في العبادة المقطوع ببطلانها، للقطع بالزيادة تارة، وبالنقيصة أخرى.

وتكون هذه الحالة - والعياذ بالله منها - بالضد من حالة الوسواس في طرفي التفريط والإفراط، ولكنّهما يشتراطان في النتيجة، حيث يستلزمان كثرة التكرار إلى أن تحصل الطمأنينة في نفس الوسواسي، ويحصل الاستقرار عند القطع، فإن هذه

حالة مرضية كالوسواس، وبالإمكان أن يُدعى عدم رضا الشارع بها مما يوجب إلغاء اعتبار القطع في حق صاحبها، كما هو الملزوم به من عدم لزوم تحصيل اليقين على صاحب الوسواس، وأنّ عليه أن يعمل بما يعلم به متعارف الناس.

وعليه فيكون موضوع المُسألة - وهو قطع القطّاع - على نحوين:

أحدهما: من خرج عن المتعارف في الاعتماد على ما لا يوجبه من الأسباب عند متعارف الناس حتى لو اطّلعوا عليها، كما ذكره أستاذنا الخوئي عليه السلام وغيره.

وثانيهما: من يكثر تبّدل قطعه إلى النقيض، ولا يستقر على حال، كما يقتضيه توجيهه ما في كشف الغطاء، فينبغي البحث في كلّ منها.

هذا ما يرتبط بموضوع المُسألة.

### الأمر الثاني: في المحمول وهو الحجّية

وما ينبغي البحث عنه هنا من معانيها هو صحة الاعتماد على هذا القطع، والاستناد إليه في مقام العمل شرعاً مما يترتب عليه المنجزية عند الإصابة، والمعدّية عند الخطأ، فإنّ المهم إنما هو إحراز التكليف حدوثاً، أو بقاءً بمثل هذا القطع لو تعلّق به، وإحراز المعدّية لو تعلّق بعده عند وجوده في الواقع، أو بامثاله عند عدم امثاله في الواقع.

### تحقيق المُسألة:

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ الصحيح هو عدم ثبوت حجّية قطع القطّاع شرعاً - بكلّ النحوين - وذلك لما عرفت من أنّ القطع - من حيث كونه لا يحتمل معه الخلاف - ليس حجّيته ذاتية، وأنّ حجّيته ببناء العقلاء من حيث كونه يقيناً لا شكّ

فيه ولا تردد - مشروطة بشرطين:

أحدهما: حصوله مما ينبغي الاعتماد عليه من الأسباب.

وثانيهما: التروي وعدم التسرع والاستعجال. وحيث كان قطع القطاع بالنحو الأول غير متوفّر فيه الشرط الأول، فلا يشمله ما بني العقلاء على حجّيته وصحّة الاستناد إليه في مقام العمل، ولذا لا يكون معذوراً عندهم في مورد الخطأ وانكشاف الحال، كما يظهر جلياً في حال أهل الخبرة، كالأطباء عندما ينكشف خطؤهم، واعتمادهم على ما لا ينبغي الاعتماد عليه في قطعهم وجزمهم.

وأما النحو الثاني: فالأمر فيه أوضح، لأنّ سرعة زواله، وتبديله إلى القطع بالنقيض يكشف عن حالة التسرّع - أيضاً - فلم يتوفّر فيه كلا شرطي الحجّية في بناء العقلاء، إذ القطع المستند إلى ما ينبغي الاعتماد عليه مع الشّبه مستقرّ - عادة - ولا يزول، ولا يتبدل إلى القطع بالنقيض - عادة - فلا يتبدل لو لم يتأكد إلا بعد المبالغة في التأمل، وإعادة النظر، كما هو المشاهد عند أهل النظر.

وأما إن كان في أفعاله - مما لا يحتاج إلى الفكر والنظر - كأجزاء الصلاة الواحدة، أو عدد ركعاتها، ويتبدل عنده القطع إلى القطع بالنقيض، فلابد أن يكون متسرّعاً، ولا أقلّ من اعتماده على ما لا يصحّ الاعتماد عليه من الأسباب الموجبة لقطع متناقضة المتعلّقات.

ولاريب أنّ مثل هذه الأفراد للقطع واليقين لم تقم السيرة العقلائية على حجّيتها وصحّة الاعتماد عليها ومعذريتها في العبادات والطاعات، ولا في غيرها من سائر موارد المسؤوليات.

بل تعدّ هذه حالة مرضية - كالوسواس - ينبغي معالجتها، فلا يصحّ الاعتماد

على أمثال هذا القطع من قبل القطاع نفسه - حيث يوقعه في الندم - ولا من قبل غيره، لعدم الثقة به في نظره - وإن كان موثقاً به في خبره - .

ومنه يظهر: عدم حجية قطع القطاع، لا في الطريقي المرتبط بعمل شخصه، كما في عباداته، وأمور معاشه، ولا في الموضوعي المرتبط بعمل الغير، كقبول شهادته، والعمل بخبره.

وأما دعوى كاشفيته الذاتية، فقد عرفت الحال فيها، خصوصاً عند ظهور الخطأ، وبالأخص في النحو الثاني المتبدل بالقطع بالنقض.

وأما دعوى: أن «القطاع وإن كان ملتفتاً إلى حاله في الجملة، وأن قطعه قد يحصل من سبب غير عادي إلا أنه لا يحتمل ذلك في كل قطع بخصوصه، لأن القطاع بشيء يرى أن قطعه حصل من سبب ينبغي حصوله منه، وينطوي غيره في عدم حصول القطاع له من ذلك السبب، فلا أثر للمنع عن العمل بالقطع الحاصل من سبب غير عادي بالنسبة إلى القطاع»<sup>(١)</sup>.

فيرد عليها:

أولاً: النقض بالنحو الثاني من القطاع، فإنه بنفسه هو الذي عدل عن قطعه الأول إلى القطاع بنقبيضه، فهو الذي ينطوي نفسه في قطعه قبل أن ينطوي غيره في عدم حصوله من ذلك السبب، كيف وقد فرض عدم استقراره على حال!.

وثانياً: الحل بآن القطاع عندما يلتفت إلى أن قطعه قد يحصل من سبب غير عادي، فهو تارة يراجع أمر قطعه المتعلق بما يتربّب عليه أمر ملزم من نفع أو ضرر، وأخرى: يهمله ولا ينظر في سببه.

(١) مصباح الأصول: ٥٤ / ٢

ففي الصورة الأولى: بإمكانه تشخيص حاله، وقد يرجع عن قطعه، كما إذا ظهر له أنه قد اعتمد فيه على ما لا ينبغي الاعتماد فيه عليه، وقد ثبت على قطعه، كما إذا ظهر أنه في محله، وعليه فيكون للمنع للمنع عن العمل بالحاصل من سبب غير عادي أثر بالنسبة إليه، لأنّ المنع قد دفعه إلى مراجعة قطعه، وتشخيص حاله، وهذا أثر مهم للمنع.

وفي الصورة الثانية: يكون إهماله لحاله مجازفة، وقصيراً، وتعريضاً لمخالفه المولى، بعد فرض صدور المنع منه المتعلق بالعمل بصنف من القطع الذي يمكن أن يكون قطعه من أفراده.

نعم يتم ما أفيد فيما لوراجع القاطع قطعه، واعتقد أنه حاصل من سبب عادي مما يستلزم تخطيته لغيره لو لم يحصل عنده القطع كما حصل عنده، وليلزمه في خصوص هذه الحالة بحجية قطعه دون إثبات حجيته مطلقاً، استناداً إلى نفي الأثر للمنع عن العمل به.

وهذا الاستثناء - على ندرته - لو وقع، فإمكان ادعائه شمول السيرة لحجيته، لأنّه بمراجعة حاله، فقد استند إلى ما يصلح الاستناد إليه، وخرج عن حالي التسامح والتسرّع، فافهم جيداً.

هذا ما يرتبط بتحقيق الحال في مسألة قطع القطاع.

وأما مسألة حجية القطع الحاصل من المقدّمات العقلية غير الضرورية، وما يتفرّع عليها من حجية القطع الحاصل من القياس، فال الأولى تأخير البحث فيها عن البحث في أقسام القطع، لترتّب البحث في تلك المسؤولين على بعض البحوث في أقسام القطع كما سيظهر لك (إن شاء الله تعالى).



## مسألة في أقسام القطع

لا يخفى: أنّ الأعلام بِاللهِ تَعَالَى قسّموا القطع تقسيمين رئيسيين:

أحدهما: تقسيمه إلى: تفصيلي وإجمالي.

وثانيهما: إلى طريقي و موضوعي.

وبحثوا في كل منها في مباحث حجّية القطع، ولكن:

الأول: سيأتي البحث فيه مفصلاً (إن شاء الله تعالى) في مباحث قاعدي البراءة والاشغال، فلا حاجة إلى البحث فيه هنا مرّة، وهناك أخرى، مما قد يستلزم تشتيت البحث، أو تكراره بما لا ضرورة تقتصيه، كالبحث في أنه علة تامة لتنجيز متعلقه، أو مقتضٍ فقط، وأنّ الامثال الإجمالي، هل هو مجزٍ كالتفصيلي مطلقاً، أو عند تعذر التفصيلي، وسيأتي البحث عن ذلك، وعن غيره في مسائل العلم الإجمالي (إن شاء الله تعالى).

فالأولى إيكال البحث فيه بكله إلى هناك.

وأما الثاني: فاعلم أنهم قسّموا القطع إلى طريقي و موضوعي. والثاني هو الذي له دخل في ثبوت الحكم الشرعي، والأول بخلافه، ومعقد البحث المتقدم في حجّية القطع، هو القسم الأول، وإن دخل فيه الثاني فمن حيث كشفه عن متعلقه، لا من حيث دخله في ثبوت الحكم.

وبحثوا في الموضوعي من حيّثين:

إحداهما: في قيام الأدلة، وبعض الأصول مقامه، بعد اتفاقهم على قيامها  
مقام القطع الطريفي.

وثانيهما: في إمكان أخذه في موضوع متعلقه أو مثله أو ضدّه.

ولذا قسموا الموضوعي إلى ما يكون تمام الموضوع، وما يكون جزء الموضوع.  
وقساموه -أيضاً- إلى الصفتى والطريفي.

والأول: يراد منه ما يكون موضوعاً للحكم الشرعي من حيث أنه صفة لنفس  
القاطع، أو متعلقة المقطوع به.

والثاني: ما يكون موضوعاً من حيث كاشف عن متعلقه وطريق إليه.

ومن ثمّ وقع النزاع في صحة انقسام الموضوعي إلى الصفتى والطريفي، وفي  
صحة انقسام الموضوعي الطريفي إلى ما يكون جزء الموضوع، وما يكون تمام  
الموضوع ... إلى غير ذلك مما يتربّى على هذا التقسيم.

والذي نراه أنّ كل ذلك مما لا ينبغي، لأنّ ما هو المقصود بالبحث عنه، إنما  
هو ما يقع موضوعاً للحكم الشرعي، وذلك يتوقف على أخذ القطع في دليل  
الحكم الشرعي موضوعاً للحكم، أو جزء موضوع له على نحو الصفتى أو  
الطريفية، في حال أنه ليس لعنوان القطع في الأدلة الشرعية من آيات وروايات  
الأحكام عين ولا أثر.

والموجود فيها هو عنوان العلم، ولاري في اختصاصه بالمطابق للواقع،  
وتعييده للمخالف للواقع وتسميته بالقطع إنما هو مصطلح أصولي، ومنظول  
خاص لم يحصل إلا بعد مئات السنين من عصر صدور النصوص الشرعية، فلا

يصحّ حمل عنوان العلم فيها على مصطلح متأخر عنها، وغير مقصود بها، فكان اللازم تقسيم المفهوم اللغوي والعرفي الذي أريد من عنوان العلم في الأدلة، وليس هو القطع قطعاً، لأنّه يختصّ بالمطابق للواقع، كما عرفت.

إذا عرفت ذلك: فالأنسب الاقتصار في تقسيم العلم -بمعنىه اللغوي والعرفي- إلى الطريقي والموضوعي، لأنه قد يُؤخذ في فعلية بعض الأحكام وموضوعاتها عنوان العلم، فيكون موضوعياً، مثل: مضمون «من أفتى الناس بغير علم، فليتبوأ مقعده من النار»<sup>(١)</sup>، فالعلم موضوع لجواز الفتيا المستندة إليه، وإلا حرمت، ونحو ذلك مما اعتبر فيه العلم، أو صنف خاص من العلم.

وأما تقسيم الموضوعي إلى الصفتى والطريقى، وإلى ما يكون قام الموضوع، وما يكون جزءاً الموضوع: فلا فائدة فيه.

أما الأول: فلأنَّ العلم وإن كان فيه حيَثيَّةٌ كونه عرضاً نفسانياً ومن صفات النفس، وحيَثيَّةٌ كونه طرِيقاً موصلاً إلى الواقع إلا أنه لمَا كانت تلكمَّا الحيَثيَّات متلازمتين في الخارج، ولا تنفكُ إحداهما عن الأخرى، فلا فرق بين أن يُؤخذ في موضوع الحكم أيّ منها، أو القدر الجامع بينهما الذي هو عنوان العلم، لأنَّ العلم سواءً لوحظت فيه حيَثيَّة الصفتية، أم الطريقيَّة، أم لم يلحظ إلا عنوانه لا يمكن تحقّقه في الخارج إلا وهو صفة نفسانية في حال كونه طرِيقاً موصلاً إلى الواقع، وإن لم يتحقّق، وما ذاك إلا لتحقُّومه بإصابة الواقع، لأنَّ المخطئ له لا يكون على بحال، وإنما هو جهل.

بخلاف القطع فإنه محفوظ الهوية في كلتا الحالتين -حالة الإصابة وحالة

(١) وسائل الشيعة: ١٦، ب٤ من أبواب صفات القاضي، ح ٣٣، ونظيره الذي قبله: «من أفتى الناس بغير علم لعنته ملاذكة النساء والأرض».

الخطأ - فيكون أخذه من حيث الصفتية محققًا للموضوع في مورد الخطأ، ولا يكون أخذه من حيث الطريقة محققًا للموضوع إلا في مورد الإصابة، فلا تلازم بين الحيثيتين في القطع دون العلم، وذلك هو المصحح لتقسيم القطع إليهما، وهو لا يجري في العلم فافهم.

مع أنه لم يظهر لنا مورد في الفقه أخذ العلم بنحو الصفتية موضوعاً فيه، كما قال الشيخ النائيني رحمه الله: «والذي يسهل الخطأ أنه لم نعثر في الفقه على موردٍ أخذ العلم فيه موضوعاً على وجه الصفتية»<sup>(١)</sup>.

ومنه يظهر: الحال في الثاني، لأن المراد مما يكون جزءاً الموضوع هو أن يكون الجزء الثاني له هو الواقع، فلا يتحقق تمام الموضوع -فيما كان القطع جزءه- إلا عند الإصابة، وأما عند الخطأ، فلا يتحقق معه تمام الموضوع، بخلاف ما لو كان القطع تمام الموضوع، فإنه بمجرد حصوله يتربّح الحكم، لتمام موضوعه حتى في صورة الخطأ. وهذا هو المصحح لتقسيم القطع الموضوعي إلى ما يكون جزءاً الموضوع، وتمامه.

وهو -كما ترى- لا يجري في العلم -بمعناه العرفي- لأنه لا ينفك عن الإصابة، وإلا كان جهلاً وليس بعلم، فسواءً اعتبر تمام الموضوع أم جزءه، هو لا ينفك عن الواقع بحال، فلا أثر لتقسيمه بهذا التقسيم، كما كان الحال في التقسيم الأول، فلاحظ. هذا ما يرتبط بأصل التقسيم.

وأما ما يرتبط بالبحث عن قيام الأمارات، وبعض الأصول مقامه، فبعد أن عرفت لزوم كون موضوع البحث هو العلم دون القطع، فاللازم النظر في حال العلم بقسميه: الطريقي والموضوعي، فنقول:

(١) فوائد الأصول: ٣/٢٦

## في قيام الأمارات والأصول مقام العلم

أما قيام الأمارات مقام العلم الطريقي: فهو مقتضى أدلةها، كما سيأتي البحث فيها (إن شاء الله تعالى)، لأن مفادها اعتبار صدقها، وصحة الاعتماد عليها في إثبات مؤدياتها، خصوصاً في الأمارات التي يصح الاعتماد عليها عند التمكّن من تحصيل العلم، فلا إشكال في قيامها شرعاً مقامه.

ومنه يظهر قيام اليقين بالمعنى الأعم مقام العلم الطريقي بشرط عدم الردع الشرعي عنه، لأن دليل حجّيته هو بناء العقلاء، فيتوقف على عدم الردع، ففي موارد عدم الردع يكون حجّة معتبرة يصح الاعتماد عليها في إثبات الواقع، كما هو الحال في الأمارة، فيقوم مقام العلم.

وأما الأصول: فلا يصلح للقيام منها مقامه إلا الاستصحاب، لأنّ الثلاثة الأخرى - البراءة والاحتياط والتخير - ليست إلا وظائف عملية مختصة عند عدم قيام الحجّة على الواقع، فلا تصلح لقيامها مقام العلم الطريقي، فضلاً عن الموضوعي.

وأما الاستصحاب: فهو وإن كان وظيفة عملية عند الشك - أيضاً - إلا أنه لمّا كان بمقتضى دليله محرازاً للواقع المتيقّن في السابق، ومطلوباً فيه من المكلّف البناء على بقاء المتيقّن، كما لو كان متيقّناً فعلاً، فهو يقوم مقام العلم الطريقي.

وأما قيامه مقام العلم الموضوعي: فممتنع، لأنّ العلم حيئذ هو الموضوع، وهو مع بقائه فلا شك فيه كي يستصحب، ومع ارتفاعه، فالمشكوك إنما هو

متعلّقه دونه، والمفروض أنه موضوعي، ومع ارتفاعه لاشك في بقائه كي يستصحب، لأنّ العلم حالة وجданية، ومثله الشك، كالحسن، فلا يعقل الشك فيها حدوثاً ولا بقاءً، ألا ترى أنه لا يصح أن يقول الشخص: أشك في أني أعلم بالشيء الفلاني، أو في أني أحس به، أو في أني أشك فيه، فإنه إما أن يعلم ويعلم بأنه يعلم عند التفاته إلى علمه، أو يشك، فيعلم أنه عند شكّه أنه شاك، ولم يبق عالماً، وإنما يصح استصحاب الموضوع عند الشك في بقائه دونما إذا علم بارتفاعه، فافهم جيداً.

وأدلة الاستصحاب لم تنهض إلا بآيات حجّته في الشبهات الموضوعية دون الحكمية، فمنشأ الشك في بقاء الحكم في موارده، إنما ينشأ من الشك في بقاء موضوعه. ومثله في ذلك سائر الأصول الإحرازية.

نعم لو كان «الشارع اعتبر موارد جريانها علماً»<sup>(١)</sup> تعبدأ لقامت مقام العلم الموضوعي تعبدأ، ولكنّ أدلة اعتبارها لم تتعرّض، ولم تدلّ على اعتبارها علماً، وإنما دلت على التعبد بمؤدياتها، وترتيب العمل عليها من دون نظر إلى اعتبارها علماً، ولا تنزيلها منزلة العلم، خصوصاً قاعدة الطهارة والحلّ ونحوهما مما مفاده التعبد بنفس الواقع دون النظر إلى المكلف، وتنزيله منزلة العالم.

وأما الاستصحاب: فقد يتوهّم فيه ذلك، لتضمّن صحيحة زرارة الأولى قوله عليه السلام: «إلا فإنه على يقين من وضوئه»<sup>(٢)</sup>، فقد يستفاد منها تنزيل الشاك في

(١) مصباح الأصول: ٣٨ / ٢.

(٢) محمد بن الحسن بإسناده عن الحسين بن سعيد عن حماد عن حريز عن زرارة قال: قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء أتوجب الحفقة والحفظتان عليه الوضوء؟ فقال: يازراة قد تناه العين ولا ينام القلب والأذن فإذا نامت العين والأذن والقلب وجب الوضوء، قلت: فإن حرك على جنبه شيء ولم يعلم به؟ قال: لا حتى ←

البقاء منزلة المتيقن به، ومن ثم تنزيل الاستصحاب منزلة العلم واليقين، ولكنّا أثبتنا في محله أن النصوص - بما فيها هذا النص - محمولة على ما بني عليه العقلاه من العمل بالاستصحاب، ولا ريب أن العقلاه إنما يبنون على البقاء من دون بناء منهم على تنزيل المورد منزلة العلم واعتباره علماً، فلا يكون في تلك الأصول إلا التعبّد بمؤدياتها، ولا نظر فيها إلى اعتبار كون مواردتها علماً.

ومنه يظهر النظر في دعوى: أن الأصول المحرزة والأamarات «حکومتها على الواقع، لمكان كونها محرزة له، فتكون حکومتها على أحد جزئي الموضوع إنما هي بعناية حکومتها على الجزء الآخر - وهو الإحراز - فأيّ أثر يترتب في الشريعة على العلم بما أنه محرز يترتب على الطرق والأamarات والأصول المحرزة»<sup>(١)</sup>.

فإنما تتم لو كان الدليل الذي أخذ فيه عنوان العلم في موضوع الحكم أريد منه المحرز بقول مطلق، وذلك ما لا ينبغي النقاش فيه، فإنّ الموضوع على هذا إنما هو مطلق المحرز، وليس هو العلم.

وهذا خروج عن فرض المسألة، وهو قيام الأصل المحرز مقام العلم الموضوعي، وهو المأمور بعنوانه موضوعاً - وإن كان من حيث كونه طريقاً إلى متعلقه، لا من حيث كونه صفة في النفس - فإنّ موضوعية العنوان تلزم بالحفظ على خصوصيّته، وهي هنا عدم احتمال الخلاف، فلو ألغيت خصوصيّة العلم في الموضوع لم يكن موضوعياً.

اللهم إلا أن يراد من أخذته بنحو الطريقة كون الموضوعية فيه هي الإحراز،

→ يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك أمر بدين وإلا فإنه على يقين من وضوئه ولا تنقض اليقين أبداً بالشك وإنما تنقضه بيقين آخر. وسائل الشيعة: ١/١٧٤، ب ١ من أبواب نوافض الوضوء، ح ١.

(١) فوائد الأصول: ٣/٢٥.

وإلغاء خصوصيّته كعلم مطابق للواقع لا يتحمل معه الخلاف، وعليه يكون التزاع لفظياً، فتدبر جيداً.

وأما قيام الأمارة مقام العلم الموضوعي: فلا ضابط له، وإنما المرجع في ذلك إلى الدليل الذي أخذ فيه العلم موضوعاً للحكم، فإن أخذ فيه على نحو يلزم تعلقه بالحكم مباشرة، أو على نحو خاص لزم الاقتصر عليه، ولم تقم الأمارة مقامه، كما ورد في الرجم على الزنا في موثق أبي بصير: «قال: قال أبو عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ: لا يرجم الرجل والمرأة حتى يشهد عليهما أربعة شهادة على الجماع والإيلاج كالميل في المكحلة»<sup>(١)</sup>، فلا يكفي في الشهادة عليه مطلق العلم بالزنا، فضلاً عن الاستناد إلى الأمارة، بل لابدّ فيه من الاستناد إلى العلم المستند إلى الحسن، وبخصوص البصر دون السمع.

وإن لم يؤخذ فيه ذلك - كما إذا كان الموضوع للحكم يعمّ العلم بقيام الحجّة عليه - قامت الأمارة مقامه، كما في جواز الفتيا، حيث لا تجوز الفتيا بغير علم، ولكن قامت الأدلة على كفاية العلم بقيام الحجّة على الحكم، أو الأصل العملي، ولو لم يتعلّق العلم مباشرة بالحكم، أو بمقتضى الأصل العملي الجاري في المسألة، وإنما بالحجّة عليه.

وكذلك الحال في اليقين بالمعنى الأعمّ، إذ يمكن أن يقال فيه: إنه حيث كان العقلاء يعذّونه علمًا بزعمهم واعتقادهم حال وجوده، ففي موارد اعتباره عندهم، وعدم ردع الشارع عنه فيها يكون اليقين بالمعنى الأعمّ قائمًا مقام العلم حتى الموضوعي منه مطلقاً في كلّ مورد يكون العلم موضوعاً فيه إلا أنه يراعى فيه دليل الموضوعية، وعدم ظهور الخلاف، وإنما انكشف أنه جهل، وليس علمًا،

(١) وسائل الشيعة: ١٨ / ٣٧١، ب ١٢ من أبواب حدّ الزنا، ح ٤.

وإن كان في حينه يعتقد المتيقن أنه عالم، وله أن يعمل عليه، ويعامله معاملة العلم الطريقي والموضوعي كل في مورده، لأن ذلك هو معتقد بناء العقلاء، كما يظهر من تتبع عملهم به في موارده، وإن كان بعد تبيين الخطأ يظهر للمتيقن أنه كان جاهلاً، وكان يقينه خطأ، وترتبط عليه نتيجة الخطأ، ولو كان معدوراً في فعله، قال قائلهم: «لأم المخطئ الهبل»، فتدبر جيداً.

والحاصل: أن الموضع الذي ينبغي أن يبحث عنه، وعن أقسامه، وما يتربّط عليها من الأحكام إنما هو العلم بمعناه العرفي واللغوي دون القطع الذي اصطلاح عليه بالعلم، فلا ينبغي الاهتمام بأقسامه، وما يتربّط عليها، وحمل مفهوم العلم في الأدلة عليه، وعلى أقسامه، كما لا حاجة إلى إطالة الكلام في ذلك.

هذا ما يرتبط بالبحث عن قيام الطرق، وبعض الأصول مقام العلم.

وأما البحث الثاني: وهو البحث عن إمكان أخذ القطع - أو العلم - في موضوع حكم متعلقه أو مثله أو ضده فنقول فيه:

## في إمكان أخذ العلم في موضوع متعلقه

لا يخفى: أنه لا ثمرة يعتدّ بها في البحث عن إمكان أخذ العلم في موضوع الحكم المأثٰل أو المضاد - خصوصاً بناءً على تضاد الأحكام - فلا حاجة للبحث في ذلك.

ولإنما الشمرة في إمكان أخذ العلم في موضوع الحكم المتعلق به، حيث يتوجّه به ما ورد في الشريعة المقدسة من أخذ العلم بوجوب القصر في موضوعه، وكذلك أخذ العلم بوجوب الجهر والإخفاف في موضوعيهما، إذ لا يجب القصر إلا على العالم بوجوبه، كما لا يجبان إلا على العالم بوجوبهما.

وقد ينفع البحث عن ذلك في موارد أخرى، فهل يمكن أن يكون العلم موضوعاً متعلقه أو لا يمكن؟ والصحيح إمكانه، وإن اشتهر القول بامتناعه.

### مقدمة: في معانٍ الموضوع

ومقدمة لتوسيع الحال فيه نقول: إنّ عنوان الموضوع يستعمل في معانٍ ثلاثة: الأول: جزء القضية الحملية المقابل للمحمول مثل: «زيد» في قضية: «زيد إنسان».

الثاني: هو المتعلق كأن يقال: موضوع وجوب الصلاة هو الصلاة، أو موضوع الإرادة هو المراد، ونحو ذلك.

الثالث: ما يكون محلاً للشيء، أو شرطاً لوجوده، مثل: المكلّف والمكلّف بالإضافة إلى التكليف، وكذلك الشرط بالإضافة إلى المشروع، كالزوال بالإضافة إلى وجوب الصلاة، ونحو ذلك مما يتوقف عليه وجود الشيء، ويكون له دخل في وجوده، وهذا هو المصطلح الأصولي للموضوع.

والخلط بين هذه المفاهيم يقع في الاشتباه والخطأ، فإنّ الموضوع الذي يمتنع وجود معروضه من دون وجوده، ويلزم منه ضرورة صدق السالبة بانتفاء الموضوع إنما هو المعنى الثالث دون الأول والثاني، وإذا لاحظته وجده بمعنى ما يتوقف على وجوده وجود ذلك الشيء الذي هو موضوع له.

ولاريب أنّ كلّ ما كان كذلك يمتنع وجود الشيء المتوقف على وجوده من دون وجوده، وإلا لزم الخلف، كما أنه لو فرض توقيف وجوده على وجود ما فرض توقيف وجوده على وجوده لزム الدور.

وأما المعنى الأول للموضوع: فغاية ما يلزم من عدمه هو عدم القضية، كالمحمول تماماً، فإنّ عدمه في القضية يستلزم انعدامها، لأنّ كلاً منها جزء مقوم لها، وانتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكلّ المقوم به لامحالة، ولكنّ ذلك لا يستلزم أن يكون بحيث لوم يوجد في الخارج لكذب القضية التي وقع موضوعاً فيها، وأن يصدق - حينئذ - سلبها بانتفاء الموضوع مطلقاً ما لم يكن موضوعاً لمحموله بالمعنى الثالث - أيضاً -.

وتوهم ذلك قد ينشأ من خطأ وقع فيه أهل المنطق عندما عرّفوا الحمية الموجبة بأنها: «ما أفادت ثبوت شيءٍ شيءٌ»<sup>(١)</sup>، ورتبوا على ذلك لزوم فرض

---

(١) المنطق: ١٨٧.

الموضوع موجوداً قبل فرض ثبوت المحمول له بملكه أنّ ثبوت شيءٍ لشيءٍ فرع ثبوت المثبت له، حيث افترض أنه مفاد الحملية الموجبة.

ويترتب على ذلك صدق السالبة بانتفاء الموضوع مطلقاً، وهو يستلزم انحصر صدق الحملية الموجبة بصورة وجود موضوعها، وإنما كانت كاذبة.

وهذا التفسير للحملية الموجبة ونسبتها أوقعهم في الارتباط عندما قسموها إلى الذهنية والخارجية والحقيقة، فالذهنية هي التي يكون وجود موضوعها في الذهن فقط، مثل: «كُلّ اجتماع النقيضين مغاير لجتماع المثلين. كُلّ جبل ياقوت ممكن الوجود. فإنّ مفهوم اجتماع النقيضين، وجبل الياقوت غير موجودين في الخارج، ولكنّ الحكم ثابت لهم في الذهن»<sup>(١)</sup>.

وهذا الملاك للذهنية يستلزم كون الحملية ذهنية، ولو كان الحكم فيها بلحاظ الخارج، فإنّ المراد من إمكان وجود جبل الياقوت ليس هو إمكان وجوده في الذهن - وإن كان الحكم بالإمكان ذهنياً - وإنما إمكان وجوده في الخارج، وكذلك يستلزم كون القضايا المحكوم فيها على الموضوعات الممتنعة بالامتناع، أو غيره، كالدور والتسلسل واجتماع النقيضين وغيرهما من المتقابلات بأجمعها ذهنية، إذ لا وجود لها إلا في الذهن، وإن كان الامتناع فيها بلحاظ الخارج أو أيّها كان.

وأما الخارجية: فهي التي يكون وجود موضوعها في الخارج على وجه يلاحظ في القضية خصوص الأفراد الموجدة المحقّقة منه في أحد الأزمنة الثلاثة، نحو: «كُلّ جندي في المعسكر مدرب على حمل السلاح»<sup>(٢)</sup>. وهذا الملاك لها يستلزم كون القضية خارجية، وإن كان المحمول فيها ذهنياً، ولا وجود له في

(١) المنطق: ١٨٨.

(٢) المصدر نفسه.

الخارج، كالأحكام العقلية مثل: الإمكان والوجوب والامتناع، كما في مثل: «كل جندي في المعسكر ممكّن الوجود».

وهذا الملاك للحملتين الذهنية والخارجية - بعد افتراض كون مفاد الحملية هو ثبوت المحمول للموضوع الثابت الموجود - يستلزم دوران الحملية بينهما، إذ لا وجود للموضوع غير الموجود في الذهن فقط، ولا في الخارج بأحد الأزمنة الثلاثة، فإنّ كلّ موضوع لو لم يكن له وجود في الخارج - لافي الماضي، ولافي الحاضر، ولافي المستقبل - لا يكون له وجود إلا في الذهن فقط، كما فرض في مثال الجبل من ياقوت.

وعليه فلا يبقى مورد للحملية الحقيقة التي يكون وجود موضوعها (في نفس الأمر الواقع)<sup>(١)</sup>، إذ أيّ أمر وأيّ واقع يوجد فيه موضوع لقضية ولا يوجد في ذهن، ولا في خارج.

ولذا اضطروا إلى توجيهه بدعوى: «أنّ الحكم على الأفراد المحقّقة الوجود، والمقدّرة الوجود معاً، فكلّما يفرض وجوده، وإن لم يوجد أصلاً، فهو داخل في الموضوع، ويشمله الحكم، مثل: كلّ مثلث مجموع زواياه يساوي قائمتين ... كلّ ماء طاهر»<sup>(٢)</sup>.

ولكنّه لا ينفع بعدما افترض كون مفاد الحملية هو ثبوت شيءٍ لشيءٍ المستلزم لضرورة وجود موضوعها بالفعل إما في ذهن، أو خارج، وإن صدق السلب، لانتفاء الموضوع، فإنّ ثبوت شيءٍ لشيءٍ فرع ثبوت المثبت له، وليس فرع فرض ثبوته، كي يصحّ فرض الثبوت والوجود للأفراد التي لا توجد

(١) المنطق: ١٨٨.

(٢) المصدر نفسه: ١٨٩.

أصلاً ثبوت الحكم المحمول لها، فإنّ المحمول غير ثابت لها، ومسلوب عنها لامحالة من باب السالبة بانتفاء الموضوع.

وهو يستلزم عدم ثبوت الحكم بمساواة مجموع زواياه قائمتين إلا للثالث الموجود بالفعل دون ما لا يوجد أصلاً - ولو فرض وجوده - وعدم ثبوت الطهارة إلا للماء الموجود بالفعل دون المقدار وجوده... وهكذا، فلا تصدق الكلية في القضايا الحقيقة، في حال أنّ صدقها بدائي.

وبعبارة أخرى: إنه يستلزم كون الحقيقة مرددة بين الذهنية والخارجية أو مركبة منها، وذلك عندما يكون بعض أفراد الموضوع فيها موجوداً في الخارج بالفعل، والبعض الآخر غير موجود إلا في الذهن.

وهذا اللازم:

أولاًً: ينافي صحة التقسيم المقتضية لتبسيط الأقسام دون تداخلها.

وثانياً: يستلزم كون الحكم على خصوص الأفراد الموجودة خارجاً أو ذهناً دون أن يكون على الأفراد المقدرة الوجود في حين أنها نرى بالوجودان كون الحكم في بعض القضايا على ذات الموضوع من دون اعتبار وجود أفراده في ذهن أو خارج، ولا كون الحكم فيها على الأفراد المقدرة الوجود، كما ذكر، فلا تكون القسمة حاصرة.

الآتري: أنّ كل أربعة زوج في ذاتها، وجدت أم لم توجد، وقدر وجودها أم لم يقدر، وكل إنسان في ذاته حيوان قدر وجوده أم لم يقدر، وإلا لزم أن لا يكون في ذاته حيواناً، وهو خلف كون الحيوانية من ذاتياته، لا من لواحق وجوده، وكذلك العنقاء فإنها حيوان، وجدت أم لم تُوجَد لأنها في ذاتها حيوان، غاية الأمر أنها إن

ووجدت كانت حيواناً موجوداً، وإن انعدمت كانت حيواناً معذوماً، فإنه ليس كل حيوان موجوداً، وإن لا يلزم سلب الذاتي عن الذات في مرحلة الذات، وهو ممتنع بالذات، لأنه خلف.

هذا مع أنَّ التعريف المذكور لا ينسجم مع الحمل الذاتي الأولي الذي ملاكه الاتحاد في المفهوم، كما في مثل: (الإنسان حيوان ناطق) - بناء على أنه حدّ تام له - فإنَّ المحمول فيه عين الموضوع، غايتها أنه مغاير له في الإجمال والتفصيل، ولا ريب أنَّ الشيء هو عين نفسه، فكيف يكون المفاد فيه ثبوت شيءٍ لشيءٍ، والشيء إنما يثبت لغيره دون نفسه!، ولذا قيل: إنَّ النسبة الحملية هي نسبة اتحادية، كما قيل: إنها نسبة تصادقية.

### مفاد القضية الحملية

والصحيح: أنَّ مفاد الحملية هو «أن هذا ذاك» وأن الموضوع هو المحمول مما قد يعبر عنه بمثل: «هو هو»، فمفاد الحملية هو نسبة المهووية - إن صح التعبير - ويلزمه انطباق المحمول على الموضوع، فلازم الحمل هو نسبة انطباقيه، لأنَّ ملاك صحة الحمل هو الاتحاد من جهة، والاختلاف من جهة أخرى، فإنَّ كان الاتحاد في المفهوم، والتغيير من جهة أخرى كان الحمل ذاتياً أوّلياً سواءً كان التغيير في الإجمال والتفصيل أم في الألفاظ المعتبرة عن نفس المفهوم، مثل: «البيداء هي الصحراء»، أو «آب في الفارسية هو الماء في العربية»، ونحو ذلك، وإن كان الاتحاد في المصدق، والتغيير في المفهوم كان الحمل شائعاً صناعياً، مثل: «الإنسان ضاحك أو ماضي».

وفي كل ذلك يرى انطباق المحمول على الموضوع إما في المفهوم أو المصدق،

فإن المفهوم لا ينطبق على المفهوم إلا مع الاتحاد في المفهومية، والتغایر في جهة ما، كي يتحقق تغایر في الجملة، ويصح الحمل، ولذا لا يصح، مثل: «الإنسان هو الإنسان» أو «الإنسان الإنسان»، إذ لا فائدة فيه، ولذا استهجن تفسير الماء بالماء، كما لا يصح الحمل الذاتي مع التغایر في المفهوم، لأن المفاهيم بأجمعها متباعدة.

وأما الاتحاد، أو التصادق لو كان أيّ منها هو الملاك للنسبة الحملية - ولو أريد منه في الجملة - للزم منه صحة حمل الأخص على الأعم، لاتحادهما في بعض المصاديق، وتصادقهما عليها، في حال أن بطلان اللازم ضروري إلا في الجزئية أو المهملة. ألا ترى: أنه يصح أن تقول: «الإنسان حيوان»، ولا يصح: «الحيوان إنسان»، كما في الطبيعة، في حال أن صحة الحمل في الأول دون الثاني بدائية، وما ذاك إلا لصحة انطباق الأعم على الأخص دون العكس.

والحاصل: أن مفاد الحملية الموجبة: هو انطباق المحمول على الموضوع، وليس هو ثبوت المحمول للموضوع. وبتعبير أوضح: هو انطباق معنى «المحمول» على معنى «الموضوع»، فالحملية الموجبة: هي التي تدل على انطباق معنى على معنى، لا ثبوت شيء لشيء.

ويترتب عليه عدم توقف صدقها على ثبوت موضوعها، ووجوده في ذهن أو خارج.

وعليه، فلا يلزم من عدم وجود الموضوع في الذهن أو الخارج صدق السالبة بانتفاء الموضوع بقول مطلق، لأنه مبني على كون مفادها هو ثبوت المحمول للموضوع، وقد عرفت أنه ليس ب صحيح.

نعم لابد من تصور الموضوع في كل قضية - كما هو الحال في المحمول - لأنه

جزء القضية، وبانتفاء الجزء ينتفي الكل لامحالة، ولكن لضرورة تصوره، لا تكون وجود الموضوع في جميع القضايا ذهنياً، وإنما لكون موطن تأليف القضايا هو الذهن، والكلام يكشف أولاً وبالذات عنها، وإن كان المحكي بها ليس هو ذلك - غالباً - فيما لم تتصور أجزاؤها في الذهن لا توجد، كما لا يخفى.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ الذي ينبغي ملاحظته في تقسيم الحمليات إلى الذهنية والخارجية والحقيقة ليس هو وجود الموضوع - كما قالوا - وإنما هو نفس الموضوع بلحاظ حيّة الحمل.

فإن كان الحمل على الموضوع من حيث وجوده في الذهن كانت القضية ذهنية، مثل: الحكم على التصورات والتصديقات من حيث هي وجودات ذهنية، كأحكام الوهم والشك والظن واليقين والخيال. ومثل: الحكم على الكلي بأنه جنس أو نوع أو غيرهما، مثل: «الإنسان نوع»، و«الحيوان جنس»، والحكم على المفاهيم عامة بالأحكام الثابتة لها من حيث أنها مفاهيم، مثل: «الكلي» و«الجزئي» في موارد تطبيقاتها على أفرادهما، لأنّ المقسم لها هو المفهوم الذي يكون موطن الحكم عليه بحكم ما ذهنياً، لامحالة، فعندما يقال: «الإنسان كلي»، و«زيد جزئي»، لا يراد منها إلا مفهوم الإنسان، ومفهوم زيد دون نفس الإنسان، ونفس زيد اللذين موطن وجودهما هو الخارج.

وإن كان الحمل على الموضوع من حيث وجوده في الخارج كانت خارجية، مثل: «كل جندي في المعسكر المعين مدرب على حمل السلاح أو قتل» لأنّ الحكم فيه على الموضوع الخارجي من حيث هو موجود في الخارج، فموطن الحكم فيه هو الأمر الخارجي، والأمر الخارجي لا يكون خارجياً ما لم يوجد في الخارج في أحد الأزمنة الثلاثة، لامحالة.

وإن كان الحمل على ذات الموضوع لا من حيث وجوده في ذهن أو خارج، وإنما الحكم ثابت له في نفسه، لا بشرط وجوده في ذهن أو خارج - سواءً وجد في أحدهما أم لم يوجد ولا في أيٍّ منهما - كانت القضية حقيقة، فتكون قضية: «كل جندي في المعسكر مكن الوجود» قضية حقيقة، وإن كان موضوعها خارجياً، وعلى ذلك فقنس.

ولا يخفى: أنّ نفس الأمر والواقع هو مقام الثبوت الذي يتفرع عليه مقام الإثبات، وهو لا يشّدّ عنه وجود ولا عدم، إذ كلّ ما لم يكن موجوداً فهو معذوم بالضرورة، فهو يعمّ الوجود والعدم، كما يعمّ الذهن والخارج، وكذلك النفس إن لم تدرج في الذهن أو الخارج، لأنّ النفس وأفعالها وانفعالاتها ثابتة في الواقع، كما يظهر بادنى توجّه إلى ذلك، كما لا يخفى.

ولا يخفى: أنّ من جملة أفعالها الاعتبار - الذي هو البناء على الشيء، وعقد القلب عليه - فإن كان ما تبني عليه ليس له واقعية في ذهن أو خارج اختصّ باسم الاعتباري، كما هو الحال في الأحكام الخمسة، والملكية والرئاسة والطهارة والنجاسة ونحو ذلك مما يختصّ وجوده في نفس المعتبر، ومن يتبعه في اعتباره.

ويترتّب على ذلك دخول كثير من القضايا الحملية في القضايا الحقيقة، مثل: «الصلوة واجبة»، و«الزنا حرام»، وغير ذلك مما كان الحكم فيه على ذات الموضوع، لا من حيث وجوده في ذهن أو خارج، ولا بتقدير وجوده، فإنّ الصلاة واجبة لا من حيث وجودها، ولا بتقدير وجود أفرادها، وكذلك حرمة الزنا، فإنه حرام وجد أم لم يوجد.

ومن جميع ذلك يظهر الخلل في ما ذكر من الملاك للقضية الحملية الموجبة،  
فإنه يلزم منه:

أولاً: عدم صدق الحملية على ذات الحمل الأولى، كما في حمل الحد التام على  
المحدود، وحمل أحد المترادفين على الآخر، إذ ليس فيها دلالة على ثبوت شيءٍ  
شيء، وإنما دلالتها على العينية، والاتحاد بين المعينين.

وثانياً: دوران الأمر في الحملية بين الذهنية والخارجية، لأنّ ما لم يكن من  
الموضوعات خارجياً -ولا في أحد الأزمنة الثلاثة- لم يكن موجوداً إلا في الذهن  
فقط، لامحالة.

وثالثاً: عدم توفر ملاك الحمل ولازمه في الحقيقة، حيث يلزم من ثبوت شيءٍ  
شيء فعلية المثبت له، فلا ينفع تقدير وجود أفراد موضوعها، بل يلزم كذبها،  
وصدق السالبة بانتفاء الموضوع بالإضافة إلى غير الأفراد المحققة الوجود.

ورابعاً: عدم صدق الحملية على القضايا الاعتبارية التي يكون الحكم فيها  
على ذات الموضوع لا من حيث وجوده، ولا فرض وجود أفراده في ذهن، أو  
خارج، مثل: «الصلوة واجبة»، و«الزنا حرام»، فإنّ ثبوت الوجوب، أو حمل  
عنوان «واجب» على الصلاة لا يتوقف على وجودها، ولا على فرض وجود  
أفرادها، وإنما هي واجبة، وجدت ألم توجد.

وخامساً: كون كثير من القضايا الحقيقة قضايا ذهنية، وهي التي يكون  
الحكم فيها بالامتناع الذاتي على موضوعاتها، مثل: اجتماع النقيضين، وسائر  
أقسام التقابل، واجتماع المثلين، والدور والسلسل، لعدم وجود موضوعاتها إلا  
في الذهن، في حال أنّ الحكم بالامتناع فيها على ذات الموضوع لا بشرط وجوده

في ذهن، أو في خارج، بل هو ممتنع الوجود في الذهن، كما في الخارج، لأنَّ الحاصل في الذهن، إنما هو تصوره وتخيله دون وجوده، فتأمل جيداً.

وكذلك الحال في القضايا الحقيقة التي يحكم فيها بالإمكان الذاتي، مثل: «كل جبل ياقوت ممكِن الوجود»، عندما لا يكون موضوعها وجود في الخارج في حال أنَّ الحكم والحمل فيها بعين ملاك ما لموضوعها وجود في الخارج، مثل: (كل إنسان ممكِن الوجود).

وهل يا ترى: يفترق الحال في الحكم بالإمكان على الإنسان قبل وجوده في الخارج، وبعد وجوده فيه؟!، إذ يلزم من الحمل قبل وجوده أن تكون قضيته ذهنية، وبعد وجوده غيرها، مع أنَّ الحكم فيها عليه لم يعتبر فيه وجوده في ذهن أو في خارج، كيف والحكم بالإمكان في واقعه إنما هو على نفس الوجود دون ما أضيف إليه الوجود من جبل الياقوت أو الإنسان!، فإنَّ معناها أنَّ وجود كل جبل ياقوت ممكِن، وكذلك الأخرى معناها أنَّ وجود كل إنسان ممكِن، والإمكان - هنا - محمول على الوجود الخارجي دون الذهني، ولا ريب أنه ممكِن سواء تحقق في الخارج، كما في الإنسان، أم لم يتحقق، كما في جبل الياقوت.

وهذه اللوازم الباطلة تكشف عن أنَّ مفاد الحملية الموجبة ليس هو ثبوت شيءٍ لشيءٍ المستلزم لثبوت الموضوع ولزوم وجوده في رتبة سابقة على الحمل بحيث لو لم يوجد لم يمكن أن يثبت له شيءٍ، فقد عرفت صدق الحملية في كثير من الموارد التي لا يكون موضوعها ثابتاً.

على أنه لا ينسجم مع المفهوم الارتکازی لفداد الحملية، فلا يصلح لتفسيره، بخلاف ما ذكرناه في بيان النسبة الحملية الانطباقية أو المهووية، فإنه منسجم مع

مفاد الحميلية، ومطرد في جميع أفرادها، وباعتباره يكون انقسامها إلى الذهنية والخارجية والحقيقة واضح الملأ من دون تداخل بين الأقسام.

ويتتج عن ذلك أنّ انتفاء الموضوع في الخارج لا يستلزم كذب القضية الحميلية، فلا يتوقف صدقها على وجود موضوعها.

نعم يتوقف تأليفها على تصور موضوعها، لاحالة، كما هو الشأن في حمولها تماماً، لتوقف حصول المركب وتصوره على تصور جميع أجزائه بالضرورة.

وهذا ما قلناه في أول الكلام من أنّ صدق القضية لا يتوقف على وجود موضوعها خارجاً، وإنما يتوقف أصل تركيبها على أخذها فيها، كما هو الحال في المحمول تماماً.

هذا بالإضافة إلى المعنى الأول للموضوع.

وأما المعنى الثاني له - وهو المتعلق - مثل: المراد الذي تتعلق به الإرادة، فإنه يعبر عنه بأنه موضوعها، وكذلك الواجب الذي يتعلّق به الوجوب، فإنه موضوعه، فالحكم بالوجوب المتعلق بالصوم أو الصلاة يجعل الصوم أو الصلاة موضوعاً له، وهكذا سائر المبادي والأحكام، فإنّ متعلّقاتها تكون موضوعات لها من حيث كونها متعلّقات لها، لأنّ المعاني التعلّقية تتوقف على التعلّق بمتعلّق ما، لاحالة، ولكن ذلك لا يقتضي أكثر من تصوره في الذهن، ولا يتوقف وجودها على وجود متعلّقاتها في الخارج.

فمثلاً: عندما يتعلق الشوق عند العطش بشرب الماء، فإنه لا يتوقف وجوده على وجود شرب الماء خارجاً، وإنما على تصوره لا غير، كيف ولو وجد في الخارج لانتفي تعلق الشوق به!، فهو لم يتعلّق بالوجود الذهني، وإن كان هو

المتوقف عليه، وإنما تعلق بالوجود الخارجي للشرب، لامحالة، وإلا لكان يكفي تصوّره للشرب، وهو باطل بالضرورة.

وهكذا الحال في سائر المعاني التعلقية النفسية والذهنية، مثل: الرغبة والإرادة والمشيئة والتشريع والعلم والظن والشك والاحتمال والوجوب والحرمة وغيرها، لا يتوقف وجودها عند تعلقها بمتعلقاتها إلا على تصوّرها لا على وجودها الخارجي.

ويترتب على ذلك: أنه لو لم يكن المتعلق موجوداً في الخارج لا يستلزم ذلك انتفاء ما تعلق به من باب السالبة بانتفاء الموضوع، لعدم توقف وجوده على وجود متعلقه في الخارج.

نعم ينتفي من باب السالبة بانتفاء الموضوع لو انتفى الوجود الذهني للمتعلق وتصوره، إذ يتوقف وجوده على وجوده فيه، كما عرفت.

والمهم معرفة أن السالبة بانتفاء الموضوع لا تصدق إلا بالمعنى الأصولي للموضوع، وهو ما أخذ في ثبوت الحكم، بعد تعميم الحكم لسائر المعاني التعلقية. وأما موضوع القضية بالإضافة إلى صدقها، فلا يستلزم انتفاءه في الخارج كذب القضية، وكذلك موضوع المعنى التعلقي لا يستلزم انتفاءه في الخارج انتفاء ما تعلق به، لأنه قد لا يتوقف وجوده على وجود موضوعه (ما تعلق به) في الخارج.

نعم قد يتوقف صدق القضية الحملية -أحياناً- على وجود موضوعها خارجاً، كما في مثل: «زيد قائم»، ونحوه، مما كان لوجود الموضوع خارجاً دخل في وجود المحمول، فإن القيام أمر لا يوجد في الخارج إلا بمحل، كيف وهو

عرض والعرض يستحيل وجوده إلا بمحل يعرض عليه!، فلو لم يوجد زيد لا يوجد قيامه، لامحالة، ولا يصدق عليه عنوان «قائم»، ولكنه ليس من أجل كون «زيد» موضوعاً للقضية، وإنما من أجل كونه محلاً للقيام، ولا يوجد القيام من دون محل، كما هو الحال في سائر الأعراض، كما لا يخفى.

وكذلك قد يتوقف المعنى التعلقي على ما تعلق به خارجاً، كما إذا كان متعلقه محلاً له، مثل: الضرب المتعلق بفاعله ومفعوله، فإنه قائم بهما، فمن دون وجود ضارب أو مضروب لا يتحقق الضرب، لامحالة، وكذلك الإبصار والسمع ... الخ.

ومنه يظهر: أن هذه المعاني للموضوع قد تجتمع وقد تفترق، ولا يلزم من عدم وجوده الخارجي -من هذه المعاني الثلاثة- عدم ما هو موضوع له إلا المعنى الأصولي، لأنه عبارة عما أخذ في ثبوت الحكم، ولا ريب أن كلما أخذ في ثبوته لابد من وجوده في ثبوته، وإلا لم يثبت، كما هو واضح.

### تحقيق المسألة

إذا عرفت ذلك يظهر لك: أن العلم لمّا كان من المعاني التعلقية، فلا يتوقف وجوده على الوجود الخارجي لما تعلق به، وإنما يتوقف على وجوده الذهني، وتصوره لا غير، ومن ذلك تعلقه بالخارجيات، فإننا نعلم بأننا نموت، وأنا نبعث في يوم القيمة، وأن الشمس ستشرق وتغيب، وكل ذلك غير موجود بعد، والعلم به موجود الآن، وذلك لأن العلم غير مشروط بوجود متعلقه، كسائر نظائره من الأمور التعلقية، مثل: الشوق والرغبة وغير ذلك، وحاله حال الظن والشك والاحتمال، كيف وهي قد تتعلق بها لا وجود له أصلاً!.

وعليه فلا يلزم من إناطة الحكم - كالوجوب - بالعلم به خلف ولا دور، لأنّ فعلية الوجوب حينئذ، وإن توقفت على العلم به إلا أنّ فعلية العلم لا توقف على وجوده، وإنما توقف على التعلق به، وقد عرفت أنّ تعلق العلم بالواقعيات لا يتوقف على وجودها حال وجوده.

ولإنما يتوقف على تصورها حال وجوده، ولا ريب أنّ تصور الوجوب كغيره لا يتوقف على وجوده، إذ ما أكثر ما نتصوره مما لا وجود له فعلا، كشروع الشمس في غد وغروبها، أو ما لا وجود له أصلاً، كجبل من ياقوت، أو بحر من زئبق، وغير ذلك.

فما يتوقف عليه فعلية الوجوب هو تعلق العلم به، وما يتوقف العلم عليه هو تصور الوجوب، وليس فعليته، ولا وجوده، كسائر الأمور التعلقية، وقد عرفت أنه قد يتعلّق بأمور لا وجود لها إلا في المستقبل بنحو تكون حال وجودها قد تعلّق العلم بها قبل وجودها، فلا مانع من تعلق العلم بالوجوب قبل وجوده، ثمّ بعد تعلق العلم به يوجد، لفرض اشتراط وجوده بالعلم به.

وعليه فإذا وجد المولى مصلحة في تقييد حكمه بتعلق علم العبد به كان له تقييده به، كما هو الحال في سائر القيود غير المتعلقة بالحكم من الزمان المعين، والمكان المعين، وغير ذلك، كسفر العبد أو حضره، إذ لا مانع من أن يكون لعلم العبد بالحكم دخل في ملاكه، فيترتب على ذلك تقييد حكمه به، فإنه كما للمولى أن يشرع مثل قضية: «يجب على عبدي القصر، وجوباً مسروطاً بالسفر»، فله - أيضاً - أن يضيف إليه قيد «وبعلمه به»، فمن دون علمه به لا يجب عليه القصر، وإن سافر، كما أنه من دون سفره لا يجب عليه القصر وإن علم به.

وعلى ذلك جرى العقلاء في بعض أحكامهم، كما يشاهد في مجلس النواب، حيث يقيّدون قوانينهم، ونفوذ تشريعاتهم بنشرها في الجريدة الرسمية، في حال أن المنشور في الجريدة، والعلوم به فيها هو نفس تلك القوانين والتشريعات، وما ذاك إلا لأنّه لا يعتبر في النشر إلا تصور تلك القوانين والأحكام، وإن ترتب على النشر نفوذها وفعاليتها، كما يترتب عليه العلم بها، والاطلاع عليها من قبل الآخرين.

مع أنه يمكن أن يقال: إنّ الممتنع -لو كان- إنما هو أحد العلم في متعلقه، فلا يمكن أحد العلم بالوجوب -كوجوب الجهر- فيه أو في موضوعه، وأما أحد العلم بتشريعه واعتباره، فلا مانع منه، لأنّ الاعتبار غير المعتبر، والتشريع غير المشرع، ألا ترى أن نفس الاعتبار أمر تكويوني، والذي يكون اعتبارياً لا وجود له إلا في عالم الاعتبار إنما هو المعتبر، فهما متغيران.

كيف والاعتبار هو ما به وجود المعتبر في محله، فالاعتبار هو السبب لوجود المعتبر، ويمتنع اتحاد السبب والمبّب.

وقياسهما على الإيجاد والوجود في غير محله -لو كان الفارق بين الإيجاد والوجود اعتبارياً - بناءً على أنّ الوجود اذا نسب إلى الفاعل، قيل عنه: إيجاد، وإذا نسب إلى الفعل، قيل عنه: وجود.

وهو -أيضاً- غير صحيح، لأنّ الإيجاد إنما هو فعل ما به الوجود، كالماء، فإنما فعل ما به الموت، فهو إنما ينسب إلى الفاعل من حيث أنّ الفاعل موجود لسبب الوجود، والوجود بسبب فعله هو الوجود، كالإعلام والعلم، فالفارق بينها حقيقي وواقعي، وهو الفارق بين السبب والمبّب، وليس اعتبارياً.

فإذا كان الفارق بين الاعتبار والمعتبر، والجعل والمجعل الاعتباري حقيقياً،

فلا مانع من أن يؤخذ في المعتبر - الذي هو الحكم والمجعل - في فعليته وجوده في محله العلم باعتباره وتشريعه وجعله، ولا يلزم منه دور، ولا خلف. أما الدور: فلللمغایرة بينهما.

وأما الخلف: فلأنّ الاعتبار وأصل تشرع الحکم وجعله متقدّم على الحكم الاعتباري في الرتبة، فلا يلزم من أخذ العلم به في الحكم إلا أخذ العلم بالمتقدّم في الرتبة على وجود ما هو متأخر عن المعلوم بالرتبة.

فلا يترتب على ذلك إلا أخذ العلم بالاعتبار والجعل - الذي هو متقدّم على المعتبر - في الحكم (الذي هو المعتبر المجعل) والذي هو متأخر عن الاعتبار والجعل، ولا ضير فيه.

وحيث أنّ العلم - على هذا - إنما تعلّق بالاعتبار، ونفس التشريع والجعل دون الحكم المجعل - والاعتبار قد تمّ بجميع شؤونه وقيوده - فلا يلزم من اشتراط فعليّة الحكم المجعل بالعلم بجعله محذور، لأنّ المتوقف على العلم إنما هو وجود الحكم المجعل - على التحو المعتبر - وفعليّة الحكم ووجوده إنما هو متوقف على الاعتبار وأصل التشريع والجعل، فلا يتوقف العلم به على وجوده، وإنما يتوقف على وجود تشريعه، وعلى العلم بذلك التشريع وتمامه ووجوده، ولا ريب أنّ التشريع قد تمّ من حين وجوده، فلا ضير في ذلك، ولا محذور، فتأمّل جيداً.

وعليه تكون الأحكام مشتركة بين العالم والجاهل بها على حد سواء، وإنما قد تفترق بين العالم بتشريعها والجاهل به في بعض الموارد، ول يكن منها وجوب الجهر والإخفاف، فإنّ اختصاصه بالعلم لو كان به محذور، فليخرج على كون العلم المعتبر فيه متعلّقاً بتشريعه واعتباره وجعله دون نفسه.

وكذلك وجوب القصر على المسافر، لاسيما بعد تضمن دليله قوله عَلَيْهِ الْحَمْدُ لِلَّهِ: «إِنْ كَانَ قُرْئَتْ عَلَيْهِ آيَةُ التَّقْصِيرِ، وَفُسْرَتْ لَهُ فَصْلٌ أَرْبَعَأَعْدَادَ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ قُرْئَتْ عَلَيْهِ، وَلَمْ يَعْلَمُهَا، فَلَا إِعَادَةُ عَلَيْهِ»<sup>(١)</sup>، والآية الكريمة هي قوله تعالى:

﴿وَإِذَا أَضَرْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَنْقُضُوا مِنَ الْأَصْلَوْفِ إِنْ خَفْتُمْ أَنْ يَقْتَلُوكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُّبِينًا﴾<sup>(٢)</sup>.

وفي بعض الروايات عن أبي عبدالله عَلَيْهِ الْحَمْدُ لِلَّهِ قال: (فرض الله على المقيم خمس صلوات، وفرض على المسافر ركعتين تمام، وفرض على الخائف ركعة، وهو قول الله: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَنْقُضُوا مِنَ الْأَصْلَوْفِ إِنْ خَفْتُمْ أَنْ يَقْتَلُوكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾<sup>(٣)</sup> يقول من الركعتين فتصير ركعة)<sup>(٤)</sup>، فافهم.

فإنَّ الظهور الأوَّلي للآية - مضافاً إلى الإباحة دون الوجوب - اشترطها بالخوف، وقد فسَّر نفي الجناح بالوجوب، كما في التطوف بين الصفا والمروءة، قال تعالى: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَابِ اللَّهِ مَنْ حَجَّ أَبْيَنَتْ أَوْ أَعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطْوَقَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَارِكٌ عَلِيهِ﴾<sup>(٥)</sup>، كما بيَّنت الرواية الأخيرة أنَّ المشروط بالخوف هو قصر الركعتين - يعني قصر القصر - فالآية تدلُّ على وجوب القصر عند عدم الخوف بالملازمة.

وتمَّ الكلام في محلِّه.

(١) وسائل الشيعة: ٥/٥، ٥٣١، ب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، ح ٤.

(٢) سورة النساء: ١٠١.

(٣) سورة النساء: ١٠١.

(٤) البرهان: ٢/٣١٦.

(٥) سورة البقرة: ١٥٨.

والملهم معرفة أن المشروط بالعلم - على تقديره - هو وجوب القصر، ومتعلق العلم ليس هو نفس الوجوب، وإنما هو الآية الكريمة التي تكفلت تشرع الوجوب واعتباره وجعله، وقد عرفت أنّ الجعل غير المجعل.

ومثله - أيضاً - حرمة الصوم على المسافر، فقد تضمن دليله قوله عليه السلام: «إن كان لم يبلغه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن ذلك، فليس عليه القضاء، وقد أجزأ عنه الصوم»<sup>(١)</sup>، فإنّ نبي الرسول صلى الله عليه وسلم - كالقرآن الكريم - هو نصٌّ تشريعي لشريعة الإسلام، فيكون العلم به عملاً بالتشريع والجعل، ومن ثم يكون العلم بالشرع المجعل الذي هو الحكم بالحرمة، فلا مانع من أن يؤخذ العلم به شرطاً لفعاليتها. و تمام الكلام في الفقه.

وعلى ذلك - أيضاً - يمكن تحرير تذليل القوانين الوضعية باشتراط العمل بها من حين نشرها في الجريدة الرسمية، فإنها أكثر صراحة فيما نقول، لأنّه لم يكتف في فعالية أحكامها حتى بالعلم بأصل القانون وتشريعيه، وإنما اشترط فيها نشر التشريع في جريدة خاصة، فهي - حتى لو علم بها، بل ولو نشرت في الجرائد الأخرى - لا يكفي ذلك في فعالية أحكامها المشرّعة، بل لابدّ من نشرها في جريدة معينة، ولا محدود في ذلك عقلاً ولا عرفاً، فتدبر جيداً.

ومنه يظهر أنّ من الممكن تقييد الحكم الشرعي وفعاليته بالعلم بتشريعيه من طريق خاص، فضلاً عن إمكان أخذ القطع بتشريعيه من ذلك الطريق في موضوعه، فإنه حتى لو سُلم عدم إمكان أخذ العلم به في موضوعه، فقد عرفت إمكان أخذ العلم بتشريعيه في موضوعه، بل إمكان أخذ العلم بتشريعيه من طريق خاص في موضوعه، فتدبر جيداً.

---

(١) وسائل الشيعة: ١٢٧/٧، ب ٢ من أبواب من يصح منه الصوم، ح ٢.

وذلك هو ظاهر ما نقله الشيخ عن صاحب الواقفية بنجا، بقوله: «إنَّ المعلوم هو أَنَّه يَجِب فَعْلُ شَيْءٍ، أَوْ تَرْكُه، أَوْ لَا يَجِب، إِذَا حَصَلَ الظَّنُّ، أَوْ الْقَطْعُ بِوْجُوبِهِ، أَوْ حَرْمَتِهِ مِنْ جَهَةِ نَقْلِ قَوْلِ الْمَعْصُومِ عليه السلام، أَوْ فَعْلِهِ، أَوْ تَقْرِيرِهِ، لَا أَنَّه يَجِب فَعْلُهُ، أَوْ تَرْكُهُ، أَوْ لَا يَجِب مَعَ حَصْوَلِهِ مِنْ أَيِّ طَرِيقٍ كَانَ»<sup>(١)</sup>.

كما قال الشيخ بنجا في ضمن التعقيب على كلامه: «إِلَّا أَنْ يُدَعَّمَ أَنَّ الْأَخْبَارَ الْمُتَقَدِّمَةُ، وَأَدَلَّةُ وَجْوَبِ الرَّجُوعِ إِلَى الْأَئْمَةِ (صلوات الله عليهم أجمعين) تَدَلُّ عَلَى مَدْخَلِيَّةِ تَبْلِيغِ الْحَجَّةِ، وَبِيَانِهِ فِي طَرِيقِ الْحُكْمِ، وَأَنَّ كُلَّ حُكْمٍ لَمْ يَعْلَمْ مِنْ طَرِيقِ السَّمَاعِ عَنْهُمْ عليهم السلام - وَلَوْ بِالْوَاسْطَةِ - فَهُوَ غَيْرُ وَاجِبِ الْإِطَاعَةِ، وَحِينَئِذٍ فَلَا يَجِدُ مَطَابِقَةً لِلْحُكْمِ الْمُدْرَكِ لَمَّا صَدَرَ عَنِ الْحَجَّةِ فِيَّ اللَّهِ التَّعَالَى.

لَكُنْ قَدْ عَرَفْتَ عَدَمَ دَلَالَةِ الْأَخْبَارِ. وَمَعَ تَسْلِيمِ ظَهُورِهَا، فَهُوَ - أَيْضًا - مِنْ بَابِ تَعَارُضِ النَّقْلِ الظَّنِي مَعَ الْعُقْلِ الْقَطْعِيِّ، وَلَذِلِكَ لَا فَائِدَةٌ مُهْمَةٌ فِي هَذِهِ الْمَسَأَلَةِ، إِذْ بَعْدَمَا قَطَعَ الْعُقْلُ بِحُكْمِهِ، وَقَطَعَ بَعْدَمِ رَضَا اللَّهِ جَلَّ ذِكْرَهُ بِمُخَالَفَتِهِ، فَلَا يَعْقُلُ تَرْكُ الْعَمَلِ بِذَلِكَ مَادَمَ هَذَا الْقَطْعُ بَاقيًّا، فَكُلُّ مَا دَلَّ عَلَى ذَلِكَ، فَمُؤْرِّكٌ أَوْ مَطْرُوحٌ»<sup>(٢)</sup>.

وَفِيهِ: أَنَّه لَوْ سَلِّمَ دَلَالَةُ الْأَخْبَارِ الْمُعْتَبَرَةُ عَلَى ذَلِكَ - وَلَوْ كَانَتْ ظَنِيَّةً - كَانَتْ حَاكِمَةً عَلَى مَا يَوْجِبُ الْقَطْعُ بِالْتَّكْلِيفِ، لَا مَعَارِضَةً لَهُ، لَدَلَالِتِهَا عَلَى أَنَّ اللَّهَ (جَلَّ وَعَلَا) إِنَّمَا لَا يَرْضِي بِمُخَالَفَتِهِ إِذَا عَلِمَ مِنْ طَرِيقِهِمْ (صلوات الله عليهم أجمعين)، لَنَظَرِهَا إِلَى تَلْكَ التَّكَالِيفِ، وَتَقْيِيدِهَا بِالْعِلْمِ بِهَا مِنْ طَرِيقِهِمْ.

(١) فرائد الأصول: ١/٦٠.

(٢) المصدر نفسه: ١/٦٢.

اللهم إلا أن يكون القطع قد تعلق بالتكليف على كل حال سواء علم به من طريقهم أم من أي طريق كان، ولكن كيف وأني يحصل هذا القطع بعد افتراض دلالة تلك الأخبار على التقييد!! فتدبر جيدا.

وتفصيل الكلام في ذلك يظهر في المسألة اللاحقة إن شاء الله تعالى.

## مسألة في حجية القطع بالحكم الشرعي

### غير المستند إلى الأدلة الشرعية

«ينسب إلى غير واحد من أصحابنا الأخباريين عدم الاعتماد على القطع الحاصل من المقدمات العقلية القطعية الغير ضرورية»<sup>(١)</sup>، وقد نفى الشيخ الآخوند<sup>رحمه الله</sup> هذه النسبة بقوله: «إلا أنّ مراجعة كلماتهم لا تساعد على هذه النسبة، بل يشهد بکذبها»<sup>(٢)</sup>، والقول المعروف هو حجّيته مطلقاً.

والصحيح: هو التفصيل في ذلك بين العلم - أي القطع المصيب - والجهل المركب، فما أصاب من غير استناد إلى الكتاب، وسنة النبي والأئمة الأطهار (صلى الله عليه وعليهم)، لم يؤجر عليه، وإن تنجّز به التكليف، وما أخطأ فهو ليس بحجّة، ولا يصبح الاعتماد عليه، فلا يكون منجزاً ولا معذراً.

وينبغي

تمهيد أمور:

### الأمر الأول: فيما نسب إلى الأخباريين

اعلم أنه لا ينبغي الاهتمام بصدق ما نسب إلى بعض الأخباريين وكذبه، وما ينبغي هو البحث عن الصحيح من هذه الأقوال لما يترتب عليه من الثمرة.

(١) فرائد الأصول: ١/٥١.

(٢) كفاية الأصول: ٢/٤٥.

فإنَّ القطع غير المستند إلى الأدلة الشرعية إنْ كان منجزاً عند الإصابة، ومعذراً عند الخطأ كان المعتمد عليه في مقام العمل مأجوراً عند الإصابة ومعذوراً عند الخطأ مطلقاً، وهذا بخلاف ما إذا كان لا يصح الاعتماد عليه مطلقاً، فإنَّ المكلَّف لا يكون مأجوراً على الاعتماد عليه، بل ولا ينجز به عليه التكليف، ولا يُعذر على مخالفته عند الخطأ.

وأما على قولنا: فإنَّ المكلَّف يكون غير معذور عند الخطأ، كما لا يكون مأجوراً على الاعتماد عليه عند الإصابة، وإنْ تنجز به التكليف عليه.

فإن قلت: إنَّ القاطع لا يتحمل الخلاف، فإنَّ تعلقاً قطعه بالتكليف، فلا يراه إلا منجزاً، وإنَّ تعلقاً بعدم التكليف لم يتحمل الخلاف، فلا مجال في حقه للاحتجاط، كي يلجأ إليه في تحصيل العذر، كيف وهو لا يرى نفسه إلا عالماً! فما فائدة التفصيل المختار في حقه!.

قلت:

أولاًً: إنَّه حتى وإن تخيل كونه عالماً، فإنه يعلم بأنه غير مأجور على ذلك، وهذا ما يردعه عن تكليف التفكير، والبحث في غير الأدلة الشرعية، والاهتمام بتلك البحوث التي يعلم باندراج نتيجتها - وإنْ كانت قطعية - في أحد أمرين: أحدهما: لا فائدة من موافقته.

والآخر: غير معذور فيه، ويستحق العقاب معه.

فإنه يكون بذلك - قبل البحث - متهوراً مجازفاً في أمر عظيم يحرمه من الثواب على تقدير، ويعرضه للعقاب على تقدير آخر، وهذا عمل سفاهتي ليس من شأن العقلاء في شيء.

وثانياً: أنّ من كان كذلك قد يخطأ في تشخيص كونه قاطعاً، كيف وهو يجد أنه في بعض الحالات يتبدل اعتقاده إلى الاعتقاد بالنقيس! فكيف يضمن أن لا يتبدل اعتقاده إلى النقيس بإعادة النظر، أو بالاطلاع على مطلب لم يطلع عليه قد يوجب تبدل اعتقاده! فهو - غالباً - لا يكون قاطعاً، وإنما يكون متيقناً بالمعنى الأعم، إما غافلاً عن احتمال الخلاف، أو غير معтен به لضعفه، فإنّ هذا النحو من الاعتقادات هو المتعارف عند أهل النظر لاسيما في القضايا الخلافية التي يكون لكل منها دليل قوي، وإن كان بالتأمل يحصل اليقين والجزم ببطلانه.

ويشهد لذلك ما رواه في الوسائل في موثقة مساعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليهما السلام، وعن أمير المؤمنين عليهما السلام في نهج البلاغة من قوله عليهما السلام: «من أبغض الخلق إلى الله تعالى لرجلين<sup>(١)</sup> رجل وكله الله إلى نفسه، فهو جائز عن قصد السبيل مشغوف بكلام بدعة قد لمح بالصوم والصلاوة، فهو فتنة لمن افتتن به ضالّ عن هدى من كان قبله مضلّ لمن اقتدى به في حياته وبعد موته حمّال خطايا غيره رهن بخطيئته. ورجل قمش<sup>(٢)</sup> جهلاً في جهال الناس عان<sup>(٣)</sup> بأغباش<sup>(٤)</sup> الفتنة، وقد سماه أشياه الناس عالماً، ولم يغرن<sup>(٥)</sup> فيه يوماً سالماً بكر فاستكثر، ماقلّ منه خير مما كثر حتى إذا ارتوى من آجن، واكتنز من غير طائل جلس بين الناس قاضياً ماضياً ضاماً

(١) هكذا، ولعل التص هو (إنّ من أبغض).

(٢) قمش: القمش جمع الشيء من ههنا وههنا. الصحاح: ٦٢٥ / ٢.

(٣) وحفرت حتى عنت، أي بلغت العيون... وعان الدمع والماء عيناً بالتحريك أي سال. الصحاح: ١٢٩٣ / ٥.

(٤) غبش: الغبش بالتحريك: البقية من الليل ويقال: ظلمة آخر الليل والجمع أغباش. الصحاح: ٦٢٣ / ٢.

(٥) وغنى بالمكان أي أقام، وغنى أي عاش. الصحاح: ١٤٥٠ / ٥.

لتخليص ما التبس على غيره، وإن خالف قاضياً سبقه لم يؤمن أن ينقض حكمه من يأتي من بعده، كفعله بمن كان قبله، وإن نزلت به إحدى المبهمات المعضلات هيّا لها حشوأً من رأيه ثم قطع<sup>(١)</sup>، فهو من لبس الشبهات في مثل غزل العنكبوت لا يدرى أصحاب أم أخطأ، لا يحسب العلم في شيء مما أنكر، ولا يرى أنّ وراء ما بلغ فيه مذهبأً لغيره، إن قاس شيئاً بشيء لم يكذب نظره، وإن أظلم عليه أمر اكتسم به، لما يعلم من جهل نفسه، لكيلا يقال له: لا يعلم، ثم جسر فقضى.

فهو مفتاح عشوارات، ركاب شبهات، خبّاط جهالات، لا يعتذر ما لا يعلم فيسلم، ولا يعُض في العلم بضرس قاطع فيغم، يذري الروايات ذرو الريح الهشيم، تبكي منه المواريث، وتصرخ منه الدماء، يُستحلّ بقضائه الفرج الحرام، ويُحرّم بقضائه الفرج الحلال، لا مليء بإصدار ما عليه ورد، ولا هو أهل لما منه فرط<sup>(٢)</sup> من ادعائه علم الحق<sup>(٣)</sup>.

انظر إلى قوله عَلَيْهِ السَّلَام: «إن خالف قاضياً سبقه لم يؤمن أن ينقض حكمه من يأتي من بعده، كفعله بمن كان قبله»، فإنّ هذا شأن أهل التحقيق والتدقيق والنظر، وقد وجدناه في مطالب أهل النظر والتحقيق جيلاً بعد جيل، فالمتيسّر تحصيله في المطالب الدقيقة - غالباً - هو اليقين بالمعنى الأعمّ، وأما القطع فدعواه في جميع المطالب لا تخلو عن مجازفة، والعصمة إنما هي لأهلها، ولسنا من أهلها.

(١) لا يخفى أن قوله عَلَيْهِ السَّلَام «قطع» لا يريده من القطع الذي هو محل كلامنا، وإنما يريده منه البناء الذي به يقطع البحث في المسألة. ويشهد على ذلك قوله: «ولا يعُض في العلم بضرس قاطع فيغم» فافهم جيداً. منه غفر له.

(٢) وفرط إليه مني قول، أي سبق. الصداح: ٧٠٩ / ٣.

(٣) وسائل الشيعة: ١٨ / ٢٣، ب ٦ من أبواب صفات القاضي، ح ٥.

نعم قد يحصل العلم بضرس قاطع في بعض المطالب أو الكبريات، ولكن من المتعسر أو المتعذر تحصيله في جميع المطالب، كما لا يخفى.

وما يشهد بذلك مراجعة الوجدان، أفلًا يحتمل أن بعض تلك المطالب قد وقع فيها الخطأ، ولاريب أن السالبة الكلية المتضمنة لعدم احتمال الخطأ في الجميع تنقضها الموجبة الجزئية باحتمال الخطأ في بعضها.

وهذا يكشف عن أن ما في قراره النفس في الجملة هو الغفلة عن احتمال الخلاف أو عدم الاعتناء به لضعفه، ولذا يرى بالوجدان أن بعض المطالب أوضح من بعض.

على أن القطع - لو سُلِّمَ حصوله في جميع المطالب - فهو قد يكون في بعضها جهلاً مركباً، فما هو المؤمن من الاعتماد عليه لو انكشف خطأه بعد الموت أو يوم القيامة في الأحكام الشرعية غير المستند فيها إلى الأدلة الخاصة إن كان المعتمد على غيرها غير معذور.

## الأمر الثاني: في محل الكلام

لا يخفى أن محل الكلام في هذه المسألة وإن اختصّ عنوانها بالقطع إلا أنه ينبغي تعديمه لجميع موارد اليقين بالمعنى الأعم الذي يكون القطع أحد أفراده ومصاديقه، لما عرفت من أن حجية القطع - كما تقدم - غير ذاتية، وأنها ببناء العقلاء على حجية كل ما أوجب طمأنينة النفس وانتفاء ترددتها سواءً كان هناك احتمال غير معتمد به لضعفه أم لم يكن هناك احتمال أصلاً.

وحيثُنَدِيلْزِمُ الْبَحْثُ عَنْ وُجُودِ الرُّدُعِ الشَّرِعيِّ عَنِ الْاعْتِمَادِ عَلَى ذَلِكَ الْيَقِينِ - وَلَوْ فِي بَعْضِ الْمَوَارِدِ - إِذْ لَوْ ثَبَّتَ الرُّدُعُ عَنْهُ لَمْ يَنْفَعْ بِنَاءُ الْعُقْلَاءِ عَلَيْهِ.

ومنه يظهر: خروج الاستحسانات والقياسات الظنية عن محل الكلام موضوعاً إذا افترض كونها ظنية، ومحل الكلام في اليقينيات، اللهم إلا ما أوجب منها اليقين بالمعنى الأعم، ولو كان هو القطع فيدخل في محل الكلام، مثل: القطع المستند إلى قياس المساواة أو الأولوية، ونحو ذلك.

كما يظهر: أنَّ القطع المطابق للواقع - أيضاً - داخل في محل الكلام، لأنَّه داخل في اليقين بالمعنى الأعم - أيضاً - وذلك لإمكان تقييد الشارع صحة الاعتماد عليه بحصوله من طريق معين، ولو بتقييد أحکامه بالعلم بتشريعها من طريق خاص، كما عرفت في البحث السابق، أو بتقييد الشواب على إطاعتها بالعلم بها من ذلك الطريق، كما سيظهر لك (إن شاء الله تعالى) حتى إذا قلنا بحجّيته الذاتية - بمعنى كاشفيته ومجازيته - .

ومنه يظهر: أنه حتى لو قلنا بأنَّ حجّية القطع وكاشفيته ذاتية كان اللازم البحث في هذه المسألة - أيضاً - لإمكان تقييد الشارع أحکامه بالعلم والقطع بتشريعها من طريق خاص.

نعم لو افترض أنَّ معدّريته ذاتية لزم تأويل النصوص الدالّة على نفيها، لأنَّها تكون قرينة لبيّة على عدم إرادة النفي منها.

ولكن أَنّى بإثبات ذلك! وكلَّ ما أقيمت الأدلة على الحجّية الذاتية للقطع إنما اقتضى - لو تمَّ - كاشفيته ذاتية دون معدّريته، ولذا اشترط الشيخ الآخوندي في معدّريته كون الخطأ فيه عن قصور، كما تقدّم.

وقد تقدّم - أيضاً - أنَّ كاشفيته الرعمية - ولو كانت ذاتية - لا يلزم منها منجّزيته ذاتية، لأنَّه قد ينطأ، ولا معدّريته ذاتية، لأنَّه قد يكون عن تسرّع، أو تقصير، فلا يكون معدّراً حتى ببناء العقلاء، فضلاً عن كونه معدّراً بالذات.

ولاريب أنّ سلوك المقدّمات المنهي عنها شرعاً في تحصيله يكون موجباً للتضليل، فلا يكون معدّراً.

### الأمر الثالث: في تعارض القطعيات

لا يخفى أنّ وقوع التعارض بين أفراد القطع محال، بل هو محال حتى بين أفراد الظنّ الشخصي، لاستلزماته للتناقض، فإنّ رجحان أحد الطرفين يستلزم مرجوحية الطرف الآخر، وعدم رجحانه.

فكيف يكون راجحاً في حال كونه مرجحاً وليس راجحاً! والأمر في القطع أوضح، لبداية امتناع القطع بشيء، والقطع بعده في نفس الوقت، كيف وقد فرض أنه لا يحتمل النقيض، فكيف يعقل أن يقطع به في حال القطع بنقيضه!.

نعم يعقل التعارض في بعض مقتضيات القطع والوجوه التي تقتضي نتائج متناقضة، وإن كانت من القوة بحيث لو لم يطلع الناظر إلا على أحدها لقطع بمقتضاه، وأما القطع بنتائجها المتناقضة جائعاً، فهو ضروري الاستحالة والامتناع، كما عرفت.

فما قد يظهر مما نقله الشيخ رحمه الله: (عن بعض عبارات الأخباريين من وقوع التعارض بين القطعيات)<sup>(١)</sup> ظاهر الاستحالة سواءً كان في العقليات أم بين العقليات والنقليات.

ولا مشكلة في ذلك، لوضوح الحال، وإنما المشكلة والمحذور والفتن تحصل لو حصل القطع ببعض القضايا التي تناقض المعتقدات الدينية، لاسيما بعد قيام

---

(١) فرائد الأصول: ٥٢-٥٦.

الدليل القطعي على تبني الشارع لها، كما مثل له الشيخ رحمه الله: «من إجماع جميع الشرائع على حدوث العالم زماناً»<sup>(١)</sup>.

وكمما قال السيد هاشم الحسيني الطهراني المعلق على كتاب التوحيد للشيخ الصدوق رحمه الله في ضمن التعليق على صحيحه محمد بن مسلم «عن أبي عبد الله عليه السلام قال: المشيئة محدثة»<sup>(٢)</sup> - قال -: «ومشيئة الله تعالى تارة تؤخذ باعتبار تعلقها بأفعاله تعالى، فهي عند الحكماء وأكثر المتكلمين قديمة من صفات الذات، وعند أئمتنا صلوات الله عليهم وبعض المتكلمين، كالمفید حادثة من صفات الفعل على ما يظهر من أحاديث جمة في هذا الكتاب في هذا الباب والباب الحادي عشر، والباب السادس والستين، وغير هذا الكتاب ..»<sup>(٣)</sup>، ونحو ذلك مما قد يستلزم تكذيب المولى رحمه الله، أو تكذيب النبي والمعصومين (صلوات الله عليه وعليهم أجمعين)، أو طرح الدليل النقلي، أو تأويله على ما يوافق أقوال هؤلاء، وشبهاتهم مما قد يوجب الوقوع في الهلاك الدائم، والعقاب الأليم، أجارنا الله تعالى منه برحمته وإحسانه وهدايته وتسديده و توفيقه، فإنه أرحم الراحمين، وهو حسبنا ونعم الوكيل.

فإذا بني على **الحججية الذاتية** للقطع بجميع أفراده من دون فرق بين أسبابه - كما هو مبني الشيخ رحمه الله وأتباعه - افتح باب الضلال على مصراعيه خصوصاً على ما صرخ به الشيخ المظفر رحمه الله: من أنّ حسنه ذاتي<sup>(٤)</sup> وما وصفه به الشيخ الأصفهاني رحمه الله: من أنّ «القطع حقيقة نورية محضة»<sup>(٥)</sup> في حال أنّ أمير المؤمنين عليه السلام

(١) المصدر السابق: ٥٧ / ١.

(٢) التوحيد: ٣٣٦، ب، ٥٥، ح ١.

(٣) المصدر نفسه: هامش ٣٣٦، ب، ٥٥، ح ١.

(٤) أصول المظفر: ٢٢٩ / ١.

(٥) نهاية الدراسة: ٣١ / ٢.

يقول في ضمن وصيّته للإمام الحسن عليه السلام: «واعلم أنه لا خير في علم لا ينفع، ولا يتتفع بعلم لا يحقّ تعلّمه»<sup>(١)</sup>، وما يستعاد منه في تعقيب صلاة العصر العلم الذي لا ينفع<sup>(٢)</sup>، وما هو المعروف من حرمة تعلّم السحر وتعلّمه، وما نهي عنه من الاطّلاع على كتب الضلال من لا يأمن التأثير بها ... إلى غير ذلك مما لا ينبغي تحصيله من أفراد العلم، فضلاً عن القطع.

والمعنى: التنبية إلى أنّ القطع لو بني على حجّيته الذاتية، ولم يفرّق فيه بين أسبابه، فالقطع كُلُّما حصل ومن أيّ سبب حصل يكون عليه المعول، ويطرح به، أو يؤوّل كُلُّما دلّ على خلافه - ولو كان من المعلوم ضرورة ثبوته في الدين - وذلك يستلزم خروج بعض الم الدينين عن الدين فيما إذا حصل القطع عندهم بما ينافي بعض ضروريات الدين، وتكون - بناءً على الحجّيّة الذاتية للقطع - الحجّة لهم، ولا تكون هناك حجّة عليهم!!!.

نعم من كان اعتقاده بضروريات الدين أقوى من أسباب ما ينافيها لا تؤثّر فيه الشبهات، وإن لم يعرف وجه بطلانها، فيعدّها شبهة في مقابل البديهة، كما أشار إليه الشيخ فتى، ولكن لا يمكن دعوى اطّراد ذلك في جميع الم الدينين، لتفاوتهم في ذلك.

والحاصل: أنّ دعوى الحجّيّة الذاتية للقطع قد ظهر بطلانها بما لا مزيد عليه، وقد عرفت أنّ حجّيته ببناء العقلاء، فتتوقف على عدم الردع الشرعي عنه، ولو في بعض موارده، فما ثبت الردع عنه من الموارد لزم عدم البناء على حجّيته، وما لم يردع عنه يكون الشارع قد أقرّه، فيكون حجّة باقراره.

(١) نهج البلاغة: ٤٠.

(٢) مفاتيح الجنان: ١٧.

## الأمر الرابع: في عنوان الرأي

لا يخفى أنّ عنوان الرأي من أظهر مصاديقه ما يستند إلى القطع، فإن الرأي - بمعناه العرفي - هو ما يختاره المرء، ويتبناه، ويلتزم به بعد الرواية والنظر، سواءً استند إلى أدلة عقلية أم نقلية، وسواءً استند فيها إلى ما يوجب القطع أم الظنّ، وسواءً كان غرضه من الالتزام بذلك الرأي الالتزام بالواقع - كما إذا كان معتقداً بمطابقته له - أم لصلاحة دنيوية أو أخرى، أم لدفع مضرّة كذلك.

وهو كذلك في اللّغة، ولذا لم يذكر له في الصحاح معنى، وإنما قال: «الرأي: معروف»<sup>(١)</sup>، وقال في القاموس المحيط: «روأ» في الأمر تروئة وترويئاً نظر فيه وتعقبه ولم يعجل بجواب، والاسم الروئية والروائية»<sup>(٢)</sup>.

نعم قال ابن الأثير في النهاية: «والمحدثون يسمون أصحاب القياس أصحاب الرأي يعنيون أنهم يأخذون برأيهم فيما يشكل من الحديث، أو فيما لم يأت فيه الحديث ولا أثر»<sup>(٣)</sup>.

هذا لو اقتصر فيه على ما لم يأت فيه الحديث ولا أثر، فما ظنك بما ورد فيه الحديث والأثر، فيؤول على ما يوافق القطع والرأي أو يطرح، وقد نقل عن بعض من يدّعى - أو يُدّعى - أنه من أهل العلم: أنه يفتى بمساواة الأنثى للذكر في الإرث على خلاف الآية الكريمة، والأحاديث، والسيرة القطعية بدعوى: أنّ هذا الحكم مشرع لذلك الزمان، وهذا زمان آخر مختلف عنه، وكأنه لا يعلم بأنّ حلال محمد ﷺ حلال إلى يوم القيمة، وحرامه حرام إلى يوم القيمة!!.

(١) الصحاح: ١٣٩٢/٥.

(٢) القاموس المحيط: ١٧/١.

(٣) النهاية: ١٧٩/٢.

ولا أظن أنّ هذا وأمثاله تجرؤوا على هذا وأمثاله إلا لدعوى: أنّ حجية القطع ذاتية، فإنها هي المفتاح لتلك الدعاوى والضلالات.

ويدخل في عنوان الرأي الاستحسان الذي عرّفه بعضهم بقوله: «دليل ينقدح في نفس المجتهد لا يقدر على التعبير عنه»<sup>(١)</sup>، والمصالح المرسلة التي عُرّفت بـ«أنها الوصف المناسب الملائم لتشريع الحكم الذي يترتب على ربط الحكم به جلب نفع أو دفع ضرر، ولم يدلّ شاهد من الشرع على اعتباره أو إلغائه»<sup>(٢)</sup>، كما عرّفت بأنها هي: «ما لا تستند إلى أصل كلي أو جزئي»<sup>(٣)</sup>.

وكذلك القياس سواءً عرّف بأنه عبارة عن «الاستواء بين الفرع والأصل في العلة المستنبطة من حكم الأصل»<sup>(٤)</sup>، أم عرّف بأنه «التماس العلل الواقعية للأحكام الشرعية من طريق العقل وجعلها مقياساً لصحة النصوص التشريعية، فما وافقها فهو حكم الله الذي يؤخذ به، وما خالفها كان موضعًا للرفض أو التشكيك»<sup>(٥)</sup>.

### تحقيق المسألة

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ المدعى هو عدم حجية الرأي في أمور الدين ما لم يستند إلى الأدلة الشرعية -بمعنى عدم صحة الاستناد إليه في نسبته إلى الشارع- وإن كان مستندًا إلى القطع، فضلاً عما إذا استند إلى اليقين بالمعنى الأعمّ، وأولى منه

(١) الأصول العامة: ٣٥٨.

(٢) المصدر نفسه: ٣٦٨.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه: ٢٩١-٢٩٠.

(٥) المصدر نفسه: ٢٩٢.

في عدم الحجّية ما إذا استند إلى الأضعف من ذلك كالظنّ، فلا يصحّ التصدي وبذل الجهد لتحقسيله، لأنّه لا يكون معذّراً عند الخطأ، وإن كان منجزاً عند الإصابة، ولكن المكلّف لا يكون بموافقته مأجوراً، وسواء كان المستند لذلك الرأي هو القياس أم غيره من الأسباب - وإن كانت النصوص الناهية عن القياس أكثر - بملاحظة أنّ ما استند إليه داخل في عنوان الرأي، لأنّ الرأي غير المستند إلى الأدلة الشرعية أعمّ مطلقاً من المستند إلى القياس.

والملهم: أنّ لنا دعويين:

الأولى: عدم حجّية كل ما لم يستند إلى الأدلة الشرعية ولو كان قطعاً بمعنى عدم صحة إسناد متعلّقه إلى الشارع وعدم معذّريته عند الخطأ.

والثانية: منجزية القطع واليقين غير المستند إليها عند الإصابة، ولكن من دون أن يحصل المكلّف على الثواب عند الموافقة.

ودليلنا على ذلك مجموعة كبيرة جداً من النصوص.

**الأخبار الدالة على عدم حجّية ما لم يستند إلى الأدلة الشرعية**

وهي على طوائف:

**الطائفة الأولى:**

هي الدالة على حصر علم الدين بالمعصومين (عليهم أفضّل الصلاة والسلام) فمنها:

ما في الباب الثالث من أبواب صفات القاضي من الوسائل الحديث الرابع عن أمير المؤمنين عليه السلام ما يدل على انحصر النجاة بالمعصوم عليه السلام، والمتعلّم منه<sup>(١)</sup>.

(١) «وعن علي بن محمد وغيره، عن سهل بن زياد، وعن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى ←

والحديث الخامس أكثر وضوحاً، لتصريحه عليه السلام بأنهم هم العلماء وشيعتهم المتعلمون، وسائر الناس غثاء<sup>(١)</sup>.

والحديث السادس عن أبي جعفر عليه السلام، فقد صرّح فيه بقوله عليه السلام: «فوالله ما يوجد العلم إلا هاهنا»<sup>(٢)</sup>.

والحديث السابع عن أبي الحسن موسى عليه السلام قال فيه: «ولا علم إلا من عالم رباني»<sup>(٣)</sup>.

والحديث العاشر عن أبي جعفر عليه السلام، فقد عقب قوله ﴿لَيْسَ الْبَرِّ بِأَنْ تَأْتُوا الْمُبْيَوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبَرِّ مَنْ أَنْتُمْ وَأَنْتُوا الْمُبْيَوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا﴾<sup>(٤)</sup>

→ جيعاً، عن ابن محبوب، عن هشام بن سالم، عن أبي حمزة، عن أبي إسحاق السبيبي، عمن حدثه من يوثق به، قال: قال: أمير المؤمنين عليه السلام إن الناس آتوا بعد رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه إلى ثلاثة: آتوا إلى عالم على هدى من الله، قد أغناه الله بما علم عن غيره، وجاهل مدعٍ للعلم، لا علم له، معجب بما عنده، قد فتنته الدنيا وفتن غيره، وتعلم من عالم على سبيل هدى من الله ونجاة، ثم هلك من ادعى ونchap من افترى». وسائل الشيعة: ١٨/٧، ب ٣ من أبواب صفات القاضي، ح ٤.

(١) «وعن علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن جميل، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: يغدو الناس على ثلاثة أصناف: عالم، ومتعلم، وغثاء. فنحن العلماء، وشيعتنا المتعلمون، وسائل الناس غثاء». وسائل الشيعة: ٧/١٨، ب٣ من أبواب صفات القاضي، ح٥.

(٢) «وعن الحسين بن محمد، عن معلى بن محمد، عن الوشاء، عن أبيان بن عثمان، عن عبدالله بن سليمان، قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام، وعنه رجل من أهل البصرة، وهو يقول: إن الحسن البصري يزعم أن الذين يكتمون العلم تؤذى ريح بطونهم أهل النار، فقال أبو جعفر عليه السلام: فهلك إِذَاً مُؤمن آل فرعون، ما زال العلم مكتوماً مِنْذَ بَعْثَةِ اللَّهِ نُوحًا، فلَيَذْهَبُ الْحَسَنُ يَمِينًا وَشَمَاءً، فَوْاللَّهِ مَا يَوْجِدُ الْعِلْمَ إِلَّا هَاهُنَا». وسائل الشيعة: ٨/١٨، ب٣ من أبواب صفات القاضي، ح٦.

(٣) «وعن أبي عبدالله الأشعري، رفعه عن هشام بن الحكم، عن أبي الحسن موسى بن جعفر - في حديث طوبيل - قال: لا نجاة إلا بالطاعة، والطاعة بالعلم، والعلم بالتعلم، والتعلم بالعقل يعتقد، ولا علم إلا من عالم رباني». وسائل الشيعة: ١/١٨، ب ٣ من أبواب صفات القاضي، ح ٧.

(٤) سورة الحقة: ١٨٩

بقوله عليه السلام: «آل محمد (صلوات الله عليه وعليهم) أبواب الله...»<sup>(١)</sup>.

ومن الباب الرابع الحديث الثاني عشر عن أمير المؤمنين عليه السلام، وقد تضمن قوله عليه السلام: «والعلم مخزون عند أهله، وقد أمرتم بطلبه من أهله، فاطلبوه»<sup>(٢)</sup>.

وال الحديث الرابع عشر المتضمن قوله عليه السلام: «إنه لا يسعكم فيها ينزل بكم ما لا تعلمون إلا الكف عنه، والتشبت، والردد إلى أئمة المدح حتى يحملوكم فيه على القصد، ويجلو عنكم فيه العمى قال الله (سبحانه وتعالى): ﴿فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾»<sup>(٣)</sup>.

وال الحديث التاسع عشر المتضمن قوله عليه السلام: «يا أمير المؤمنين فيما نصنع بما

(١) «محمد بن مسعود العياشي في (تفسيره) عن سعد، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سأله عن هذه الآية ﴿لَئِنْ أَبْرِي بِأَنْ تَأْتُوا بِالْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ أَبْرِي مِنْ أَتَقَىٰ وَأَتُقَا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا﴾ (البقرة / ١٨٩)؟ فقال: آل محمد عليه السلام أبواب الله وسيله، والدعاة إلى الجنة، والقادة إليها، والأدلاء عليها إلى يوم القيمة». وسائل الشيعة: ٩ / ١٨، ب ٣ من أبواب صفات القاضي، ح ١٠.

(٢) «وعن علي بن محمد وغيره، عن سهل بن زياد، وعن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى جييعا، عن ابن محبوب، عن هشام بن سالم، عن أبي حمزة، عن أبي إسحاق السبئي، عن حديثه قال: سمعت أمير المؤمنين عليه السلام يقول: أيها الناس! اعلموا أن كمال الدين طلب العلم، والعمل به، ألا وإن طلب العلم أوجب عليكم من طلب المال، إن المال مقسوم مضمون لكم، قد قسمه عادل بينكم وضمنه، وسيفي لكم، والعلم مخزون عند أهله، وقد أمرتم بطلبه من أهله فاطلبوه». وسائل الشيعة: ١٢ / ١٨، ب ٤ من أبواب صفات القاضي، ح ١٢.

(٣) سورة النحل: ٤٣.

(٤) «وعنه - يعني محمد بن يحيى - عن أحمد، عن ابن فضال، عن ابن بكر، عن حمزة بن الطيار، أنه عرض على أبي عبدالله عليه السلام بعض خطب أبيه حتى إذا بلغ موضعها منها قال: كف واسكت، ثم قال: إنه لا يسعكم فيها ينزل بكم ما لا تعلمون إلا الكف عنه، والتشبت، والردد إلى أئمة المدح حتى يحملوكم فيه على القصد، ويجلو عنكم فيه العمى قال الله (تعالى): ﴿فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾» (النحل / ٤٣) وقال: رواه البرقي في (المحاسن) عن ابن فضال». وسائل الشيعة: ١٣ / ١٨، ب ٤ من أبواب صفات القاضي، ح ١٤.

قد خبرنا به في المصحف؟ فقال: يسأل عن ذلك علماء آل محمد (صوات الله عليه وعليهم)»<sup>(١)</sup>.

والحديث الرابع والثلاثون المتضمن قوله عليه السلام: «يا كميل هي نبوة ورسالة وإمامية، وليس بعد ذلك إلا موالين متبعين، أو منادين مبتدعين، إنما يتقبل الله من المتقين، يا كميل لا تأخذ إلا عننا تكن منا»<sup>(٢)</sup>.

ومن الباب الخامس: الحديث الثامن المتضمن قوله عليه السلام: «أتدرؤن من المتمسّك به الذي يتمسّكه - بتمسّكه ظ - ينال هذا الشرف العظيم؟ هو الذي يأخذ القرآن وتأوileه عننا - أهل البيت - وعن سايطنا السفراء عننا إلى شيعتنا، لا عن آراء المجادلين، فأما من قال في القرآن برأيه، فإن اتفق له مصادفة صواب، فقد جهل في أخذه عن غير أهله، وإن أخطأ القائل في القرآن برأيه، فقد تبّأ مقدنه من النار»<sup>(٣)</sup>.

(١) «محمد بن الحسن يأسناده عن سعد بن عبد الله، عن محمد بن الحسين، عن جعفر بن بشير، عن حماد، عن عاصم قال: حدثني مولى سليمان عن عبيدة السلماني، قال: سمعت عليا عليه السلام يقول: يا أيها الناس اتقوا الله، ولا تفتووا الناس بما لا تعلمون، فإن رسول الله عليه السلام قد قال قولًا آلا منه إلى غيره، وقد قال قولًا من وضعه غير موضعه كذب عليه، فقام عبيدة وعلقمة والأسود وناس معهم، فقالوا: يا أمير المؤمنين فما نصنع بما قد خبرنا به في المصحف؟ فقال: يسأل عن ذلك علماء آل محمد». وسائل الشيعة: ١٣/١٨، ب٤ من أبواب صفات القاضي، ح ١٩.

(٢) «وعن أمير المؤمنين عليه السلام في وصيته لكميل ابن زياد قال، يا كميل لا غزو إلا مع إمام عادل، ولا نقل إلا من إمام فاضل، يا كميل هي نبوة ورسالة وامامة، وليس بعد ذلك إلا موالين متبعين، أو منادين مبتدعين، إنما يتقبل الله من المتقين، يا كميل لا تأخذ إلا عننا تكن منا». وسائل الشيعة: ١٦/١٨، ب٤ من أبواب صفات القاضي، ح ٣٤.

(٣) «الحسن بن علي العسكري عليه السلام في (تفسيره) عن آبائه، عن النبي عليه السلام - في حديث - قال: أتقرون متى يتوفى علي المستمع والقارئ هذه المثوابات العظيمة؟ إذا لم يقل في القرآن برأيه، ولم يحلف عنه، ولم ←

وهو وإن اختص موضوعه بالقرآن إلا أنه دلّ على حصر علم التأويل بهم، وعلى لزوم أخذه عنهم وعن سفرائهم، وعلى عدم صحة القول بالرأي فيه حتى لو أصاب، لأنه أخذه عن غير أهله، وعلى عدم معدنورية القائل فيه بالرأي.

والحديث التاسع الذي قال **الحرثي** عنه: «وقد تواتر بين العامة والخاصة عن النبي ﷺ أنه قال: إني تارك فيكم الثقلين ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا: كتاب الله وعترتي أهل بيتي، وإنما لن يفترقا حتى يردا على الحوض»<sup>(١)</sup>.

والحديث العاشر الذي قال عنه المعلق في الهاشمي: «هذا الحديث من المتواترات بين العامة والخاصة، وقد رواه في كتبهم المعتبرة»<sup>(٢)</sup>، «وعن رسول الله ﷺ أنه قال: أهل بيتي كسفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق»<sup>(٣)</sup>.

ودلالتهما على حصر علوم الدين بهم (صلوات الله عليهم) واضحة، فإن كل قول في الدين لم يكن عنهم وفي طول قوله **الله** لم يكن من التمسك بهم ولا ركوبًا في سفيتهم، فتدبر جيداً.

والحديث الحادي عشر: «وعنه ﷺ أنه قال: أنا مدينة العلم وعلى باهها»<sup>(٤)</sup>،

→ يستأكّل به، ولم يراء به، وقال: عليكم بالقرآن، فإنه الشفاء النافع، والدواء المبارك، عصمة لمن تمسك به، ونجاة لمن أتبّعه، ثم قال: أتدرؤون من التمسك به، الذي يتمسّكه ينال هذا الشرف العظيم؟ هو الذي يأخذ القرآن وتأوّله عنا أهل البيت وعن سايطنا، السفراء عنا إلى شيعتنا، لا عن آراء المجادلين، فأما من قال في القرآن برأيه فان اتفق له مصادفة صواب فقد جهل في أخذه عن غير أهله، وإن أخطأ القائل في القرآن برأيه فقد تبأّ مقعده من النار». وسائل الشيعة: ١٩/١٨، ب٥ من أبواب صفات القاضي، ح. ٨.

(١) وسائل الشيعة: ١٩/١٨، ب٥ من أبواب صفات القاضي، ح. ٩.

(٢) المصدر نفسه: ١٩/١٨.

(٣) المصدر نفسه: ١٩/١٨، ب٥ من أبواب صفات القاضي، ح. ١٠.

(٤) المصدر نفسه: ١٨/٢٠، ب٥ من أبواب صفات القاضي، ح. ١١.

وقد قال المعلق - أيضاً - عنه: «هذا - أيضاً - من المتوارات المشهورات، ولا خلاف في صدوره عن النبي ﷺ»<sup>(١)</sup>.

ودلالته على انحصار علم الدين - على أقل تقدير - بهم ﷺ واضحة، لأنه لا يمكن أن يدخل أحد إلى المدينة ويأخذ منها شيئاً إلا عن طريق بابها. فما نزل منزلة باب المدينة لا يمكنأخذ شيء منها إلا عن طريقه.

ومن الباب السادس: الحديث الأول عن أبي حمزة عن أبي جعفر ع، فقد تضمن قوله ع: «إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَجْعَلِ الْعِلْمَ جَهَلًا، وَلَمْ يَكُلِّ أَمْرَهُ إِلَى أَحَدٍ مِّنْ خَلْقِهِ، لَا إِلَى مَلْكٍ مَقْرُبٍ وَلَا نَبِيًّا مَرْسُلًا، وَلَكِنَّهُ أَرْسَلَ رَسُولًا مِّنْ مَلَائِكَتِهِ»، فقال له: قل: كذا وكذا، فأمرهم بما يحب ونهاهم عما يكره، فقصّ عليهم أمر خلقه بعلم، فعلم ذلك العلم، وعلم أنبيائه وأصفياءه<sup>(٢)</sup> من الأنبياء والأصفياء - إلى أن قال - ولو لامة الأمر استنباط العلم وللهداة، ثم قال: فمن اعتمد بالفضل انتهى بعلمهم، ونجي بنصرتهم».

كما تضمن في ضمن تفسير قوله تعالى: ﴿فَإِنْ يَكْفُرُوا هُوَ لَآءٌ فَقَدْ وَكَلَّا لَهَا فَوْتًا لَّيْسُوا بِهَا بِكَفِيرٍ﴾<sup>(٣)</sup> - قوله: «ولَا أُضِيعُ الإِيمَانَ الَّذِي أَرْسَلْتَكَ بِهِ مِنْ أَهْلِ بَيْتِكَ مِنْ بَعْدِكَ عَلَمَاءُ أُمَّتِكَ، وَلَوْلَا أَمْرِي بَعْدَكَ، وَأَهْلُ اسْتِنْبَاطِ الْعِلْمِ الَّذِي لَيْسَ فِيهِ كَذَبٌ، وَلَا إِثْمٌ، وَلَا زُورٌ، وَلَا بَطْرٌ، وَلَا رَئَاءٌ - إلى أن قال: - فَاعْتَبِرُوا أَيْهَا النَّاسُ فِيمَا قُلْتُ، حَيْثُ وَضَعَ اللَّهُ وَلَا يَتَّهِي، وَطَاعَتْهُ، وَمُوْدَتْهُ، وَاسْتِنْبَاطَ عِلْمَهُ، وَحَجَّهُ، فَإِيَّاهُ فَتَقَبَّلُوا، وَبِهِ فَاسْتَمْسِكُوا تَنْجُوا، وَتَكُونُ لَكُمُ الْحَجَّةُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَطَرِيقُ

(١) المصدر السابق.

(٢) كذا في الأصل.

(٣) سورة الأنعام: ٨٩.

ربكم لا تصل ولاية الله إلا بهم، فمن فعل ذلك كان حقّاً على الله أن يكرمه ولا يعذّبه، ومن يأتِ الله بغير ما أمره كان حقّاً على الله أن يُذلّه، وأن يُعذّبه»<sup>(١)</sup>.

و دلالتہ علی انحصار العلم بآحكام اللہ عزیز بہم علیہ السلام واضحة۔

والحاديـث الثـانـي المتضـمـن بـعـض مـا فـي رسـالـة أـبـي عـبـد الله عـلـيـهـ الـيـلـلاـهـ إـلـيـ أـصـحـابـهـ، فـقـدـ  
تـضـمـنـ قـوـلـهـ عـلـيـهـ الـيـلـلاـهـ: «أـيـتـهـا العـصـابـةـ عـلـيـكـمـ بـآثـارـ رـسـولـ اللهـ عـلـيـهـ الـيـلـلاـهـ وـسـتـهـ وـآثـارـ الـأـئـمـةـ  
الـهـدـاـةـ مـنـ أـهـلـ بـيـتـ رـسـولـ اللهـ عـلـيـهـ الـيـلـلاـهـ مـنـ بـعـدـ وـسـتـهـمـ، فـإـنـهـ مـنـ أـخـذـ بـذـلـكـ فـقـدـ  
اـهـتـدـيـ، وـمـنـ تـرـكـ ذـلـكـ وـرـغـبـ عـنـهـ ضـلـلـ، لـأـنـهـمـ هـمـ الـذـينـ أـمـرـ اللهـ عـلـيـهـ الـيـلـلاـهـ بـطـاعـتـهـمـ

(١) «محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن الحسن بن محبوب، عن محمد بن الفضل، عن أبي حزنة، عن أبي جعفر عليهما السلام في حديث طويل قال: وإن الله لم يجعل العلم جهلا ولم يكل أمره إلى أحد من خلقه لا إلى ملك مقرب ولا نبي مرسلا، ولكنه أرسل رسولا من ملائكته فقال له: قل كذا وكذا! فأمرهم بما يحب ونهاهم عما يكره، فقص عليهم أمر خلقه بعلم فعلم ذلك العلم وعلم أبياته وأوصياءه (٢) من الأنبياء والأوصياء - إلى أن قال: ولو لا الأمر استنباط العلم وللهداة، ثم قال: فمن اعتض بالفضل انتهى بعلمهم، ونجا بنصرتهم، ومن وضع ولاة أمر الله وأهل استنباط علمه في غير الصفة من بيوتات الأنبياء فقد خالف أمر الله وجعل الجهال ولاة أمر الله والمتخلفين بغير هدى من الله وزعموا أنهم أهل استنباط علم الله فقد كذبوا على الله ورسوله ورغبوا عن وصيه وطاعته ولم يضعوا فضل الله حيث وضعه الله فضلوا وأضلوا أتباعهم ولم يكن لهم حجة يوم القيمة - إلى أن قال - في قوله تعالى: «فَان يَكْفُرْ بِهَا هُؤُلَاءِ فَقَدْ وَكَلَنَا بِهَا قَوْمًا لَيْسُوا بِهَا بِكَافِرِينَ» فإنه وكل بالفضل من أهل بيته والأخوان والذرية وهو قوله تعالى: إن يكفر به أمتك فقد وكلت أهل بيتك بالإثبات الذي أرسلتك به لا يخرون به أبدا ولا أضيع الآيات الذي أرسلتك به من أهل بيتك من بعدك علماء أمتك وولادة أمري بعدك وأهل استنباط العلم الذي ليس فيه كذب ولا اثم ولا زور ولا بطر ولا رثاء - إلى أن قال - فاعتبروا أيها الناس فيما قلت، حيث وضع الله ولايته وطاعته وموته واستنباط علمه وحججه، فإيهما فتقبلوا، وبه فاستمسكوا تنجوا، و تكون لكم الحجة يوم القيمة وطريق ربكم عزوجل، لاتصل ولاده إلا بهم فمن فعل ذلك كان حقا على الله أن يكرمه ولا يعذبه، ومن يأتي الله بغیر ما أمره كان حقا على الله أن يذله وأن يعذبه». وسائل الشيعة: ١٨/٢١، ب ٦ من أبواب صفات القاضي، ح ١.

٢) كذا في الأصل.

وولايتهم<sup>(١)</sup>. فإنه دلّ على حصر الهدایة بالكون في طولهم بالأخذ بآثارهم وسنتهم (صلوات الله عليهم)، وأنّ التارك لذلك والراغب عنه ضالّ.

والحديث الثالث عن سماعة بن مهران عن أبي الحسن موسى عليه السلام المتضمن قوله عليه السلام: «إذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به، وإذا جاءكم ما لا تعلمون فيها - وأو ما بيده الى فيه» - وتضمن - أيضاً - قوله: «فقلت: فضاع من ذلك شيء؟ فقال: لا، هو عند أهله»<sup>(٢)</sup>. فكلّ ما لا يعلم يلزم الرجوع فيه إليهم عليهم السلام، لأنّ

(١) «عن أبي عبدالله عليه السلام في رسالة طويلة له إلى أصحابه، أمرهم بالنظر فيها وتعاهدها، والعمل بها، من جملتها: أيتها العصابة المرحومة المفلحة إن الله أتم لكم ما آتاك من الخير، واعلموا أنه ليس من علم الله ولا من أمره أن يأخذ أحد من خلق الله في دينه بهوى، ولا رأي، ولا مقاييس، قد أنزل الله القرآن، وجعل فيه تبيان كل شيء، وجعل للقرآن وتعلم القرآن أهلا، لا يسع أهل علم القرآن الذين آتاهم الله علمه أن يأخذوا في دينهم بهوى ولا رأي، ولا مقاييس، وهم أهل الذكر الذين أمر الله الأمة بسواهم - إلى أن قال -: وقد عهد إليهم رسول الله عليه السلام قبل موته، فقالوا: نحن بعد ما قبض الله عليه السلام رسوله عليه السلام يسعنا أن نأخذ بما اجتمع عليه رأي الناس بعد قبض الله رسوله ، وبعد عهده الذي عهده إلينا، وأمرنا به، مخالف الله ولرسوله عليه السلام فما أحد أجرأ على الله، ولا أين ضلاله من أخذ بذلك، وزعم أن ذلك يسعه، والله إن الله على خلقه أن يطاعه، ويتبعوا أمره في حياة محمد عليه السلام وبعد موته، هل يستطيع أولئك أعداء الله أن يزعموا أن أحدا من أسلم مع محمد عليه السلام أخذ بقوله، ورأيه ومقاييسه؟ فان قال: نعم فقد كذب على الله، وضلّ ضلالا بعيدا، وإن قال: لا لم يكن لأحد أن يأخذ برأيه، وهوه ومقاييسه، فقد أقر بالحجّة على نفسه، وهو من يزعم أن الله يطاع، ويتابع أمره بعد قبض رسول الله عليه السلام - إلى أن قال: - وكما أنه لم يكن لأحد من الناس مع محمد عليه السلام أن يأخذ بهواه، ولا رأيه، ولا مقاييسه خلافا لأمر محمد ، كذلك لم يكن لأحد بعد محمد عليه السلام أن يأخذ بهواه، ولا رأيه، ولا مقاييسه، ثم قال: واتبعوا آثار رسول الله عليه السلام وسنته، فخذلوا بها، ولا تتبعوا أهواكم ورأيكم فتضلوا، فان أضل الناس عند الله من اتبع هواه ورأيه بغير هدى من الله، وقال: أيتها العصابة عليكم بآثار رسول الله عليه السلام وسنته، وآثار الائمة الهدامة من أهل بيته رسول الله عليه السلام من بعده وسنتهم، فإنه من أخذ بذلك فقد اهتدى، ومن ترك ذلك ورغم عنه ضل، لأنهم هم الذين أمر الله بطاعتهم وولايتهم...». وسائل الشيعة: ١٨/٢٢، ب٦ من صفات القاضي، ح٢.

(٢) «وعنه عن محمد بن عيسى بن عبيد، عن يونس بن عبد الرحمن، عن سماعة بن مهران، عن أبي الحسن ←

العلم محصور بهم (صلوات الله وسلامه عليهم).

والحديث السابع عن يونس بن عبد الرحمن عن أبي الحسن الأول عليه المتضمن قوله عليه: «ومن ترك أهل بيته ضلّ، ومن ترك كتاب الله وقول نبيه كفر»<sup>(١)</sup>، فالمهدية محصورة باتّباع كتاب الله عليه وقول نبيه عليه واتّباع أهل البيت عليه.

والحديث الثالث عشر الصحيح عن زرارة عن أبي جعفر عليه المتضمن قوله عليه: «أما لو أنّ رجلاً صام نهاره، وقام ليته، وتصدق بجميع ماله، وحجّ جميع دهره، ولم يعرف ولاية ولی الله، فيوالیه، وتكون جميع أعماله بدلاته إليه ما كان له على الله ثواب، ولا كان من أهل الإيمان»<sup>(٢)</sup>.

انظر إلى قوله عليه: «وتكون جميع أعماله بدلاته...»، فمن لم تكن جميع أعماله

→ موسى عليه - في حديث - قال: مالكم وللقياس، إنما هلك من هلك من قبلكم بالقياس، ثم قال: إذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به، وإذا جاءكم ما لا تعلمون فيها - وأوّل ما يدبه إلى فيه - ثم قال: لعن الله أبا حنيفة، كان يقول: قال علي عليه، وقلت (أنا) وقالت الصحابة، وقلت (أنا)، ثم قال: أكنت تجلس إليه؟ قلت: لا، ولكن هذا كلامه فقلت: أصلحك الله، أتى رسول الله عليه الناس بما يكتفون به في عهده؟ قال: نعم، وما يحتاجون إليه إلى يوم القيمة، فقلت: فضاع من ذلك شيء؟ فقال: لا، هو عند أهله». وسائل الشيعة: ١٨/٢٣، ب٦ من أبواب صفات القاضي، ح٣.

(١) «و عن محمد بن أبي عبد الله رفعه عن يونس بن عبد الرحمن قال: قلت لأبي الحسن الأول عليه: يا أوحد الله؟ فقال: يا يونس لا تكونين مبتدعاً من نظر رأيه هلك، ومن ترك أهل بيته ضلّ، ومن ترك كتاب الله وقول نبيه كفر». وسائل الشيعة: ١٨/٢٤، ب٦ من أبواب صفات القاضي، ح٧.

(٢) «وعنه - يعني علي بن إبراهيم - عن أبيه وعن عبد الله بن الصلت جيّعاً، عن حماد بن عيسى، عن حريز بن عبد الله، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه في حديث طويل في الإمامة وأحوال الإمام قال: أما لو أنّ رجلاً صام نهاره، وقام ليته، وتصدق بجميع ماله، وحجّ جميع دهره ولم يعرف ولاية ولی الله فيوالیه وتكون جميع أعماله بدلاته إليه ما كان له على الله ثواب ولا كان من أهل الإيمان، ورواه البرقي في المحسن عن أبي طالب عبد الله بن الصلت، مثله». وسائل الشيعة: ١٨/٢٥-٢٦، ب٦ من أبواب صفات القاضي، ح١٣.

بدلالته أيضاً لم يكن له على الله بكل ثواب، ولا كان من أهل الإيمان وإن كان قد قطع.

والحديث السادس عشر<sup>(١)</sup> الذي هو بعينه - تقريراً - الحديث الثاني والعشرون من الباب السابع<sup>(٢)</sup> المتضمن قول أبي جعفر عليه السلام لسلمه بن كهيل، والحكم بن عتبة: «شّرقاً وغرباً فلا تجدان علىٰ صحيحاً إلا شيئاً خرج من عندنا أهل البيت»، فلا يكون هناك علم صحيح ولا شيء صحيح إلا ما كان خارجاً من عندهم عليهم السلام، وما لم يخرج من عندهم فليس ب صحيح ولو كان مقطوعاً به.

والحديث السابع والعشرون عن بعض أصحاب أبي عبد الله عليه السلام المتضمن قوله عليه السلام لأبي حنيفة: «ويلك ما جعل الله ذلك إلا عند أهل الكتاب الذين أنزل عليهم، ويلك، ولا هو إلا عند الخاص من ذرية نبينا محمد صلوات الله عليه وآله وسلامه وما ورثك الله من كتابه حرفاً»<sup>(٣)</sup>.

(١) «وعنهم، عن أحمد، عن الوشاء، عن ثعلبة بن ميمون، عن أبي مريم، قال: قال أبو جعفر عليه السلام، لسلمة بن كهيل والحكم بن عتبة: شّرقاً وغرباً فلا تجدان علىٰ صحيحاً إلا شيئاً صحيحاً خرج من عندنا أهل البيت. قال الحر (ره): وروى الصفار في (بصائر الدرجات) أحاديث كثيرة بهذا المعنى». وسائل الشيعة: ٢٦/١٨، ب٦ من أبواب صفات القاضي، ح ١٦.

(٢) هو نفس الحديث السابق في السند والمتن إلا في قوله - هنا - «شيئاً» وفي ذلك «شيئاً صحيحاً». وسائل الشيعة: ٤٦/١٨، ب٧ من أبواب صفات القاضي، ح ٢٢.

(٣) «وعن أبيه ومحمد بن الحسن، عن سعد بن عبد الله، عن أحمد بن أبي عبد الله، عن شبيب بن أنس، عن بعض أصحاب أبي عبد الله عليه السلام في حديث إن أبا عبد الله عليه السلام قال لأبي حنيفة: أنت فقيه العراق؟ قال: نعم، قال: فبم تفتّهم؟ قال: بكتاب الله وسنة نبيه ، قال: يا أبا حنيفة تعرف كتاب الله حق معرفته؟ وتعرف الناسخ والمنسوخ؟ قال: نعم، قال: يا أبا حنيفة لقد ادعّيت علمي ويلك ما جعل الله ذلك إلا عند أهل الكتاب الذين أنزل عليهم، ويلك ولا هو إلا عند الخاص من ذرية نبينا محمد ، وما ورثك الله من كتابه حرفاً - وذكر الاحتجاج عليه إلى أن قال - يا أبا حنيفة إذا ورد عليك شيء ←

فإنه يدل على حصر علم الكتاب بهم عليهم السلام، وبضميمة ما دل على أن الكتاب فيه تبيان جميع أحكام الدين، ولكنهم عليهم السلام يختصون بفهمه، فيكون علم الدين بجميع أحكامه خصصاً بهم، فلا يمكن أن ينسب إلى الدين مالم يستند إلى دلالتهم عليهم السلام.

والحديث التاسع والأربعون عن أبي عبد الله عليه السلام في ضمن ما ذم به فقهاء العامة: «فلو أنهم إذا سألوا عن شيء من دين الله فلم يكن عندهم فيه أثر عن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ردوه إلى الله وإلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم، لعلمه الذين يستتبونه منهم من آل محمد (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)»<sup>(١)</sup>، فمن لم يكن عنده أثر من النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يلزم أن يرده إليهم عليهم السلام ولو كان قاطعاً.

→ ليس في كتاب الله ولم تأت به الآثار والسنن كيف تصنع؟ فقال: أصلحك الله أقيس وأعمل فيه برأيي، فقال: يا أبا حنيفة إن أول من قاس إبليس الملعون قاس على ربنا تبارك وتعالى فقال: «أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين» قال: فسكت أبو حنيفة فقال: يا أبا حنيفة أيماء أرجس البول أو الجنابة؟ فقال: البول: فقال: فيما بال الناس يغسلون من الجنابة ولا يغسلون من البول؟ فسكت فقال: يا أبا حنيفة أيماء أفضل الصلاة أم الصوم؟ قال: الصلاة، قال: فيما بال الحائض تقضي صومها ولا تقضي صلاتها؟ فسكت» . وسائل الشيعة: ٢٩ / ١٨، ب ٦ من أبواب صفات القاضي، ح ٢٧.

(١) «وعن إسحاق بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث - قال: يظن هؤلاء الذين يدعون أنهم فقهاء علماء أنهم قد أثبتو جميع الفقه والدين مما يحتاج إليه الأمة، وليس كل علم رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ علموه، ولا صار إليهم من رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ولا عرفوه، وذلك أن الشيء من الحلال والحرام والأحكام يرد عليهم، فيسألون عنه، ولا يكون عندهم فيه أثر عن رسول الله ، ويستحبون أن ينسبهم الناس إلى الجهل، ويكرهون أن يسألوا فلا يجيبون، فيطلب الناس العلم من معدنه، فلذلك استعملوا الرأي والقياس في دين الله، وتركوا الآثار، ودانوا بالبدع، وقد قال رسول الله : كل بدعة ضلالة، ولو أنهم إذا سئلوا عن شيء من دين الله، فلم يكن عندهم فيه أثر عن رسول الله ، ردوه إلى الله وإلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم، لعلمه الذين يستتبونه منهم من آل محمد» . وسائل الشيعة: ٤٠، ب ٧ من أبواب صفات القاضي، ح ٤٩.

ومن الباب السابع: الحديث الثالث صحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام «قال: إنَّ من عندنا يزعمون أنَّ قول الله تعالى: ﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾<sup>(١)</sup> أَنَّهُمْ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى، قَالَ: إِذْنٌ يَدْعُوكُمْ إِلَى دِينِهِمْ. قَالَ: ثُمَّ قَالَ بِيَدِهِ إِلَى صِدْرِهِ: نَحْنُ أَهْلُ الذِّكْرِ وَنَحْنُ الْمَسْؤُلُونَ»<sup>(٢)</sup>.

فيلزم على الباحث عن أحكام الدين الرجوع إليهم دون غيرهم.

وبضمونه الحديث السادس عن عبد الرحمن بن كثير عن أبي عبد الله عليه السلام<sup>(٣)</sup>.

وكذلك ما ورد في تفسير نفس الآية الكريمة الحديث التاسع صحيح الوشاء عن الرضا عليه السلام، وفيه قوله عليه السلام: «فَأَمْرُهُمْ أَنْ يَسْأَلُونَا وَلَيْسَ عَلَيْنَا الْجَوابُ، إِنْ شَئْنَا أَجْبَنَا، وَإِنْ شَئْنَا أَمْسَكَنَا»<sup>(٤)</sup>.

وبنفس المضمون عن الوشاء عن الرضا عليه السلام - أيضاً - الحديث الثامن<sup>(٥)</sup>.

(١) سورة النحل: ٤٣.

(٢) وسائل الشيعة: ٤١ / ١٨، ب ٧ من أبواب صفات القاضي، ح ٣.

(٣) «وعنه عن معلى، عن محمد بن أورمة، عن علي بن حسان، عن عمته عبد الرحمن بن كثير، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ قال: الذكر محمد، ونحن أهله، ونحن المسؤولون، قال: قلت: «وإنه لذكر لك ولقومك وسوف تسألون» قال: إيانا عنى، ونحن أهل الذكر ونحن المسؤولون». وسائل الشيعة: ٤٢ / ١٨، ب ٧ من أبواب صفات القاضي، ح ٦.

(٤) «وعن عدة من أصحابنا، عن أميدين محمد، عن الوشا، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، قال: سمعته يقول: قال علي بن الحسين عليه السلام: على الأئمة من الفرض ما ليس على شيعتهم، وعلى شيعتنا ما ليس علينا، أمرهم الله تعالى أن يسألونا، قال: ﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ فأمرهم أن يسألونا، وليس علينا الْجَوابُ، إِنْ شَئْنَا أَجْبَنَا، وَإِنْ شَئْنَا أَمْسَكَنَا». وسائل الشيعة: ١٨ / ٤٣، ب ٧ من أبواب صفات القاضي، ح ٩.

(٥) «وعنه عن معلى، عن الوشا، قال: سألت الرضا عليه السلام عن قوله: ﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ فقال: نحن أهل الذكر. ونحن المسؤولون، قلت: فانت المسؤولون ونحن السائلون؟ قال: نعم، قلت: حق علينا أن نسألكم؟ قال: نعم، قلت: حق عليكم أن تحييونا؟ قال: لا، ذاك إلينا إن شئنا فعلنا، وإن شئنا لم نفعل، أما تسمع قول الله تعالى: ﴿هَذَا عَطَّافُنَا فَامْنِنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ

وكذلك ماعن أبي بكر الحضرمي عن أبي جعفر عليهما السلام الحديث الثاني عشر<sup>(١)</sup>.

والحديث الخامس عن غير واحد عن أحدهما عليهم السلام: «قال: لا يكون العبد مؤمناً حتى يعرف الله ورسوله عليهم السلام والأئمة عليهم السلام كلهم وإمام زمانه ويرد إليه ويسأله له»<sup>(٢)</sup>.

وهو وإن تضمن لزوم الرد إلى إمام الزمان والتسليم له ولكن من المعلوم كفاية العمل بأقوال من تقدمه، والتسليم لهم - أيضاً - لما هو المعلوم من عمل أصحاب أئمتنا المتأخرین وشیعیتهم بأحادیث الأئمة المتقدمین، والتسليم لهم، خصوصاً بالإضافة إلى عصر الغيبة، حيث لا يستطيع الشیعیة والموالون إلا الرد إلى من تقدم الإمام الغائب عجل الله تعالى فرجه الشريف وجعل أرواحنا فداء، لتتوفر أحادیثهم دونه (عليه وعليهم أفضلي الصلاة والسلام).

لا سيما بعد ما ورد عنه عليه السلام في بعض مکاتبات الحمیري رحمه الله من إرجاعه عليه السلام لروايات من تقدم من آبائه عليهم السلام بقوله عليه السلام: «إنّ فيه حديثين: أّمّا أحد هما: فإنه إذا انتقل من حالة إلى حالة أخرى فعليه التكبير، وأّمّا الآخر فإنه روی أنه إذا رفع

→ حساب». وسائل الشیعیة: ١٨ / ٤٣، ب ٧ من أبواب صفات القاضی، ح ٨.

(١) «و عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن محمد بن إسماعيل، عن منصور بن يونس، عن أبي بكر الحضرمي، قال: كنت عند أبي جعفر عليه السلام ودخل عليه الورد، أخوه الكميـتـ إلى أن قالـ: فقالـ: قول الله تبارك وتعالـىـ: «فـسـئـلـواـ أـهـلـ الـذـكـرـ إـنـ كـتـمـ لـاـ تـعـلـمـونـ»ـ من هـمـ؟ـ قالـ: نـحـنـ،ـ قـلـتـ:ـ عـلـيـنـاـ أـنـ نـسـأـلـكـمـ؟ـ قـالـ:ـ نـعـمـ،ـ قـلـتـ:ـ عـلـيـكـمـ أـنـ تـحـبـبـونـاـ؟ـ قـالـ:ـ ذـاـكـ إـلـيـنـاـ».ـ وسائل الشیعیة: ١٨ / ٤٤، ب ٧ من أبواب صفات القاضی، ح ١٢.ـ إلاـ أنـ فـيـهـ وـرـوـاـهـ الصـفـارـ فـيـ (ـبـصـائـرـ الـدـرـجـاتـ)ـ عـنـ مـحـمـدـ بـنـ الـحـسـنـ مـثـلـهـ.

(٢) «و عنه عن المعلى عن الحسن بن علي عن أحد بن عائذ عن أبيه عن بن أذنیة عن غير واحد...».ـ كـمـاـ هوـ مـذـکـرـ فـيـ المـتـنـ.ـ وسائل الشیعیة: ١٨ / ٤٢، ب ٧ من أبواب صفات القاضی، ح ٥.

رأسه من السجدة الثانية فكبّر ثمّ جلس ثمّ قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبّر، وكذلك في التشهد الأوّل يجري هذا المجرى، وبأيّها - بـأيّها - أخذت من جهة التسليم كان صواباً<sup>(١)</sup>. وأيضاً فيما سأله عليه عليه أجلّ من أن يردّ والصدر بعد قنوت الفريضة للحديث الذي روي «أنّ الله أعلم أجلّ من أن يردّ يدي عبده صفرأً بل يملأها من رحمته» أم لا يجوز؟، فكان فيما أجابه عن ذلك قوله عليه عليه: «والخبر صحيح، وهو في نوافل النهار والليل دون الفرائض، والعمل به فيها أفضل»<sup>(٢)</sup>، ولعلّ المتبع يجد غير ذلك - أيضاً - .

على أنه لا إشكال في أنّ الردّ إليهم والتسليم لهم هو بعينه ردّ إليه وتسليم له، لأنّه وإياهم ذو قول واحد، وقوله في طول أقوالهم، وهم جميعاً معصومون فلا اختلاف بينهم، وبقرينة غيره من الأحاديث، والأمر واضح.

والحديث الرابع - أيضاً - فسر آية أهل الذكر بهم عليه<sup>(٣)</sup>، وهي الدالة على وجوب سؤالهم عند عدم العلم.

ومثله الحديث السابع والعشرون عن زراره عن أبي جعفر عليه<sup>(٤)</sup>.

(١) الاحتجاج: ٢/٣٠٤.

(٢) المصدر نفسه: ٢/٣٠٨.

(٣) «عن الحسين بن محمد، عن معلى بن محمد، عن الوشا، عن عبد الله بن عجلان، عن أبي جعفر عليه<sup>عليه</sup>: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ قال: قال رسول الله عليه<sup>عليه</sup>: الذكر أنا، والأئمّة أهل الذكر وقوله<sup>عليه</sup>: ﴿وَإِنَّهُ لِذِكْرٍ لَكُ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تَسْأَلُونَ﴾ قال أبو جعفر عليه<sup>عليه</sup>: نحن قومه، ونحن المسؤولون». وسائل الشيعة: ١٨/٤٢، ب٧ من أبواب صفات القاضي، ح٤.

(٤) «علي بن إبراهيم في تفسيره عن محمد بن جعفر، عن عبد الله بن محمد، عن سليمان بن سفيان، عن ثعلبة، عن زراره، عن أبي جعفر عليه<sup>عليه</sup> في قوله: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ من عنا بذلك؟ قال: نحن، قلت: فأئمّة المسؤولون؟ قال: نعم، قلت: أو نحن السائلون؟ قال: نعم، قلت: ←

ومثله الحديث الثالث عشر، وفيه زيادة لزوم إطاعتهم و الرد عليهم<sup>(١)</sup>.

وكذلك الحديث الواحد والثلاثون عن الريان بن الصلت عن الرضا<sup>عليه السلام</sup>،  
ويتضمن فوائد أخرى<sup>(٢)</sup>.

→ فعلينا أن نسألكم؟ قال: نعم، قلت: وعليكم أن تجيبونا؟ قال: لا، ذاك إلينا إن شئنا فعلنا وإن شئنا  
أمسكنا ثم قال: ﴿هذا عطاونا فامنوا أو أمسك بغير حساب﴾. وسائل الشيعة: ٤٨ / ١٨، ب ٧ من  
أبواب صفات القاضي، ح ٢٧.

(١) «عن محمد بن الحسن، وغيره، عن سهل بن زياد، عن محمد بن عيسى، وعن محمد بن يحيى، عن محمد  
بن الحسين جميعاً، عن محمد بن سنان، عن إسماعيل بن جابر، عن عبد الكري姆 بن عمرو، عن عبد  
الحميد بن أبي الدليم، عن أبي عبدالله<sup>عليه السلام</sup> - في حديث طويل - قال: قال الله<sup>ع</sup>: ﴿فاستلوا أهل الذكر  
إن كنتم لا تعلمون﴾ قال: الكتاب: الذكر، وأهله: آل محمد، أمر الله بسؤالهم، ولم يؤمروا بسؤال  
الجهال، وسمى الله القرآن ذكرًا، فقال تبارك: ﴿وإنه لذكر لك ولقومك وسوف تسئلون﴾، وقال:  
﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم﴾ وقال: ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الامر  
منكم﴾ وقال<sup>ع</sup>: ﴿ ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستبطونه منهم﴾ فرد  
الأمر - أمر الناس - إلى أولي الأمر منهم، الذين أمر الله بطاعتهم، والرد عليهم». وسائل الشيعة:  
٤٤ / ٤٤، ب ٧ من أبواب صفات القاضي، ح ١٣.

(٢) «محمد بن علي بن الحسين بن با بوه في الأimali وعيون الأخبار، عن علي بن الحسين بن شاذويه وجعفر  
بن محمد بن مسرور جميعاً، عن محمد بن عبد الله ابن جعفر الحميري، عن أبيه، عن الريان بن الصلت،  
عن الرضا<sup>عليه السلام</sup> في حديث أنه قال للعلماء في مجلس المؤمنون: أخبروني عن هذه الآية ﴿ثُمَّ أُورثنا الكتاب  
الذين اصطفينا من عبادنا﴾ فقالت العلماء: أراد الله بذلك الأمة كلها، فقال الرضا<sup>عليه السلام</sup>: بل أراد الله  
العتة الطاهرة - إلى أن قال الرضا<sup>عليه السلام</sup>: ونحن أهل الذكر الذين قال الله<sup>ع</sup>: ﴿فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن  
كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ فقالت العلماء: إنما عنى بذلك اليهود والنصارى، فقال أبو الحسن<sup>عليه السلام</sup>: سبحان الله  
ويجوز ذلك إذن يدعونا إلى دينهم ويقولون إنه أفضل من دين الاسلام، فقال المؤمنون: فهل عندك في  
ذلك شرح بخلاف ما قالوا يا أبا الحسن؟ قال: نعم الذكر رسول الله<sup>عليه السلام</sup> ونحن أهله، وذلك بين في  
كتاب الله حيث يقول في سورة الطلاق: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولَئِكَ الْأَلْبَابُ الَّذِينَ آمَنُوا قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذَكْرًا  
رَسُولًا يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللَّهِ مُبِينَاتٍ﴾ فالذكر رسول الله<sup>عليه السلام</sup>، ونحن أهله». وسائل الشيعة:  
٤٩ / ٤٩، ب ٧ من أبواب صفات القاضي، ح ٣١.

والحديث السادس عشر عن أبي عبيدة الحذاء عن أبي جعفر عليه السلام، فقد تضمن قوله عليه السلام: «**وَيُحِلُّ لَهُمُ الظَّبَابَتِ**»<sup>(١)</sup> أخذ العلم من أهله «**وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْجَبَابَتِ**»<sup>(٢)</sup> والخبائث قول من خالف»<sup>(٣)</sup>.

فكل قول مخالف لهم عليهم السلام هو من الخبائث - وإن كان مقطوعاً به - فضلاً عن انحصار الطيبات وأخذ العلم من أهله بالأخذ منهم عليهم السلام.

والحديث الثامن عشر عن جميل عن أبي عبد الله عليه السلام «قال: يغدو الناس على ثلاثة أصناف: عالم، ومتعلم، وغثاء، فنحن العلماء، وشيعتنا المتعلمون، وسائر الناس غثاء»<sup>(٤)</sup>.

ولاريب أن المقصود هو التعليم منهم عليهم السلام دون مطلق التعليم. وقد تقدم نظيره.

والحديث التاسع عشر عن عميرة عن أبي عبد الله عليه السلام المتضمن وجوب

(١) سورة الأعراف: ١٥٧.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) «وعن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن ابن أبي نصر، عن حماد بن عثمان، عن أبي عبيدة الحذاء، عن أبي جعفر عليه السلام في حديث الاستطاعة قال: الناس كلهم مختلفون فيإصابة القول وكلهم هالك قال: قلت: إلا من رحم ربك، قال، هم شيعتنا ولرحمته خلقهم وهو قوله: «ولايزلون مختلفين \* إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم» يقول لطاعة الإمام الرحمة التي يقول: (ورحمتي وسعت كل شيء) يقول: علم الإمام ووسع علمه الذي هو من علمه كل شيء هم شيعتنا - إلى أن قال: يحل لهم الطيبات (أخذ العلم من أهله) ويحرم عليهم الخبائث، والخبائث قول من خالف». وسائل الشيعة: ٤٥ / ١٨، ب ٧ من أبواب صفات القاضي، ح ١٦.

(٤) «وبالإسناد عن يونس، عن جميل، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: يغدو الناس على ثلاثة أصناف: عالم، ومتعلم، وغثاء، فنحن العلماء، وشيعتنا المتعلمون، وسائر الناس غثاء». وسائل الشيعة: ٤٦ / ١٨، ب ٧ من أبواب صفات القاضي، ح ١٨.

معرفتهم والرد إليهم والتسليم لهم «ثم قال: وإن صاموا وصلوا وشهدوا أن لا إله إلا الله وجعلوا في أنفسهم أن لا يرددوا إلينا كانوا بذلك مشركين»<sup>(١)</sup>.

والحديث العشرون عن محمد بن مسلم: «قال: سمعت أبي جعفر عليه السلام يقول: ليس عند أحد من الناس حق ولا صواب، ولا أحد من الناس يقضي بقضاء حق إلا ما خرج من عندنا أهل البيت ...»<sup>(٢)</sup>.

ودلالته على حصر الحق والصواب بما خرج من عندهم (صلوات الله عليهم) واضحة.

والحديث الواحد والعشرون عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام المتضمن قوله عليه السلام: «فوالله ليس الأمر إلا من هننا وأشار بيده إلى بيته»<sup>(٣)</sup>.

والحديث الثالث والعشرون عن أبي بصير «قال: فليشرق الحكم وليغرب، أما والله لا يصيّب العلم إلا من أهل بيته نزل عليهم جبرئيل»، وقد رواه بسندي

(١) «وبالإسناد عن يونس، عن داود بن فرقد، عن حسان الجمال، عن عميرة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: أمر الناس بمعرفتنا والرد إلينا والتسليم لنا، ثم قال: وإن صاموا وصلوا وشهدوا أن لا إله إلا الله وجعلوا في أنفسهم أن لا يرددوا إلينا كانوا بذلك مشركين». وسائل الشيعة: ٤٦/١٨، ب ٧ من أبواب صفات القاضي، ح ١٩.

(٢) «وبالإسناد عن يونس، عن ابن مسكان، عن محمد بن مسلم قال: سمعت أبي جعفر عليه السلام يقول: ليس عند أحد من الناس حق ولا صواب، ولا أحد من الناس يقضي بقضاء حق إلا ما خرج من عندنا أهل البيت وإذا تشعبت بهم الأمور كان الخطأ منهم والصواب من على علي عليه السلام». وسائل الشيعة: ٤٦/١٨، ب ٧ من أبواب صفات القاضي، ح ٢٠.

(٣) «وعن علة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن ابن أبي نصر، عن مثنى، عن زرارة قال: كنت عند أبي جعفر عليه السلام، وعنته رجل من أهل الكوفة، يسألة عن قول أمير المؤمنين عليه السلام: سلوني بما شئتم، فلا تسألون عن شيء إلا أنباتكم به، فقال: إنه ليس أحد عنده علم إلا شيء خرج من عند أمير المؤمنين عليه السلام، فليذهب الناس حيث شاؤوا، فوالله ليس الأمر إلا من هننا، وأشار بيده إلى بيته». وسائل الشيعة: ٤٦/١٨، ب ٧ من أبواب صفات القاضي، ح ٢١.

آخر عن أبي بصير عن أبي جعفر عليهما السلام<sup>(١)</sup>، ولاريب أنه لا خصوصية للحكم، فلا يصاب العلم إلا منهم عليهم السلام.

والحديث الخامس والعشرون عن هاشم صاحب البريد «قال: قال أبو عبد الله عليه السلام - في حديث -: أما إنه شرّ عليكم أن تقولوا بشيء مالم تسمعوه منه -منا- ظ»<sup>(٢)</sup>.

ودلالته على حصر العلم بهم عليهم السلام، وعلى أنّ القول بغير ما يرجع إليهم شرّ - وإن كان مقطوعاً به - واضحة.

والحديث الثالث والثلاثون في الاحتجاج عن أمير المؤمنين عليه السلام: (أنه قال: وقد جعل الله للعلم أهلاً وفرض على العباد طاعتهم بقوله: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَئِكَ أَمْرٌ مِنْكُمْ﴾<sup>(٣)</sup>، وبقوله: ﴿وَلَوْ رَدُوا إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَيْهِ أُولَئِكَ مِنْهُمْ لَعِلْمُهُ الَّذِينَ يَسْتَنْدُونَهُ مِنْهُمْ﴾<sup>(٤)</sup>، وبقوله: ﴿اتَّقُوا اللَّهَ وَكُوْنُوا مَعَ الْصَّادِقِينَ﴾<sup>(٥)</sup>، وبقوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّسُولُونَ فِي الْعِلْمِ﴾<sup>(٦)</sup>،

(١) «وعن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد، عن النضر بن سويد: عن مجبي الحلببي، عن معلى بن عثمان، عن أبي بصير في حديث قال: فليشرق الحكم ولغيره: أما والله لا يصيب العلم إلا من أهل بيت نزل عليهم جبرئيل، وعن علي بن إبراهيم، عن صالح بن السندي، عن جعفر بن بشير، عن أبان بن عثمان، عن أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام في حديث مثله». وسائل الشيعة: ٤٧/١٨، ب ٧ من أبواب صفات القاضي، ح ٢٣.

(٢) «وعن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمر، عن عبد الرحمن ابن الحجاج، عن هاشم صاحب البريد قال: قال أبو عبد الله عليه السلام في حديث: أما انه شرّ عليكم أن تقولوا بشيء مالم تسمعوه منه» (منا) ظ. وسائل الشيعة: ٤٧/١٨، ب ٧ من أبواب صفات القاضي، ح ٢٥.

(٣) سورة النساء: ٥٩.

(٤) سورة النساء: ٨٣.

(٥) سورة التوبه: ١١٩.

(٦) سورة آل عمران: ٨.

وبقوله: **﴿وَأَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَنْوَابِهَا﴾**<sup>(١)</sup>، والبيوت هي بيوت العلم الذي استودعه عند الأنبياء، وأبوابها أوصياؤهم، فكل عمل من أعمال الخير يجري على غير أيدي الأصفياء وعهودهم وحدودهم وشرايدهم وسنتهم مردود غير مقبول، وأهله بمحل كفر وإن شملهم صفة الإيذان»<sup>(٢)</sup>.

وهذا الحديث الشريف - كما يدل على حصر العلم بهم عليهم السلام - يدل على نفي الثواب على عمل الخير ما لم يجري عن طريقهم عليهم السلام.

والحديث الرابع والثلاثون عن فضيل «قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: كل ما لم يخرج من هذا البيت فهو باطل»<sup>(٣)</sup>، فكل ما لم يستند إلى دلالتهم عليهم السلام لا يصح إسناده إليهم ولا الاستناد إليه في مقام العمل، لأنه باطل، فضلاً عن أنه لا ينبغي بذل الجهد لتحقیصه.

ونظيره الحديث السابع والثلاثون «عن جابر عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: من دان الله بغير سمع من صادق أ Zimmerman الله التيhe يوم القيمة»<sup>(٤)</sup>.

والظاهر أن المراد من عنوان (صادق) هو الموصوم عليه السلام، ولذا يعبر عنهم عليهم السلام بالصادقين.

(١) سورة البقرة: ١٨٩.

(٢) وسائل الشيعة: ١٨ / ٥٠، ب ٧ من أبواب صفات القاضي، ح ٣٣.

(٣) «محمد بن الحسن الصفار في بصائر الدرجات عن العباس بن عامر، عن حماد بن عيسى، عن ربيعي، عن فضيل قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: كل ما لم يخرج من هذا البيت فهو باطل». وسائل الشيعة: ١٨ / ٥٠، ب ٧ من أبواب صفات القاضي، ح ٣٤.

(٤) «وعنه، عن الحسن بن عمار، عن أحمد بن النضر، عن عمرو بن شمر، عن جابر عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: من دان الله بغير سمع من صادق أ Zimmerman الله التيhe يوم القيمة». وسائل الشيعة: ١٨ / ٥١، ب ٧ من أبواب صفات القاضي، ح ٣٧.

كما أنه لا إشكال في حجية خبر الثقة، فلو أريد خصوص ما يصدق فيه لم تنفع وثاقته، فتذهب.

والحديث التاسع والثلاثون عن أحمد بن محمد عن الرضا عليه السلام، فإنه تضمن مضافاً إلى تفسير آية أهل الذكر بهم عليهم السلام ولزوم التفقه وفرض السؤال والتعلم منهم عليهم السلام - قوله عليه السلام: «إنا شيعتنا من تابعنا ولم يخالفنا»<sup>(١)</sup>.  
فمن خالفهم غير معذور.

والحديث الأربعون عن الحسن بن علي بن سالم الأنباري عن أبيه وعاصم والحسين بن أبي العلاء «عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث أنّ رسول الله عليه السلام قال لعلي عليه السلام: يا علي أنا مدينة العلم وأنت بابها فمن أتى من الباب وصل، يا علي أنت بابي الذي أتى منه، وأنا باب الله، فمن أتاني من سواك لم يصل إلى، ومن أتى الله من سوالي لم يصل إلى الله»<sup>(٢)</sup>، وقد عقبه الحرس بقوله: «هذا الحديث متواتر بين العامة والخاصة».

ودلالته على حصر العلم بالنبي وأمير المؤمنين ومن ثم بالآئمة المعصومين

(١) «وعن أحمد بن محمد، عن الرضا عليه السلام، أنه كتب إليه: عافانا الله وإياك، إنا شيعتنا من تابعنا، ولم يخالفنا، قال الله: ﴿فَسَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾، وقال: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَافَّةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلَيَنْذِرُوا قَوْمَهُمْ﴾، فقد فرضت عليكم المسألة والرد إلينا، ولم يفرض علينا الجواب». وسائل الشيعة: ١٨/٥١، ب٧ من أبواب صفات القاضي، ح ٣٩.

(٢) «فرات بن إبراهيم الكوفي في تفسيره عن علي بن محمد الزهري، عن أحمد بن الفضل القرشي، عن الحسن بن علي بن سالم الأنباري، عن أبيه وعاصم والحسين بن أبي العلاء عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث أنّ رسول الله عليه السلام قال لعلي عليه السلام: يا علي أنا مدينة العلم وأنت بابها فمن أتى من الباب وصل، يا علي أنت بابي الذي أتى منه، وأنا باب الله، فمن أتاني من سواك لم يصل إلى، ومن أتى الله من سوالي لم يصل إلى الله. - قال الحرس: - أقول: هذا الحديث متواتر بين العامة والخاصة». وسائل الشيعة: ١٨/٥١، ب٧ من أبواب صفات القاضي، ح ٤٠.

(صلوات الله عليهم أجمعين) واضحة، بل دلّ على لزوم السلوك إلى الله تعالى عن طريقهم، وإلا لم يصل السالك إلى الله (سبحانه وتعالى)، فلا يكون إلا هالكاً.

ونظيره الحديث الثالث والأربعون عن الصادق عن آبائه عليهم السلام عن رسول الله ص في حديث «قال: أنا مدينة الحكمة وعلي بن أبي طالب بابها، ولن تؤتي المدينة إلا من قبل الباب»<sup>(١)</sup>.

والمتحصل من هذه الطائفة من الأحاديث المتوترة في معناها انحصر علم الدين بجميع أحكامه أصولاً وفروعاً بهم (صلوات الله عليهم أجمعين) وبالقرآن الكريم، إذ تضمنه حديث الثقلين المتواتر في نقل الفريقين، فلو حصل القطع بحكم عن غير تلك الطرق لا يصح إسناده إلى الشارع، ولا يكون معذراً حتى ولو كان مع كمال التأمل والشبت، فتدبر جيداً<sup>(٢)</sup>.

### الطائفة الثانية:

ما دلّ على عدم حجّية الرأي ما لم يستند إلى ظواهر القرآن وستّهم (صلوات

(١) «محمد بن أبي القاسم الطبرسي في (بشارة المصطفى) عن الحسن ابن بابوية، عن عمّه، عن أبيه، عن عمّه محمد علي بن بابوية، عن الحسن بن محمد بن سعيد الهاشمي، عن فرات بن إبراهيم الكوفي، عن محمد بن ظهير، عن عبدالله ابن الفضل الهاشمي عن الصادق عن آبائه عليهم السلام عن رسول الله ص في حديث قال: أنا مدينة الحكمة وعلي بن أبي طالب بابها، ولن تؤتي المدينة إلا من قبل الباب». وسائل الشيعة: ١٨ / ٥٢، ب ٧ من أبواب صفات القاضي، ح ٤٣.

(٢) لا تغفل أننا لا ندعى أن أصول الدين - لاسيما ما يرتبط بالتوحيد والنبوة - لا ثبت إلا عن طريقهم (صلوات الله وسلامه عليهم) تبعداً، فان ذلك يستلزم الدور - ولو في بعض تلك القضايا - والدليل عليها العقل - وبضميمة ما تدل عليه المعاجز - وإنما ندعى: أنه لا يجوز نسبة تلك القضايا وأحكامها إلى المولى ص وإلى دينه ما لم تثبت بتلك الطرق وإن كانت مقطوعاً بها، كما لا يكون القطع معذراً عند خطئه في ذلك ما لم تقتضيه تلك الطرق - أيضاً - فتأمل جيداً. منه.

الله عليهم) وإن كان مقطوعاً به، مضافاً إلى ما تقدم في الطائفة الأولى، ولا تغفل عن أننا نذكر في هذه الطائفة ما دلّ على النهي عن الرأي وإن ضمّ إليه القياس، وهناك طائفة يختصُّ فيها إلى النهي عن القياس حذراً من التكرار.

فمن الباب الرابع الحديث الثالث صحيح عبد الرحمن بن الحجاج «قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: إياك وحصلتين، ففيهما هلك من هلك: إياك أن تفتني الناس برأيك أو تدين بما لا تعلم»<sup>(١)</sup>.

والدلالة واضحة، فإنَّ القطع غير المستند إلىهم عليهما السلام بشيء يستلزم الرأي، وفي صورة الخطأ يكون بغير علم، لاختصاص العلم بالإصابة.

والحديث التاسع والعشرون صحيح عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي عبد الله عليه السلام - أيضاً - وهو شبيه بالسابق إلا أنَّ فيه «أن تدين بشيء من رأيك، أو تفتني الناس بما لا تعلم»<sup>(٢)</sup>.

ومن الباب الخامس الحديث الثامن عن تفسير الحسن العسكري عن آبائه عن النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعَلَيْهِمَا أَجْعَنِينَ)، حيث تضمّن مثوبات عظيمة لقارئ القرآن

(١) «وَعَنْ عَلَيْ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى، عَنْ يُونُسِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَاجِ قَالَ لِي أَبُو عبد الله عليه السلام: إياك وحصلتين، ففيهما هلك من هلك: إياك أن تفتني الناس برأيك أو تدين بما لا تعلم، ورواه البرقي في (المحاسن) عن أبيه، عن عبد الله بن المغيرة، عن عبد الرحمن بن الحجاج، ورواه الصدوق في (الخصال) عن أبيه، عن علي بن إبراهيم والذي قبله عن أبيه عن محمد بن يحيى، مثله». وسائل الشيعة: ١٨ / ١٠، ب ٤ من أبواب صفات القاضي، ح ٣.

(٢) أَحْمَدُ بْنُ أَبِي عبد الله في (المحاسن) عن الحسن بن علي بن فضال، عن ثعلبة بن ميمون، عن عبد الرحمن بن الحجاج قال: سأله أبا عبد الله عليه السلام عن مجالسة أصحاب الرأي فقال: جالسهم وإياك عن خصلتين تهلك فيها الرجال: أن تدين بشيء من رأيك، أو تفتني الناس بغير علم. وسائل الشيعة: ١٦، ب ٤ من أبواب صفات القاضي، ح ٢٩.

ومستمعه واشترط في الحصول عليها بما في قوله ﷺ: «إذا لم يقل في القرآن برأيه» - وأيضاً - قال عليه السلام في بيان المتمسك بالقرآن: «هو الذي يأخذ القرآن وتأوليه عنّا - أهل البيت - وعن وسايطنا السفراء عنّا إلى شيعتنا، لا عن آراء المجادلين، فأماماً من قال في القرآن برأيه فإن اتفق له مصادفة صواب، فقد جهل في أخذه عن غير أهله، وإن أخطأ القائل في القرآن برأيه، فقد تبوأ مقعده من النار»<sup>(١)</sup>.

وهو يدل على عدم جواز القول في القرآن بالرأي.

ومن الباب السادس الحديث الثاني المتضمن بعض ما في رسالة الإمام الصادق عليه السلام إلى أصحابه وشيعته التي أمرهم بالنظر فيها وتعاهدها والعمل بما فيها، فقد تضمنت قوله عليه السلام: «واعلموا أنه ليس من علم الله ولا من أمره أن يأخذ أحد من خلق الله في دينه بهوى ولا رأي ولا مقاييس»<sup>(٢)</sup>، وقوله عليه السلام: «هل يستطيع

(١) «الحسن بن علي العسكري عليهما السلام في تفسيره عن أبيائه، عن النبي ﷺ في حديث قال: أتدرون متى يتصرف على المستمع والقاري هذه المثوبات العظيمة؟ إذا لم يقل في القرآن برأيه، ولم يجف عنه، ولم يستأكل به، ولم يراء به، وقال: عليكم بالقرآن فإنه الشفاء النافع، والدواء المبارك، عصمة لم تمسك به ونجاة لمتابعيه ثم قال: أتدرون من المتمسك به الذي يتمسّكه - بتمسّكه ظ - ينال هذا الشرف العظيم؟ هو الذي يأخذ القرآن وتأوليه عنّا أهل البيت وعن وسايطنا السفراء عنّا إلى شيعتنا، لا عن آراء المجادلين، فأماماً من قال في القرآن برأيه فإن اتفق له مصادفة صواب، فقد جهل في أخذه عن غير أهله، وإن أخطأ القائل في القرآن برأيه فقد تبوأ مقعده من النار». وسائل الشيعة: ١٩/١٨، ب ٥ من أبواب صفات القاضي، ح ٨.

(٢) «وبيانناه الآتي عن أبي عبد الله عليهما السلام في رسالة طويلة له إلى أصحابه أمرهم بالنظر فيها وتعاهدها والعمل بها من جملتها: أيتها العصابة المرحومة المفلحة إن الله أتم لكم ما آتاكم من الخير، واعلموا أنه ليس من علم الله ولا من أمره أن يأخذ أحد من خلق الله في دينه بهوى ولا رأي ولا مقاييس، قد أنزل الله القرآن وجعل فيه تبيان كل شيء، وجعل للقرآن وتعلم القرآن أهلاً لا يسع أهل علم القرآن الذين آتاهم الله علمه أن يأخذوا في دينهم بهوى ولا رأي ولا مقاييس، وهم أهل الذكر الذين أمر الله الأمة بسُؤالهم - إلى أن قال: وقد عهد إليهم رسول الله عليهما السلام قبل موته فقالوا: نحن بعد ما قبض ←

أولئك أعداء الله أن يزعموا أن أحداً من أسلم مع محمد ﷺ أخذ بقوله ورأيه ومقاييسه؟ فإن قال: نعم، فقد كذب على الله وضل ضلالاً بعيداً، وإن قال: لا، لم يكن لأحد أن يأخذ برأيه وهوه ومقاييسه<sup>(١)</sup> - إلى أن قال علیه السلام: «وكما لم يكن لأحد من الناس مع محمد ﷺ أن يأخذ بهواه ولا رأيه ولا مقاييسه خلافاً لأمر محمد ﷺ كذلك لم يكن لأحد بعد محمد ﷺ أن يأخذ بهواه ولا رأيه ولا مقاييسه، ثم قال: واتبعوا آثار رسول الله ﷺ وسته فخذلوا بها، ولا تتبعوا أهواءكم ورأيكم فتضليلوا، فإن أضل الناس عند الله من أتبع هواه ورأيه بغير هدى من الله»<sup>(٢)</sup>.

ودلالتها على حرمة القول بالرأي والمقاييس مطلقاً واضحة جلية، فلا يكون القول بالرأي، أو القياس - وإن كان مقطوعاً به - حلالاً ولا معذراً.

→ والله رسوله ﷺ يسعنا أن نأخذ بما اجتمع عليه رأي الناس بعد قبض الله رسوله ﷺ وبعد عهده الذي عهده إلينا وأمرنا به، مخالفًا الله ولرسوله ﷺ فما أحد أجرأ على الله ولا أبين ضلاله من أخذ بذلك وزعم أن ذلك يسعه، والله إن الله على خلقه أن يطعوه ويتبعوا أمره في حياة محمد ﷺ وبعد موته، هل يستطيع أولئك أعداء الله أن يزعموا أن أحداً من أسلم مع محمد ﷺ أخذ بقوله ورأيه ومقاييسه؟ فان قال: نعم فقد كذب على الله وضل ضلالاً بعيداً، وإن قال: لا، لم يكن لأحد أن يأخذ برأيه وهوه ومقاييسه، فقد أقر بالحججة على نفسه وهو من يزعم أن الله يطاع ويتبع أمره بعد قبض رسول الله ﷺ - إلى أن قال: وكما أنه لم يكن لأحد من الناس مع محمد ﷺ أن يأخذ بهواه ولا رأيه ولا مقاييسه خلافاً لأمر محمد ﷺ كذلك لم يكن لأحد بعد محمد ﷺ أن يأخذ بهواه ولا رأيه ولا مقاييسه، ثم قال: واتبعوا آثار رسول الله ﷺ وسته فخذلوا بها، ولا تتبعوا أهواءكم ورأيكم فضلوا، فان أضل الناس عند الله من اتبع هواه ورأيه بغير هدى من الله، وقال: أيتها العصابة عليكم بآثار رسول الله ﷺ وسته وآثار الأئمة المحداة من أهل بيته رسول الله ﷺ من بعده وستتهم، فإنه من أخذ بذلك فقد اهتدى، ومن ترك ذلك ورغم عنه ضل لأنهم هم الذين أمر الله بطاعتهم وولايتهم». وسائل الشيعة: ٢٢/١٨، ب٦ من أبواب صفات القاضي، ح.

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه.

والحديث السادس الصحيح عن أبي بصير: «قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام ترد علينا أشياء ليس نعرفها في كتاب الله ولا سنته، فتنظر فيها؟، فقال: لا، أما أنك إن أصبت لم توجر وإن أخطأت كذبت على الله»<sup>(١)</sup>.

وهذه الرواية تدلّ على النهي عن النظر والاستناد إليه وإن أوجب القطع، بل حتى المصيب لا يكون مثاباً.

وقد رواها في الكافي - على ما في الوسائل - عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن الوشاء عن مثنى الحنّاط عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام، وقال: «ورواه البرقي في المحسن عن الوشاء مثله»<sup>(٢)</sup>.

وروى شبيهاً بها عن المحسن عن أبي محبوب أو غيره عن مثنى الحنّاط عن أبي بصير قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: ترد علينا أشياء لا نجدها في الكتاب والسنة فنقول فيها برأينا؟، فقال: أما أنك إن أصبت لم توجر وإن أخطأت كذبت على الله»<sup>(٣)</sup>.

والنهي في الثانية عن الرأي، وفي الأولى عن النظر المؤدي إلى الرأي، والنتيجة واحدة، وهي عدم حجّية الرأي ما لم يستند إلى دلالتهم (صلوات الله عليهم).

ولعلّ هناك واقعتين بقرينة اختلاف العنوان المسؤول عنه، فإنه في الأولى النظر، وفي الثانية الرأي، واختلاف المسؤول، فإنه في الأولى الصادق عليه السلام، وفي

(١) «وعنه - يعني محمد بن يحيى - عن أحمد بن محمد، عن الوشاء، عن مثنى الحنّاط، عن أبي بصير قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام ترد علينا أشياء ليس نعرفها في كتاب الله ولا سنته، فتنظر فيها؟، فقال: لا، أما إنك إن أصبت لم توجر وإن أخطأت كذبت على الله». وسائل الشيعة: ١٨، ب ٢٤، ب ٦ من أبواب صفات القاضي، ح ٦.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) وسائل الشيعة: ١٨، ب ٦ من أبواب صفات القاضي، ح ٣٥.

الثانية هو الباقي عليه السلام، وإن كان جوابها واحداً، والعمدة هي الأولى، لأن سندتها واضح وصحيح بخلاف الثانية، فإنه مردّد بين ابن محبوب وغيره، ولا يعلم من هو ذاك الغير وإن كان المضمون متواتراً، فلا حظ.

والحديث السابع الذي رفعه محمد بن أبي عبدالله عن يونس بن عبد الرحمن المسؤول فيه عن التوحيد: «قال: قلت لأبي الحسن الأول عليه السلام بما أوحد الله؟، فقال: يا يونس لا تكون مبتداً، من نظر برأيه هلك، ومن ترك أهل بيته ضلّ، ومن ترك كتاب الله وقول نبيه كفر»<sup>(١)</sup>.

ودلالته واضحة جداً، خصوصاً بعد أن كان المسؤول عنه أهمّ أصل من أصول الدين التي يفترض تحصيل القطع والعلم بها.

والحديث الحادي عشر عن مساعدة بن صدقة «عن جعفر بن محمد عن أبيه أن علياً عليه السلام قال: من نصب نفسه للقياس لم يزل دهره في التباس، ومن دان الله بالرأي لم يزل دهره في ارتقاس»<sup>(٢)</sup>.

ودلالته على الردع واضحة، وأوضحت منه دلالة:

الحديث الثاني عشر: «قال: و قال أبو جعفر عليه السلام: من أفتى الناس برأيه فقد دان الله بما لا يعلم، ومن دان الله بما لا يعلم، فقد ضاد الله حيث أحلّ و حرم فيها لا يعلم»<sup>(٣)</sup>.

(١) وسائل الشيعة: ١٨ / ٢٤، ب ٦ من أبواب صفات القاضي، ح ٧.

(٢) «وعن علي بن إبراهيم، عن هارون بن مسلم، عن مساعدة بن صدقة عن جعفر بن محمد عن أبيه أن علياً عليه السلام قال: من نصب نفسه للقياس لم يزل دهره في التباس، ومن دان الله بالرأي لم يزل دهره في ارتقاس». وسائل الشيعة: ١٨ / ٢٥، ب ٦ من أبواب صفات القاضي، ح ١١.

(٣) رواه بنفسه السندي السابق، بل هو في الكافي بعد الذي قبله مباشرة: «قال: و قال أبو جعفر...» و قال ←

فإنه حكم على كلّ مفتٍ بالرأي بأنه قد دان الله بما لا يعلم سواءً كان مخطئاً أم مصيباً، وهو أبلغ من سابقه في الردع، لأنّ فيه تنزيل القائل بالرأي - ولو كان مصيباً - منزلة الجاحد غير العالم، فتدبر جيداً.

والحديث الرابع عشر عن أمير المؤمنين عليه السلام «إِنَّ الْمُؤْمِنَ لَمْ يَأْخُذْ دِينَهُ عَنْ رَأْيِهِ، وَلَكِنْ أَتَاهُ عَنْ رَبِّهِ فَأَخْذَ بِهِ»<sup>(١)</sup>، ولاريب أنه لا يأتيه عن ربّه إلا عن الطرق التي نصبها ربّه إليه.

والحديث الواحد والعشرون الذي هو عن قول أمير المؤمنين عليه السلام - أيضاً - «إِنَّ الْمُؤْمِنَ أَخْذَ دِينَهُ عَنْ رَبِّهِ وَلَمْ يَأْخُذْهُ عَنْ رَأْيِهِ»<sup>(٢)</sup>.

والحديث الثاني والعشرون - أيضاً - مسندأً عن أمير المؤمنين عليه السلام «قال: قال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ما آمن بي من فسر برأيه كلامي، وما عرفني من شبّهني بخلقي، وما على ديني من استعمل القياس في ديني»<sup>(٣)</sup>.

→ **الحرثي**: «ورواه الحميري في قرب الإسناد عن هارون بن مسلم مثله». وسائل الشيعة: ٢٥ / ١٨، ب ٦ من أبواب صفات القاضي، ح ١٢.

(١) «وعن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن بعض أصحابنا رفعه قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام في كلام ذكره: إِنَّ الْمُؤْمِنَ لَمْ يَأْخُذْ دِينَهُ عَنْ رَأْيِهِ، وَلَكِنْ أَتَاهُ عَنْ رَبِّهِ فَأَخْذَ بِهِ». وسائل الشيعة: ٢٦ / ١٨، ب ٦ من أبواب صفات القاضي، ح ١٤.

(٢) «وفي (المجالس) وفي (معاني الأخبار) عن محمد بن علي ما جيلويه، عن عمه محمد بن أبي قاسم، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن أبيه، عن محمد بن يحيى الخزار، عن غياث بن إبراهيم، عن الصادق عن آبائه، عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال في كلام له: الإسلام هو التسليم إلى أن قال: إِنَّ الْمُؤْمِنَ أَخْذَ دِينَهُ عَنْ رَبِّهِ وَلَمْ يَأْخُذْهُ عَنْ رَأْيِهِ». وسائل الشيعة: ٢٧ / ١٨، ب ٦ من أبواب صفات القاضي، ح ٢١.

(٣) «وفي (المجالس) و(التوحيد) و(عيون الأخبار) عن محمد بن موسى بن المتوكل، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن الريان بن الصلت، عن علي بن موسى الرضا، عن أبيه، عن آبائه، عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: قال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ما آمن بي من فسر برأيه كلامي، وما عرفني من ←

و دلالته على الردع عن الرأي واضحة وإن كان موضوعها مختصاً بتفسير  
كلامه تعالى إلا أن دلالته على الردع عن القياس تشمل جميع أحكام الدين.  
وال الحديث الخامس والعشرون عن ابن شبرمة عن الصادق عليهما السلام « قال  
لأبي حنيفة: اتق الله ولا تقس في الدين برأيك .. »<sup>(١)</sup>.  
والدلالة واضحة.

وال الحديث السادس والعشرون عن ابن أبي ليلى « قال: دخلت أنا والنعمان  
على جعفر بن محمد عليهما السلام إلى أن قال: ثم قال: يا نعماً إياك والقياس، فإنّ أبي  
حدثني عن آبائه أنّ رسول الله عليهما السلام قال: من قاس شيئاً من الدين برأيه فرنّه الله  
مع إبليس في النار، فإنّ أول من قاس إبليس حين قال: خلقتني من نار وخلقته  
من طين، فدع الرأي، والقياس، وما قال قوم ليس له في دين الله برهان، فإنّ دين  
الله لم يوضع بالأراء والقياس»<sup>(٢)</sup>.

---

→ شبهني بخليقي، وما على ديني من استعمل القياس في ديني». وسائل الشيعة: ٢٨/١٨، ب ٦ من  
أبواب صفات القاضي، ح ٢٢.

(١) «عن أحمد بن الحسن القطان، عن عبد الرحمن بن أبي حاتم، عن أبي زرعة، عن هشام بن عمار، عن  
محمد بن عبدالله الفرشي، عن ابن شبرمة قال: دخلت أنا وأبو حنيفة على جعفر بن محمد فقال لأبي  
حنبيفة: اتق الله ولا تقس في الدين برأيك فان أول من قاس إبليس - إلى أن قال: ومحك أيها أعظم؟  
قتل النفس؟ أو الزنا؟ قال: قتل النفس، قال: فان الله (عزوجل) قد قبل في قتل النفس شاهدين ولم  
يقبل في الزنا إلا أربعة، ثم أيها أعظم؟ الصلاة؟ أم الصوم؟ قال: الصلاة، قال: فما بال الحائض  
تنقض الصيام ولا تقضى الصلاة؟ فكيف يقوم لك القياس فاتق الله ولا تقس». وسائل الشيعة:  
٢٩/١٨، ب ٦ من أبواب صفات القاضي، ح ٢٥.

(٢) «قال الصدوق: قال أحمد بن أبي عبد الله، ورواه معاذ بن عبد الله، عن بشير بن يحيى العامري عن  
ابن أبي ليلى قال: دخلت أنا والنعمان على جعفر بن محمد إلى أن قال: - ثم قال: يا نعماً إياك  
والقياس، فإنّ أبي حدثني عن آبائه أنّ رسول الله عليهما السلام قال: من قاس شيئاً من الدين برأيه فرنّه الله مع ←

ودلالته على الردع عن الرأي والقياس بقول مطلق واضحة، وكذلك الردع عن الأخذ بأقوال الآخرين التي ليس في الدين عليها برهان، ولا يُظنّ أنه عَلَيْهَا يريد بالبرهان غير القرآن والسنة.

والحديث الثامن والعشرون عن أبي عبد الله عَلَيْهِ الْمَسْكُونَ المتضمن قوله عَلَيْهِ الْمَسْكُونَ: «وكان الرأي من الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّدَ صواباً ومن غيره خطأ، لأنَّ الله تعالى قال: فاحكم بينهم بما أراك الله، ولم يقل ذلك لغيره»<sup>(١)</sup>.

وظاهره أنه عَلَيْهِ الْمَسْكُونَ يحكم على اتخاذ الرأي والاستناد إليه في أمور الدين بأنه خطأ وإن وافق الواقع وإن كان قطعياً - بقرينة الاستدلال بقول الله تعالى، فهو ينفي حجية الرأي في أمور الدين بقول مطلق وإن كان قطعياً، فلا يكون معذراً، بل ولا منجزاً بمقتضى أنه خطأ بحكم الشارع، فلا يصح إسناد متعلقه إلى الشارع مصرياً كان أم مخطئاً.

---

→ إبليس في النار، فإن أول من قاس إبليس حين قال: خلقتني من نار وخلقته من طين، فدع الرأي والقياس وما قال قوم ليس له في دين الله برهان، فإن دين الله لم يوضع بالأراء والقياس». وسائل الشيعة: ٢٩ / ١٨، ب ٦ من أبواب صفات القاضي، ح ٢٦.

(١) «أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي في (الاحتجاج) عن أبي عبد الله عَلَيْهِ الْمَسْكُونَ أنه قال لأبي حنيفة في احتجاجه عليه في إبطال القياس: أيها أعظم عند الله؟ القتل؟ أو الزنا؟ قال: بل القتل: فقال عَلَيْهِ الْمَسْكُونَ: فكيف رضي في القتل بشاهدين ولم يرض في الزنا إلا بأربعة؟ ثم قال له: الصلاة أفضل؟ أم الصيام؟ قال: بل الصلاة أفضل، قال عَلَيْهِ الْمَسْكُونَ: فيجب على قياس قوله على الحائض قضاء ما فاتها من الصلاة في حال حيضها دون الصيام، وقد أوجب الله عليها قضاء الصوم دون الصلاة ثم قال له: البول أقدر؟ أم المني؟ فقال: البول أقدر فقال: يجب على قياسك أن يجب الغسل من البول دون المني، وقد أوجب الله تعالى الغسل من المني دون البول إلى أن عَلَيْهِ الْمَسْكُونَ: تزعم أنك تفتى بكتاب الله ولست من ورثه، وتزعم أنك صاحب قياس وأول من قاس إبليس ولم بين دين الله على القياس، وزعمت أنك صاحب رأي وكان الرأي من الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّدَ صواباً ومن غيره خطأ، لأنَّ الله تعالى قال: «فاحكم بينهم بما أنزل الله» ولم يقل ذلك لغيره». وسائل الشيعة: ١٨ / ٣٠، ب ٦ من أبواب صفات القاضي، ح ٢٨.

والحديث التاسع والعشرون المتضمن قول الصادق عليه السلام في قوله تعالى:

﴿ أَهَدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴾<sup>(١)</sup>، «أو أن نأخذ بآرائنا فنهلك»<sup>(٢)</sup>.

فالأخذ بالرأي موجب للهلاك.

والحديث الثلاثون عن علي عليهما السلام المتضمن قوله عليهما السلام في وصف الناجين «ولا يعملون برأيهم»<sup>(٣)</sup>.

والحديث الواحد والثلاثون عن حبيب «قال: قال لنا أبو عبد الله عليهما السلام: ما أحد أحب إلى منكم، إن الناس سلكوا سبلاً شتى، منهم من أخذ بهواه، ومنهم من أخذ برأيه، وإنكم أخذتم بأمر له أصل»<sup>(٤)</sup>، فقد ذم من أخذ برأيه.

والحديث الثاني والثلاثون عمن ذكره عن أبي عبد الله عليهما السلام في رسالة إلى

---

(١) سورة الفاتحة: ٦.

(٢) «وعن الصادق عليه السلام في قول الله (عزوجل): ﴿ أَهَدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴾ قال: يقول: أرشدنا للزوم الطريق المؤدي إلى محبتك والمبلغ إلى رضوانك وجنتك، والمانع من أن تتبع أهواعنا فنعطي، أو نأخذ بآرائنا فنهلك». وسائل الشيعة: ١٨/٣١، ب٦ من أبواب صفات القاضي، ح٢٩.

(٣) «علي بن محمد الخزاز في كتاب (الكفاية) في النصوص على عدد الأئمة عليهما السلام عن الحسين بن محمد بن سعيد، عن محمد بن أحمد الصفوي، عن مروان بن محمد السنجاري، عن أبي يحيى التميمي، عن يحيى البكا، عن علي قال: قال رسول الله: ستفرق أمتي على ثلاث وسبعين فرقاً، فرقة منها ناجية، والباقيون هالكون، والناجون الذين يتمسكون بولايتكم، ويقتبسون من علمكم، ولا يعملون برأيهم، فأولئك ما عليهم من سيل ... الحديث». وسائل الشيعة: ١٨/٣١، ب٦ من أبواب صفات القاضي، ح٣٠.

(٤) «أحمد بن محمد بن خالد البرقي في (المحاسن) عن أبيه، عن القاسم بن محمد الجوهري، عن حبيب الخثعمي، عن النضر بن سويد، عن يحيى الحلبي، عن ابن مسكان، عن حبيب قال: قال لنا أبو عبد الله عليهما السلام: ما أحد أحب إلى منكم، إن الناس سلكوا سبلاً شتى، منهم من أخذ بهواه، ومنهم من أخذ برأيه، وإنكم أخذتم بأمر له أصل». وسائل الشيعة: ١٨/٣١، ب٦ من أبواب صفات القاضي، ح٣١.

أصحاب الرأي والقياس، فإنه تضمن قوله عليه السلام: «أما بعد فإن من دعا غيره إلى دينه بالارتياه والمقاييس لم ينصف ولم يصب حظه»<sup>(١)</sup>، وذم القائلين: «لا شيء إلا ما أدركته عقولنا وعرفته أبابنا»<sup>(٢)</sup>، وخصص الرسول - كما في الحديث الثامن والعشرين - بقوله عليه السلام: «ولم ير - أيضاً - فيما جاء به استعمل رأياً ولا مقاييساً حتى يكون ذلك واضحاً عنده كالوحى من الله»<sup>(٣)</sup>، ثم قال عليه السلام: «إن أصحاب الرأي والقياس مخطئون مدحضون»<sup>(٤)</sup>. ودلالته واضحة.

(١) «وعن أبيه، عن عبد الله بن عباس، عن أبي عبد الله عليهما السلام في رسالة إلى أصحاب الرأي والقياس: أما بعد فان من دعا غيره إلى دينه بالارتياه والمقاييس لم ينصف ولم يصب حظه، لأن المدعو إلى ذلك أيضا لا يخلو من الارتياه والمقاييس ومتى لم يكن بالداعي قوة في دعائه على المدعو لم يؤمن على الداعي أن يحتاج إلى المدعو بعد قليل، لأننا قد رأينا المتعلم الطالب ربها كان فائضاً ملumedه ولو بعد حين ورأينا المعلم الداعي ربها احتاج في رأيه إلى رأى من يدعوه، وفي ذلك تحير الجاهلون، وشك المربطون، وظن الظانون، ولو كان ذلك عند الله جائزاً لم يبعث الله الرسل بما فيه الفصل، ولم ينه عن المزل، ولم يعب الجهل، ولكن الناس لما سفهوا الحق، وغمطوا النعمة، واستغشوا بجهلهم وتدابيرهم عن علم الله، واكتفوا بذلك عن رساله والقואم بأمره، وقالوا: لا شيء إلا ما أدركته عقولنا وعرفته أبابنا، فولاهم الله ما تولوا، وأهملهم وخدلهم حتى صاروا عبدة أنفسهم من حيث لا يعلمون، ولو كان الله رضى منهم اجتهادهم وارتكابهم فيما ادعوا من ذلك لم يبعث إليهم فاصلاً لما بينهم ولا زاجراً عن وصفهم، وإنما استدللنا أن رضا الله غير ذلك يبعثه الرسل بالأمور القيمة الصحيحة، والتحذير من الأمور المشكلة المفسدة، ثم جعلهم أبوابه وocrاته والأدلة عليه بأمور محجوبة عن الرأي والقياس، فمن طلب ما عند الله بقياس ورأي لم يزدد من الله إلا بعدها، ولم يبعث رسوله وإن طال عمره قابلاً من الناس خلاف ما جاء به حتى يكون متبعاً مرة وتابعاً أخرى، ولم ير أيضاً فيما جاء به استعمل رأياً ولا مقاييساً حتى يكون ذلك واضحاً عنده كالوحى من الله، وفي ذلك دليل لكل ذي لب وحجي، إن أصحاب الرأي والقياس مخطئون مدحضون». وسائل الشيعة: ٣١ / ١٨، ب ٦ من أبواب صفات القاضي، ح ٣٢.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه.

وأما النبي ﷺ فهو مستثنى، لجعل الله ﷺ حجّية رأيه البالغ من الوضوح كالوحي من الله (تعالى) دون غيره. «لأنّ الله تعالى قال: فاحكم بينهم بما أراك الله، ولم يقل ذلك لغيره».

فهو يدلّ على عدم حجّية الرأي لسائر البشر وإن بلغ من الوضوح مبلغ وضوح الوحي من الله (سبحانه وتعالى)، فهو يدلّ على عدم حجّية القطع وعدم حجّية الرأي المستند إليه ما لم يكن في طول الكتاب والسنة، فتدبر جيداً.

والحديث الثالث والثلاثون عن معاوية بن شريح، فقد تضمن قول الصادق ع: «فإنّ علياً عليه السلام أبى أن يدخل في دين الله الرأي، وأن يقول في شيء من دين الله بالرأي والمقاييس - إلى أن قال: - لو علم ابن شبرمة من أين هلك الناس ما دان بالمقاييس ولا عمل بها»<sup>(١)</sup>. ودلالته واضحة.

والحديث الرابع والثلاثون عن طلحه بن زيد المتضمن قول أمير المؤمنين ع: «لا رأي في الدين»<sup>(٢)</sup>. ودلالته واضحة - أيضاً -

(١) «وعن بعض أصحابنا، عن معاوية بن ميسرة بن شريح، قال: شهدت أبا عبدالله ع في مسجد الخيف وهو في حلقة فيها نحو مائةي رجل، وفيهم عبدالله بن شبرمة، فقال له: يا أبا عبدالله إنا نقضى بالعراق فننقضي بالكتاب والسنة، ثم ترد علينا المسألة فنجتهد فيها بالرأي - إلى أن قال: فقال أبا عبدالله ع: فأيّ رجل كان علي بن أبي طالب ع؟ فأطراه ابن شبرمة وقال فيه قولاً عظيماً، فقال له أبا عبدالله ع: فان علياً ع أبى أن يدخل في دين الله الرأي، وأن يقول في شيء من دين الله بالرأي والمقاييس - إلى أن قال: لو علم ابن شبرمة من أين هلك الناس ما دان بالمقاييس ولا عمل بها». وسائل الشيعة: ١٨/٣٢، ب٦ من أبواب صفات القاضي، ح ٣٣.

(٢) «وعن أبيه، عن عبدالله بن المغيرة ومحمد بن سنان جيعا، عن طلحه بن زيد، عن أبا عبدالله، عن أبيه قال: قال أمير المؤمنين ع لا رأي في الدين». وسائل الشيعة: ١٨/٣٣، ب٦ من أبواب صفات القاضي، ح ٣٤.

والحديث الثامن والثلاثون عن إسْمَاعِيلَ بْنَ جَابِرَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ تَعَالَى، وَهُوَ حَدِيثٌ طَوِيلٌ يَتَضَمَّنُ الرَّدَّ عَلَى القُولِ بِالرَّأْيِ وَالْقِيَاسِ وَالْإِسْتِحْسَانِ وَالْإِجْتِهَادِ.

وَلَا رِيبٌ أَنَّ الْإِجْتِهَادَ الْمُنْهَى عَنْهُ فِيهِ هُوَ الْإِجْتِهَادُ الَّذِي لَا يَكُونُ فِي طُولِ أَهْلِ الْبَيْتِ وَسُنْتِهِمْ (صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ)، وَأَمَّا الْفَتِيَّا الْمُأْخُوذَةُ عَنْ سُنْتِهِمْ وَظَوَاهِرِ الْكِتَابِ فَلَا إِشْكَالٌ فِي حِجَّيْتِهَا، وَقَدْ تَضَمَّنَ: «وَنَحْنُ إِنَّمَا نَنْفِيُ الْقُولَ بِالْإِجْتِهَادِ، لَأَنَّ الْحَقَّ عِنْدَنَا فِيهَا قَدْمَنَا ذَكَرْهُ مِنَ الْأَمْوَارِ الَّتِي نَصَبَهَا اللَّهُ تَعَالَى، وَالدَّلَائِلُ الَّتِي أَقَامَهَا لَنَا كَالْكِتَابُ وَالسُّنْنَةُ وَالْإِمَامُونَ الْمُحَجَّةُ، وَلَنْ يَخْلُوا الْخَلْقُ مِنْ هَذِهِ الْوِجُوهِ الَّتِي ذَكَرْنَا هَا، وَمَا خَالَفَهَا فَهُوَ باطِلٌ»<sup>(١)</sup>.

(١) «عَلَيْ بْنِ الْحَسِينِ الْمَرْتَضِيِّ فِي رِسَالَةِ (الْمُحْكَمِ وَالْمُتَشَابِهِ) نَقَلاَ مِنْ تَفْسِيرِ السُّعَمَانِيِّ بِإِسْنَادِ الْأَيِّ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ جَابِرٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ آبَائِهِ، عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِيْنَ تَعَالَى فِي حَدِيثٍ طَوِيلٍ قَالَ: وَأَمَّا الرَّدُّ عَلَى مَنْ قَالَ بِالرَّأْيِ وَالْقِيَاسِ وَالْإِسْتِحْسَانِ وَالْإِجْتِهَادِ وَمَنْ يَقُولُ: إِنَّ الْاِخْتِلَافَ رَحْمَةٌ، فَاعْلَمُ أَنَا لِمَا رَأَيْنَا مِنْ حَادَثَةٍ إِلَّا وَلَهُ فِيهَا حُكْمٌ، وَلَا يَخْلُوُ الْحُكْمُ فِيهَا مِنْ وَجْهَيْنَ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ نَصَّاً، أَوْ دَلِيلًا، وَإِذَا رَأَيْنَا حَادَثَةً قَدْ عَدَمَ نَصَّهَا فَرَعَنَا إِلَى الْإِسْتِدَالَالِ عَلَيْهَا بِأَشْبَاهِهَا وَنَظَائِرِهَا، لَأَنَّا مَتَّ لِمَ نَفْزِعُ إِلَى ذَلِكَ أَخْلِيَّنَا مِنَ أَنْ يَكُونَ لَهُ حُكْمٌ، وَلَا يَجُوزُ أَنْ يُبَطِّلَ حُكْمَ اللَّهِ فِي حَادَثَةٍ مِنَ الْحَوَادِثِ لِأَنَّهُ يَقُولُ سَبَّحَنَهُ: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ وَلَمَّا رَأَيْنَا حُكْمَ لَا يَخْلُوُ الْحَادِثُ لَا يَنْفَكُ مِنَ الْحُكْمِ التَّمِسِنَاهُ مِنَ النَّظَائِرِ لِكِيلَاتِ الْحَادِثَةِ مِنَ الْحُكْمِ بِالنَّصِّ أَوْ بِالْإِسْتِدَالَالِ وَهَذَا جَائزٌ عِنْدَنَا. قَالُوا: وَقَدْ رَأَيْنَا اللَّهَ تَعَالَى قَاسِ فِي كِتَابِهِ بِالْتَّشِيَّهِ وَالْتَّمِيَّلِ فَقَالَ: ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَارِ﴾ وَخَلَقَ الْجَانَ مِنْ مَارِجِ مِنْ نَارٍ ﴿فَشَبَّهَ الشَّيْءَ بِأَقْرَبِ الْأَشْيَاءِ لِهِ شَبَهًا﴾. قَالُوا: وَقَدْ رَأَيْنَا النَّبِيَّ تَعَالَى أَسْتَعْمِلُ الرَّأْيِ وَالْقِيَاسَ بِقَوْلِهِ: لِلْمَرْأَةِ الْخَثْعَمِيَّةِ حِينَ سَأَلَتْهُ عَنْ حِجَّهَا عَنْ أَبِيهَا فَقَالَ: أَرَأَيْتَ لَوْ كَانَ عَلَى أَبِيكَ دِينَ لَكُنْتَ تَقْضِيَنِيهِ عَنْهُ، فَقَدْ أَفْتَاهَا بِشَيْءٍ لَمْ تَسْأَلْ عَنْهُ، وَقَوْلُهُ تَعَالَى لِمَعَاذَ بْنِ جَبَلَ حِينَ أَرْسَلَهُ إِلَى الْيَمَنِ: أَرَأَيْتَ يَا مَعَاذَ إِنْ نَزَلتَ بِكَ حَادَثَةً لَمْ تَجِدْ لَهَا فِي كِتَابِ اللَّهِ أَثْرًا وَلَا فِي السُّنْنَةِ مَا أَنْتَ صَانِعٌ؟ قَالَ: أَسْتَعْمِلُ رَأْيِ فِيهَا، فَقَالَ: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَقَ رَسُولُ اللَّهِ إِلَى مَا يَرْضِيَهُ، قَالُوا: وَقَدْ أَسْتَعْمِلُ الرَّأْيِ وَالْقِيَاسَ كَثِيرًا مِنْ ←

→ الصحابة ونحن على آثارهم مقتدون، وهم احتجاج - احتجاجات ظ - كثيرة في مثل هذا، فقد كذبوا على الله تعالى في قولهم: إنه احتاج إلى القياس، وكذبوا على رسول الله ﷺ إذ قالوا عنه ما لم يقل من الجواب المستحيل. فنقول لهم ردا عليهم: إن أصول أحكام العبادات وما يحدث في الأمة من الحوادث والنوازل لما كانت موجودة عن المسمع والنطق والنص في كتاب الله، وفروعها مثلها وإنما أردنا الأصول في جميع العبادات والافتراضات التي نص الله (عزوجل) وأخبرنا عن وجوبها وعن النبي ﷺ وعن وصيه المنصوص عليه بعده في البيان عن أوقاتها وكيفياتها وأقدارها في مقاديرها عن الله (عزوجل)، مثل فرض الصلاة والزكاة والصيام والحج والجهاد وحد الزنا وحد السرقة وأشباهها مما نزل في الكتاب بجملة بلا تفسير فكان رسول الله ﷺ هو المفسر والمعبر عن جملة الفرائض فعرفنا أن فرض صلاة الظهر أربع ووقتها بعد زوال الشمس بمقدار ما يقراء الإنسان ثلثين آية، وهذا الفرق بين صلاة الزوال وصلاة الظهر، ووقت صلاة العصر آخر وقت الظهر إلى وقت مهبط الشمس، وأن المغرب ثلث ركعات ووقتها حين وقت الغروب إلى إدبار الشفق والحرمة، وأن وقت صلاة العشاء الآخرة وهي أربع ركعات أوسع الأوقات وأول وقتها حين اشتباك النجوم وغيبة الشفق وابساط الظلام وأخر وقتها ثلث الليل وروي نصفه، والصبح ركعتان ووقتها طلوع الفجر إلى إسفار الصبح، وأن الزكاة تجب في مال دون مال ومقدار دون مقدار دون أوقات، وكذلك جميع الفرائض التي أوجبها الله على عباده بمبلغ الطاعات وكنه الاستطاعات، فلو لا ما ورد النص به وتزيل كتاب الله وبيان ما أبأنه رسوله وفسره لنا وأبأنه الآخر وصحيح الخبر لقوم آخرين لم يكن لأحد من الناس المأمورين بأداء الفرائض أن يوجب ذلك بعقله وإقامته معاني فروضه وبيان مراد الله في جميع ما قدمنا ذكره على حقيقة شروطها، ولا يصح إقامة فروضها بالقياس والرأي، ولا أن تهتدي العقول على انفرادها إلى أنه يجب فرض الظهر أربعاء دون خمس أو ثلث، ولا تفصل أيضاً بين قبل الزوال وبعده، ولا تقدم الركوع على السجدة، أو السجدة على الركوع، أو حذزنا المحسن والبكر، ولا بين العقارات والمال الناضج في وجوب الزكاة، فلو خلينا بين عقولنا وبين هذه الفرائض لم يصح فعل ذلك كله بالعقل على مجده، ولم نفصل بين القياس الذي فصلت الشريعة والنصوص إذا كانت الشريعة موجودة عن السمع والنطق الذي ليس أن تتجاوز حدودها، ولو جاز ذلك لاستغينا عن إرسال الرسل إلينا بالأمر والنهي منه تعالى وما كانت الأصول لا تجب على ماهي عليه من بيان فرضها إلا بالسمع والنطق فكذلك الفروع والحوادث التي تتواء وتطرق منه تعالى لم يوجب الحكم فيها بالقياس دون النص بالسمع والنطق. وأما احتجاجهم واعتراضهم بأن القياس هو التشبيه والتمثيل فإن الحكم جائز به ورد الحوادث أيضاً إليه، فذلك محال بين ومقابل شنيع، لأننا نجد أشياء قد وفق الله بين أحكامها وإن كانت ←

→ متفرقة، ونجد أشياء قد فرق الله بين أحکامها وإن كانت مجتمعة، فدلنا ذلك من فعل الله تعالى على أن اشتباہ الشیئین غیر موجب لاشتباه الحكمین كما ادعاه منتحلوا القياس والرأی، وذلك أنهما لما عجزوا عن إقامة الأحكام على ما انزل في كتاب الله تعالى وعدلوا عن أحذتها من فرض الله سبحانه طاعتهم على عباده من لا ينزل ولا ينحطيء ولا ينسى الذين أنزل الله كتابه عليهم وأمر الأمة برد ما اشتباہ عليهم من الأحكام إليهم، وطلبو الرياسة رغبة في حطام الدنيا وركبوا طريق أسلافهم من ادعى منزلة أولياء الله، لزمهما العجز فادعوا أن الرأی والقياس واجب، فبان لذوي العقول عجزهم وإلحادهم في دین الله، وذلك أن العقل على مجرد وانفراده لا يوجب ولا يفصل بينأخذ الشيء بغضبه ونسب وبين أحذتها بسرقة وإن كانا مشتبهين، فالواحد يوجب القطع، والآخر لا يوجبه. ويدل أيضاً على فساد ما احتجوا به من رد الشيء في الحكم إلى اشتباہه ونظائره، أنا نجد الزنا من المحسن والبکر سواء وأحدهما يوجب الرجم والآخر يوجب الجلد فعلمتنا أن الأحكام مأخذها من السمع والنطق بالنص على حسب ما يرده التوقيف دون اعتبار النظائر والأعيان، وهذه دلالة واضحة على فساد قولهم ولو كان الحكم في الدين بالقياس لكان باطن القدمين أولى بالمسح من ظاهرهما قال الله تعالى حکایة عن إبليس في قوله بالقياس: «خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ» فذمه الله لما لم يدر ما بينهما، وقد ذم رسول الله ﷺ والأئمۃ الیٰ القياس يرث ذلك بعضهم عن بعض، ويرويه عنهم أولياؤهم. قال: وأما الرد على من قال بالاجتهاد، فإنهم يزعمون أن كل مجتهد مصيب على أنهم لا يقولون إنهم مع اجتهادهم أصابوا معنى حقيقة الحق عند الله (عزوجل) لأنهم في حال اجتهادهم ينتقلون عن اجتهاد إلى اجتهاد، واحتاجاجهم أن الحكم به قاطع قول باطل منقطع منتفض، فأي دليل أدل من هذا على ضعف اعتقاد من قال بالاجتهاد والرأی إذا كان أمرهم يقول - يقول ظ - إلى ما وصفناه، وزعموا أنه محال أن مجتهدوا فيذهب الحق من جملتهم، وقولهم بذلك فاسد، لأنهم إن اجتهدوا فاختلقو فالتفصیر واقع بهم. وأعجب من هذا أنهم يقولون مع قولهم بالرأی والاجتهاد إن الله تعالى بهذا المذهب لم يكلفهم إلا بما يطيقونه وكذلك النبي ﷺ واحتاجوا بقول الله تعالى: «وَحِيتَ مَا كُنْتَ فَوْلًا وَجُوْهْكُمْ شَطْرَه» وهذا بزعمهم وجه الاجتهاد وغلطوا في هذا التأويل غلطًا بیناً. قالوا: ومن قول الرسول : ما قاله لمعاذ بن جبل، وادعوا أنه أجاز ذلك وال الصحيح أن الله لم يكلفهم اجتهاداً، لأنه قد نصب لهم أدلة وأقام لهم أعلاماً وأثبتت عليهم الحجة، فمحال أن يضطربهم إلى ما لا يطيقون بعد إرساله إليهم الرسول بتفصيل الحلال والحرام ولم يترکهم سدى مهما عجزوا عنه ردوه إلى الرسول والأئمۃ (صلوات الله عليهم) كيف وهو يقول: «ما فرطنا في الكتاب من شيء» ويقول: «الليوم أكملت لكم دينكم وأتمت عليكم نعمتكم» ويقول: (فيه تبيان كل شيء). ومن الدليل على فساد قولهم في الاجتهاد والرأی والقياس أنه ←

والمجتهد عندنا هو ذو ملکة الاستنباط من الكتاب وسنة النبي والأئمة الحجج المعصومين (صلوات الله عليه وعليهم أجمعين).

وال الحديث الخامس والأربعون عن عمار بن موسى عن أبي عبد الله عائلا «قال سُئل عن الحكومة فقال: من حكم برأيه بين اثنين فقد كفر، ومن فسّر برأيه آية من كتاب الله فقد كفر»<sup>(١)</sup>.

وهو وإن اختص موضوعه بالحكومة وتفسير القرآن فهو قد دلّ على عدم حجية الرأي فيما مطلقاً، والردع عنه فيما.

وال الحديث السادس والأربعون عن أبي العباس: «قال سألت أبي عبد الله عائلا عن أدنى ما يكون به الإنسان مشركاً، فقال: من ابتدع رأياً فأحبّ عليه وأبغض»<sup>(٢)</sup>.

→ لن يخلو شيء أن يكون بمثابة على أصل أو يستخرج البحث عنه، فإن كان يبحث عنه فإنه لا يجوز في عدل الله تعالى أن يكلف العباد ذلك، وإن كان مثلك على أصل فلن يخلو الأصل أن يكون حرم لصلحة الخلق أو لمعنى في نفسه خاص، فإن كان حرم لمعنى في نفسه خاص فقد كان ذلك فيه حلال ثم حرم بعد ذلك لمعنى فيه، بل لو كان لعنة المعنى لم يكن التحرير له أولى من التحليل، ولما فسد هذا الوجه من دعواهم علمنا أن الله تعالى إنما حرم الأشياء لصلحة الخلق لا للخلق التي فيها، ونحن إنما ننفي القول بالاجتهاد لأن الحق عندنا فيما قدمنا ذكره من الأمور التي نصبه الله تعالى والدلائل التي أقامها لنا كالكتاب والسنّة والإمام الحجة ولن يخلو الخلق من هذه الوجوه التي ذكرناها، وما خالفها فهو باطل. ثم ذكر عائلاً كلاماً طويلاً في الرد على من قال بالاجتهاد في القبلة وحاصله الرجوع فيها إلى العلامات الشرعية». وسائل الشيعة: ١٨/٣٣، ب ٦ من أبواب صفات القاضي، ح ٣٨.

(١) «محمد بن مسعود العياشي في تفسيره، عن عمار بن موسى عن أبي عبد الله عائلا: قال سُئل عن الحكومة فقال: من حكم برأيه بين اثنين فقد كفر، ومن فسّر برأيه آية من كتاب الله فقد كفر». وسائل الشيعة: ١٨/٣٩، ب ٦ من أبواب صفات القاضي، ح ٤٥.

(٢) وسائل الشيعة: ١٨/٣٩، ب ٦ من أبواب صفات القاضي، ح ٤٦.

وليت شعري إذا قطع فارتاً غير مطابق لحكم الدين وغير مستند إلى الأدلة المنصوبة من قبل الشارع على دينه أفلًا يكون مبتدعًا لذلك الرأي، وإذا كان يراه من الدين، أفلًا يحبّ اتباعه ويبغض مخالفته! .

والحديث الخمسون عن تفسير فرات مسندًا عن زيد في حديث، وتضمن قوله عليهما السلام: «يُجاهدون على الإحداث في الدين إذا عملوا بالرأي في الدين، ولا رأي في الدين، إنما الدين من رب أمره ونهيه»<sup>(١)</sup>. ودلالته واضحة.

ومن الباب السابع الحديث الخامس عشر عن يونس بن يعقوب في أصحاب الكلام المتضمن قول أبي عبد الله عليهما السلام: «ويل لهم إن تركوا ما أقول وذهبوا إلى ما ي يريدون»<sup>(٢)</sup>.

فإنه بذلك يكون رادعًا للمتكلمين عن أن يقولوا بآرائهم ما لم تتوافق قوله (عليه أفضـل الصـلاة والسلام)، فليس لأحد أن يقول في الدين وأحكامه الأصولية - كالفرعية - ما لم يستند فيه إلى قوله عليهما السلام.

(١) «فرات بن إبراهيم في تفسيره عن علي بن محمد بن إسماعيل معنـعاً عن زيد في حديث أنه لما نزل قوله تعالى: ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرَ اللَّهِ وَالْفَتْح﴾ السورة قال رسول الله عليهما السلام: إن الله قضى الجهاد على المؤمنين في الفتنة بعدى - إلى أن قال يُجاهدون على الإحداث في الدين إذا عملوا بالرأي في الدين ولا رأي في الدين إنما الدين من رب أمره ونهيه». وسائل الشيعة: ١٨ / ٤٠، ب ٦ من أبواب صفات القاضي، ح ٥٠.

(٢) «وعن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ذكره، عن يونس بن يعقوب أنه قال لأبي عبد الله عليهما السلام في حديث: إني سمعتك تنهى عن الكلام وتقول: ويل لأصحاب الكلام، فقال أبو عبد الله عليهما السلام: إنما قلت: ويل لهم إن تركوا ما أقول وذهبوا إلى ما ي يريدون». وسائل الشيعة: ١٨ / ٤٥، ب ٧ من أبواب صفات القاضي، ح ١٥.

### الطائفة الثالثة:

نستعرض فيها النصوص التي اخترت بالنهي عن القياس في أمور الدين بنحو تعمم القياسات القطعية وغيرها، وأما التي تضمنت النهي عن كلّ من القياس والرأي فقد تقدّم التشرّف بذكرها في الطائفة السابقة.

فمن الباب السادس الحديث الثالث معتبر سماعة بن مهران عن الكاظم عليهما السلام حيث تضمن قوله عليهما السلام: «مالككم وللقياس، إنما هلك من هلك من قبلكم بالقياس»<sup>(١)</sup>.  
ودلالته واضحة.

والحديث الرابع عن عيسى بن عبد الله القرشي عن الصادق عليهما السلام مخاطباً أبا حنيفة: «يا أبا حنيفة بلغني أنك تقيس؟، قال: نعم، قال: لا تقس، فإنّ أول من قاس إبليس»<sup>(٢)</sup>.

وهو مطلق يعم جميع أفراد القياس.

---

(١) «وعنه، عن محمد بن عيسى بن عبيد، عن يونس بن عبد الرحمن، عن سماعة بن مهران، عن أبي الحسن موسى عليهما السلام في حديث قال: مالكم وللقياس إنما هلك من هلك من قبلكم بالقياس، ثم قال: إذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به وإذا جاءكم ما لا تعلمون فيها - وأوْمِي بيده إلى فيه - ثم قال: لعن الله أبا حنيفة كان يقول: قال علي عليهما السلام، وقلت: (أنا) ثم قال: أكنت تجلس إليه؟ قلت: لا ولكن هذا كلامه فقلت: أصلحك الله أتى رسول الله عليهما السلام الناس بما يكتفون به في عهده؟ قال: نعم وما يحتاجون إليه إلى يوم القيمة فقلت: فضاع من ذلك شيء؟، فقال: لا، هو عند أهله». وسائل الشيعة: ٢٣/١٨، ب٦ من أبواب صفات القاضي، ح٣.

(٢) «وعنه، عن أبيه، عن أحمد بن عبد الله العقيلي، عن عيسى بن عبد الله القرشي قال: دخل أبو حنيفة على أبي عبدالله عليهما السلام: فقال له: يا أبا حنيفة بلغني أنك تقيس؟، قال: نعم، قال: لا تقس، فإنّ أول من قاس إبليس». وسائل الشيعة: ٢٣/١٨، ب٦ من أبواب صفات القاضي، ح٤.

والحديث العاشر، قول الصادق ع: «إنّ السنة لا تقايس ... يا أبا إِنَّ السنة إذا قيست محق الدين»<sup>(١)</sup> ودلالة واضحة. وأوضحت منه ما تضمنته صحيحه أباً المعروفة - وسيأتي (إن شاء الله تعالى) الحديث عنها مفصلاً - من قوله ع: «يا أبا إِنَّكَ أَخْذَتِنِي بِالْقِيَاسِ، وَالسُّنْنَةُ إِذَا قيَسَتْ محق الدين»<sup>(٢)</sup>.

والحديث الثامن عشر عن أبي شيبة الخراساني «قال: سمعت أبا عبد الله ع: يقول: إنّ أصحاب المعايير طلبو العلم بالمعايير، فلم تزدهم المعايير من الحق إلا بعدها - وإنّ دين الله لا يصاب بالمعايير»<sup>(٣)</sup>.  
وعليه فلا يكون صاحب القياس معذوراً وإن كان قاطعاً بمقتضاه.

والحديث العشرون من حديث الأربعاء عن علي ع: وقد تضمن: (ولا تقيسوا الدين، فإنّ من الدين ما لا يقاس، وسيأتي أقوام يقيسون فهم أعداء الدين)<sup>(٤)</sup>.

(١) «وَعَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ، عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ، عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَاجِ، عَنْ أَبَانَ بْنِ تَغْلِبٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ الْمُهَمَّةِ قَالَ: إِنَّ السُّنْنَةَ لَا تَقَاءِسُ، أَلَا تَرَى أَنَّ الْمَرْأَةَ تَقْضِي صُومَهَا وَلَا تَقْضِي صَلَاتَهَا، يَا أَبَانَ، إِنَّ السُّنْنَةَ إِذَا قيَسَتْ محق الدين». وسائل الشيعة: ٢٥ / ١٨، ب ٦ من أبواب صفات القاضي، ح ١٠.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٦٨ / ١٩، ب ٤ من أبواب ديات الأعضاء، ح ١.

(٣) «وَعَنْ الْحُسَينِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْوَشَّاءِ، عَنْ أَبَانَ بْنِ عُثْمَانَ، عَنْ أَبِي شَيْبَةِ الْخَرَاسَانِيِّ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ الْمُهَمَّةِ يَقُولُ: إِنَّ أَصْحَابَ الْمَعَايِيرَ طَلَبُوا الْعِلْمَ بِالْمَعَايِيرِ فَلِمَ تَزَدَّهُ الْمَعَايِيرُ مِنَ الْحَقِّ إِلَّا بَعْدًا - وَإِنَّ دِينَ اللَّهِ لَا يَصَابُ بِالْمَعَايِيرِ». وسائل الشيعة: ٢٧ / ١٨، ب ٦ من أبواب صفات القاضي، ح ١٨.

(٤) «وَبِإِسْنَادِ الْأَتَى عَنْ عَلِيٍّ عَلَيْهِ الْمُهَمَّةِ فِي حَدِيثِ الْأَرْبَعَاءِ قَالَ: عَلِمُوا صَبَّانِكُمْ مِنْ عِلْمِنَا مَا يَنْفَعُهُمُ اللَّهُ بِهِ، لَا تَغْلِبُ عَلَيْهِمُ الْمَرْجَأَةُ بِرَأْيِهِ، وَلَا تَقِيسُوا الدِّينَ فَإِنَّ الدِّينَ مَا لَا يَقَاءِسُ، وسيأتي أقوام يقيسون فهم أعداء الدين، وأول من قاس إبليس، إياكم والجدال فإنه يورث الشك، ومن تخلف عنا هلك». وسائل الشيعة: ٢٧ / ١٨، ب ٦ من أبواب صفات القاضي، ح ٢٠.

فالمنهي عنه طبيعي القياس بجميع أفراده حتى القطعية.

والحديث الثالث والعشرون عن جعفر بن محمد عليهما السلام، وقد تضمن قول الخضر عليهما السلام: «إن القياس لا مجال له في علم الله وأمره»، كما تضمن قول له عليهما السلام: «إن أمر الله تعالى ذكره لا يحمل على المقايس، ومن حمل أمر الله على المقايس هلك وأهلك»، ثم تعرّض عليهما لإبليس اللعين وأن الله تعالى طرده من جواره «ولعنه وسمّاه رجيماً، وأقسم بعزمته أن لا يقيس أحد في دينه إلا قرنه مع عدوه إبليس في أسفل درك من النار»<sup>(١)</sup>. والنهي فيه عن مطلق القياس وبأشد درجاته.

والحديث الرابع والعشرون عن مرفوع عيسى بن عبد الله القرشي، فقد تضمن قول الصادق عليهما السلام لأبي حنيفة: (لا تقس، فإن أول من قاس إبليس ...)<sup>(٢)</sup>. والنهي عن طبيعي القياس.

(١) في كتاب (العلل) عن أحمد بن الحسن القطان، عن الحسن بن علي العسكري، عن محمد بن زكريا الجوهري البصري، عن جعفر بن محمد بن عمار، عن أبيه، عن جعفر بن محمد، في حديث الخضر عليهما السلام أنه قال لموسى: إن القياس لا مجال له في علم الله وأمره - إلى أن قال: ثم قال جعفر بن محمد عليهما السلام: إن أمر الله تعالى ذكره لا يحمل على المقايس، ومن حمل أمر الله على المقايس هلك وأهلك، إن أول معصية ظهرت من إبليس اللعين حين أمر الله ملائكته بالسجود لأدم فسجدوا وأبى إبليس أن يسجد فقال: أنا خير منه فكان أول كفره قوله: أنا خير منه ثم قياسه بقوله: خلقتني من نار وخلقته من طين، فطرده الله من جواره ولعنه وسمّاه رجيماً وأقسم بعزمته لا يقيس أحد في دينه إلا قرنه مع عدوه إبليس في أسفل درك من النار». وسائل الشيعة: ٢٨، ب ٦ من أبواب صفات القاضي، ح ٢٣.

(٢) «ومن أبيه، عن محمد بن يحيى، عن محمد بن أحمد، عن إبراهيم بن هاشم، عن أحمد بن عبد الله العقيلي، عن عيسى بن عبد الله القرشي رفع الحديث قال: دخل أبو حنيفة على أبي عبد الله عليهما السلام فقال له: يا أبو حنيفة بلغني أنك تقيس؟ قال: نعم أنا أقيس قال: لا تقس فإن أول من قاس إبليس حين قال: خلقتني من نار وخلقته من طين الحديث». وسائل الشيعة: ٢٨، ب ٦ من أبواب صفات القاضي، ح ٢٤.

والحديث السادس والثلاثون معتبر محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «في كتاب آداب أمير المؤمنين عليه السلام: لا تقيس الدين»<sup>(١)</sup>. والتصحيف فيه واضح، وكأنَّ العبارة «لا تقيس الدين» وتمامها (فإنْ أمر الله لا يقاس، وسيأتي قوم يقيسون وهم أعداء الدين»<sup>(٢)</sup>. والدلالة واضحة والزجر شديد.

والحديث السابع والثلاثون الصحيح المتضمن قول الصادق عليه السلام لأبي حنيفة: (ليس في دين الله قياس)<sup>(٣)</sup>. وعمومه لجميع الأفراد واضح.

والحديث التاسع والثلاثون المتضمن قول الصادق عليه السلام مؤمن الطاق عليه السلام: «والقياس ليس من ديني»<sup>(٤)</sup>. والدلالة واضحة.

والحديث الواحد والأربعون الصحيح عن بن أبي نصر عليه السلام (قال: قلت للرضا عليه السلام: جعلت فداك إنَّ بعض أصحابنا يقولون: نسمع الأمر يُحکى عنك

(١) «وَعَنْ الْقَاسِمِ بْنِ يَحْيَى، عَنْ جَدِّهِ الْحَسَنِ بْنِ رَاشِدٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ فِي كِتَابِ آدَابِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام: لَا تَقِيسِ الدِّينُ: الظَّاهِرُ أَنَّهُ لَا تَقِيسُ أَوْ لَا تَقِيسُ أَوْ لَا تَقِيسُ الدِّينُ - فَإِنْ أَمْرَ اللَّهَ لَا يَقَاسُ، وَسَيَأْتِي قَوْمٌ يَقِيسُونَ وَهُمْ أَعْدَاءُ الدِّينِ». وسائل الشيعة: ١٨/٣٣، ب٦ من أبواب صفات القاضي، ح ٣٦.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) «وَعَنْ أَبِيهِ، عَنْ هَارُونَ بْنِ الْجَهْمِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ كُنْتَ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام بِمِنْ إِذْ أَقْبَلَ أَبُو حَنِيفَةَ عَلَى حَمَارِهِ فَلَمَّا جَلَسَ قَالَ إِنِّي أَرِيدُ أَنْ أَقْوِيسَكَ، فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: لَيْسَ فِي دِينِ اللَّهِ قِيَاسٌ». وسائل الشيعة: ١٨/٣٣، ب٦ من أبواب صفات القاضي، ح ٣٧.

(٤) «مُحَمَّدُ بْنُ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ الْكَشِيُّ فِي كِتَابِ (الرَّجَالِ) عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْعُودٍ، عَنْ إِسْحَاقِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ صَدْقَةَ، عَنْ أَبِي مَالِكِ الْأَحْمَسِيِّ فِي حَدِيثٍ أَنَّ مَؤْمِنَ الطَّاقِ كَلَمُ رَجُلٍ مِّنَ الشَّرَاءِ فَقُطِّعَهُ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: وَاللَّهِ لَقَدْ سَرَرْتَنِي، وَاللَّهِ مَا قَلْتَ مِنَ الْحَقِّ حَرْفًا، قَالَ: وَلَمْ؟ قَالَ: لَأَنَّكَ تَكَلَّمَتْ عَلَى الْقِيَاسِ، وَالْقِيَاسُ لَيْسَ مِنْ دِينِي». وسائل الشيعة: ١٨/٣٨، ب٦ من أبواب صفات القاضي، ح ٣٩.

وعن آبائك فنقيس عليه ونعمل به، فقال: سبحان الله لا والله ما هذا من دين جعفر عليه السلام، هؤلاء قوم لا حاجة بهم إلينا، قد خرجوا من طاعتنا، وصاروا في موضعنا، فأين التقليد الذي كانوا يقلدون جعفرًا وأبا جعفر عليهما السلام، قال جعفر: لا تحملوا على القياس، فليس من شيء يعدله القياس إلا والقياس يكسره<sup>(١)</sup>.

والزجر شديد، والإطلاق والعموم فيه يشملان جميع الأفراد، وأما قوله عليه السلام: «وصاروا في موضعنا» فالظاهر أنه إنكار عليهم من حيث استغناهم عن مسألة الأئمة عليهم السلام، فكأنهم صيرروا أنفسهم في موضع الأئمة (عليهم أفضل الصلاة والسلام)، وذلك خلف كونهم من شيعتهم ومطاعيمهم ومقلديهم.

والحديث الثالث والأربعون صحيح زرارة رحمه الله المتضمن قول أبي جعفر عليه السلام له: «يا زرارة إياك وأصحاب القياس في الدين، فإنهم تركوا علم ما وكلوا به وتكلفوا ما قد كفوه، يتأنّلون الأخبار ويكتذبون على الله عز وجله»<sup>(٢)</sup>.

(١) «عبدالله بن جعفر في (قرب الإسناد) عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر رحمه الله (قال: قلت للرضا عليه السلام: جعلت فداك إن بعض أصحابنا يقولون: نسمع الأمر يمحى عنك وعن آبائك فنقيس عليه ونعمل به، فقال: سبحان الله لا والله ما هذا من دين جعفر عليه السلام، هؤلاء قوم لا حاجة بهم إلينا، قد خرجوا من طاعتنا، وصاروا في موضعنا، فأين التقليد الذي كانوا يقلدون جعفرًا وأبا جعفر، قال جعفر: لا تحملوا على القياس، فليس من شيء يعدله القياس إلا والقياس يكسره». وسائل الشيعة: ٣٨/١٨، ب ٦ من أبواب صفات القاضي، ح ٤١.

(٢) «محمد بن محمد المفيد في (المجالس) عن الصدوق، عن محمد بن الحسن ابن الويلد، عن الصفار، عن يعقوب بن يزيد، عن حماد بن عيسى، عن حماد ابن عثمان، عن زرارة بن أعين قال: قال لي أبو جعفر محمد بن علي عليه السلام: يا زرارة إياك وأصحاب القياس في الدين، فإنهم تركوا علم ما وكلوا به وتكلفوا ما قد كفوه يتأنّلون الأخبار ويكتذبون على الله، وكأني بالرجل منهم ينادي من بين يديه فيجيب من خلفه وينادي من خلفه فيجيب من بين يديه قد تاهوا وتحيروا في الأرض والدين». وسائل الشيعة: ٣٩/١٨، ب ٦ من أبواب صفات القاضي، ح ٤٣.

فإنهم لما لم يشرع لهم القياس في الدين وهم مكفيون في الدين بتعلّمه من أهله، فليس من حقّهم أن يتأوّلوا الأخبار، ولا أن يكذبوا على الله بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ بنسبة المقياس إلى دينه، وهو (سبحانه وتعالى) لم يجعل القياس من الأدلة على دينه وأحكامه، ولاريب أن ذلك عام في جميع أفراده.

والحديث الرابع والأربعون «عن ابن أبي عمير عن غير واحد عن أبي عبد الله عَلَيْهِ الْكَلَمُ وَاتَّهَمُوا الصَّادِقِينَ فِي دِينِ اللَّهِ، قال: لعن الله أصحاب القياس، فإنهم غيروا كتاب الله وسنة رسول الله عَلَيْهِ الْكَلَمُ وَاتَّهَمُوا الصَّادِقِينَ فِي دِينِ اللَّهِ»<sup>(١)</sup>.

والظاهر أنّ التعليل من حيث استلزم القياس والاستناد إليه في أحكام الدين تغيير الكتاب والسنة واتهام الصادقين عَلَيْهِ الْكَلَمُ وَاتَّهَمُوا الصَّادِقِينَ، ولاريب أن ذلك مما يستلزم من القياس القطعي أكثر مما يستلزمه الظني، وكيف كان فدلالته على الردع عن جميع أفراد القياس، وذم جميع أصحابه ظاهرة، فتدبر.

نعم هناك حديث رواه في تحف العقول مرسلاً<sup>(٢)</sup>، وروى نحوه المفيد بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ في

(١) «وعنه عن محمد بن موسى بن المตوك، عن السعدآبادي، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن أبيه عن ابن أبي عمير عن غير واحد عن أبي عبد الله عَلَيْهِ الْكَلَمُ وَاتَّهَمُوا الصَّادِقِينَ فِي دِينِ اللَّهِ». وسائل الشيعة: ١٨/٣٩، ب٦ من أبواب صفات القاضي، ح ٤٤.

(٢) «وعن أبي الحسن موسى بن جعفر عَلَيْهِ الْكَلَمُ: أنه كان لأبي يوسف معه كلام في مجلس الرشيد فقال الرشيد بعد كلام طويل لموسى بن جعفر عَلَيْهِ الْكَلَمُ: بحق آبائك لما اختصرت كلمات جامعة لما تجربناه - تجربناه ظ - فقال: نعم وأتي بدواة وقطراس فكتب: بسم الله الرحمن الرحيم جميع أمور الأديان أربعة: أمر لا اختلاف فيه وهو إجماع الأمة على الضرورة التي يضطرون إليها، والأخبار المجمع عليها وهو الغاية المعروض عليها كل شبهة والمستنبط منها كل حادثة، وأمر يحتمل الشك والانكار فسبيله استيصال أهله لتحقيله بحججة من كتاب الله مجمع على تأويلها وسنة مجمع عليها لا اختلاف فيها، أو قياس تعرف العقول عدله ولا تسع خاصة الأمة وعامتها الشك فيه والانكار له، وهذا إن الأمر من أمر التوحيد فما ←

الاختصاص مسندًا عن أحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد عن أبيه عن أحمد بن إدريس عن محمد بن أحمد بن إسماعيل العلوى عن محمد بن الزبرقان الدامغاني، عن أبي الحسن موسى عليه السلام<sup>(١)</sup>، وتضمن قوله عليه السلام في ضمن الأدلة التي تبني عليها الأديان: «أو قياس تعرف العقول عدله ولا تسع (يسع ظ) خاصّة الأمة وعامّتها الشك فيه والإنكار له».

فقد يتوهم أنه يدل على حجّية القياس القطعي، فيختص به العمومات المتقدّمة، ويعارض به ما تضمنه حديث الاحتجاج المتقدّم المتضمن حجّية الرأي من رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دون غيره، حيث دلّ على حجّية قطعه عَلَيْهِ السَّلَامُ دون غيره، لأنّه لا يتّهى إلى رأي من دون أن يكون عالماً به، فضلاً عن أن يكون قاطعاً، كما يعارض به - وهو الأولى بفرض المعارضه لتنصيصه على القياس من الرسول - ما تضمنه حديث المحسن المتقدّم - أيضاً - من أنّ الرأي والقياس إنما يصح الاعتماد عليهما من الرسول فيما إذا كان ذلك واضحاً عنده كالوحي من الله عَزَّ وَجَلَّ.

وذلك غير صحيح: أولاً، لأنّ هذه الأحاديث الثلاثة كلّها غير معتبرة، لأنّ حديث الاحتجاج مرسل، كما أنّ حديث المحسن إنما هو (عن أبيه عمن ذكره)،

→ دونه وأرش الخدش فيها فوقيه، فهذا المعرض الذي يعرض عليه أمر الدين، فما ثبت لك برهانه اصطفيته وما غمض عليك صوابه نفيته، فمن أورد واحدة من هذه الثلاث وهي الحاجة البالغة التي بينها الله ورسوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في قوله لنبيه: «قل فلنّ الحاجة البالغة فلو شاء هداكم أجمعين» تبلغ الحاجة البالغة الجاهم فيعلمها بجهله كما يعلم العالم بعلمه، لأنّ الله عدل لا يجور، يحتاج على خلقه بما يعلمون، يدعوهם إلى ما يعرفون لا إلى ما يجهلون وينكرون، فأجازه الرشيد ورده الحديث». وسائل الشيعة: ٧٣ / ١٨، ب ٨ من أبواب صفات القاضي، ح ٨٤.

(١) «ورواه المفید في (الاختصاص) عن أحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد، عن أبيه، عن أحمد بن إدريس عن محمد بن أحمد بن إسماعيل العلوى، عن محمد بن الزبرقان الدامغاني عن أبي الحسن عليه السلام». وسائل الشيعة: ١٨ / ٧٤، ب ٨ من أبواب صفات القاضي تعقيب على، ح ٨٤.

ولا يعلم من هو الذي ذكره، فهو مرسل - أيضاً - . وأما المروي في تحف العقول فهو مرسل كذلك، وأما المروي في الاختصاص ففي طريقه محمد بن الزبرقان الدامغاني وهو مجھول، فلا ينبغي إيقاع المعارضة بين الأحاديث ذات الأسناد الضعيفة، لعدم حججتها.

وثانياً: إنّ الحديث الأخير إنما تضمن حججية القياس الذي لا يسع خاصّة الأمة وعامّتها الشكّ فيه وإنكاره، ولا ريب في دخول الإمام المقصوم في تلك الأمة، فإذا كان ما لا يسع المقصوم إنكاره كان رأيه مطابقاً له لامحالة، فتكون الحججية - بالنتيجة - لقول المقصوم عليه، لا للقياس، ومن المظنون قوياً أنّ الإمام عليه كان في محضر الرشيد مضطراً لذكر القياس في ضمن الأدلة - كما أشار إليه في الوسائل<sup>(١)</sup> - ولكنّه تخلّص من القول بحججته بقييده بذلك القيد الموجب توفره تقييداً مؤداه بقول المقصوم عليه الذي هو حجّة بلا كلام.

وعليه فلا يكون الحديث دالاً على حججية القياس وإن بلغ من الوضوح ما بلغ، فتدبر جيداً.

#### الطاقة الرابعة:

وهي المضمنة للنهي والردع عن الحكم بغير ما أنزل الله (سبحانه وتعالى)، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَّهُ يَحْكُمُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَفَرُونَ﴾<sup>(٢)</sup>، وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَّهُ يَحْكُمُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾<sup>(٣)</sup>، وقوله

(١) وسائل الشيعة: ١٨ / ٧٣-٧٤.

(٢) سورة المائدة: ٤٤.

(٣) المصدر نفسه: ٤٥.

تعالى: ﴿وَمَنْ لَرَيَحَكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَسِقُونَ﴾<sup>(١)</sup>.

وهي بإطلاقها تشمل ما كان مقطوعاً به وما كان غير مقطوع به.

ومن ذلك ما رواه في الوسائل في الباب الرابع من أبواب صفات القاضي الحديث السادس، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «القضاة أربعة: ثلاثة في النار وواحد في الجنة: رجل قضى بجور وهو يعلم فهو في النار، ورجل قضى بجور وهو لا يعلم فهو في النار، ورجل قضى بالحق وهو لا يعلم فهو في النار، ورجل قضى بالحق وهو يعلم فهو في الجنة»<sup>(٢)</sup>.

ولاريب أن القاطع الجاهل بالجهل المركب مندرج تحت عنوان (لا يعلم)، ولا تغفل عن أن العلم في القضاء - بمقتضى هذه الرواية - من موارد العلم الموضوعي، ولذا كان القاضي بالحق وهو لا يعلم في النار.

والحديث السابع «قال: و قال عليه السلام: الحكم حكمان: حكم الله عَزَّ وَجَلَّ وحكم أهل الجاهلية، فمن أخطأ حكم الله حكم بحكم الجاهلية»<sup>(٣)</sup>.

(١) سورة المائدة: ٤٧.

(٢) «وعنهم عن أحمد، عن أبي رفعه عن أبي عبدالله عليه السلام قال: القضاة أربعة ثلاثة في النار وواحد في الجنة: رجل قضى بجور وهو يعلم فهو في النار، ورجل قضى بجور وهو لا يعلم فهو في النار، ورجل قضى بالحق وهو لا يعلم فهو في النار، ورجل قضى بالحق وهو يعلم فهو في الجنة. ثم قال: ورواه المفید في (المقنعة) مرسلا نحوه». وسائل الشيعة: ١٨ / ١١، ب ٤ من أبواب صفات القاضي، ح ٦.

(٣) - ثم قال - «ورواه الشيخ مرسلا، والذي قبله بإسناده عن أحمد بن محمد بن خالد. ورواه الصدوق مرسلا. وكذا الذي قبله. ورواه في الخصال عن محمد بن موسى بن المتوكل، عن السعدآبادي، عن أحمد بن أبي عبدالله، عن أبيه، عن ابن أبي عمير رفعه إلى أبي عبدالله عليه السلام قال: القضاة أربعة ... الحديث». وسائل الشيعة: ١٨ / ١١، ب ٤ من أبواب صفات القاضي، ح ٧.

ولاريب أن الإمام عَلَيْهِ الْمَهْدَى في مقام الردع عن الحكم بغير حكم الله (سبحانه وتعالى)، فيدخل في موضوع الردع الحكم بحكم الجاهلية ولو كان عن جهل مرّكّب.

والحديث الثامن عن أبي بصير عن أبي جعفر عَلَيْهِ الْمَهْدَى (قال: الحكم حكمان: حكم الله وحكم أهل الجاهلية، وقد قال الله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَمَنْ أَحَسَنَ مِنَ اللَّهِ حَكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقَنُونَ﴾<sup>(١)</sup>، وأشهد على زيد بن ثابت لقد حكم في الفرائض بحكم الجاهلية»<sup>(٢)</sup>.

وهو بإطلاقه يشمل القاطع، كما أن حسن الظن بزيد بن ثابت يقتضي كونه قاطعاً، ومع ذلك ذمّه الإمام عَلَيْهِ الْمَهْدَى، ولم يرض بفعله.

وفي الباب الخامس الحديث الأول عن أبي بصير عن أبي جعفر عَلَيْهِ الْمَهْدَى، وعن الحكم عن ابن أبي يعفور عن أبي عبد الله عَلَيْهِ الْمَهْدَى قال: (من حكم في دره민ين بغير ما أنزل الله عَزَّ وَجَلَّ من له سوط أو عصا فهو كافر بما أنزل الله على محمد عَلَيْهِ الْمَهْدَى)<sup>(٣)</sup>.

والردع فيه شديد جداً، وهو مطلق - كما لا يخفى - يعم القاطع وغيره.

٥٠ . سورة المائدة: (١)

(٢) «وعن أبي علي الأشعري، عن محمد بن عبد الجبار، عن ابن فضال، عن ثعلبة بن ميمون عن أبي بصير عن أبي جعفر عَلَيْهِ الْمَهْدَى قال: الحكم حكمان: حكم الله وحكم أهل الجاهلية، وقد قال الله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَمَنْ أَحَسَنَ مِنَ اللَّهِ حَكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقَنُونَ﴾، وأشهد على زيد بن ثابت لقد حكم في الفرائض بحكم الجاهلية». وسائل الشيعة: ١٨/١١، ب٤ من أبواب صفات القاضي، ح ٨.

(٣) «محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن فضال، عن ثعلبة، عن صباح الأزرق، عن حكم الخناط، عن أبي بصير عن أبي جعفر عَلَيْهِ الْمَهْدَى، والحكم عن ابن أبي يعفور عن أبي عبد الله عَلَيْهِ الْمَهْدَى قال: من حكم في دره민ين بغير ما أنزل الله عَزَّ وَجَلَّ من له سوط أو عصا فهو كافر بما أنزل الله على محمد عَلَيْهِ الْمَهْدَى». وسائل الشيعة: ١٨/١٧، ب٥ من أبواب صفات القاضي، ح ١.

والحديث الثاني صحيح أبي بصير «قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: من حكم في درهين بغير ما أنزل الله بعله فهو كافر بالله العظيم»<sup>(١)</sup>.  
وهو مطلق - أيضاً -

والحديث الرابع «عن معاوية بن وهب قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: أي قاض قضى بين اثنين فأخطأ سقط أبعد من السماء»<sup>(٢)</sup> ولا ريب أنّ الجهل المركب من أوضح مصاديق الخطأ.

والحديث الخامس «عن أبي بصير قال: قال أبو جعفر عليه السلام من حكم في درهين فأخطأ كفر»<sup>(٣)</sup>.  
وهو واضح الدلالة كسابقه.

والحديث السادس «قال: وقال عليه السلام: الحكم حكمان: حكم الله وحكم أهل الجاهلية فمن أخطأ حكم الله حكم بحكم أهل الجاهلية، ومن حكم بدرهين بغير ما أنزل الله بعله فقد كفر بالله تعالى»<sup>(٤)</sup>.

وهو في فقرته الأولى كسابقيه، وفي الثانية كما في الآية الكريمة، وما هو بمضمونها.

(١) «وعنه عن أبيه، عن ابن أبي عمر، عن محمد بن حمran، عن أبي بصير قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: من حكم في درهين بغير ما أنزل الله بعله فهو كافر بالله العظيم». وسائل الشيعة: ١٨/١٨، ب٥ من أبواب صفات القاضي، ح٤.

(٢) «وعنهم عن سهل بن زياد، عن محمد بن عيسى، عن أبي عبدالله المؤمن عن معاوية بن وهب قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: أي قاض قضى بين اثنين فأخطأ سقط أبعد من السماء». وسائل الشيعة: ١٨/١٨، ب٥ من أبواب صفات القاضي، ح٤.

(٣) «محمد بن الحسين بإسناده عن أبي بصير قال: قال أبو جعفر عليه السلام من حكم في درهين فأخطأ كفر». وسائل الشيعة: ١٨/١٨، ب٥ من أبواب صفات القاضي، ح٥.

(٤) وسائل الشيعة: ١٨/١٨، ب٥ من أبواب صفات القاضي، ح٦.

والحديث السابع «وفي (عقاب الأعمال) بسند تقدم في عيادة المريض عن النبي ﷺ قال: ومن حكم بما لم يحكم به الله كان كمن شهد بشهادة زور، ويقذف به في النار يعذّب بعذاب شاهد الزور»<sup>(١)</sup>.  
وهو مطلق يعمّ القاطع وغيره.

والحديث الثالث عشر «عن أبي بصير عن أبي عبد الله عائلاً قال: من حكم في درهمين بغير ما أنزل الله فقد كفر، ومن حكم في درهمين فأخطأ كفر»<sup>(٢)</sup>.

والفقرة الأولى مطلقة، والثانية تنصّ على عدم معدّريّة الخطأ.

والحديث الرابع عشر «عن أبي بصير عن أبي عبد الله عائلاً قال: سمعته يقول: من حكم في درهمين بغير ما أنزل الله فهو كافر بالله العظيم»<sup>(٣)</sup>.  
وهو مطلق.

والحديث الخامس عشر «وعن ابن عياش عن أبي عبد الله عائلاً قال: من حكم في درهمين بغير ما أنزل الله فقد كفر، قلت: كفر بما أنزل الله؟ أو كفر بما أنزل على محمد ﷺ؟ قال: ويلك إذا كفر بما أنزل على محمد ﷺ فقد كفر بما أنزل الله»<sup>(٤)</sup>.  
وهو مطلق - أيضاً -.

(١) وسائل الشيعة: ١٨/١٨، ب ٥ من أبواب صفات القاضي، ح ٧.

(٢) «العياشي في تفسيره، عن أبي بصير عن أبي عبد الله عائلاً قال: من حكم في درهمين بغير ما أنزل الله فقد كفر، ومن حكم في درهمين فأخطأ كفر». وسائل الشيعة: ١٨/٢٠، ب ٥ من أبواب صفات القاضي، ح ١٣.

(٣) «وعن أبي بصير عن أبي عبد الله عائلاً قال: سمعته يقول: من حكم في درهمين بغير ما أنزل الله فهو كافر بالله العظيم». وسائل الشيعة: ١٨/٢٠، ب ٥ من أبواب صفات القاضي، ح ١٤.

(٤) وسائل الشيعة: ١٨/٢٠، ب ٥ من أبواب صفات القاضي، ح ١٥.

وبعد استعراض هذه النصوص الكثيرة المتواترة بظواهفها نعقد بحوثاً عديدة  
مستضيئين بنورها:

### البحث الأول: في ثبات دعوانا الأولى

وهي نفي حجية القطع - فضلاً عن غيره مما هو أضعف منه - ما لم يستند  
إلى الدلة الشرعية، ونفي صحة إسناد متعلقه إلى الشارع المقدس، ونفي  
معذرته عند الخطأ كما إذا كان جهلاً مركباً، بخلاف ما إذا استند إلى الأدلة  
الشرعية .

لا يخفى: أن الطوائف الثلاث الأولى موضوعها الأحكام الكلية - وإن  
شئت قلت: الشبهات الحكمية - ويسضاف إليها الأحكام الجزئية المتعلقة  
بحجج الله (تعالى) على خلقه، مثل: نبوة نبينا صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وإماماة كل واحد من أئمتنا  
(صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين)، وحجية كتاب الله المجيد، وغير ذلك مما  
يرتبط بأصول الدين، فإن الدين وأحكامه الأصولية والفرعية لا يؤخذ ولا  
تؤخذ إلا عن مشرع الدين وأحكامه بما نصبه عليه وعليها من الحجج، فإن من  
أراد الدين ومعرفة أحكامه فعليه أن يستند في ذلك إلى مشرع ذلك الدين وما  
جعله هو حجة وطريقاً إليه، وقد دلت الطائفة الأولى على اختصاص علم الدين  
بالنبي وآلـه (صـلـى اللهـ عـلـيـهـ وـعـلـيـهـمـ)، كما دلت الطائفة الثانية على عدم حجية  
الرأي غير المستند إليـهمـ، كما دلت الثالثة وكثير من روایـاتـ الثانية على عدم  
حجـيـةـ الـقـيـاسـ فيـ اـسـتـبـاطـ الـحـكـمـ الشـرـعـيـ .

وأما الطائفة الرابعة: فموضوعها الحكم في القضاء، وحيث أن موضوع  
القضاء هو الشبهات - أو صنف خاص من الشبهات - الموضوعية، فاللازم هو

العمل بما قررها، وشرّعه الله تعالى فيها من الأحكام، كي يكون الحكم فيها بما أنزل الله (سبحانه وتعالى)، ولا يكون الحكم فيها بحكم الجاهلية، فإنّ في القضاء أحكاماً شرعية خاصة، كما هو مقرر في أبواب القضاء، وليس الحكم فيها مشرّطاً بأن يكون على طبق علم الله بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ في الواقع، - فضلاً - عن علم القاضي، وإنما هو بالبيانات والأدلة وغير ذلك مما هو منصوص عليه في محله.

والمتحصل منها جيّعاً أنّ من لم يستند في تحصيل أيّ حكم من أحكام الدين إلى ما نصبه المولى بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ من الحجج والأدلة عليه لم يكن معدوراً عند الخطأ وإن كان قاطعاً، فضلاً عما إذا كان متيقناً بالمعنى الأعمّ، أو لم يكن إلا ظانّاً.

فاللازم - في مقام تحصيل الدين والعذر وبراءة الذمة - هو الاستناد في تحصيل الأحكام الشرعية الأصولية والفرعية إلى الكتاب وسنة المتصوّفين (عليهم الصلاة والسلام)، ولا بدّ من الكون في طوهم، وأما الكون في عرضهم فهو موجب للهلاك عند الخطأ وإن كان الكائن في عرضهم قاطعاً، لأنّ معدّرية القطع إنما هي ببناء العقلاء - كما تقدّم -.

وحجّية بناء العقلاء تتوقف على إقراره من قبل الشارع، وعدم الردّ عنه، وأيّ ردّ أعظم مما تضمّنته النصوص المتقدّمة!، فإنها وإن لم تردع عن القطع أو اليقين بهذا العنوان، ولكنها ردّت عن إرادة الدين وأحكامه بغير الرجوع إلى المتصوّفين بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، كما في الخبر المتواتر المتقدّم المتضمن قول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «يا علي أنت بابي الذي أُوتى منه وأنا باب الله فمن أتاني من سواك لم يصل إلى، ومن أتى الله من سواي لم يصل إلى الله»<sup>(١)</sup>، وحديث الثقلين المتواتر - أيضاً - وغيرهما مما تقدّم.

(١) وسائل الشيعة: ١٨ / ٥١-٥٢، ب ٧ من أبواب صفات القاضي، ح ٤٠، وقد تقدّم.

فالقاطع وغيره مالم يستند إلى ما نصبه الله تعالى من الأدلة على أحكام دينه لا يكون معذوراً عند الخطأ، بخلاف ما إذا استند إليها، فإنه يكون معذوراً عند الخطأ، كما لو اعتمد على خبر الثقة ولم يكن مطابقاً للواقع، لأنّ حجّيته مستندة إليهم ولو بإقرارهم لبناء العقلاء، كما سيأتي في محله إن شاء الله تعالى.

على أنك قد عرفت أنّ اليقين بالمعنى الأعمّ بجميع أفراده -بما فيها القطع- إنما يكون معذراً عند العقلاء فيما لو اعتمد فيه على ما يصلح للاعتماد عليه بشرط التثبّت، وعدم التسّع في الجزم واليقين.

فلو لم تكن تلك النصوص رادعة عن بناء العقلاء في خصوص أحكام الدين فلا أقلّ من كونها متصرّفة في صغراه، وحاصرة لها بما نصبه من الحجج على أحكامه.

ومنه يظهر: أمر في غاية الأهميّة، وهو أنه حتى لو بُني على أنّ كاشفية القطع ذاتية، وأنه ليس للشارع التصرف فيها، ولا في أسبابها نفيّاً أو اثباتاً -بما هو شارع- إلا أنّ له أن يتصرف في البناء على معذريته عند الخطأ، لأنّ له أن يقول -مثلاً-: لا أعتذرك عند الخطأ في قطعك إلا إذا اعتمدت فيه على ما نصّبته لك من الحجج على أحكامي، فإنّ غاية ما تقتضيه الكاشفية الذاتية هو الكاشفية الزعمية بنظر القاطع نفسه دون غيره من سائر الناس، فضلاً عن المولى الشرعي علام الغيوب (سبحانه وتعالى)، فلا تقتضي الكاشفية الزعمية كاشفية تكوينية، ولا مطابقة بينه وبين الواقع ثبوتاً، وإلا لامتنع الخطأ في القطع، وامتنع الجهل المركب، وهو ضروري البطلان.

بل الكاشفية الذاتية -حتى لو سُلّمت- لا تقتضي، ولا تستلزم المعذريّة، لا بالذات ولا بالعرض إلا عند نفس القاطع دون غيره، خصوصاً المولى الذي له

أن يتصرف في الحجج على أحکامه، كما له التصرف في نفس أحکامه، فلا تستلزم کاشفية القطع الذاتية - حتى لو بُني عليها - معدّية القطع بقول مطلق.

ولاريب في أنّ من اعتمد على غير الحجج الشرعية - بعد حصر الشارع طريق الوصول إلى أحکامه بها - لا يكون معذوراً عند العقلاء، فضلاً عن الشارع المقدس، لأنّ حصره بها يستلزم انحصار ما يصلح للاعتماد عليه في معرفة دينه وأحکامه بها دون غيرها، فلا يكون السالك لغيرها معذوراً حتى عند العقلاء.

وحيث حدّد الشارع الحجّية على أحکامه وطرق الوصول إليها بأمور معينة لزم الاقتصار عليها في مقام الإطاعة والأمن من العقاب، وإلا لزم التهور والمجازفة عند طلب الوصول إليها من غير تلك الطرق والأسباب، فتدبر جيداً.

كما ظهر بذلك: عدم جواز نسبة ما لم يُستند فيه للحجج المنصوبة من المولى بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ إليه من أحکام الدين - وإن تعلق بها القطع من الأسباب الأخرى - لحصر المولى بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الطريق إلى دينه وأحکامه بتلك الحجج، وعدم حجّية الرأي غير المستند إليها عند المولى (سبحانه وتعالى)، خصوصاً إذا استند إلى القياس، وبالأخصّ في موارد الحكم والقضاء، لأنّه حينئذ تكون تلك النصوص بجميع طوائفها رادعة عنه، ومن الضروري عدم جواز إسناد الحكم إلى المولى استناداً إلى سبب وطريق نهى عن الاعتماد عليه بالنصوص المتواترة المضمون بما فيها المعلومة الصدور.

وبذلك يظهر بوضوح: مستندنا على دعوانا من أنّ اليقين - بالمعنى الأعمّ - بها فيه القطع - لو لم يستند إلى الأدلة الشرعية من الكتاب والسنة لا يكون معذراً عند الخطأ، كما لا يصحّ نسبة متعلّقه إلى الشارع، لأنّ في ذلك خالفة للشارع، فكيف يرضى بمخالفته؟!.

## البحث الثاني: في رواية أبان

فقد روى (محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، وعن محمد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان جمِيعاً، عن ابن أبي عمر، عن عبد الرحمن بن الحجاج، عن أبان بن تغلب قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما تقول في رجل قطع إصبعاً من أصابع المرأة كم فيها؟ قال: عشرة من الإبل، قلت: قطع اثنتين؟ قال عشرون، قلت: قطع ثلاثة؟ قال: ثلاثون، قلت: قطع أربعاً؟ قال: عشرون، قلت سبحان الله يقطع ثلاثة فيكون عليه ثلاثون، ويقطع أربعاً فيكون عليه عشرون!!، إنَّ هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبراً من قاله، ونقول: الذي جاء به شيطان، فقال: مهلاً يا أبان، هكذا حكم رسول الله عليه السلام، إنَّ المرأة تعاقل الرجل إلى ثلث الديمة، فإذا بلغت الثالثة رجعت إلى النصف، يا أبان إنك أخذتني بالقياس، والسنة إذا قيست مُحق الدين»<sup>(١)</sup>.

ثم قال الحرس عليه السلام: «ورواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد عن محمد بن أبي عمر، ورواه الصدوق بإسناده عن عبد الرحمن بن الحجاج مثله»<sup>(٢)</sup>.

وقد استشهد الشيخ النائيني رحمه الله بها على ما ادعاه من «أنه قام الدليل على أنه لا عبرة بالعلم بالحكم الحاصل من طريق القياس ...»<sup>(٣)</sup>.

إلا أنَّ أستاذنا الخوئي رحمه الله قد أورد عليه بثلاثة إيرادات:

الأول: أنها ضعيفة السند.

والثاني: أنها لا تدل على قطعه بالحكم، وإنما يظهر منها اطمئنانه.

(١) وسائل الشيعة: ١٩/٢٦٨، ب، ٤٤ من أبواب ديات الأعضاء، ح .

(٢) المصدر نفسه.

(٣) فوائد الأصول: ٣/١٣.

والثالث: أنها لا تدل على المنع عن العمل بالقطع - لو كان حاصلاً - وإنما الإمام عليه السلام أزال قطعه ببيان الواقع له، وأن قطعه مخالف للواقع، وذلك كثير في المحاورات العرفية، كما لو قطع أحد بشيء، وكان صاحبه يراه مخطئاً «فيبيّن له الواقع ويذكر الدليل عليه، ليزول قطعه أي جهله المركب»<sup>(١)</sup>، فلا يكون ذلك لأجل المنع والردع عن العمل بالقطع على تقدير بقائه، وإنما لأجل إزالته وعدم بقائه<sup>(٢)</sup>.

وكل تلك الإيرادات غير صحيحة.

أما الأول: فهو - من مثله عليه السلام - غريب، وذلك، لأن الرواية رويت في الكافي عن ابن أبي عمير بطريقين: أحدهما عن علي بن إبراهيم عن أبيه، وثانيهما عن محمد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان، ولأن كان هناك إشكال في الثاني، للإشكال في وثاقة محمد بن إسماعيل، فإنه لا إشكال في الأول لوثيقة علي بن إبراهيم والاعتماد على أبيه عليه السلام.

كما أنها رويت في التهذيب بطريق صحيح، لأن طريق الشيخ عليه السلام إلى الحسين بن سعيد صحيح، ولذا يستغرب وصفه عليه السلام لسندها بالضعف، في حال أن السند في كل من الكافي - بأحد طريقيه - والتهذيب صحيح معتبر لا غبار عليه.

نعم طريق الفقيه إلى عبد الرحمن بن الحجاج إنما هو بواسطة أحمد بن محمد بن يحيى، وهو من لم تثبت وثاقته عنده، وإن كان الظاهر أنه ثقة، لتبعة الصدوق - في توثيقه لمشيخته - لشيخه محمد بن الحسن بن الوليد.

(١) مصباح الأصول: ٢/٦٠.

(٢) المصدر نفسه.

والهمّ: أنّ الرواية الشريفة صحيحة السند حتى على مبنّيه، فلا يصح وصفها بضعف السند.

وأما الثاني، ففيه: أنّ أباًن - على جلالة قدره، وعظم منزلته - بعد تعجبه من جواب الإمام علّي عليه السلام بقوله: «سبحان الله...» قال: «إنّ هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبرأ ممّن قاله، ونقول: الذي جاء به شيطان»، وذلك يكشف عن أنه ومن معه ممّن كان يبلغه ذلك كانوا قاطعين بكذب القائل والجائي به، إذ كيف يصح منه - على جلالة قدره - أن يبرأ هو ومن معه من القائل به! وكيف يصفونه بأنه شيطان - وهو من أبغض الأوصاف - لو لم يكونوا قاطعين بكذبه!، فإنّ ذلك لا يناسب أهل الورع والتقوى من المتدلين، كما لا يناسب أهل التشّبّث من العقلاة، لأنّ ضعف الاحتمال لا يستلزم إلغائه بقول مطلق.

لا سيّما إذا كان المحتمل ذا أهمية عند المحتمل، كما في المورد، حيث أنه إذا كان يحتمل - ولو بأدنى احتمال - كون القائل صادقاً، فكيف يصحّ البت بالحكم عليه بأنه كاذب شيطان ويترأّ منه! فإنّ الاطمئنان - خصوصاً إذا كان بمعنى قوّة الظنّ - يتأثر بأهميّة المحتمل، ولا تكفي فيه قوّته، كما لا يخفى.

مضافاً: إلى تعجبه من جواب الإمام علّي عليه السلام، فإنّ ذلك لا يناسب الذي يقتضيه مقام أباًن، وعظم منزلته لو لم يكن قد تبدّل قطعه إلى النقيض بسبب جواب الإمام علّي عليه السلام.

على: أنّ الإمام علّي عليه السلام قد أثّر بقوله: «يا أباًن أخذتني بالقياس»، ولم يقل: أخذت القائل بالقياس، مما يشعر أو يدلّ على أنه لشدة جزمه وتمامية قطعه لم يقتتنع بقول الإمام علّي عليه السلام بمجرد سماعه للجواب، وأنّ في تعجبه شيئاً من الأخذ والإنكار، وإلا

فلمّا قال الإمام عليه السلام: «أخذتني بالقياس» لو كان إنما أخذ القائل الذي تحدث عنه دون الإمام عليه السلام؟!

فدعوى: أنّ أباً لم يكن قاطعاً لا يمكن المساعدة عليها.

وأما الإيراد الثالث: فيه - أيضاً - أنه بعد التسليم بكون أباً قاطعاً - ولا ريب أن منشأ قطعه استناده إلى القياس - فالإمام عليه السلام بعد أن بين حكم رسول الله عليه صلوات الله عليه في المسألة قد أنكر على أباً الأخذ بالقياس، وطبق على قياسه القطعي كبرى أنّ «السنة إذا قيست محق الدين»، فيكون القطع القياسي مورداً للمنع بنصّ الإمام عليه السلام، لتطبيقه تلك الكبرى عليه، فيكون إخراج القطع القياسي عن تطبيق الكبرى بعد انتهاقه عليها من تخصيص المورد، وهو قبيح، وهو موجب للتناقض، إذ كيف يعقل أن ينكر الإمام عليه السلام العمل بالقياس المقطوع بمفاده، وهو لا يمنع من العمل بالقطع المسبّ عنه والمستند إليه، ويراه حجّة بالذات يستحيل المنع عن العمل به!.

وعليه فالرواية الشريفة نصّ في المنع عن الاستناد إلى القياس الموجب للقطع، فضلاً عما هو أدنى منه من مراتب اليقين، فتدبر جيداً.

### البحث الثالث: في إثبات دعوانا الثانية

وهي أنّ العامل باليقين بالمعنى الأعمّ - بما فيه القطع - غير المستند إلى الأدلة الشريفة لا ينال الأجر والثواب عند الإصابة، وإن كان يقينه أو قطعه منجزاً للتکلیف، فھی تنحّل إلى دعويین:

الأولى: نفي الثواب بغير ذلك الشرط.

والثانية: تحقق المنجزية عند الإصابة.

و مقدمة لذلك نقول: لا يخفى أنه - بمقتضى العبودية و ملكية المولى لعبدة - على العبد أن يطيع مولاه، كما للمولى أن يعاقب العبد عند معصيته، وليس عليه أن يشيه، لأنه ملوك له، فله أن يتصرف بملكه كيف يشاء، نعم ليس له أن يظلمه، لأنّ الظلم قبيح.

ولاريب أنّ عقاب المطيع ظلم، فلا يصدر من المولى الشرعي، لأنّه عادل ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾<sup>(١)</sup>، كما أنّ إثابة العاصي على معصيته أمر قبيح - أيضاً - لأنّ الثواب إنما يحسن على الإطاعة، والمعصية إنما تقتضي العقاب، أو تكون موضوعاً للعفو دون الثواب، والأمر فيه واضح.

و إنما الكلام في نفي استحقاق المطيع للمثوبة، وهو ما لا ينبغي الإشكال فيه - أيضاً - لأنّ العبد ليس أجيراً للمولى، كي يستحق عليه الأجر، كما أنه ليس محسناً إليه ولا منعماً عليه، كي يلزم عليه شكره، وإنما هو ملك له و مسخر له، خصوصاً بالإضافة إلى رب العالمين المالك الحالى.

فإنّه هو المنعم على عباده، والمحسن إليهم، حيث أوجدهم بعد العدم، وأجزل عليهم نعمه ﴿وَلَمْ يَنْقُذُوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا شَخْصُوهَا﴾<sup>(٢)</sup>، فله أن يعطي من يشاء ويمنع من يشاء، ولكنّه بفضله وإحسانه وعَدَ وبشّر من يطيعه بالثواب، كما أنذر من يعصيه بالعقاب. والأول تفضيل، والثاني استحقاق.

وعليه فلا يلزم على المولى إثابة عبده على الإطاعة، فلا مانع من تقييد الثواب بقييد زائد على محض الإطاعة، لأنّ الثواب منه تفضيل على كلّ حال.

(١) سورة الكهف: ٤٩.

(٢) سورة النحل: ١٨.

إذا عرفت ذلك يظهر لك: إمكان تقييد الثواب للمطيع بما شاء المولى من قيود، وقد دلت النصوص الشريفة على تقييد الثواب على إطاعة تكاليف الله (سبحانه وتعالى) بأن تكون الإطاعة بدلالة المعصومين عليهم السلام، فمن ذلك:

صحيح زرارة «عن أبي جعفر عليه السلام في حديث طويل في الإمامة وأحوال الإمام قال: أما لو أنّ رجلاً صام نهاره، وقام ليله، وتصدق بجميع ماله، وحجّ جميع دهره، ولم يعرف ولاية ولی الله، فيواليه، وتكون جميع أعماله بدلاته إليه ما كان له على الله ثواب، ولا كان من أهل الإيمان». ورواه البرقي في (المحاسن) عن أبي طالب عبد الله ابن الصلت مثله»<sup>(١)</sup>.

فقد تضمن -مضافاً إلى نفي الثواب- نفي الكون من أهل الإيمان، فيما إذا لم يتوفر في العامل شروط ثلاثة هي:

أن يعرف ولاية ولی الله، وأن يواليه، وأن تكون جميع أعماله بدلاته. ولاريب أنّ الكلمة «جميع» من صيغ العموم، فلا يكفي أن تكون جلّ أعماله بدلاته، بل لابدّ من كونها جميعاً بدلاته، وإلا لم يكن له على الله ثواب، بل ولم يكن من أهل الإيمان.

ومنه يظهر: أنه لو استشكل في الدلالة من حيث أنه عليه السلام إنما نفى أن يكون للعامل على الله ثواب، ولم ينفِ فعليه الثواب، وقد تقدّم قبل قليل أنه ليس على المولى إثابة عبده على إطاعته، وإنما هي تفضل منه وإحسان، فلا دلالة له على نفي الثواب.

(١) وعنه عن أبيه وعبد الله بن الصلت جميعاً عن حماد بن عيسى عن حريز بن عبد الله عن زرارة...، الحديث كما في المتن. وسائل الشيعة: ١٨ / ٢٥-٢٦، ب ٦ من أبواب صفات القاضي، ح ١٣.

لم يتم الإشكال، لأن الإمام عليه السلام لم يكتفي بذلك، بل نفى كون العامل من أهل الإيمان، فلا يكون من الذين آمنوا وعملوا الصالحات الذين وعدهم الله سبحانه بالأجر والثواب.

مع: أنه لو أراد الإمام عليه السلام ذلك لما كانت خصوصية في ذلك لمن لم يعرف ولـي الله، أو لم يواله، أو لم تكن جميع أعماله بدلاته، فإن الجميع - من توفرت فيهم تلك الصفات، ومن لم توفر فيهم - سواء، ليس لهم على الله تعالى شواب. ولا تغفل عن أن الله سبحانه وتعالى هو الذي جعل على نفسه الشواب تفضلاً منه على عباده المطاعين بفضله وإحسانه، ﴿لَا يُشَدُّ عَمَّا يَقْعُلُ وَهُمْ يَسْأَلُونَ﴾<sup>(١)</sup>.

والمهم: أن هذا الحديث الشريف قد دل على تقييد الشواب على الطاعة بكونها بدلالة المقصوم عليه السلام، فلو لم تكن بدلاته - وإن كانت معلومة الحال وأنها طاعة يريدها الله ( سبحانه وتعالى)، ولا يرضى بمخالفتها - لم يكن عليها ولا للعامل بها ثواب، لأنها ليست بدلاته.

ومن ذلك - أيضاً - صحيح أبي بصير «قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام ترد علينا أشياء ليس نعرفها في كتاب الله ولا سنته<sup>(٢)</sup> فنظر فيها؟ فقال: لا، أما أناك إن أصبت لم تؤجر، وإن أخطأت كذبت على الله»<sup>(٣)</sup>.

هذا حديث الكافي<sup>(٤)</sup>، وبمضمونه حديث المحسن - أيضاً - عن أبي بصير

(١) سورة الأنبياء: ٢٣.

(٢) هذا ما في نسخة الوسائل، والظاهر أن فيها خطأً، لأن الموجود في الكافي «ولا سنة» فراجع، الكافي: ١١، ح ٥٦، ١.

(٣) فقد رواه عن محمد بن يعقوب عن أحمد بن محمد عن الوشاء عن مثنى الحناط عن أبي بصير... الحديث. وسائل الشيعة: ٢٤/١٨، ب ٦ من أبواب صفات القاضي، ح ٦.

(٤) الكافي: ١، ح ٥٦.

(قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: ترد علينا أشياء لا نجدها في الكتاب والسنة، فنقول فيها برأينا؟ فقال: أما أنت إن أصبت لم تؤجر، وإن أخطأت كذبت على الله<sup>(١)</sup>).

والثاني مؤيد للأول، لأنّه بمضمونه، إلا أنّ في سنته إشكالاً، لأنّ البرقي تردد في محسنه في إسناده إلى ابن محبوب أو غيره، وذلك الغير مجهول، ولعلّ أبا بصير قد سأله كلاماً من الإمامين عليهما السلام في واقعتين وبصيغتين، فكان الجواب منها - روحى فداتها - واحداً.

والملهم أنّ الدلالة فيه واضحة، لأنّ الإمام عليه السلام تعرّض إلى ما لم يستند إلى الكتاب والسنة مما يؤدي إليه النظر ونصّ على عدم الأجر عليه عند الإصابة، وهو الذي ندعوه في المقام، كما أنه حكم على الخطأ بأنه كذب على الله، فلا يكون الخطأ معذوراً، وقد تقدّم التعرّض إليه والاستدلال به.

ومن الجدير بالذكر ملاحظة سؤال أبي بصير حيث قال: «ليس نعرفها في كتاب الله ولا سنة» أو: «لا نجدها في الكتاب والسنة»، فالمستند للناظر عندئذٍ ليس هو الكتاب والسنة - يعني ليس هو الدليل الشرعي - أيّ شيء كان وفي أيّ حكم شرعي، وعنه قد أجاب الإمام عليه السلام بقول مطلق، فحتى لو كان النظر في حكم واحد لم يؤجر الناظر لو أصاب، وحتى لو كان الحكم موجوداً في الكتاب والسنة واقعاً، ولكنّ الناظر لم يجده، فلم يستند إليه لم يؤجر إن أصاب.

وذلك يلزم بحصر الاستناد في أحكام الدين إلى كتاب الله، وسنة المقصومين (صلوات الله عليهم أجمعين). ولا فرق في ذلك بين أن يوجب النظر

(١) الذي رواه عن ابن محبوب أو غيره عن مثنى الحناط عن أبي بصير...الحديث. وسائل الشيعة: ٣٣، ب ٦ من أبواب صفات القاضي، ح ٣٥.

ظنناً، أو يقيناً بالمعنى الأخص، أو يقيناً بالمعنى الأعم - ولو كان مطابقاً للواقع - فهو حتى لو كان على لا جهلاً مركباً لا يؤجر صاحبه، فتدبر جيداً.

ومن ذلك ما رواه في الوسائل عن فرات بن إبراهيم الكوفي بسنده «عن أبي عبد الله عليهما السلام - في حديث - إنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لِعَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ: يَا عَلِيٌّ أَنَا مَدِينَةُ الْعِلْمِ وَأَنْتَ بَابُهَا فَمَنْ أَتَى مِنَ الْبَابِ وَصَلَّى، يَا عَلِيٌّ أَنْتَ بَابُ الَّذِي أُوتَى مِنِّي، وَأَنَا بَابُ اللَّهِ فَمَنْ أَتَانِي مِنْ سَوَّاَكَ لَمْ يَصُلْ إِلَيْيَّ، وَمَنْ أَتَى اللَّهَ مِنْ سَوَّاَيِّ لَمْ يَصُلْ إِلَيْهِ»، ثم قال عليهما السلام: «أَقُولُ: هَذَا الْحَدِيثُ مُتَوَاتِرٌ بَيْنِ الْعَامَةِ وَالخَاصَّةِ»<sup>(١)</sup>.

وفي هذا الحديث فقرتان:

الأولى: تتضمن أنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَدِينَةُ الْعِلْمِ، وَأَنَّ عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ بَابُهَا، فَمَنْ أَتَى مِنَ الْبَابِ وَصَلَّى إِلَى مَدِينَةِ الْعِلْمِ، وَاسْتَفَادَ مِنْهَا، وَحَصَلَ عَلَى الْعِلْمِ.

وبمفهوم الشرط تدل على حصر علم الدين بأمير المؤمنين عَلَيْهِ السَّلَامُ، ومن ثم بأولاده المعصومين الأئمة الأحد عشر (صلوات الله وسلامه عليه وعليهم أجمعين) فتأمل.

والثانية: تتضمن أنَّ عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ بَابُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الَّذِي يُؤْتَى مِنْهُ، وَهُوَ بَابُ اللَّهِ، وَرَتَبَ عَلَى ذَلِكَ أَنَّ مَنْ أَتَاهُ عَلَيْهِ مِنْ سَوَى عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَمْ يَصُلْ إِلَيْهِ، وَمَنْ أَتَى اللَّهَ مِنْ سَوَاهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَمْ يَصُلْ إِلَيْهِ اللَّهِ.

ولاريب أنَّ الإتيان إلى الله يُراد منه معنى مجازي، فالمراد إما الإتيان إلى مرضاته وثوابه - ولعله هو الأظهر - وإما الإتيان إلى علمه وأحكامه. وعلى كلا التقديرين يلزم حصر الشواب على الإطاعة عن طريقهم عَلَيْهِمُ السَّلَامُ.

(١) وسائل الشيعة: ١٨ / ٥١ - ٥٢، ب ٧ من أبواب صفات القاضي، ح ٤٠.

أما على الأول، فواضح.

وأما على الثاني، فلأنّ طالب العلم بأحكام الله تعالى - عادةً - لا يطلبه لمحض الاطّلاع، وإنما لأجل العمل، وحيث أنّ العمل بالأحكام لا يكون إلا لغاية، ولا ريب أنّ تحصيل الثواب، ورضا الله (سبحانه وتعالى) من أعظم الغايات وأنفعها، وأنسب التعبير عنها، وعن طلبها يكون بحذف ما تضاف إليه.

ونسبة الإتيان والوصول إلى الله تعالى مباشرةً من باب المجاز - لأنّ المراد الحقيقي هو الوصول إلى علمه، والعلم بدينه، وأحكامه من أجل الوصول إلى ثوابه، ومرضاته - تدلّ على حصر الرضا، والثواب بالوصول إليه، وإلى مرضاته عن طريق إرشاد النبي ﷺ، وتعليميه الذي هو منحصر بإرشاد علي عليهما السلام وبيانه، فلا يمكن الوصول إلى رضا الله تعالى، وثوابه إلا عن طريق علي عليهما السلام وبيانه.

كيف ولو لم يكن المراد ذلك يلزم من افتراض الوصول إلى حكم الله تعالى عن غير طريق النبي ﷺ وطريق علي عليهما السلام انتقاض حصره عليهما السلام بذلك، وهو ما لا يمكن المساعدة عليه.

فلا بدّ من أن يكون مراده عليهما السلام أنّ من طلب الوصول إلى ثواب الله بطلب العلم بأحكامه لم يصل إليه من سوى النبي وعلي وأهلهما الطيبين (صلوات الله عليهم أجمعين)، فتدبر جيداً.

هذا ولعلّ المتأمل في النصوص الأخرى يجد ما يدلّ على ذلك - أيضاً - وفيها ذكرناه كفاية. والتحصل من ذلك: أنّ تحصيل اليقين عن غير طريق الأدلة الشرعية، وهي كتاب الله تعالى وستهم عليهما السلام - قولًا أو فعلًا أو تقريرًا - والعمل به وإن أصاب الواقع يكون مسلوب الأجر والثواب، فيلزم الاقتصار في تحصيل الأحكام على تلك الأدلة فقط.

هذا ما يرتبط بالأجر والثواب.

وأما المنجزية فإن اختصاصها باليقين المصيب للتوكيل الإلزامي واضح، إذ لو لم يصب التوكيل لم يكن متعلقاً به، فلا يكون متعلقه تكليفاً، وإذا لم يكن متعلقه تكليفاً انتفى التنجيز من باب السالبة بانتفاء الموضوع، فلا ينجز إلا المصيب دون المخطئ.

وعليه وبعد افتراض إصابة اليقين للتوكيل المولى والإلزامه، فقد وصل إلى المكلّف، ويلزمه العلم أو اليقين باستحقاقه العقاب على مخالفته، فيلزم إطاعته حذراً من المخالفة والعقاب وإن لم يترتب عليها الشواب، لما عرفت من أن الشواب مشروط بكون الدلالة على التوكيل عن طريقهم عليه السلام، فإن النصوص المتقدمة إنما نفت الشواب عند الإصابة، ولم تنتف العقاب عند المخالفة والمعصية.

فقد قال الإمام عليه السلام: «إن أصبت لم تؤجر وإن أخطأت كذبت على الله»، فالإصابة ممكنة، وتكون منجزة، لو صول التوكيل بالعلم واليقين، فلا تجوز مخالفته، وإن لم يستحق على إطاعته الشواب، فإن النص لم يتضمن نفي المنجزية، وإنما نفي الشواب فحسب.

ودعوى: أنه «كما أن إثبات الشواب على عمل ظاهر عرفاً في تعلق الأمر به، كذلك نفي الشواب عليه ظاهر عرفاً في عدم مطلوبيته، وعدم تعلق الأمر به إلا إذا قامت قرينة على ثبوت الأمر به، كالالتزام بتوجيه الأمر إلى المخالفين مع عدم ترتب الشواب على أعمالهم لفقدان الولاية»<sup>(١)</sup>.

لا يمكن المساعدة عليها، للفرق بين إثبات الشواب على عمل ونفيه، وذلك

---

(١) متنقى الأصول: ٤/١١٢.

لأنه بالإضافة إلى إثبات الشواب، فإنه يدلّ عرفاً على إرادة العمل سواءً أريد من العرف عرف أهل اللغة والعقلاء أم عرف المشرّعة، لأنّ إثبات الشواب يدلّ على مطلوبية العمل وإرادته، إذ لو لم يرده جاعل الشواب فلماذا يجعل لفاعله أجرًا! فإنّ جعل الأجر يكشف بالدلالة الالتزامية عن الطلب والإرادة، لأنّ العاقل لا يعطي أجرًا - لاسيما من باب التبرع والابتداء - على عمل لا يريده.

وأما بالإضافة إلى نفي الأجر والثواب، فلا يدلّ على عدم الطلب في عرف العقلاء ولا المشرّعة، أما في الأوّل - خصوصاً بالإضافة إلى المولى وعيدهم -، فإنه لام يكن للعبد حقّ على مولاه في إثابته على طاعته بنظر العقل والعقلاء، فلا يلزم من نفي الشواب نفي كونه طاعة، كي يلزم منه انتفاء طلبه وإرادته.

نعم لو افترض أنّ المولى - ولو في ضمن مجموعة من العقلاء - يتزم بإثابة عبده على كلّ عمل يريده منه، فحينئذ تتمّ الملازمة بين نفيه للثواب وانتفاء إرادته، ولكن من أين يعلم التزام المولى بذلك؟.

وأما في عرف المشرّعة، فلعلّ الأمر أوضح، لوضوح بنائهم على عدم استحقاق الشواب على ما لم يقصد به التقرّب، وإن تحقق المأمور به، كما في التوصيليات، فإنّ العامل بها لا يقصد القربة لا يستحقّ عليها ثواباً وإن أطاع أوامرها لغایات أخرى، كما يستحق على تركها العقاب، فهي مطلوبية منه على كلّ حال. ومن ذلك ترك المحرّمات - على كثرتها -، فمن أين يعلم من مجرد نفي الشواب عدم مطلوبية العمل! في حال أنّ كثيراً من التكاليف الشرعية - إن لم يكن أكثرها - توصّلي إطاعته غير مشروطة بما يستلزم الشواب عليها، فكيف تتمّ الملازمة في الشرعيات بين نفي الشواب ونفي الأمر أو التكليف!.

نعم يتم ذلك في العبادات، حيث يتوقف أصل وجودها من المكلف على قصد التقرب بها، وحيث عُلم من الخارج أن الله (سبحانه وتعالى) وَعَد بالثواب عليها، فنفي الثواب على عمل يدل على انتفاء تعلق الأمر العبادي به.

ولكن ذلك - حتى في العبادات - يفترض فيه تحققسائر ما يعتبر في استحقاق الثواب، كالولاية للأئمة عليهم السلام، وأن تكون جميع أعمال العبد بدلاتهم عليهم السلام - فلا يكشف نفي الثواب على العمل غير المأني به عن دلالتهم عليهم السلام عن انتفاء التكليف به، فإن التكليف به فعلاً أو تركاً - عبادياً كان أم توصلياً - يتبع ما أخذه المولى فيه من الموضوعات، وبتحققها يكون التكليف به فعلياً، فإذا قامت الحجّة عليه - ولو بيقين العبد - لا بدلالة المقصوم عليه السلام يستحق على مخالفته العقاب وإن لم يستحق على موافقته الثواب، نظير إطاعة المخالفين، بل بعض إطاعات الكافرين، لاسيما في ترك المحرمات.

وعليه فالتكليف المنجز بقيام الحجّة عليه، يستحق على مخالفته العقاب مطلقاً، ولا يستحق على موافقته الثواب إلا إذا استند فيها إلى دلالتهم (عليهم أفضـل الصلاة والسلام).

ويتحصل من جميع ما تقدم: ثبوت ما ادّعيناه من عدم معدّدية اليقين بالمعنى الأعم - بما فيه القطع -، وعدم صحة نسبة متعلقه إلى الشارع، وعدم استحقاق الثواب على موافقته إلا إذا استند إلى دلالة المقصومين عليهم السلام، وإن كان منجزاً للتکلیف عند الإصابة مطلقاً.

ويترتب على ذلك: أنه لو قطع أو تيقن أحد بتکلیف شرعي من سبب آخر غير الطرق الشرعية ينبغي له أن يفحص عنه في تلك الطرق، فإن وجده

فيها فليستند إليها في مقام العمل، كي ينجو من الكذب على الله (تعالى) على تقدير - الخطأ - وإن لم يحتمله فعلاً -، ولا أقل من أجل أن يحصل على الشواب بموافقته.

نعم لا يأس بالاستدلال بالأدلة الحقة على أحكام الدين، خصوصاً الأحكام العقائدية - ولكن بعد أخذها من المعصومين عليهم السلام -، لما في ذلك من ترويج للدين، والدفاع عنه بالجدال بالتي هي أحسن، وسواء في ذلك الاستدلال بالأدلة العقلية أم الطبيعية أم التاريخية أم غير ذلك، مما يفيد علىَّ، أو يلزِم المخالف للحقّ أياً كان، مع كامل الحذر من التأثير بكتب الضلال، والمطالب المستقلة عن دين الله (سبحانه وتعالى)، وحججه التي نصبها هداية عباده وإن كان أهلها منسوبين أو متسبيين للفرقَة الناجية - خصوصاً من اشتهر تعظيمهم وتبجيلهم - لما يستلزم ذلك من حسن الظنّ بهم، والغفلة عن أخطائهم، والاقتناع ب شباهتهم ودعواهم.

وبالاخص لغير المطلع على أقوال المعاصومين عليهم السلام في تلك المطالب والمسائل ولو اذ منها، كما هو شأن المبتدئين من الطلبة، وغير المهتمين بمرتكزات المتشرعة، وسيرتهم المتصلة بأئمتهم عليهم السلام. ولا بالمنقول عنهم عليهم السلام، وما الفائدة من الاطلاع، والاقتناع بدعوى لو أصابت لم يؤجر المرء على الاعتقاد بها، ولو أخطأت كذب

بادعائها على الله (سبحانه وتعالى)، وترّض للهلاك الدائم، أعادنا الله جميعاً منه،  
قال الله ﷺ في كتابه المجيد: **﴿وَمَنْ يَعْصِي اللَّهَ وَرَسُولَهُ، وَيَتَعَذَّّ حَمْدُهُ يُدْخِلُهُ نَارًا خَلِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُّهِيْبٌ﴾**<sup>(١)</sup>.

أفلا يلزم قبل كل شيء معرفة حدود الله تعالى، وأحكامه الأصولية والفرعية؟ ثم النظر في تلك الكتب والمطالب ودعاؤها، من أجل التمييز بين ما كان منها - ولو بالملازمة - موجباً لتعدي بعض تلك الحدود والأحكام، وبين ما لم يكن منها كذلك، فإن أقل ما في ذلك هو المجازفة والتهور القبيح، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

#### البحث الرابع: في مناقشة الدعاوى الأخرى

المنافية لدعوانا التي استفدناها من النصوص المتوافرة المتقدمة، وقد عرفت الوجه في دلالة تلك النصوص الشريفة على عدم معذرية ما لم يُستند فيه إلى النصوص الشرعية في أحكام الدين، وإن كان قطعاً، فضلاً عما دونه ما بني العقلا على معذرته عند الخطأ، فضلاً عن غيره، وعلى عدم جواز إسناده إلى دين الله (سبحانه وتعالى)، وعلى عدم الثواب عند إطاعته وإن كان منجزاً عند الإصابة.

#### الدعاوى الأولى للأخباريين

وهي المنسوبة إلى الأخباريين «من أنه لا عبرة بالعلم الحاصل من غير الكتاب والسنة»<sup>(٢)</sup> على ما نقله عنهم الشيخ النائيني رحمه الله، وإن اختلفت عباراتهم،

(١) سورة النساء: ١٤.

(٢) فوائد الأصول: ١٤/٣.

وتقريباتهم التي تعرض لها الشيخ عليه السلام في فرائده<sup>(١)</sup> مما يستلزم إجمالاً فيها. وعلى كل حال فإن أرادوا نفي حجية العلم الخاص بمعنى المنجزية والمعدّرية - كما يقتضيه التعبير بنفي العبرة عنه -، فقد عرفت أن النصوص الشريفة وإن نفت المعدّرية عند الخطأ، ولكنها لم تنتفي المنجزية، وإنما نفت الثواب والأجر عند الإصابة. وإن أرادوا أنه لا فائدة فيه، فلا ينبغي بذل الجهد في تحصيل أحكام الدين به، فهو حقّ، كما عرفت تقريريه بما لا مزيد عليه.

وإن أرادوا «مدخلية توسط تبليغ الحجّة في وجوب إطاعة حكم الله سبحانه»<sup>(٢)</sup>، فإنه وإن تقدم في المسألة السابقة إمكان ذلك إلا أن النصوص المتقدّمة لم تدلّ عليه، نعم في بعضها وجوب تعلّم الأحكام منهم عليه السلام دون غيرهم مما يستلزم عدم وجوب الفحص عمّا لم يُبيّن في الكتاب وستتهم عليه السلام وهو ما دلت عليه أدلة البراءة - أيضاً -، مثل قوله عليه السلام: «على الله البيان»<sup>(٣)</sup> وغير ذلك مما ثبت في محله.

فلا يحب الفحص في الأقىسة، ونحوها مما لو فحص عنه وفيه كان قد يوجب علمًا، فإنّه قد ثبت بالأدلة المتواترة حصر الحجّة، والبيان على أحكام الدين بالكتاب والسنة، وأنّ اللازم تحصيل أحكام الدين بواسطتها، والفحص عنها فيهما دون غيرهما، وإن كان قد يوجب علمًا.

ولكن ذلك لا يستلزم عدم منجزية التكليف لو علم به من غيرهما بعد أن

(١) فرائد الأصول: ١ / ٥٠-٦٠.

(٢) المصدر نفسه: ١ / ٦٠.

(٣) صحيح «عبدالأعلى عن أبي عبد الله عليه السلام»: قال: قلت له: هل كلف الناس بالمعرفة؟ قال: لا، على الله البيان، ﴿لَا يكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وَسْعَهَا﴾ (البقرة: ٢٨٦)، و﴿لَا يكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾ (الطلاق: ٧). الكافي: ١/١٦٣، ببيان والتعرّيف ولزوم الحجّ، ح. ٥.

كان في الواقع فعلياً، وقد تعلق العلم به، فأصابه المكلّف بعلمه، وبلغه بذلك، ووصل إليه، فيلزم مه موافقته حذراً من العقاب، وإن كان محروماً في ذلك من الشواب.

ومنه يظهر: الإشكال فيما أفاده الشيخ النائيني رحمه الله في مقام توجيهه لمقالة الأخباريين بنتيجة التقييد، ومتّمّم الجعل التي مرجعها إلى أنّ هناك جعلين:

الأول: جعل الأحكام المطلقة.

والثاني: جعل تقييدها بأن تعلم من طريق خاص كالكتاب والسنة<sup>(١)</sup>، أو من غير طريق القياس، كما استشهد عليه برواية أبان، وادعى أنه «ليس هذا في الحقيقة نهياً عن العمل بالعلم»<sup>(٢)</sup>، وأن «مرجع ذلك إلى التصرف في المعلوم، والواقع الذي أمره بيد الشارع»<sup>(٣)</sup>، وأنه بعد الالتفات إلى هذا التصرف لا يمكن أن يحصل للمكلّف علم بالحكم من طريق القياس، إذ الحكم الواقعي قيد بغير ما أدى إليه القياس، فكيف يمكن أن يحصل له العلم بالواقع من ذلك الطريق!<sup>(٤)</sup>.

فإنه يرد عليه:

أولاً: أنّ غاية ما دلت عليه النصوص المتقدمة - بما فيها رواية أبان - هو عدم صحة الاستناد في إثبات الأحكام إلى غير الكتاب والسنة، وفي صحّيحة أبان: «يا أبان إنك أخذتني بالقياس، والسنة إذا قيست محق الدين»، فقد ردّعه الإمام عثيمان رحمه الله عن الأخذ والعمل بالقياس، وبين له أنّ السنة إذا قيست محق الدين.

(١) فرائد الأصول: ١١/٣-١٤.

(٢) فوائد الأصول: ١٣/٣.

(٣) المصدر نفسه: ١٣/٣.

(٤) المصدر نفسه: ١٣/٣.

ويكفي في تحقق ذلك كثرة الخطأ في القياس، ففي صحيح بن أبي نصر المتقدم عن الرضا عليه السلام: «قال جعفر: لا تحملوا على القياس، فليس من شيء يعدله القياس إلا والقياس يكسره»<sup>(١)</sup>، فالقياس موجب للوقوع في الخطأ، لأنّ الأحكام مقيدة واقعاً - ولو بنتيجة التقييد - بعدم أخذها من طريق القياس بحيث يمتنع أن يكون المأمور عن طريقه حكماً شرعاً، لقيده - بمتمم الجعل - واقعاً بعدم أخذه من ذلك الطريق.

فإنّ غاية ما يستلزمه ذلك هو عدم حجّية القياس، وعدم صحة الاستناد إليه في إثبات الحكم، لكون الاحتجاج بأيّ قياس فرض محظوظاً بقياس آخر كاسِر له، فلا يصلح القياس للحجّية وإنّ أوجب القطع كما كان عند أبان رحمه الله، لأنّه يمتنع أن يوجّب القطع بعد الالتفات إلى أنّ الحكم مقيد بعدم تحصيله منه، مما يستلزم انتقاء الحكم بمجرد وجود قياس يؤدّي إليه.

كيف ولو كان الأمر كذلك لبطل كثير من الأحكام! وهي الأحكام التي تؤدي إليها أقىسة معينة وإن كانت هناك أقىسة أخرى تكسرها، فإن قوله عليه السلام: «فليس من شيء يعدله القياس إلا والقياس يكسره» يدلّ على أنّ هناك في كلّ مورد يكون فيه قياس يعدل حكماً ويؤدي إليه - أنّ هناك - قياساً آخر يكسر ذلك القياس، ويؤدي إلى ضده، أو نقيضه، فالاقيسة متناقضة ومتكاذبة في كشفها عن الأحكام، فلا تصلح للاعتماد عليها، لأنّ الأحكام متنافية بمجرد قيام أقىسة تؤدي إليها لتقييدها بعدم وجود قياس يؤدّي إليها وأنّ «الحكم الواقعي قيد بغير ما أدى إليه القياس»<sup>(٢)</sup>.

(١) وسائل الشيعة: ١٨ / ٣٧، باب ٦ من أبواب صفات القاضي، ح ٤١.

(٢) فوائد الأصول: ١٣ / ٣.

وثانياً: قد عرفت من صحيح أبي بصير المتقدم قول الإمام عليه السلام «إن أصبت لم تؤجر وإن أخطأت كذبت على الله»<sup>(١)</sup> أَنَّهُ عَلَيْهِ رَدُّ الْوَاقِع بين فرضين: في أحد هما يصيب. وفي الآخر يخطئ، في حال أنَّ الأمر لو كان كما أفاده يَقِنُّ لما كان فرض الإصابة معقولاً، لأنَّ الأحكام بعد تقييدها بالعلم بها من الطرق الخاصة فلا يعقل أن يتوصل إليها ولا أن تصاب من طريق آخر، لأنَّ انتفاء القيد يستلزم انتفاء الحكم المتقيَّد به لامحالة، وإلا لزم الخلف، فمعقولية فرض الإصابة - كما في جواب الإمام عليه السلام - والتردُّد بينه، وبين فرض الخطأ يكشف عن عدم تقييد الأحكام بما ادعاه في القياس، ونسبة إلى الأخباريين فيسائر الطرق ماعدا الكتاب والسنة.

### الدعوى الثانية للشيخ الأنصاري يَقِنُّ

ما أفاده يَقِنُّ في مقام مناقشة دعوى مدخلية توسيط تبليغ الحجَّة في وجوب إطاعة الحكم، فقد قال: «ودعوى استفادة ذلك من الأخبار منوعة، فإنَّ المقصود من أمثال الخبر المذكور<sup>(٢)</sup> عدم جواز الاستبداد في الأحكام الشرعية بالعقل الناقصة الظنية - على ما كان متعارفاً في ذلك الزمان من العمل بالأقiseة والاستحسانات - من غير مراجعة حجج الله، بل في مقابلتهم يَقِنُّ<sup>(٣)</sup>. وبمضمونها ما ادعاه كلَّ من الشيخ العراقي<sup>(٤)</sup>، والسيد الصدر يَقِنُّ<sup>(٥)</sup>، والحمل الأول من حامل السيد الأستاذ (دام ظله)<sup>(٦)</sup> فيها.

(١) وسائل الشيعة: ١٨ / ٢٤، ب٦ من أبواب صفات القاضي، ح٦.

(٢) وكأنَّه يشير إلى صحيح زارة المتقدم الوارد في الإمامة وأحوال الإمام ص ١٩٨. منه غفر له.

(٣) فرائد الأصول: ١ / ٦٠.

(٤) نهاية الأفكار: ٣ / ٤٤.

(٥) بحوث: ٤ / ١٤٠.

(٦) المحكم: ٣ / ٩٧.

ويرد على ذلك:

أولاً: أن تخصيص ذلك بالظن في غير مخله، لأن الأقىسة والاستحسانات وإن كان الغالب فيها عدم إيجابها للقطع، ولكنها قد توجبه، كما عرفت في صحيحة أبana، حيث قد أوجب القياس عنده القطع بالحكم.

ومنه يظهر: عدم اختصاص الردع بالمخالفين، فإن أباناً من أجل الموالين وقد ردعه الإمام عائيل عن العمل بالقياس في تلك الواقعة وغيرها.

وثانياً: قد عرفت أن من النصوص الطائفية الأولى المتواتر بعض أحاديثها فضلاً عن مضمونها، وقد دلت على حصر علوم الدين بالمعصومين (عليهم الصلاة والسلام)، ولزوم الكون في طولهم واتباعهم في جميع الأحكام من دون استثناء، مثل: حديث الثقلين، وحديث الباب، وغيرهما الكثير والكثير جداً، كما تقدم، فلا اختصاص بالعامة، ولا بطريقتهم ولا بما لا يوجب إلا الظن.

على أن نصوص الطائفتين: الثانية والثالثة الرادعتين عن العمل بالرأي والقياس لا تختصان - أيضاً - بالنهي عمما تعارف عند العامة، بل بعضها نهى عن عمل الخاصة ولو في بعض الموارد، مثل: صحيح بن أبي نصر عن الرضا عائيل<sup>(١)</sup> والمتضمن قوله عائيل: «جعلت فداك إن بعض أصحابنا يقولون: نسمع الأمر يُحكى عنك وعن آبائك فنقيس عليه ونعمل به؟» فهو نص في السؤال عن الخاصة ومع ذلك ردع عنه الإمام عائيل بأشد الردع.

ومثله صحيح أبي بصير عائيل الذي هو من أجل أصحاب الأئمة عائيل، وقد سأله أبا عبدالله عائيل عن النظر فيما يرد عليه مما لا يعرفه في الكتاب والسنّة،

(١) وسائل الشيعة: ١٨/٣٨، ب٦ من أبواب صفات القاضي، ح ٤١.

وردّه عن ذلك، وأما الرابعة فإنّها وإن كان موضوعها الحكم والقضاء ولكنّها لا تختصّ بقضية العامة.

وثالثاً: إنّ صحيح زرارة المتقدم عن أبي جعفر ع <sup>(١)</sup> قد تضمّن اشتراط الشّواب بكون جميع أعمال العبد بدلالة الولي ع <sup>(٢)</sup> من دون استثناء، فهو يعمّ ما كان من الأحكام مقطوعاً به من غير دلالتهم ع <sup>(٣)</sup>، وغير المقطوع به، كما أنّ العبد يشمل من كان في مقام «تشكيل مقام ديني ينافق مقامهم وفي قبّالهم ع <sup>(٤)</sup>»، ومن لم يكن إلا في مقام إطاعة الله ع <sup>(٥)</sup> بأخذ أكثر الأحكام منهم ع <sup>(٦)</sup> متابعةً وانقياداً لهم، ويأخذ البعض الآخر، للقطع به من طريق العقل، أو غيره، كالأحلام والخواطر.

ومنه يظهر: الإشكال فيما ادّعاه الأستاذ الروحاني <sup>(٧)</sup> من «أنّ الرواية ظاهرة في لزوم متابعة الأئمة ع <sup>(٨)</sup>، والانقياد لتعليماتهم، والمنع عن تشكيل مقام ديني ينافق مقامهم وفي قبّالهم ع <sup>(٩)</sup>».

مع: أنّ هذا الاستظهار غريب، لأنّ موضوع الرواية هو العبد الذي بصدّ إطاعة الله (سبحانه وتعالى)، لكونه في مقام صوم النهار، وقيام الليل، والتصدق بجميع المال، والحجّ في جميع الدهر، فمن أين فُهم أنه في مقام تشكيل مقام ديني مضاداً أو منافقاً لمقام الأئمة ع <sup>(١٠)</sup>!

والأغرب منه: القرينة المّدعاة عليه فقد قال: «وأما القرينة على هذا الظهور، فمن الرواية نفسها، وذلك لقوله ع <sup>(١١)</sup>: «فيواليه» - الذي يظهر أنه هو القيد،

(١) وسائل الشيعة: ١٨ / ٢٥-٢٦، ب٦ من أبواب صفات القاضي، ح ١٣.

(٢) منتقى الأصول: ٤ / ١١٥.

(٣) المصدر نفسه: ٤ / ١١٥.

لظهور تفرّعه على ما تقدّم في ذلك - بعد قوله عليه السلام: «ولم يعرف ولاية ولی الله فتكون أعماله بدلاته»، ومن الواضح أنه ليس المراد منه الولاية بمعنى الاعتقاد بالإمامية، إذ هي سابقة على كون الأعمال بدلالة الولي لا متأخرة، فالمراد بها المتابعة والانقياد، واضح أنه معأخذ أكثر الأحكام منهم، وعدم القيام بما يظهر منه الاستقلال عنهم يتحقق المتابعة، والانقياد، بحيث لا يكون القطع بحكم من طريق العقل منافيًّا لهذا الانقياد»<sup>(١)</sup>.

فإنّ ما اعتمد عليه مما اعتبره قرينة على استظهاره غير مطابق للرواية، لأنّه أدعى أنّ قوله عليه السلام: «فيواليه» متفرّع، ومتأخر عن تقدّمه في ذلك، وأنّه بعد قوله عليه السلام: «ولم يعرف ولاية ولی الله فتكون أعماله بدلاته»<sup>(٢)</sup> في حال أنّ النصّ في الوسائل قد ورد بعد قوله عليه السلام: «وحجّ جميع دهره» - قد ورد هكذا - «ولم يعرف ولاية ولی الله فيواليه، وتكون جميع أعماله بدلاته إليه ما كان له على الله ثواب»<sup>(٣)</sup>، ومثله: في الكافي إلا في الكلمة (تكون) فإنّها في الكافي (يكون)<sup>(٤)</sup>، ولا أثر في ذلك.

وعليه فقوله عليه السلام: «فيواليه» متقدّم على قوله عليه السلام: «وتكون جميع أعماله بدلاته»، فلا يكون قيداً لكون الأعمال بدلاته، ولا متفرّعاً عليه، بل الأمر بالعكس من ذلك، لأنّ قوله عليه السلام: «فيواليه» متقدّم على قوله عليه السلام: «وتكون جميع أعماله بدلاته»، فكون جميع الأعمال بدلالة الولي عليه هو القيد لموالاته. على: أنّ

(١) منتقى الأصول: ٤/١١٥.

(٢) المصدر نفسه: ٤/١١٥.

(٣) وسائل الشيعة: ١٨/٢٦، ب٦ من أبواب صفات القاضي، ح ١٣.

(٤) الكافي: ٢/١٩، ب دعائم الاسلام، ح ٥.

في النصّ كلمة (جميع) وهو <sup>الله</sup> لم يذكرها، وقد تقدّم الاستدلال بها على إرادة جميع الأعمال، فينافيه حتى العمل بالقطع بحكم من طريق العقل أو غيره مما لا يكون بدلالتهم <sup>الله</sup>، كما تقدّم .

### الدعوى الثالثة للشيخ الحلي <sup>رض</sup>

ما نسبه السيد الأستاذ (دام ظله) إلى أستاذه الشيخ الحلي <sup>رض</sup> من «حمل النصوص المذكورة على كون أخذ الحكم من الكتاب والسنة شرطاً في صحة العمل - عبادة كان أو معاملة - لا شرطية الولاية له فقط، فالحكم وإن كان ثابتاً مع وصوله بالطرق العقلية إلا أنه يتعدّر امثاله إلا بعد النظر في أدلة من الكتاب والسنة، نظير تعذر امثال أمر الصلاة للجنب، والكافر إلا بعد الغسل والإيمان»<sup>(١)</sup>، وقد حمل الاشتراط المذكور على كونه بنتيجة التقيد، كما يذكر في التعبد والتوصلي <sup>(٢)</sup> .

ويرد عليه:

أولاً: أنّ تعميم اشتراط صحة العمل بذلك لمعاملة غريب، فإنّ شرطية الإسلام لصحة المعاملة فضلاً عن الولاية، وفضلاً عن الاستناد في الحكم إلى الكتاب والسنة منافٍ للسيرة القطعية من المتشرعة من زمان المتصوّمين <sup>الله</sup> إلى زماننا، فإنّ صحة التعامل مع الكفار، كأهل الذمة ومع المخالفين الذين يعلمون بعدم أخذ حكمائهم من المتصوّمين <sup>الله</sup> أمر مفروغ عنه عند المتشرعة، ولا يتوقف فيه أحد، خصوصاً في زمان أهل العصمة <sup>الله</sup>، وإلا للرّزِّم كثير من

(١) المحكم: ٩٧ / ٣ .

(٢) المصدر نفسه: ٩٧ / ٣ .

المحاذير، كالحرج الشديد على المؤمنين الذين كانوا قلة في تلك الأزمنة خصوصاً في عصر الأوائل منهم طريق.

والنقوض على ذلك أكثر من أن تُحصى، ويكتفي منها ما يتيhi به الحجاج في كل عام من التعامل مع هؤلاء الناس، ولعل إضافة المعاملة من السهو، كما لا يخفى.

وثانياً: ما قد عرفت من أن النصوص الشريفة إنما نفت الأجر والثواب، والكون من أهل الإيمان عمن لا يستند إليهم طريق، وليس في ذلك دلالة على نفي صحة العمل في نفسه إن صادف الواقع - سواءً وصل بالطرق العقلية أم بغيرها - بل لا مانع من صحته حتى لو جيء به لمجرد الاحتمال، فيما لو كان مطابقاً للواقع، وقد عرفت أن نفي الثواب لا يستلزم نفي التكليف بالعمل، فضلاً عن صحته عند مطابقته للواقع.

هذا وقد نفي السيد الأستاذ (دام ظله) دلالة النصوص المذكورة على الرد عن العمل بالقطع - وإن لم يكن مستندًا إلى دلائلهم طريق - قائلاً: إن «التأمّل في النصوص المذكورة قاضٍ بأنها أجنبية عما نحن فيه».

بل هي واردة لبيان عدم حجّية الرأي والقياس، ووجوب التبّعد بأقوالهم طريق، وعدم الاستغناء عنهم طريق بذلك، أو لبيان عدم إيصال الرأي والنظر للحكم الشرعي، بل هو يزيد في التيه والضلال.

نظير ما تضمنه أن السنة إذا قيست بحق الدين، فيكون التسليم به مانعاً عن حصول القطع منه غالباً، أو لبيان عدم جواز النظر في الدين، لما يستتبعه من الضلال والخطأ، فيكون الناظر مقصراً غير معذور حتى لو فرض حصول القطع له.

وهذا لا ينافي لزوم العمل على طبق القطع، لما سبق من عدم التلازم بين لزوم

العمل بالقطع ومعدريته في فرض الخطأ، أو لبيان شرطية الولاية في قبول الأعمال،

وغير ذلك مما يظهر بالتأمل في النصوص المذكورة على اختلاف أسلوباتها»<sup>(١)</sup>.

كما قال - في ضمن مناقشة شيخه الحلي عليه السلام في دعوه المتقدمة - : «وكيف كان،

فلا إشعار في النصوص المتقدمة في عدم جواز العمل على طبق الحكم المقطوع به

بعد فرض حصول القطع به الذي هو محل الكلام في المقام، كيف وهو من

المستحيلات التي يمتنع الحكم بها من الشارع الأقدس!»<sup>(٢)</sup>.

وما أفاده (دام ظله) لا يمكن المساعدة عليه:

أولاً: كيف لا تكون النصوص المتقدمة رادعة عن القطع في الجملة! وقد

سلم بأنّ منها ما هو وارد لبيان عدم حجية الرأي والقياس، وعدم جواز

الاستغناء عنهم عليه السلام بذلك، ومحل الكلام ما افترض فيه حصول القطع من غير

دلائلهم عليه السلام، أفلًا يكون القاطع بذلك مستغنياً عنهم عليه السلام فيه برأيه، أو قياسه

الموجب لقطعه، فإنه - بمقتضى ذلك - لا يكون قطعه حجّة عندهم ما لم يستند

فيه إلى دلائلهم عليه السلام.

كما أنّ ما دلّ على عدم إيصال الرأي والنظر إلى الحكم الشرعي، نظير: ما

تضمن أنّ السنة إذا قيست محق الدين الوارد في صحة أبان الذي كان قاطعاً،

ألا يشمل الرأي القطعي، والنظر الموجب للقطع! خصوصاً بعد أن كان التنبية

على أنه موجب للتبيه والضلال لا يمنع من حصول القطع دائمًا - حتى مع

التسليم به - وإنما يمنع منه غالباً، فعلى تقدير حصول القطع، أو كون المورد لو

نظر فيه لحصل القطع، أفلًا يكون ذلك البيان رادعاً عنه!.

(١) المحكم: ٩٧ / ٣.

(٢) المصدر نفسه: ٩٧ / ٣.

وأولى منه ما لو تضمن البيان حرمة النظر في الدين وعدم جوازه، مما يستلزم كون الناظر مقصراً وغير معدور حتى لو حصل له القطع، أفالا يكون ذلك موجباً للردع عن القطع، وعن تحصيله من تلك الأسباب، فإنه إذا دل على عدم معذرية القطع في ذلك - حتى لو كان القطع مما يقتضيه ومن دون تسرع كما هو مورد الحجية ببناء العقلا - فقد دل على الردع عن بناء العقلا على معذرية في ذلك الفرض، كما يدل على عدم جواز الاستناد إليه في نسبة متعلقه إلى الشارع، بل دلت صحيحتا زراراة و محمد بن مسلم على أنه لا ثواب على الإطاعة عند الإصابة وإن كان منجزاً للتوكيل، ويستحق العقاب على مخالفته، كما تقدم.

وأما الذي حمله على بيان شرطية الولاية في قبول الأعمال، فهو صحيح زراراة المتقدم، وقد عرفت أنه اشترط في استحقاق الثواب - مضافاً إلى معرفة الولي وموالاته - كون جميع الأعمال بدلاته، فالعمل بالقطع والحكم المقطوع به لا يستحق عليه الثواب ما لم يكن بدلاته عليه، ونفي الثواب على ذلك دال على عدم الرضا بذلك القطع والاستغناء به لا محالة.

وثانياً: أنه يظهر من تتبع كلامه أن المانع له من حمل النصوص المتقدمة على الردع عن تحصيل القطع بأحكام الدين غير المستند إلى دلاته عليه، وعن الاستناد إليه في إثبات متعلقه، وإسناده إلى الشارع دعاوى ثلاثة:

إحداها: أن القطع عين الوصول إلى الواقع وبه قوام ذاته<sup>(١)</sup>، وليس طريراً إليه.

والثانية: أنه «مغفول عنه حين العمل»<sup>(٢)</sup>.

(١) المحكم: ١٨/٣.

(٢) المصدر نفسه: ١٨/٣.

والثالثة: حصر محل الكلام بما استظهره من الأخباريين «من المنع عن العمل بالقطع الحاصل من المقدمات العقلية»<sup>(١)</sup>.

والدعوى الأولى غير صحيحة - كما تقدّم - إذ كيف يكون القطع بذاته وصولاً إلى الواقع وصنف منه لا يوصل إليه، وهو الجهل المركب!.

نعم القاطع يتخيّل أنه واصل إلى الواقع، وشتان بين الوصول الواقعي والوصول التخييلي، فكيف يكون الوصول إلى الواقع عين القطع وبه قوام ذاته!، والقطع في واقعه إنما هو الرؤية القلبية للواقع، وهي قد تخطأ - كما هو الحال في الرؤية البصرية - فيكون التعبير عنه بأنه عين الوصول إلى الواقع مسامحياً، لأنّ رؤية الواقع قد تخطأ بسبب بعض الشبهات، فلا تلازم الواقع. بينما الوصول إلى الواقع يستحيل أن ينفك عنه، لأنّه خلف، وكذلك الرؤية البصرية، فإنّها ليست وصولاً إلى الواقع دائمًا - وإن كشفت عنه غالباً - فإنه قد يلبّس على البصر، كما هو الحال في السحر.

ومثلها الدعوى الثانية، إذ لا ملازمة بين القطع، والغفلة عنه عند العمل، فإنه ما أكثر ما يلتفت المرء إلى قطعه حين العمل خصوصاً إذا أُلْفت إليه، وبالأخص ما إذا تصدّى القاطع لتصنيف قطعه إلى صنفين: أحدهما المستند إلى الأدلة الشرعية. والثاني المستند إلى غيرها.

بل حتى لو كان هناك تصنيف آخر يكون القاطع بصدده، كما هو شأن المنطقي في تصنيفه للبديهي والنظري، وتصنيفه البديهيات إلى أقسامها، فلو كان مغفولاً عنه دائمًا يلغو كل ذلك، كما لا يخفى.

وأما الثالثة، فلا ناقشه فيها، لما قد عرفت من أنه لا يهمّنا تحقيق ما ادعاه الأخباريون، وصحة ما نسب إليهم، وإنما يهمّنا تحقيق ما دلّت عليه النصوص فيما يرتبط بالقطع وحجّيته. والمهمّ معرفته هو أنّ البناء على الدعويين الأوليين، كما يستلزم امتناع الردع عن العمل بالقطع الحاصل من المقدّمات العقلية، كذلك يستلزم تأويل النصوص على خلاف ظواهرها المتقدمة، حذراً من حملها على إرادة ما هو ممتنع عقلاً، أو المستلزم لما هو ممتنع عقلاً، وقد عرفت المناقشة فيها. كيف ولو لم يمكن ذلك، فما الفائدة من نفي معدّرية القطع في بعض النصوص التي قد التزم بدلالتها عليه!.

اللّهم إلا أن يرجع إلى ما ذكرنا من إفادتها الردع عمّا بنى عليه العقلاء من معدّرية القطع بالشروط المتقدمة، فتكون رادعة عن سائر ما يوجب القطع من غير دلالة المعصومين (صلوات الله عليهم أجمعين)، فلا يجوز البحث فيه ولا الاستناد إليه في إثبات الحكم الشرعي، وإسناده إلى الشارع - وإن التزم بكاففيته الذاتية - .

نعم الأمر في المنجزية كما أفاده (دام ظله)، وقد عرفت عدم دلالة شيءٍ من النصوص على نفيها، وإنما نفت الأجر والثواب حتى عند الإصابة، ولم تدلّ على استحقاق العقاب حتى عند الإطاعة، كما لم تدلّ على انتفاء التكليف، ولا انتفاء الصحة.

## مسألة: في حجية العقل

حيث ادعى: حجية العقل على استكشاف الحكم الشرعي وأنه حجة باطنية، قال الشيخ النائيني رحمه الله: إن «الحكم الشرعي المستكشف من المستقلات العقلية يكون مما وصل إلى المكلّف بتبيّن الحجة الباطنية، وهو العقل الذي به يثاب وبه يعاقب، كما ورد في الخبر»<sup>(١)</sup>.

وقد ذكر ذلك في مقام ردّه على «ما نسب إلى بعض الأخبارين - أيضاً - من أنّ القاعدة وإن اقتضت الملازمة بين حكم العقل والشرع إلا أنه قامت الأدلة السمعية على منع العمل بهذه الملازمة، وأنه لا بدّ من توسط تبليغ الحجّة، ولا عبرة بالحكم الواصل من غير تبليغ الحجّة» إلى أن قال: «فإنّ الأخبار على كثرتها بين طوائف ثلاث:

طائفة منها ظاهرة في المنع عن الأخذ بالقياس والاستحسانات الظنية والاعتبارات الوهمية، كما عليه العامة، وهذا لا ربط له بما نحن فيه. وطائفة منها ظاهرة في اعتبار الولاية في صحة العبادات، وهذا - أيضاً - لا ربط له بما نحن فيه. وطائفة منها ظاهرة في مدخلية تبليغ الحجّة، وهي التي يمكن أن يُستدلّ بها في المقام، وأوّقت الأخبارين في الوهم. والإنصاف أنه لا دلالة لها على مدعاهم فإنّ الحكم الشرعي ...» إلى آخر كلامه المتقدم.

---

(١) فوائد الأصول: ٦٣/٦٤.

أقول: أما ما أفاده بشأن الأخبار وطوائفها، فيظهر الحال فيه مما تقدم. وأما الملازمة بين حكم العقل والشرع، فليس هذا مقام البحث فيها، والمهم - هنا - النظر فيما ادعاه من أن العقل حجّة باطنية، وهو الذي به يثاب وبه يعاقب، فإذا كان حجّة بجعل الشارع، أو تقريره كان الحكم المستكشف به كالحكم المستكشف من الكتاب وسنت المعصومين عليهم السلام، فيكون في عرض تلك الحجج، ولا أقلّ من دلالة تلك الحجج على حجّيتها، حيث نصّ الحديث على أنّه حجّة باطنية، كما دلّ على أنّه به يثاب وبه يعاقب.

وإذا تفحّصنا الأدلة لم نجد ما يدلّ على أنه حجّة باطنية أو باطنة، إلا خبر هشام بن الحكم عن أبي الحسن موسى عليه السلام الحديث الكبير الذي يتضمّن مدح العقل في فقراته التي منها قوله عليه السلام: «يا هشام، إنّ الله على الناس حجّتين: حجّة ظاهرة وحجّة باطنة، فاما الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمة عليهم السلام، وأما الباطنة فالعقل»<sup>(١)</sup>.

(١) الكافي: ١٦ / ١ . وإليك الحديث بتمامه: «أبو عبد الله الأشعري، عن بعض أصحابنا، رفعه عن هشام بن الحكم قال: قال لي أبو الحسن موسى بن جعفر عليهم السلام: يا هشام إن الله تبارك وتعالى بشر أهل العقل والفهم في كتابه فقال: فيبشر عباد \* الذين يستمرون القول فيتبعون أحسنه أو لئن الذين هداهم الله وأولئك هم أولو الألباب " يا هشام إن الله تبارك وتعالى أكمل للناس الحجج بالعقول، ونصر النبيين بالبيان، ودفهم على روبيته بالأدلة، فقال: "ولهمك إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم \* إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس، وما أنزل الله من السماء من ماء فأخي بي الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون " يا هشام قد جعل الله ذلك دليلا " على معرفته بأن لهم مدبرا " ، فقال: " وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره، إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون " ، وقال: " هو الذي خلقكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم يخرجكم طفلا " ثم لتكونوا شيوخا ومنكم من يتوفى من قبل ولتبلغوا ←

→ أجلا "سمى ولعلكم تعقلون" وقال: "إن في اختلاف الليل والنهار وما أنزل الله من السماء من رزق فأحبي به الأرض بعد موتها وتصريف الرياح والسحب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون" وقال: "يحب الأرض بعد موتها، قد بينا لكم الآيات لعلكم تعقلون". وقال: وجنات من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الأكل، إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون". وقال: "ومن آياته يريكم البرق خوفا وطمعا وينزل من السماء ماء فيحب الأرض بعد موتها، إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون". وقال: "قل تعالوا أتيل ما حرم ربكم عليكم ألا تشركوا به شيئا وبالوالدين إحسانا" ولا تقتلوا أولادكم من إملاق، نحن نرزقكم وإياهم ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق، ذلكم وصيكم به لعلكم تعقلون". وقال: "هل لكم من ما ملكت أيمانكم من شركاء فيما رزقناكم فأئتم فيه سواء تخافونهم كخيفتكم أنفسكم، كذلك نفصل الآيات لقوم يعقلون".

يا هشام ثم وعظ أهل العقل ورغمهم في الآخرة فقال: "وما الحياة الدنيا إلا لعب ولهو وللدار الآخرة خير للذين يتقوون أفلأ تعقلون" يا هشام ثم خوف الذين لا يعقلون عقابه فقال تعالى: "ثم دمنا الآخرين وإنكم لتمرون عليهم مصبيحين وبالليل أفلأ تعقلون". وقال: "إنا متزلون على أهل هذه القرية رجرا" من السماء بما كانوا يفسقون ولقد تركنا منها آية بينة لقوم يعقلون". يا هشام إن العقل مع العلم فقال: "وتلك الأمثال نصرها للناس وما يعقلها إلا العالمون". يا هشام ثم ذم الذين لا يعقلون فقال: "وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل تتبع ما أفينا عليه آباءنا أو لو كان آباءهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون" وقال: "ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينبع بما لا يسمع إلا دعاء ونداء صم بكم عمي فهم لا يعقلون". وقال: "ومنهم من يستمع إليك فأئنت تسمع الصنم ولو كانوا لا يعقلون" وقال: "أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون إن هم إلا كالأعمام بل هم أضل سبيلا". وقال: "لا يقاتلونكم جيحا إلا في قرى محسنة أو من وراء جدر بأسهم بينهم شديد تحسبهم جيحا وقلوبهم شتى ذلك بأنهم قوم لا يعقلون". وقال: "وتنسون أنفسكم وأئتم تتلون الكتاب أفلأ تعقلون" يا هشام ثم ذم الله الكثرة فقال: "وإن نطع أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله". وقال: "ولئن سألكم من حلق السماءات والأرض ليقولن الله قل الحمد لله بل أكثرهم لا يعلمون". وقال: "ولئن سألكم من نزل من السماء ماء فأحبي به الأرض من بعد موتها ليقولن الله قل الحمد لله بل أكثرهم لا يعقلون" يا هشام ثم مدح القلة فقال: "وقليل من عبادي الشكور". وقال: "وقليل ما هم". وقال: "وقال رجل مؤمن من آل فرعون يكتم إيمانه أنقلتون رجالاً أن يقول ربى الله". وقال: "ومن آمن وما آمن معه إلا قليل". وقال: "ولكن أكثرهم لا يعلمون". وقال: "وأكثرهم لا يعقلون". وقال: "وأكثرهم لا يشعرون" يا هشام ثم ذكر أولي الأباب بـأحسن الذكر، وحالهم بأحسن الخلية، فقال: "يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت ←

→ الحكمة فقد أوقى خيراً كثيراً وما يذكر إلا أولو الألباب". وقال: "والراسخون في العلم يقولون آمناً به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الألباب" وقال: "إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب". وقال: "أفمن يعلم أنها أنزل إليك من رب الحق كمن هو أعمى إنما يتذكر أولو الألباب" وقال: "آمن هو قانت آناء الليل ساجداً وقائماً يحذر الآخرة ويرجور حمة ربه قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون إنما يتذكر أولو الألباب". وقال: "كتاب أنزلناه إليك مبارك ليذبروا آياته وليتذكر أولو الألباب". وقال: "ولقد آتينا موسى المدى وأورثنا بني إسرائيل الكتاب هدى وذكرى لأولي الألباب" وقال: "وذكر فإن الذكرى تنفع المؤمنين" يا هشام إن الله تعالى يقول في كتابه: "إن في ذلك لذكري ملن كان له قلب" يعني: عقل" وقال "ولقد آتينا لقمان الحكمة"، قال: الفهم والعقل. يا هشام إن لقمان قال لابنه: تواضع للحق تكون أعقل الناس، وإن الكيس لدى الحق يسير، يا بني إن الدنيا بحر عميق، قد غرق فيها عالم كثير فلتكن سفيتكن فيها تقوى الله، وحشوها الإيمان وشراعها التوكل، وقيمة العقل ودليلها العلم، وسكانها الصبر. يا هشام إن لكل شيء دليلاً ودليل العقل التفكير، ودليل التفكير الصمت، ولكل شيء مطية ومطية العقل التواضع وكفى بك جهلاً أن تركب ما نهيت عنه. يا هشام ما بعث الله أنباءه ورسله إلى عباده إلا ليعلموا عن الله، فأحسنهم استجابةً أحسنهم معرفة، وأعلمهم بأمر الله أحسنهم عقلاً، وأكملاً عقلاً أرفعهم درجة في الدنيا والآخرة. «يا هشام إن الله على الناس حجتين: حجة ظاهرة وحجة باطنية، فاما الظاهرة فالرسول والأئمة والأئمة - عليهم السلام -، وأما الباطنية فالعقول». يا هشام إن العاقل الذي لا يشغل الحال شكره، ولا يغلب الحرام صبره. يا هشام من سلط ثلاثاً على ثلات فكأنما أعنان على هدم عقله: من أظلم نور تفكره بطول أمله، ومحا طرائف حكمته بغضول كلامه، وأطفأ نور عبرته بشهوات نفسه، فكأنما أعنان هواه على هدم عقله، ومن هدم عقله، أفسد عليه دينه ودنياه. يا هشام كيف يزكيك عند الله عملك، وأنت قد شغلت قلبك عن أمر ربك وأطعت هواك على غلبة عقلك. يا هشام الصبر على الوحيدة علامة قوة العقل، فمن عقل عن الله اعتزل أهل الدنيا والراغبين فيها، ورغم فيها عند الله، وكان الله انسه في الوحشة، وصاحبها في الوحيدة، وغناه في العيلة، ومعزه من غير عشيرة. يا هشام نصب الحق لطاعة الله، ولا نجاة إلا بالطاعة، والطاعة بالعلم والعلم بالتعلم، والتعلم بالعقل يعتقد، ولا علم إلا من عالم رباني، ومعرفة العلم بالعقل. يا هشام قليل العمل من العالم مقبول مضاعف، وكثير العمل من أهل الهوى والجهل مردود.

يا هشام إن العاقل رضي بالدون من الدنيا مع الحكمة، ولم يرض بالدون من الحكمة مع الدنيا، فلذلك ربحت تجاراتهم. يا هشام إن العقلاً ترکوا فضول الدنيا فكيف الذنوب، وترك الدنيا من الفضل، وترك الذنوب من الفرض. يا هشام إن العاقل نظر إلى الدنيا وإلى أهلها فعلم أنها لا تناول إلا بالمشقة ونظر إلى ←

## و هذه الفقرة - لو اقتصر عليها - فإنها ظاهرة في كون العقل حجّة، لو لم تكن

→ الآخـرة فـعلم أـنـا لا تـنـال إـلـا بـالـمـشـقةـ أـبـقاـهـاـ. يـاـ هـشـامـ إـنـ الـعـقـلـاءـ زـهـدـواـ فـيـ الدـنـيـاـ وـرـغـبـواـ فـيـ الـآخـرـةـ، لـأـنـهـمـ عـلـمـواـ أـنـ الدـنـيـاـ طـالـبـةـ مـطـلـوـبـةـ وـالـآخـرـةـ طـالـبـةـ وـمـطـلـوـبـةـ، فـمـنـ طـلـبـ الـآخـرـةـ طـلـبـهـ الدـنـيـاـ حـتـىـ يـسـتـوـيـ مـنـهـاـ رـزـقـهـ، وـمـنـ طـلـبـ الدـنـيـاـ طـلـبـهـ الـآخـرـةـ فـيـأـيـتـهـ الـمـوـتـ، فـيـفـسـدـ عـلـيـهـ دـنـيـاهـ وـآخـرـهـ. يـاـ هـشـامـ مـنـ أـرـادـ الغـنـىـ بـلـاـ مـالـ، وـرـاحـةـ القـلـبـ مـنـ الـحـسـدـ، وـالـسـلـامـةـ فـيـ الـدـيـنـ فـلـيـضـرـعـ إـلـىـ اللهـ ﷺـ فـيـ مـسـأـلـهـ بـأـنـ يـكـمـلـ عـقـلـهـ، فـمـنـ عـقـلـ قـعـ بـاـ يـكـفـيـهـ، وـمـنـ قـعـ بـاـ يـكـفـيـهـ اـسـتـغـنـيـ، وـمـنـ لـمـ يـقـنـعـ بـاـ يـكـفـيـهـ لـمـ يـدـرـكـ الغـنـىـ أـبـداـ. يـاـ هـشـامـ إـنـ اللهـ حـكـىـ عـنـ قـوـمـ صـالـحـينـ: أـنـهـمـ قـالـوـاـ: "رـبـنـاـ لـاـ تـرـزـعـ قـلـوبـنـاـ بـعـدـ إـذـ هـدـيـتـنـاـ وـهـبـ لـنـاـ مـنـ لـدـنـكـ رـحـمـةـ إـنـكـ أـتـتـ الـوـهـابـ" حـيـنـ عـلـمـوـاـ أـنـ الـقـلـوبـ تـرـيـغـ وـتـعـودـ إـلـىـ عـمـاـهـ وـرـدـاـهـ. إـنـهـ لـمـ يـخـفـ اللهـ مـنـ لـمـ يـعـقـلـ عـنـ اللهـ، وـمـنـ لـمـ يـعـقـلـ عـنـ اللهـ لـمـ يـعـقـدـ قـلـبـهـ عـلـىـ مـعـرـفـةـ ثـابـتـةـ يـبـصـرـهـ وـيـجـدـ حـقـيـقـتـهـ فـيـ قـلـبـهـ، وـلـاـ يـكـوـنـ أـحـدـ كـذـلـكـ إـلـاـ مـنـ كـانـ قـوـلـهـ لـفـعـلـهـ مـصـدـقاـ، وـسـرـهـ لـعـلـانـيـتـهـ مـوـافـقاـ، (لـأـنـ اللهـ تـبـارـكـ اـسـمـهـ لـمـ يـدـلـ عـلـىـ الـبـاطـنـ الـخـفـيـ مـنـ الـعـقـلـ إـلـاـ بـاظـهـرـهـ، وـنـاطـقـ عـنـهـ). يـاـ هـشـامـ كـانـ أـمـيـرـ الـمـؤـمـنـيـنـ ﷺـ يـقـوـلـ: مـاـ عـبـدـ اللهـ بـشـيـءـ أـفـضـلـ مـنـ الـعـقـلـ، وـمـاـ تـمـ عـقـلـ اـمـرـءـ حـتـىـ يـكـوـنـ فـيـ خـصـالـ شـتـىـ: الـكـفـرـ وـالـشـرـ مـنـ مـأـمـونـاـنـ، وـالـرـشـدـ وـالـخـيـرـ مـنـهـ مـأـمـوـلـاـنـ، وـفـضـلـ مـالـهـ مـبـذـولـ، وـفـضـلـ قـوـلـهـ مـكـفـوفـ، وـنـصـيـبـهـ مـنـ الـدـنـيـاـ الـقـوـتـ، لـاـ يـشـبـعـ مـنـ الـعـلـمـ دـهـرـهـ، الـذـلـ أـحـبـ إـلـيـهـ مـعـ اللهـ مـنـ العـزـ مـعـ غـيرـهـ، وـالـتـوـاضـعـ أـحـبـ إـلـيـهـ مـنـ الـشـرـ، يـسـتـكـثـرـ قـلـيلـ الـمـعـرـفـ مـنـ غـيرـهـ، وـيـسـتـقـلـ كـثـيرـ الـمـعـرـفـ مـنـ نـفـسـهـ، وـيـبـرـيـ النـاسـ كـلـهـمـ خـيـرـاـ مـنـهـ، وـأـنـهـ شـرـهـ فـيـ نـفـسـهـ، وـهـوـ قـامـ الـأـمـرـ. يـاـ هـشـامـ إـنـ الـعـاقـلـ لـاـ يـكـذـبـ وـإـنـ كـانـ فـيـ هـوـاهـ. يـاـ هـشـامـ لـادـيـنـ لـمـ لـيـ مـرـوـةـ لـهـ، وـلـاـ مـرـوـةـ لـمـ لـاعـقـلـ لـهـ، وـإـنـ أـعـظـمـ النـاسـ قـدـرـاـ الـذـيـ لـاـ يـبـرـيـ الـدـنـيـاـ لـنـفـسـهـ خـطـرـاـ أـمـاـ إـنـ أـبـدـانـكـمـ لـيـسـ لـهـ ثـامـنـ إـلـاـ جـنـةـ فـلـاـ تـبـيـعـهـ بـغـيرـهـ. يـاـ هـشـامـ إـنـ أـمـيـرـ الـمـؤـمـنـيـنـ ﷺـ كـانـ يـقـوـلـ: إـنـ مـنـ عـلـامـ الـعـاقـلـ أـنـ يـكـوـنـ فـيـ ثـلـاثـ خـصـالـ: يـبـيـبـ إـذـ سـئـلـ، وـيـنـطـقـ إـذـ عـجـزـ الـقـوـمـ عـنـ الـكـلـامـ، وـيـشـيرـ بـالـرـأـيـ الـذـيـ يـكـوـنـ فـيـ صـلـاحـ أـهـلـهـ، فـمـنـ لـمـ يـكـنـ فـيـ هـذـهـ الـخـصـالـ ثـلـاثـ شـيـءـ فـهـوـ أـحـقـ. إـنـ أـمـيـرـ الـمـؤـمـنـيـنـ ﷺـ قـالـ: لـاـ يـجـلـسـ فـيـ صـدـرـ الـمـجـلـسـ إـلـاـ رـجـلـ فـيـ هـذـهـ الـخـصـالـ ثـلـاثـ أـوـ وـاحـدـةـ مـنـهـنـ، فـمـنـ لـمـ يـكـنـ فـيـ شـيـءـ مـنـهـنـ فـجـاسـ فـهـوـ أـحـقـ. وـقـالـ الـخـيـرـ بـنـ عـلـيـ: إـذـ طـلـبـتـ الـحـوـائـجـ فـاطـلـبـوـهـاـ مـنـ أـهـلـهـاـ، قـيـلـ يـاـ اـبـنـ رـسـوـلـ اللهـ وـمـنـ أـهـلـهـاـ؟ قـالـ: الـذـيـنـ قـصـ اللهـ فـيـ كـتـابـهـ وـذـكـرـهـ، فـقـالـ: "إـنـماـ يـتـذـكـرـ أـوـلـاـ الـأـلـبـابـ" قـالـ: هـمـ أـوـلـاـ الـعـقـولـ. وـقـالـ عـلـيـ بـنـ الـحـسـينـ: مـجـالـسـ الـصـالـحـينـ دـاعـيـةـ إـلـىـ الـصـلـاحـ، وـآدـابـ الـعـلـمـاءـ زـيـادـةـ فـيـ الـعـقـلـ، وـطـاعـةـ وـلـاـ الـعـدـلـ تـامـ الـعـزـ، وـاـسـتـهـارـ الـمـالـ تـامـ الـمـرـوـةـ وـإـرـشـادـ الـمـسـتـشـيرـ قـضـاءـ لـحـقـ النـعـمـةـ، وـكـفـ الـأـذـىـ مـنـ كـمـالـ الـعـقـلـ، وـفـيـهـ رـاحـةـ الـبـدـنـ عـاجـلـاـ وـآجـلـاـ. يـاـ هـشـامـ إـنـ الـعـاقـلـ لـاـ يـمـدـثـ منـ يـخـافـ تـكـذـيـبـهـ، وـلـاـ يـسـأـلـ مـنـ يـخـافـ مـنـهـ وـلـاـ يـعـدـ مـاـ لـيـقـدـرـ عـلـيـهـ، وـلـاـ يـرـجـوـ مـاـ يـعـنـفـ بـرـجـائـهـ، وـلـاـ يـقـدـمـ عـلـىـ مـاـ يـخـافـ فـوـتـهـ بـالـعـجـزـ عـنـهـ". الـكـافـيـ (كـتـابـ الـعـقـلـ وـالـجـهـلـ): ١/١٣ـ، ٢٠ـ حـ ١٢ـ.

حجّيته أقوى من حجّية الأنبياء والأئمة (صلوات الله عليهم أجمعين) - لأنّه حجّة باطنه، وهم بِالْبَاطِنِ حجّة ظاهره - فلا أقلّ من كون حجّيته في عرض حجّيّتهم بِالْبَاطِنِ إلّا ان الحديث تضمن قوله بِالْبَاطِنِ: «لأنّ الله تبارك اسمه لم يدلّ على الباطن الخفي من العقل إلّا بظاهر منه وناطق عنه»، حجّيته في طول حجّيّتهم بِالْبَاطِنِ.

ويضاف إلى ذلك الإشكال في السنّد، حيث رواه في الكافي عن أبي عبد الله الأشعري (عن بعض أصحابنا رفعه عن هشام بن الحكم)<sup>(١)</sup>، فإنّ فيه - مضافاً إلى جهالة بعض أصحابنا - رفعه عن هشام، فكيف يمكن بهذا السنّد الضعيف إثبات الحجّية للعقل بنحو يكون كالأنبياء والأئمة بِالْبَاطِنِ في كاشفتيه عن أحكام الله بِالْبَاطِنِ إن لم تكن حجّيته أقوى من حجّيّتهم. وعليه فلم تثبت دعوى كون العقل حجّة باطنة، أو باطنية.

وأما أنه به يثاب وبه يعاقب، وما بمضمونه مثل: «إنما يجازى بعقله»<sup>(٢)</sup>، أو «بك أخذ وبك أعطى وعليك أثيب»<sup>(٣)</sup>، أو «إن الثواب على قدر العقل»<sup>(٤)</sup>، فلا

(١) الكافي: ١/١٣.

(٢) «وَعَنْ عَلَيْ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ النَّوْفَلِيِّ عَنْ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِذَا بَلَغْتُمُ عَنْ رَجُلٍ حَسَنَ حَالَ فَانظُرُوا فِي حَسَنِ عَقْلِهِ، فَإِنَّمَا يُجَازَى بِعَقْلِهِ وَرَوَاهُ الْبَرْقِيُّ فِي الْمَحَاسِنِ عَنِ النَّوْفَلِيِّ مِثْلَهُ». وسائل الشيعة: ١/٢٨، ب٣ من أبواب مقدمة العبادات، ح٥.

(٣) «أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ خَالِدٍ الْبَرْقِيُّ فِي الْمَحَاسِنِ عَنِ عَلَيِّ بْنِ الْحَكْمِ عَنْ هَشَامٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ قَالَ لَهُ: أَقْبَلَ فَأَقْبَلَ ثُمَّ قَالَ لَهُ: أَدْبَرَ فَأَدْبَرَ ثُمَّ قَالَ: وَعَزِّيْ وَجَلَّ لِي مَا خَلَقْتُ خَلْقَنَا هُوَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْكُمْ، بَكَ أَخْذَ - أَخْذَ ظَلَّ -، بَكَ أَعْطَى، وَعَلَيْكَ أَثَيْبٌ». وسائل الشيعة: ١/٢٨، ب٣ من أبواب مقدمة العبادات، ح٦.

(٤) «وَعَنْ عَلَيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ إِسْحَاقَ الْأَحْمَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سَلِيْمَانِ الدِّيلِمِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِنَّ الثَّوَابَ عَلَى قَدْرِ الْعُقْلِ». وسائل الشيعة: ١/٢٨، ب٣ من أبواب مقدمة العبادات، ح٤.

دلالة له على الحجية في شيء، وإنما هو يرتبط بالعقل المقابل للجنون، فإنه ذو مراتب، فكل ما كان مرتبته أعلى كان صاحبه في طاعة الله (سبحانه وتعالى) أكثر ثواباً، وفي معصيته له أشد عقاباً، أو أكثر استحقاقاً للعقاب، وكل ما كان مرتبته أدنى فهو بالضد من ذلك إلى أن يصل إلى حد الجنون - والعياذ بالله منه - فلا يستحق ثواباً ولا عقاباً.

على أن هناك مضموناً آخر تضمنته مجموعة أخرى من النصوص، مثل: صحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام، فقد تضمن: «أما أني إياك آمر وإياك أنهى وإياك أعقاب وإياك أثيب»<sup>(١)</sup>، قوله: «لك الشواب عليك العقاب»<sup>(٢)</sup>، مما يدل على أن العقل هو المكلف بالأحكام، وهو النفس ذات القوة المفكرة المودعة في الإنسان، والمدبرة لأحواله المختارة في تصرّفاته التي تقدم الحديث عنها سابقاً.

**وبالحظة: كلتا الطائفتين، خصوصاً بعد اشتراكتهما في كون الخطاب للعقل**

(١) «محمد بن يعقوب قال حدثني عدة من أصحابنا منهم محمد بن يحيى العطار عن أحمد بن محمد عن الحسن بن محبوب عن العلاء بن رزين عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: لما خلق الله العقل استنطقه، ثم قال له: أقبل فأقبل، ثم قال له أدبر فأدبر، ثم قال: وعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً هو أحب إلى منك، ولا أكملتك إلا فيمن أحب، أما أني إياك آمر، وإياك أنهى، وإياك أعقاب، وإياك أثيب، ورواه البرقي في المحسن عن الحسن بن محبوب ورواه الصدوق في المجالس عن محمد بن موسى بن التوكل عن عبد الله بن جعفر الحميري عن أحمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن محبوب مثله». وسائل الشيعة: ٢٧/١، ب٣ من أبواب مقدمة العبادات، ح١، ومثله ح٢.

(٢) «وعن محمد بن علي، عن وهيب بن حفص، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن الله خلق العقل، فقال له: أقبل، ثم قال له. أدبر، ثم قال له. أقبل، ثم قال. لا وعزتي وجلالي ما خلقت شيئاً أحب إلى منك، لك الشواب، وعليك العقاب». وسائل الشيعة: ٢٩/١، ب٣ من أبواب مقدمة العبادات، ح٨.

بمثل: «بك آخذ وبك أعطي»، والخطاب الآخر بمثل: «إياك آمر وإياك أنت» بعد قول: «ما خلقت شيئاً أحب إلى منك» أو «ولا أكملتك إلا فيمن أحب»، يظهر أن المقصود منه هو العقل المقابل للجنون، فإنّ رسول الله وأنبائه والأئمة (صلوات الله عليهم أجمعين) هم أعقل الناس، وأكثرهم ثواباً. ويتصحّح أكثر، مما دلّ على أنّ المجازاة بمقدار العقل، فكلّ ما كانت تلك النفس أكمل كان استحقاقها للثواب على طاعتها أكمل. ولعلّهم لذلك كانوا يتورّعون عن المعاصي أكثر من سائر الناس.

ولا تغفل عن أنه يظهر من بعض الأخبار الآخر أنّ للعقل معنىً أو معانٍ آخر، منها: النهي وما يقابل السفة، ولا دخل لها فيها نحن فيه من معنى العقل القابل لوصفه بالحجّة والحجّية، كي يعتمد عليه في الكشف عن الحكم الشرعي كالكتاب والسنة.

نعم هناك أحاديث أخرى في الكافي تضمنت حجّية العقل:

منها: خبر أبي يعقوب البغدادي عن أبي الحسن عليهما السلام بعد أن سأله ابن السكّيت عن تنوّع معاجز الأنبياء عليهما السلام، وأجابه عليهما السلام «قال: تالله ما رأيت مثلك قطّ، فما الحجّة على الخلق اليوم؟، قال: فقال عليهما السلام: العقل، يُعرف به الصادق على الله فيصدقه، والكاذب على الله فيكذبه. قال: فقال ابن السكّيت: هذا والله هو الجواب»<sup>(١)</sup>.

(١) «الحسين بن محمد، عن أحمد بن محمد السياري، عن أبي يعقوب البغدادي قال: قال ابن السكّيت لابي الحسن عليهما السلام: لماذا بعث الله موسى بن عمران بالعصا ويده البيضاء وألة السحر؟ وبعث عيسى بالآلة الطب؟ وبعث محمدا -عليهما السلام- على جميع الأنبياء - بالكلام والخطب؟ فقال أبو الحسن عليهما السلام: إن الله لما بعث موسى عليهما السلام كان الغالب على أهل عصره السحر، فأفتأهم من عند الله بما لم يكن في وسعهم مثله، ←

ومنها: خبر محمد بن سليمان، أو عبد الله بن سنان «عن أبي عبد الله عليهما السلام قال: حجّة الله على العباد النبي، والحجّة فيما بين العباد وبين الله العقل»<sup>(١)</sup>.

ومنها: خبر إسماعيل بن مهران عن بعض رجاله «عن أبي عبد الله عليهما السلام قال: العقل دليل المؤمن»<sup>(٢)</sup>.

ومنها: خبر الحسن بن عمار (عن أبي عبد الله عليهما السلام في حديث طويل: أنّ أول الأمور ومبادرها وقوتها وعمارتها التي لا ينتفع شيء إلا به العقل الذي جعله الله زينةً لخلقهم، ونوراً لهم، فالعقل عرف العباد خالقهم، وأنهم مخلوقون، وأنه المدبر لهم، وأنهم المدبرون وأنه الباقي، وهم الفانون، واستدلّوا بعقولهم على ما رأوا من خلقه من سمائه وأرضه وشمسه وقمره وليله ونهاره، وبأنّ له وهم خالقاً ومدبراً لم يزل ولا يزول، وعرفوا به الحسن من القبيح، وأنّ الظلمة في الجهل، وأنّ النور في العلم، فهذا ما دلّهم عليه العقل.

قيل له: فهل يكتفي العباد بالعقل دون غيره؟ قال: إنّ العاقل لدلالة عقله الذي جعله الله قوامه وزيته وهدايته علم أنّ الله هو الحقّ وأنه هو ربّه، وعلم أنّ خالقه

→ وما أبطل به سحرهم، وأثبتت به الحجّة عليهم، وإن الله بعث عيسى عليهما السلام في وقت قد ظهرت فيه الزمانات واحتاج الناس إلى الطب، فأتاهم من عند الله بما لم يكن عندهم مثله، وبما أحivi لهم الموتى، وأبرء الأكمه والابرص بإذن الله، وأثبتت به الحجّة عليهم. وإن الله بعث محمداً عليهما السلام في وقت كان الغالب على أهل عصره الخطب والكلام وأظنه قال: الشعر فأتاهم من عند الله من مواعظه وحكمه ما أبطل به قوّتهم، وأثبتت به الحجّة عليهم، قال: فقال ابن السكّيت: تالله ما رأيت مثلك قط فما الحجّة على الخلق اليوم؟ قال: فقال عليهما السلام: العقل، يعرف به الصادق على الله فيصدقه والكاذب على الله فيكذبه، قال: فقال ابن السكّيت: هذا والله هو الجواب». الكافي: ١/٢٤-٢٥، ح ٢٠.

(١) «علي بن محمد عن سهل بن زياد عن محمد بن سليمان عن علي بن إبراهيم عن عبد الله بن سنان...» الحديث. الكافي: ١/٢٥، ح ٢٢.

(٢) «علي بن محمد عن سهل بن زياد عن إسماعيل بن مهران...» إلخ. الكافي: ١/٢٥، ح ٢٤.

محبّة، وأنّ له كراهيّة، وأنّ له طاعة، وأنّ له معصيّة، فلم يجد عقله يدّله على ذلك، وعلم أنه لا يُوصل إليه إلا بالعلم وطّلبه، وأنه لا يتّفع بعقله إن لم يُصب ذلك بعلمه، فوجب على العاقل طلب العلم والأدب الذي لا قوام له إلا به<sup>(١)</sup>.

ولا تغفل عن أنّ السند في جميعها ضعيف:

أما الأول فمضافاً إلى ضعف أَحْمَدَ بْنَ مُحَمَّدَ السِّيَارِيِّ: جهالة أبي يعقوب البغدادي.

وأما الثاني فمضافاً إلى الإشكال في سهل بن زياد، وغضّ النظر عن حال محمد بن سليمان: السند فيه مضطرب، حيث أنّ الأخير يرويه عن علي بن إبراهيم الذي هو متّأخر عنه بطبقتين! وكذلك علي بن إبراهيم يرويه عن عبد الله بن سنان الذي هو متقدّم عليه بالطّبقة، فإنه من أصحاب الصادق عَلَيْهِ الْكَلَمُ الْمُبَرَّكُ حتّى أنّ أبا إبراهيم بن هاشم لم يذكر أستاذنا الحنوي عَلَيْهِ الْكَلَمُ الْمُبَرَّكُ في معجمه أنه روى عن عبدالله بن سنان مباشرةً<sup>(٢)</sup>، فتدبر جيداً.

وأما الثالث فهو مرويّ عن سهل المخّلف في وثاقته. مع أنّ إسماعيل رواه عن مجھول.

وأما الرابع فهو وإن لم يضرّ فيه عدم ذكره في أكثر نسخ الكافي، لأنّه يكفي وجوده في توحيد الصدوق راوياً إيهاباً عن الكليني عَلَيْهِ الْكَلَمُ الْمُبَرَّكُ<sup>(٣)</sup>، ولكن في سنته المجاهيل.

والحاصل: أنّ الأخبار التي دلت على حجّية العقل - بما فيها ما تضمّنّ أنه حجّة

(١) «ألف: عدّة من أصحابنا عن عبد الله البزار عن محمد بن عبد الرحمن بن حماد عن الحسن بن عمار..» إلخ. الكافي: ١/٢٨، بعد ح ٣٤.

(٢) راجع ترجمة إبراهيم بن هاشم في معجم رجال الحديث.

(٣) راجع هامش ١/٢٨ من الكافي.

باطنه - كلّها ضعيفة السند، فلا يمكن التعويم عليها في إثبات حجّية العقل في الكشف عن الحكم الشرعي في عرض الكتاب والسنة. هذا ما يرتبط بالسنن.

وأمام الدلالة فمقدمة للبحث فيها نقول:

لا يخفى: أنَّ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ قد وَهَبَ الإنسانَ موهَبَةً عظيمَةً، وهي القوَّةُ المفَكِّرَةُ التي يمتلكها كُلُّ إنسانٍ سوِّيًّا، وهي التي تخزن المعلومات، وتقارن بينها، وتَرِدُ عليها الخواطر، وتَميِّزُ بين حَقّها، وباطلها، عند امتلاكها المعلومات التي بها تستطيع ذلك، وإلا تردد، وهي التي تستعين بالحواس في ذلك، وفي تدبر أمرها، والوصول إلى نتائجها، وهي التي تستنبط الكبريات، أو تقلدُ فيها، وتطبّقها على صغرياتها، فتشخّصُ الموضوعات، وترتّبُ أحكامها عليها، وهي التي تدرك ما ينبغي، وما لا ينبغي، كما قد تردد ... إلى غير ذلك مما يجده العاقل في باطنه، ووُجْدَانِه من صفاتِها، وخصائصِها التي من جملتها أنها هي التي تعلم، وهي التي تتعلّم، وهي بمنزلةِ الخير، والمرشد للنفس المسيطرة على التصرّفات التي تصدر عن اختيارها، فإذا خضعت لإرشاداتِها الناتجة عن كمالِ الموضوعية رشدت، وسارت في طريقِ الكمال، وإن خضعت للتعصّبات، ومحض الرغبات، والشهوات سفهت، وسارت في طريقِ الرذيلة والهلاك، قال تعالى: ﴿بَلِ الْإِنْسَنُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ﴾<sup>(١)</sup> ﴿وَلَوْ أَلْقَى مَعَذِيرَةً﴾<sup>(٢)</sup>.

ولاريب أنَّ هذه القوَّةُ هي حجّةُ الحجّ، لأنَّها بها تدرك الأمور بما فيها حجّيةُ الحجّ، ولو لاها ولو لا حجيتها لم تقم حجّة، ولم يؤثّر كاشف ولا منكشف.

(١) سورة القيامة: ١٤.

(٢) سورة القيامة: ١٥.

كيف وهي موضوع لكل ذلك، لأنها دون غيرها هي المدركة لذلك، وإنما تنكشف الأمور لها، على الرغم من أنها غير معصومة، وقد تقع في الخطأ. إذا عرفت ذلك ظهر لك: أنها الحجّة الباطنة، وأنّ الأنبياء والرسل والأئمة (صلوات الله عليهم) إنما هم يقيمون لها، وعليها الحجّة الظاهرة - كما في خبر هشام - إذ لو لاها هي وحاجيتها لا تقوم حجّة، كما عرفت.

على أنه قد تضمن قوله عليه السلام بعد ذلك: «يا هشام نصب الحق لطاعة الله، ولا نجاة إلا بالطاعة، والطاعة بالعلم، والعلم بالتعلم، والتعلم بالعقل يعتقد، ولا علم إلا من عالم رباني، ومعرفة العلم بالعقل»<sup>(١)</sup>، وظهر أنها هي المميزة للحق والباطل، والصادق الذي يلزم تصديقه، والكاذب الذي يلزم تكذيبه، كما في حديث أبي الحسن عليه السلام مع ابن السكري.

كما ظهر: أنها الحجّة فيما بين العباد، وبين الله (سبحانه وتعالى)، كما في خبر عبد الله بن سنان، وظهر: أنها دليل المؤمن، كما في خبر إسماعيل بن مهران عن بعض أصحابه.

وظهر: أنها هي أول الأمور، ومبدها، وقوتها، وعمارتها التي لا ينتفع شيء إلا به... وأنها دلت العاقل على أن لخالقه محبة، وأن له كراهيّة، وأن له طاعة، وأن له معصية، وهي إن رجع إليها العاقل لم يجد لها دالة على تلك الأحكام وتفاصيلها، ووجدتها تدل على أنه لا يوصل إلى تلك الأحكام والتفاصيل إلا بالعلم وطلبه، وأنها لا ينتفع بها إن لم يصب ذلك بالعلم «فوجب على العاقل طلب العلم، والأدب الذي لا قوام له إلا به»، كما في خبر الحسن بن عمار المتقدم.

(١) الكافي: ١/١٧.

وحيث حُصر علم الدين والأحكام بهم (صلوات الله عليهم) فوجب طلبه منهم دون ما سواهم بما فيه القياس والاستحسان والنظر، كما تقدّم في النصوص المتواترة، فلا تعارض، ولا تخصيص، ولا حكمة لهذه الأخبار على تلك، كي تكون التبيّنة هي حجّية العقل في عرض الكتاب والسنّة في استكشاف الأحكام الشرعية الكلية والكشف عنها بعد حصر الشارع الكاشف عنها، وتقييده بالكتاب والسنّة. وقد تبيّن بهذه الأخبار وغيرها أنّ وظيفة العقل والعاقل هي طلب العلم بالتشريعات من الكتاب والسنّة دون النظر، ودون الرجوع إلى غيرهما من سائر الأمور، فتدبر جيّداً.

ومنه يظهر: الإشكال فيما ذكرناه في الدورة السابقة: من التفصيل بين ما يستكشفه العقل من التشريعات بواسطة القطع البديهي، وما يستكشفه بالقطع النظري، وأنّ الأوّل حجّة مطلقاً دون الثاني، فإنّ حجّيته مشروطة بالاستناد إلى الأدلة الشرعية، استناداً إلى أنّ حجّية القطع البديهي ذاتية بما فيها المنجزية والمعذّبة دون القطع النظري، فإنّ حجّيته ببناء العقلاء.

فقد ظهر بالبيان المتقدّم، والأدلة المتقدّمة أنه: لا فرق بين البديهي والنظري في ذلك، فإنّ المعذّبة فيها معاً غير ذاتية، وإنما هي ببناء العقلاء، وقد دلت النصوص المتواترة على نفي معذّبة ما لم يستند إلى الكتاب والسنّة مطلقاً بديهياً كان أم نظرياً قطعاً كان أم غيره، فليس من شأن العقل وإدراكاته في التشريعات الإلهية إلا الطولية لما صدر عن الله ﷺ في الكاشف عن أحكامه، وتشريعاته المحسورة بكتابه وسنه حججه المخصوصين (عليهم أفضل الصلاة والسلام).

على: أنّ ما يصلح لالنقسام إلى البديهي والنظري إنما هو خصوصات العلم، وهو المطابق للواقع دون الجهل المركب، والقطع المخالف للواقع جهل مركّب،

فلا يصلح لأن يكون بديهياً، كي يكون معدّراً، فضلاً عن أن تكون معدّريته ذاتية.

بل يستحيل أن يكون الجهل المركب بديهياً، لأنّ قوام البداهة بالملازمة التكوينية الذاتية بين الكاشف ومطابقته للواقع المنكشف به، ولذا يتربّع عليه انكشاف الواقع بلا حاجة إلى إعمال فكر ونظر، فلو فرض أنّ بعض الجهل المركب - أعني القطع المخالف للواقع - بديهي يلزم منه أن تكون هناك ملازمة ذاتية تكوينية بينه وبين مطابقته للواقع، وهو خلف مخالفته للواقع.

وعليه، فلا يكون القطع المخالف للواقع بديهياً، كي يكون معدّراً بالذات، فلا يصلح للمعدّريّة إلا ببناء العقلاء، وليس هناك ما معدّريته ذاتية، وإنما هناك ما منجزّيته ذاتية، وهو العلم، والذي هو خصوص القطع المطابق للواقع، وهو الذي يصلح للانقسام إلى البديهي والنظري دون المخالف.

ويتحصل من جميع ما تقدّم: أنّ دين الله ﷺ، والمتمثل بتشريعاته من أحكامه الأصولية، وأحكامها الفرعية الكلية لا يعذر المرء في مخالفتها، ولا يثاب على إطاعتها إلا إذا استند في إثباتها إلى خصوص الكتاب وسنن المعصومين (عليهم أفضل الصلاة والسلام).

وأمّا ما سوى ذلك من تشخيص صغرىات موضوعاتها، وترتّب جزئيات أحكامها الفرعية عليها، فيكتفي فيه كلّ ما بنى العقلاء على حجّيته من القطع، واليقين بالمعنى الأعمّ من أيّ سبب حصل - وإن كان قياساً، أو استحساناً<sup>(١)</sup> -

(١) كما في التجريبيات والحدسيات: فان الملاك في الاستقراء الناقص، والتمثيل، وفيهما من سُنخ واحد. وحيث اختلفت مراتبه شدة وضعفاً فالضعف لا يوجب اليقين والقوى يوجبه. ومنه يظهر النظر فيها أفاده الشيخ المظفر رحمه الله.

بشرط صلوحه للكشف عن المورد عقلاً، وعدم التسرّع فيه، لأنّ الردع الشرعي عما بنى عليه العقلاء مختصٌ - في الفرعيات - بالأحكام الكلية، والتشريعات الإلهية المشتركة بين المكلفين بشرائطها المعتبرة، وأما سائر الموارد فهي جارية على ما جرى عليه العقلاء في أمورهم، كيف ولو لا ذلك للزم الرجوع إلى المعصومين عليهم السلام في تشخيص الموضوعات، وأحكامها الجزئية، وذلك ممتنع بالضرورة، كما لا يخفى.

ويستثنى منه ما في مقام القضاء وما يرتبط به كإقامة الحدود، فإنه لا يجوز الرجوع والعمل فيه بكلٍّ ما بنى عليه العقلاء من اليقين بالمعنى الأعمّ، وإن كانت موارده من الشبهات الموضوعية، لما تقدّم من لزوم العمل فيه بما قرّره الشارع من الأحكام، والبيانات، والأيمان - على ما هو مقرّر في أحكام القضاء - فيختصّ الردع عن بناء العقلاء في الشبهات الموضوعية الفرعية بباب القضاء، وأما في سائر الموارد، فالاليقين بالمعنى الأعمّ منجز عند الإصابة، ومعذّر عند الخطأ، وتصحّ نسبة الحكم المتعلّق به إلى الشارع، ويستحقّ على الإطاعة معه الثواب، بخلاف المتعلّق بالأحكام الكلية.

ويشهد على ذلك ما ورد في القبلة عند فقد العلامات، مثل: معتبر سماعة قال: سأله عن الصلاة بالليل والنهار إذا لم ير الشمس ولا القمر ولا النجوم. قال: اجتهد رأيك، وتعمّد القبلة جهدك<sup>(١)</sup>، فإنه يدلّ على حجّية الرأي والنظر في تشخيص القبلة - خصوصاً إذا كان يقينيناً - ولاريب أنه ليس مختصاً لما دلّ على عدم جواز أو صحة النظر في الأحكام، لاختلاف الموضوع، فإنّ موارد الشبهات الموضوعية خارجة عن موضوعات تلك الأدلة تختصّاً، فتتّبر جيداً.

(١) وسائل الشيعة: ٣/٢٢٣، ب٦ من أبواب القبلة ح.

هذا تمام الكلام في حجّية القطع واليقين والعقل، وتنقیح الحال في كبرى المسائل التي يكون المعول عليها فيسائر علوم الدين من مسائل الاعتقادات المعتبرة عنها بأصول الدين، وسائل الفقه، وأصول الفقه.

تنبيه: لا يخفى أنه بعد الفراغ عن ذلك شرعنا في البحث عن مسألة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، ولكن وجدنا أنّ من موارد حكم العقل حكمه بقبح التجّري، وقد دلّت الأدلة الشرعية على عدم حرمته، وعدم العقاب عليه، مما يكشف عن انتفاء الملازمة بين الحكمين - كما سيأتي الإشارة إليه (إن شاء الله تعالى) - .

وذلك يستلزم انتفاء الشمرة الأصولية العملية من البحث في تلك المسألة، فأعرضنا عن البحث فيها، وانتقلنا إلى البحث في مسألة التجّري ذات الشمرة العملية.

## مسألة في التجري وأحكامه

لا يخفى: أن التجري هو الإقدام على مخالفة التكليف من دون الاعتماد على مؤمن، فلا يختص بالإقدام على مقطوع الحرمة، أو ترك مقطوع الوجوب - وإن كان أظهر أفراده - كما ينبغي أن يختص محل الكلام فيما يتمحض فيه عنوان التجري، وأما إذا انطبق عليه عنوان آخر محظوظ، كعنوان الحرب لله ولرسوله ﷺ، فلا إشكال في حرمتها، كما لا يخفى.

وقد وقع البحث فيه من جهات:

إحداها: أن التجري هل هو قبيح عقلاً، فيستحق عليه العقاب؟.

والثانية: أنه هل هو معاقب عليه فعلاً أو أن العقاب موضوع عنه؟.

والثالثة: أن الفعل المتجري به - كمقطوع الحرمة - هل هو حرام، كسائر المحرمات، مثل: الخمر والميسر؟.

والرابعة: أن متعلق التكاليف الشرعية - عموماً - هل هو مقطوع الحرمة، أو الوجوب، أو أنها غير متعلقة إلا بعنوانها الأولية؟.

أما الجهة الرابعة، فلا خلاف فيها، والدليل فيها واضح، لأن الأدلة الشرعية إنما تعلقت فيها الأحكام بمتعلقاتها بعنوانها الأولية، وليس هناك ما يدل على تقييدها بالقطع ونحوه.

وأما الجهة الأولى، فلا إشكال فيها من حيث أن الإقدام على مخالفة التكليف

ومعصيته منافٍ للتدین، فإنّ الاعتقاد بالدين وتبنيٍّ أحكامه يستلزم الالتزام بها والعزم على إطاعتها، فإن كان الإقدام على المخالفه من حيث هي مخالفه له وعصيان للهٗ، فهو من أوضح مصاديق الطغيان والتمرد على المولى، وإن كان لداع آخر شهوي أو غضبي أو غيرهما، فهو ناقض للعزم على الإطاعة على كلّ حال مطلقاً، وقد عرفت أنَّ التدین يستلزم فعلية العزم على الإطاعة على كلّ حال، خصوصاً بعد ملاحظة أنَّ الإطاعة موضوع للثواب الأخروي - كما أنَّ المعصية موضوع للعقاب الأخروي - فلا ينبغي أن يتقدم عليهما أي داعٍ دنيوي مهما بلغ.

ومنه يظهر: أنَّ من آثار الإيمان النية على الطاعة، كما أنَّ من آثار الكفر والفحور نية المعصية، لأنَّ الإيمان يدعو إلى الطاعة، فيؤثُّ في المؤمن نيتها، والكفر يدعو إلى عدم الالتزام بالطاعة، فيؤثُّ النية على المعصية، وكأنَّ هذا هو السبب في كون نية المؤمن خيراً من عمله، لأنَّ مقتضى الإيمان أولاً وبالذات، وهو أثر مباشر له، فيرجع إلى أنَّ إيمانه وما يقتضيه مباشره خير من عمله، كما أنَّ الأثر المباشر للكفر هو عدم نية الطاعة الملازم لنية المعصية، فيكون كفره وما يقتضيه - من نية المعصية - شرّاً من عمله، فيرجع إلى أنَّ إيمان المؤمن خير من عمله، كما أنَّ كفر الكافر شرّ من عمله، لما عرفت من أنَّ كلتا النيتين من شؤون كلا الوصفين وآثارهما. وقد تضمنَت ذلك مجموعة من النصوص أو أشارت إليه<sup>(١)</sup>.

وأما الجهة الثانية، فيظهر الحال فيها من تظافر النصوص المعتبرة على أنَّ من

(١) يراجع وسائل الشيعة: ١/٣٤، ب٥ من أبواب مقدمة العبادات، ح٥/١، ٣٥، ب٦ من أبواب مقدمة العبادات، ح٤/١، ٣٦/١، ٣٨/١، ٤٥، ح٤ و ٤٠/١، ١٧، ح٤.

هم بالحسنة كتبت له وإن لم يعملاها، وأن من هم بالسيئة، فلم يعملاها لم تكتب عليه، مثل: معتبر أبي بصير<sup>(١)</sup>، ومحب بكر<sup>(٢)</sup>، وصحيح جميل بن دراج<sup>(٣)</sup>، وغيرها<sup>(٤)</sup>.

(١) «وعن عده من أصحابنا، عن أحمد بن أبي عبد الله، عن عثمان بن عيسى، عن سعاعة بن مهران، عن أبي بصير، عن أبي عبدالله عليهما السلام، قال: إن المؤمن ليهم بالحسنة ولا يعمل بها فتكتب له حسنة، وإن هو عملها كتبت له عشر حسناً، وإن المؤمن ليهم بالسيئة أن يعملاها فلا يعملاها فلا تكتب على»<sup>٥</sup>.

وسائل الشيعة: ٣٦ / ١، ب ٦ من أبواب مقدمة العبادات، ح ٧.

(٢) «وعن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن جميل بن دراج عن بكر، عن أبي عبدالله عليهما السلام، أو عن أبي جعفر عليهما السلام: إن الله تعالى قال لآدم عليهما السلام: يا آدم، جعلت لك أن من هم من ذريتك بسيئة لم تكتب عليه، فإن عملها كتبت عليه سيئة، ومن هم منهم بحسنة فإن لم يعملاها كتبت له حسنة، وإن هو عملها كتبت له عشر»<sup>٦</sup>. وسائل الشيعة: ٣٧ / ١، ب ٦ من أبواب مقدمة العبادات، ح ٨.

(٣) «الحسين بن سعيد، في كتاب (الزهد): عن عبدالله بن المغيرة، عن جميل بن دراج، عن أبي عبدالله عليهما السلام، قال: إذا هم العبد بالسيئة لم تكتب عليه، وإذا هم بحسنة كتبت له»<sup>٧</sup>. وسائل الشيعة: ٣٧ / ١، ب ٦ من أبواب مقدمة العبادات، ح ١٠. وأيضاً «قال: في (التوحيد): عن محمد بن موسى بن متوكل، عن السعد آبادي، عن أحمد بن أبي عبد الله، عن أبيه، عن محمد بن أبي عمير، عن حمزة بن حمران عن أبي عبدالله عليهما السلام، قال: من هم بحسنة فلم يعملاها كتبت له حسنة، فإن عملها كتبت له عشر، ويضافع الله لمن يشاء إلى سبعين، ومن هم بسيئة فلم يعملاها لم تكتب عليه حتى يعملاها، فإن لم يعملاها كتبت له حسنة، وإن عملها أجل تسع ساعات، فإن تاب وندم عليها لم يكتب عليه، وإن لم يتوب ولم يندم عليها كتبت عليه سيئة»<sup>٨</sup>. وسائل الشيعة: ٣٩ / ١، ب ٦ من أبواب مقدمة العبادات، ح ٢٠. وكذلك «قال: عبدالله بن جعفر الحميري في (قرب الإسناد) عن هارون بن مسلم، عن مساعدة بن صدقة، عن جعفر بن محمد عليهما السلام، قال: لو كانت النيات من أهل الفسق يؤخذ بها أهلها إذاً لا يؤخذ كل من نوى الزنا، وكل من نوى السرقة بالسرقة، وكل من نوى القتل بالقتل، ولكن الله عدل كريم ليس الجور من شأنه، ولكنه يشيب على نيات الخير أهلها وإضارهم عليها، ولا يؤخذ أهل الفسق حتى يفعلوا»<sup>٩</sup>. وسائل الشيعة: ٤٠ / ١، ب ٦ من أبواب مقدمة العبادات، ح ٢١.

(٤) مثل: ما رواه «الكليني عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن علي بن حديد، عن جميل بن دراج، عن زرار، عن أحد همأة عليهما السلام، قال: إن الله تبارك وتعالى جعل لآدم في ذريته أن من هم بحسنة فلم يعملاها كتبت له حسنة، ومن هم بحسنة وعملها كتبت له عشر، ومن هم بسيئة لم تكتب عليه، ومن هم بها وعملها كتبت عليه سيئة»<sup>١٠</sup>. وسائل الشيعة: ٣٦ / ١، ب ٦ من أبواب مقدمة العبادات، ح ٦.

ولاريب أنّ نفي العقوبة على العمل ظاهر في نفي كونه معصية، المستلزم لنفي حرمتها، لأنّ الله بِحَكْمَتِهِ «وضع الشواب على طاعته، والعقاب على معصيته<sup>(١)</sup>»، فكما يدلّ نفي الشواب على انتفاء الطاعة، كذلك يدلّ نفي العقاب على انتفاء المعصية.

فإن قلت: تقدم أنّ نفي الشواب على العمل لا يدلّ على انتفاء الأمر، والإلزام به، كما في التوصيليات وغيرها، فكيف تصحّ دعوى: أنّ نفي الشواب يدل على انتفاء الطاعة؟!

قلت: هناك فرق بين كون العمل طاعة، فيستحق عليه الشواب، وبين كونه لازماً ويستحق على تركه العقاب، إذ ليس كلّ ما هو لازم يستحق عليه الشواب، وإنما هو خصوص ما يصدق عليه عنوان الطاعة، وعنوان الطاعة لا يصدق إلا على العمل المأني به على الوجه المقرر شرعاً مع قصد التقرب به، فإنّ التوصيلي لازم ومؤمر به، ولكن لا يصدق عليه الطاعة إلا إذا جيء به بقصد التقرب على الوجه المقرر شرعاً.

وما تقدم فيما إذا علم بوجوب الفعل لا عن الطريق الذي رسمه الشارع، - حتى لو جيء به بقصد امتحان أمره - لا يستحق عليه الشواب، ولا يكون طاعة، لأنّ ذلك مشروط باتباع الطريق الشرعي إليه، كي يؤتى به على الوجه الذي أراده الشارع فيه من كون الوصول إليه في طول طرقه وإرشاده، فهو وإن أسقط إتيانه العقاب عليه بعد العلم بوجوبه، ولكنه لا يستحق الشواب عليه، لأنّه لم يسلك في الوصول إليه ما قرر الشارع فيه، فلا يكون بذلك مصداقاً للطاعة وإن كان مسقطاً للعقاب. فالتفت.

(١) وسائل الشيعة: ١١/١٨٨، ب ١٩ من أبواب جهاد النفس، ح ١٢.

على أنّ الكلام - هنا - مرتبط بالعقاب ونفيه، ولا ريب أنّ نفي العقاب يكشف عن نفي المعصية والعصيان، فإنّ الذي نفيه - هناك - هو الملازمة بين نفي الشواب ونفي الوجوب، والذي بنينا عليه - هنا - هو الملازمة بين نفي العقاب ونفي الحرمة. بل حتى لو كان نفي الشواب دالاً على نفي الوجوب لم يمنع من دلالة نفي العقاب على انتفاء الحرمة، فتأمّل جيداً.

ومنه يظهر: الحال في الجهة الثالثة، إذ يتربّى على ذلك انتفاء حرمة التجري شرعاً، وإن كان قبيحاً عقلاً، بل ويستحق فاعله الذمّ والعقاب بحكم العقل وإدراكه، خصوصاً بعد ما عرفت من أنه ينافي ما يقتضيه التدّين من العزم على إطاعة تكاليف المولى ﷺ كافية.

ولكن يبقى للمولى أن يحلّل ما شاء، وأن يحرّم ما شاء، فلا ملازمة بين استحقاق العبد للعقاب على فعل أدرك العقل قبحه بالفعل، وبين حرمته، وإن كان المولى يرى قبحه - أيضاً - ولكنّه قد لا يحرّمه ولا يعاقب عليه، تفضلاً ورحمةً، أو لغير ذلك مما تقتضيه حكمته، فإنه يفعل ما يشاء ولا يفعل ما يشاء غيره، ولا يُسأل عما يفعل وهم يسألون.

هذا ولكن قد يظهر من عدّة نصوص أنّ نية الشرّ والمعاصي مما يعاقب عليها المولى ﷺ:

منها: معتبرة عمر بن يزيد «عن أبي عبدالله عليهما السلام - في حديث - أنّ رسول الله عليهما السلام كان يقول: من أسرّ سريرة رداه الله رداها، إن خيراً فخير، وإن شرّاً فشرّ» وقد عقب عليه صاحب الوسائل رحمه الله بقوله: «هذا شامل للنية والعمل»<sup>(١)</sup>.

(١) وسائل الشيعة: ٤١ / ١، ب ٧ من أبواب مقدمة العبادات، ح ١.

وبمضمونه حديث أبي بصير<sup>(١)</sup>. وبإطلاق السر يدخل التجرّي والهم بالسيئة، وجزاؤه أن يرديه الله سبحانه وتعالى رداها، أو رداه، فافهم.

ومنها: صحيحه بكر بن محمد الأزدي «عن أبي عبدالله عليهما السلام قال: إن المؤمن لينوي الذنب في حرم رزقه»<sup>(٢)</sup>.

ومنها: حديث جابر «عن أبي جعفر عليهما السلام قال: قال لي: يا جابر يكتب للمؤمن في سقمه من العمل الصالح ما كان يكتب في صحته، ويكتب للكافر في سقمه من العمل السيء ما كان يكتب في صحته، ثم قال: يا جابر ما أشدّ هذا من حديث!»<sup>(٣)</sup>.

أقول: أما الحديثان الأولان فلا دلالة لهما على حرمة التجرّي، وذلك، لأنّها تتوقف على صدق عنوان الشرّ على الهم بالمعصية، وقد تقدّمت النصوص الدالة على أنّ الهم بالمعصية والسيئة لا يتّصف بعنوان السيئة، وأنّه لا يعاقب عليه،

(١) «وَعَنْ عَلَيْ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ صَالِحِ بْنِ السَّنْدِيِّ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ بَشِيرٍ عَنْ عَلَيِّ بْنِ حَزَّةِ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ الرَّحْمَنِ لِيَعْلَمَ: مَا مِنْ عَبْدٍ يَسِّرُ خَيْرًا إِلَّا مَا تَذَهَّبُ إِلَيْهِ الْأَيَّامُ حَتَّى يَظْهُرَ اللَّهُ لَهُ خَيْرًا، وَمَا مِنْ عَبْدٍ يَسِّرُ شَرًا إِلَّا مَا تَذَهَّبُ إِلَيْهِ الْأَيَّامُ حَتَّى يَظْهُرَ اللَّهُ لَهُ شَرًا». وسائل الشيعة: ١ / ٤١، ب ٧ من أبواب مقدمة العبادات، ح ٢.

(٢) «مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحَسِينِ بْنِ بَابِوِيِّ فِي (كِتَابِ عِقَابِ الْأَعْمَالِ) عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسِينِ بْنِ الْوَلِيدِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسِينِ الصَّفَارِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ بَكْرِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْأَزْدِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ لِيَعْلَمَ: إِنَّ الْمُؤْمِنَ لِيَنْوِيَ الذَّنْبَ فِي حَرَمِ رَزْقِهِ». وسائل الشيعة: ١ / ٤٢، ب ٧ من أبواب مقدمة العبادات، ح ٤.

(٣) «وَعَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسِينِ بْنِ شَمْوَنَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَمْرُو بْنِ الأَشْعَثِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ حَمَادِ الْأَنْصَارِيِّ عَنْ عَمْرُو بْنِ شَمْرٍ عَنْ جَابِرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرِ لِيَعْلَمَ: قَالَ لِي: يَا جَابِرَ يَكْتُبُ لِلْمُؤْمِنِ فِي سقمه مِنَ الْعَمَلِ الصَّالِحِ مَا كَانَ يَكْتُبُ فِي صحته وَيَكْتُبُ لِلْكَافِرِ فِي سقمه مِنَ الْعَمَلِ السَّيِّءِ مَا كَانَ يَكْتُبُ فِي صحته، ثُمَّ قَالَ لِي: يَا جَابِرَ: مَا أَشَدَّ هَذَا مِنْ حَدِيثٍ». وسائل الشيعة: ١ / ٤٢، ب ٧ من أبواب مقدمة العبادات، ح ٥.

فيخرج عن الحكم المذكور موضوعاً - ولو من باب الورود، ولا أقلّ من الحكومة - لأنّه مالم يتصف بعنوان السيئة لا يكون شرّاً، كي يكون بإسراره مستحقاً لأنّ يردى ببراء الشرّ جزاءً لإسراره الشرّ، إذ أنّ همّه للشرّ ليس شرّاً، كي يثبت له حكمه وجزاؤه.

بل في معتبر «جزة بن حمران عن أبي عبد الله عليهما السلام قال: من هم بحسنة فلم ي عملها كتبت له حسنة... ومن هم بسيئة فلم ي عملها لم تكتب عليه حتى ي عملها: فإن لم ي عملها كتبت له حسنة»<sup>(١)</sup>.

فلم يستلزم همّه للسيئة عند انتفاء عمله لها إلا أن تكتب له حسنة، فكيف ينطبق عنوان الشرّ والسيئة على ذلك الهمّ، كي يكون معاقباً عليه! في حال أنه لم يمنع من أن يثاب على ترك السيئة، حيث كتبت له حسنة عند تعلق همّه بها وتركه لها.

وبعبارة أخرى: إنّ الشارع المقدّس لو كان يعتبر الهمّ بالسيئة عندما لم ي عملها العبد شرّاً لكان المناسب أن يقيم الحجّة على ذلك وينبه إليه وينهى عنه، لأنّ يشجّع عليه بأن يثيب ذلك العبد، ويعتبر ما اتصف وتلبّس به - ولو من حيث الترك - حسنة، فتأمّل جيداً.

وهذه النكتة مشتركة في كلّ ما دلّ على أنّ من هم بالسيئة ولم ي عملها لا

(١) «وفي (التوحيد) عن محمد بن موسى بن الم توكل عن السعد آبادي عن احمد بن أبي عبد الله عن أبيه عن محمد بن أبي عمير عن جوزة بن حمران عن أبي عبد الله عليهما السلام قال: من هم بحسنة فلم ي عملها كتبت له حسنة، فإن عملها كتبت له عشرة، ويضاعف الله لمن يشاء إلى سبعيناتة ومن هم بسيئة فلم ي عملها لم تكتب عليه حتى ي عملها، فإن لم ي عملها كتبت له حسنة، وإن عملها أجمل تسع ساعات فإن تاب وندم عليها لم يكتب عليه، وإن لم يتتب ولم يندم عليها كتبت عليه سيئة». وسائل الشيعة: ١/٣٩، ب٦ من أبواب مقدمة العبادات، ح ٢٠.

تكتب عليه سيئة، بخلاف الحسنة فإنه بمجرد الهم بها - وإن لم يعملاها - تكتب له حسنة. وما دل على ذلك نصوص كثيرة تقدمت الإشارة إليها. وعلى الأقل ما اختص عنوانه بالمؤمن، فقد يكون لكرامته عند الله تعالى لا يعتبر هم بالسيئة سيئة وشرّاً ما لم يعملاها. ولا ريب أنّ ما يهمنا هو تشخيص حال المؤمن وأنّ التجري منه محظوظ في الشريعة المقدسة أو ليس هو بحرام. فالتفت.

ولا ينافي ذلك إدراك العقل قبح التجري، لأنّ المدرك إنما هو كونه مقتضياً للقبح، وليس علة تامة له، فلا يستلزم ذلك انطباق عنوان الشر عليه مطلقاً، إذ بإمكان الشارع أن لا يعتبره شرّاً - ولو تفضلاً وامتناناً -.

وأما صحة الأزدي فالإنصاف أنها أقوى ما يصلح للاستدلال به على حرمة التجري، خصوصاً بعد أن كان الموضوع فيها هو المؤمن. ولكنها لا تدل على الحرمة، لأنّ الحرمان من الرزق أمر دنيوي، فيكون حال ذلك حال كثير من المكرهات ذات الآثار الدنيوية، من دون أن تكون معاصي وسيئات يستحق بها العذاب في الآخرة. خصوصاً بعد ظهور النصوص المعتبرة الكثيرة المتقدمة الدالة على عدم حرمة التجري، وأنّ التجري لا تكتب عليه السيئات ما لم يعملاها، بخلاف من هم بالحسنات، كما تقدم.

وأما خبر جابر رض - فمضافاً إلى ضعف سنته - لا يصلح الاستدلال به، لتضمّنه اختصاص من تكتب عليه السيئات بالكافر. بل هو على عدم محاسبة المؤمن على ما لم يعمل من السيئات حال مرضه - وإن كان ناوياً لها وعاملأً بها حال صحته - أدلّ، لأنّه تضمّن: «يكتب للمؤمن في سنته من العمل الصالح ما كان يكتب في صحته»، ولم يقل رض: يكتب له من العمل - مطلقاً سواء الصالح والطالع - ما كان يكتب في صحته. فتقييده بالصالح يدلّ - بمفهوم القيد -

على عدم كتابة العمل السيء، بخلاف الكافر، فليكن الكافر مؤاخذًا بالهم على السيئة ونفيتها، ولكن المؤمن لا يؤاخذ على ذلك، ولا يكتب عليه. فافهم جيدًا. وقد عرفت أنّ المهم معرفة حال التجري من المؤمن، وأما الكافر فلا يستحق بذل الجهد في تشخيص حكمه في المقام، كما لا يخفى.

### نفي الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع

ومنه يظهر: أمر في غاية الأهمية، وهو أنه لا ملازمة بين قبح الفعل واستحقاق العقاب عليه - من حيث قبحه - وبين تحريم الشارع له، أو حكمه بحرنته، فإنّ غاية ما يقتضيه إدراك العقل للقبح واستحقاق العقاب هو علم الشارع بالقبح والاستحقاق، ولكنّه لا يستلزم جعل الحرمة على ذلك الفعل بالفعل، ولا وعيده عليه بالعقاب، كما عرفت في التجري، والهم بالسيئة، فتنتفي الحاجة إلى البحث في تلك المسألة، وإطالة الكلام فيها، خصوصاً بعد ما عرفت من دلالة النصوص الشرفية على حصر الدلالة الشرعية في الشرعيات بدلالتهم لهم لا وإن كان ذلك لا يمنع من تنجز التكليف الشرعي لو علم من غير دلالتهم لهم لا، كما تقدم.

ولا تغفل عن أنّ ما دلّ على أنّ الله (سبحانه وتعالى) لم يأمر إلا بما هو حسن، ولم ينه إلا عن ما هو قبيح - مثل: قوله لهم لا في النهج: «فإنه لم يأمرك إلا بحسن ولم ينهك إلا عن قبيح»<sup>(١)</sup> - لا يستلزم كونه تعالى قد أمر بالفعل بكلّ ما هو حسن، وقد نهى بالفعل عن كلّ ما هو قبيح، كي يلزم من حسن تعلق الأمر به، ومن قبحه تعلق النهي به، لأنّ اختصاص أوامره بالأفعال الحسنة لا يستلزم تعلقها

(١) نهج البلاغة: ٤٤ / ٣

بكلّ فعل حسن بحيث يلزم من إدراك حسنة إدراك تعلق الأمر به، لاحتمال اعتبار أمر زائد على حضن الحسن فيه.

وكذلك الحال في النهي ومتعلقه، فإنه وإن لم يتعلق إلا بما هو قبيح إلا أنه يحتمل اعتبار الشارع فيه أمراً زائداً على قبح متعلقه، ولا طريق لنا في استكشاف ملاكيات الأحكام، خصوصاً بعد ملاحظة أنَّ الحسن بالعنوان الأوّلي قد يكون قبيحاً بالعنوان الثانوي، وكذلك القبيح، وما أكثر الغفلة عن العناوين الثانوية، فضلاً عن ملاكياتها، كيف ومن شرّعها هو علام الغيوب، ولا إحاطة لنا بعلمه. هذا ما يرتبط بالتجري.

### البحث في الانقياد

وأما الانقياد الذي هو الكون في مقام الطاعة والعزم عليها والهمّ بها من دون فعلها، كما إذا قطع بكون ماءً فتوضاً به، أو قامت الحجّة، أو الأصل على ذلك ثم انكشف الخلاف فلا إشكال في حسنها واستحقاق المدح عليه عقلاً، وقد دلت الأدلة المتقدمة على جعل الشواب عليه شرعاً ما يدلّ على رجحانه واستحبابه شرعاً - على أقلّ تقدير - وقد تضمنت النصوص الشريفة أنه بالهمّ على الحسنة تكتب له حسنة، والحسنات هي التي أمر الله (سبحانه وتعالى) بها - في مقابل السيئات فإنها هي التي نهى عنها - بالنحو الأعمّ من الرخصة والعزيمة.

ولكنَّ التوافق بين حكم العقل وحكم الشرع في ذلك ليس من أجل الملازمة بينهما، لإمكان أن لا يجعل الشارع حكماً موافقاً لما أدرك العقل حسنة - كما كان الحال في القبيح - وإنما من أجل دلالة الدليل على الأمر الشرعي به واعتباره حسنة، فلا يستلزم حكم الشارع بكونه حسنة ويثبت عليها حكمه على كلّ حسن عقلاً كونه حسنة ويثبت عليه.

وبذلك ظهر الحال في مسألة التحسين والتقييح العقليين، ودعوى الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع. فلا حاجة الى البحث في تلك المسألة، والملازمة المذكورة بعد ظهور انتفائها، فتدبر جيداً.

وبهذا ينتهي الكلام في حججية القطع واليقين والعقل وما أحق بها من حكم التجري والانقياد، والحمد لله رب العالمين.

وبعد ذلك يحسن البحث عن القواعد العامة التي ينتج عن العلم بكبرياتها العلم بحال الصغيريات. وهي ثلاثة: حججية بناء المتشرعة - ويعبر عنها بحججية سيرة المتشرعة - وحججية الإجماع، وحججية بناء العقلاء.



## مسألة حجية بناء المتشرعة

### ومقدمة للبحث فيها نبين أمرين:

الأول: أن الحجية المبحوث عنها في هذه المسألة هي الكاشفية الناشئة من الملازمة بين بناء المتشرعة والحكم الشرعي الذي جرى بناؤهم عليه.

ومنه تظهر: أهمية الثمرة لهذه المسألة، لأن بناء المتشرعة يكشف عن الحكم الشرعي والقضية التشريعية مباشرةً سواءً كانت ذات حكم شرعي أصولي أم فرعوي، وسواءً كان المنكشف بذلك يقع في طريق استنباط الحكم الفرعوي أم تتحدد وتتشخص به الوظيفة العملية للمكلف عند فقد الحجة على الحكم الأولي.

كما أن المقصود من المتشرعة هم المتدينون بشريعة نبينا محمد ﷺ بهم متدينون ومتعبدون بها، لا من حيث هم عقلاً، وإن كانوا أفضل العقلاً، وبهذا تفترق هذه المسألة عن مسألة حجية بناء العقلاً، فإن موضوع الأخيرة هو بناء العقلاً من حيث هم عقلاً، وموضوع هذه المسألة هو بناء المتشرعة من حيث هم متشرعة، فيخرج عن موضوعها كل ما بنى عليه المتشرعة بهم عقلاً، كالذي يتوقف عليه نظمهم، وأمر معاشهم، وسائر ما بنى عليه المتشرعة لا من حيث هم كذلك، مثل ما جروا عليه من عاداتهم الاجتماعية، كبنائهم على إطاعة شيوخ عشائرهم، ووجهائهم، لا من حيث أنه مقتضى الدين والتدين، بخلاف

ما هو مثل: إطاعة المعصومين عليهم السلام و تعظيمهم و زيارة قبورهم (صلوات الله عليهم أجمعين).

وإنما جعلنا موضوع الحجية هو بناء المتشرعة دون سيرتهم، لأنّ الموضوع الحقيقي لها ليس هو جريهم العملي على طبق حكم معين من فعل أو ترك، وإنما هو التزامهم في نفوسهم على أنه من الشريعة المقدسة وما تقتضيه تعبّداً بها، وتطبيقاً لأحكامها، كما سيأتي في الأمر الثاني.

الأمر الثاني: أنّ محل الكلام وموضوع الحجية ليس هو الإجماع العملي من قبل المتشرعة - كما يظهر من بعضهم<sup>(١)</sup> - وإن أو هم أخذ عنوان السيرة في عنوان المسألة، ولذا أخذنا عنوان البناء فيه، فإنّ موضوع المسألة، وما يراد به استكشاف حكم الشرع ليس هو الإجماع العملي، ولا يعتبر فيه عمل جميع المتشرعة كما كان معتبراً في الإجماع فتوى جميع العلماء، كيف ولو كان المقصود من موضوع المسألة هو السيرة بهذا المعنى لما كان لها ثمرة، ولما أمكن الاستدلال بها في أيّ مورد، لامتناع تشخيص الموضوع، فإنه يتوقف على إثراز عمل جميع المتشرعة في المورد وهو متعدد، كما لا يخفى.

بل الموضوع الحقيقي للمسألة - وإن عنون بعنوان السيرة - هو بناؤهم النوعي على الوجه الشرعي للعمل عند تحقق ظرفه من حيث كونه مقتضى التدين بالشريعة المقدسة، فإنه قد يكون واجباً أو مستحبّاً أو غير ذلك.

ألا ترى: انعقاد بناء المتشرعة على وجوب الحجّ واستحباب أو رجحان زيارة قبر الحسين عليه السلام وقبور سائر المعصومين عليهم السلام في حال أنه قد لا يُوفّق كثير منهم أو

(١) أصول المظفر: ٢/١٧٤.

أكثرهم للحج ولا لزيارتهم عليهم السلام خصوصاً في الأزمنة السابقة، فهل يتحمل عدم قيام سيرة المتشرّعة على ذلك، لانتفاء تحقق الإجماع العملي عليه!.

فالمقصود من السيرة -أو على الأقل فليكن الموضوع للمسألة- هو بناء المتشرّعة، لا خصوص عملهم، فإنه هو الكاشف عن الحكم، بل حتى لو أريد استكشاف الحكم من عملهم، فإنه إنما يكون كاشفاً عنه بتوسيط كشفه عن بنائهم عليه.

كما أنّ بناء المتشرّعة الكاشف عن الحكم ليس هو إلا البناء النوعي منهم، ولا يعتبر فيه تتحققه عند جميع آحادهم، فإنه لا ضرورة على اعتباره، فضلاً عن امتناع تحصيله، ولذا لم ينافِ تتحقق السيرة والبناء المتشرّعي تردد آحدهم أو بعضهم في ما قامت السيرة عليه، بل وإن اعتقد بالحكم على خلاف السيرة بسبب شبه بعض الضالين والمضلين، فإنه يصحّ حتى الرد عليهم بقيام سيرة المتشرّعة وبنائهم على ذلك.

فيتحصل: أنّ المبحوث عنه وما يراد تحقيقه والتصديق به أو بعده هو كاشفية بناء نوع المتشرّعة بماهم متشرّعة عن كون ما بنوا عليه هو الحكم الشرعي عند الشارع كما بنوا عليه.

إذا عرفت ذلك: فاعلم أنّ الحق هو حجية بناء المتشرّعة في زمن المتصوّمين عليهم السلام أو المتصل به، وإن كان متأخراً عنه طويلاً، كما في زماننا، وأما غير المتصل به أو غير محرز الاتصال به فليس بحجّة.

فلنـا دعـويـانـ:

الأولـيـ: حـجـيـةـ الـبـنـاءـ فـيـ زـمـنـهـمـ عليـهـمـ السـلـامـ، وـيـلـحـقـ بـهـ المـتـصـلـ بـزـمـنـهـمـ بـعـيـنـ الـمـلـاـكـ.

والـثـانـيـةـ: عـدـمـ حـجـيـةـ غـيرـ المـحرـزـ اـتـصـالـهـ بـزـمـنـهـمـ عليـهـمـ السـلـامـ.

## الدليل على الدعوى الأولى

أما الدعوى الأولى فالدليل عليها هو أنّ انعقاد البناء من نوع المتشرعة - بما هم متشرعة - على حكم من الأحكام على أنه هو الحكم الشرعي في تلك المسألة لا يخلو من أحد فروض ثلاثة:

أحدها: أن يكون بسبب أخذه من المعلوم باعثلا - ولو بوسائل تنتهي إليه - .

الثاني: أن يكون بسبب أخذه من الفقهاء.

الثالث: أن يكون بسبب الجهل المركب.

وأما افتراض أن يكون البناء على الحكم بغير علم ولا حجة فهو خروج عن موضوع البحث والمسألة، فإنك قد عرفت أنها هو بناء المتشرعة بما هم متشرعة، فبناؤهم على الحكم الشرعي بغير علم ولا حجة عليه خُلف كونهم متشرعة، لوضوح حرمة التشريع عندهم، فكيف يحتمل بناء نوعهم على الحكم من باب التقول على المولى عليه السلام ونسبة الحكم إليه بغير علم ولا حجة؟!

وأما الفرض الثالث فإنا يمكن وقوعه عند آحادهم لا عند نوعهم، إذ كيف يعقل أن يبني نوع المتشرعة الذين هم أتباع الأئمة عليهم السلام على أمر يعتقدون أنهم أخذوه من الأئمة عليهم السلام في حال أنّ ما عندهم عليهم السلام على خلافه مع أنّ الشيعة وبنائهم وعملهم بمرأى منهم عليهم السلام وفي عصر ظهورهم، فكيف يعقل أن يترك المعلومون عليهم السلام شيعتهم على جهلهم المركب ولا يردعون عن ذلك.

خصوصاً بعد أن كان من يوفق للحج من الشيعة يلتقطون بالإمام عليه السلام ولا أقلّ من أصحابهم أو خواص أصحابهم وسفرائهم، فكيف يمكن أن يترك المعلومون عليهم السلام شيعتهم على جهلهم المركب ولا يبلغوا - ولا حتى بعضهم أو

بعض خواصهم - بالواقع، خصوصاً بعد أن كان بناؤهم على الخطأ في قضية دينية بنوا عليها من حيث أنها صادرة من المتصوّمين بِالْجَهَلِ! ومن يراجع سيرة المتصوّمين بِالْجَهَلِ فيما به أبو الخطاب والسلماني والواقفة وأمثالهم يرى بوضوح أنهم بِالْجَهَلِ لم يسكتوا عما قد يصيب الشيعة من الجهل المركب فضلاً عن وقوع نوعهم فيه.

إحداهما: أن يتصل بزمان المتصوّمين بِالْجَهَلِ فيكون امتداداً لبناء المتشرعة في ذلك الزمان.

وهذه الصورة مورد للدعوى الأولى التي نحن بصدده الاستدلال عليها، لأنّ ما يدلّ على الحجية في ذلك الزمان يكون دالاً عليها - أيضاً - بالضرورة.

وثانيهما: أن لا يتصل بزمانهم بِالْجَهَلِ. وهذه مورد الدعوى الثانية التي ننكر فيها الحجية.

فمحل الكلام ومانحن بصدده إثبات الملازمة فيه هو أن يكون سبب بناء نوع المتشرعة على الحكم هو أخذه من المتصوّم بِالْجَهَلِ مباشرة أو بواسطة الرواية عنه أو بواسطة فقهاء الشيعة في ذلك الزمان أو بواسطة نسبهم في الزمان المتأخر مع اتصال بنائهم بالمتقدم.

وفي كل ذلك يلزم من العلم بناء نوعهم على الحكم العلم باستنادهم فيه إلى المتصوّم بِالْجَهَلِ وكون الحكم هو حكمه بِالْجَهَلِ، وذلك لأنّ المفروض انعقاد بناء نوع المتشرعة من المتدينين وهم أهل الورع والتقوى والثبات، والمتصوّم بِالْجَهَلِ بينهم، وبإمكانهم السؤال منه، وكثير منهم يتردّد عليه - خصوصاً فقهاؤهم - وبالاخصّ في موسم الحج، فهل يعقل حصول بنائهم النوعي على حكم شرعي

وهم بمرأىً وسمع من المقصوم عليه السلام ولا يطلع عليه! فلو لم يكن على طبق الشع لردعهم عن البناء عليه لامحالة، ولم يترك شيعته على ضلال ولا خطأ مع تردد السفراء والأصحاب الذين يأخذون منه، ويأخذ الشيعة منهم الحلال والحرام عنه.

ولا أقل من لزوم وقوع الاختلاف بينهم في ذلك، خصوصاً بعد أن كان جريهم العملي عليه عند ابتلاتهم به، فإنه يمتنع حصول ظاهرة نوعية عند الشيعة في زمانهم (صلوات الله عليهم) فلا يعلمون بها أو يسكتون عنها بلا ردع ولا للبعض وهم غير راضين بها، كما لا يخفى.

ويشهد لذلك ردعهم عن العمل بالقياس - حتى ما أوجب القطع - كما حصل في قضية أبان وأصحابه في حال ارتكازية البناء على المقطوع به من أي سبب كان، ولعل هذا هو السبب في غفلة أبان وأصحابه عن كونهم قد استندوا إلى القياس، فنبههم الإمام عليه السلام، وصدر الردع منه عن القياس وإن أوجب القطع.

والحاصل: أن بناء نوع المتشرعة في عصر المقصومين عليه السلام من دون خلاف بينهم على أمر شرعي - بهم متشرعة ومتدينون - يمتنع أن يكون مخالفأ للشرع، لأن المخالفة إما أن تنشأ من تقوّهم على المولى عليه السلام، وقوّهم عليه بغير علم ولا حجة أو لا.

والأول: خلف كونهم متشرعة.

والثاني: إما أن يكون من الإمام عليه السلام أو الوسطاء بينه وبين عموم شيعته أو بسبب الجهل المركب.

والأول: خلف العصمة. والثاني: خلف أمانهم ووثاقتهم.  
والثالث: - وهو الجهل المركب - لو احتمل فإنما يمكن في حق بعض الآحاد  
دون النوع.

ولو سلّم لما تركهم الإمام عليه السلام على الخطأ، ولردعهم عنه، والمفروض أنّ الأمر  
في زمان حضوره ولقائه بهم، فلا يمكن إقراره لهم، ولا أقلّ من إيقاعه الخلاف  
بينهم.

هذا ما يرتبط بالدعوى الأولى.

### الدليل على الدعوى الثانية

وأما الثانية: وهي عدم كاشفية بناء نوع المتشرعة غير المحرز اتصاله بزمان  
العصومين عليهما السلام، لأنّه إنما ينشأ - عادة - من استنادهم إلى الفقهاء ومراجع الفتيا  
عندهم، فيكون منشأ بناء نوعهم على الحكم قيام الشهرة بالفتوى عليه، ولا  
ملازمة بين الشهرة في الفتوى في عصر الغيبة الكبرى وبين قول الموصوم عليه السلام،  
لإمكان استنادهم إلى حجة ظاهرية تخالف الواقع، والمفروض حينئذ هو غيبة  
الإمام عليه السلام، فلا يصدر منه الردع، فعدم صدور الردع منه لا يكشف عن إقراره،  
بخلاف عصر الحضور.

### ارتكاز المتشرعة

ومنه يظهر: أنّ بناء المتشرعة - وهو المعتبر عنه بارتكاز المتشرعة الذي يقع في  
كلمات الفقهاء عليهم السلام - إذا أريد به بناء المتشرعة على حكم ما متصلًا بزمان  
العصومين عليهما السلام كان حجة ودليلًا قاطعًا على ذلك الحكم بلا ريب، وإن أريد به

بناؤهم الفعلي لا من حيث اتصاله بزمان المتصوّمين عليهم السلام، فلا حجية له، لاحتمال استناده إلى المشهور من فتاوى المتأخرین عن ذلك الزمان.

وعليه فلا حجية لارتكاز المتشرعة من حيث هو، بل لا بدّ من ملاحظة المنشأ لذلك الارتكاز، فإن كان هو استقرار المتشرعة على ذلك البناء من زمان المتصوّمين عليهم السلام إلى هذا الزمان كان حجة، وإن كان المنشأ له هو الشهرة في الفتوى فلا حجية له، فالافتت.

كما ظهر: أنّ البناء على الحكم الشرعي هو المنشأ لجري المتشرعة على طبقه، فإنّ سيرتهم العملية في طول بنائهم على الحكم - كما عرفت - وحينئذ فإن عرف الحكم الذي بناوا عليه تفصيلاً فهو، وإن لم يعرف تفصيلاً فلا يخلو حاهم - من حيث أنهم متشرعة - عن أنهم إما أن يلتزموا بالفعل، أو يلتزموا بالترك، أو لا يلتزموا بأحد هما بأن يفعلوا تارة، ويتركوا أخرى من دون أن يجدوا في ذلك مخالفة للتکلیف، ولذلك فائدة مهمّة تترتب عليه.

لأنّ التزامهم بالفعل يكشف - عادةً - عن وجوبه، إذ لا يقتضي الورع والتقوى إلا الالتزام بالواجب، وأما المستحب فلا يستقر الالتزام به - عادةً - إلا من بعضهم على اختلاف أصناف المستحبات، فمنهم من يلتزم بصلة الليل - مثلاً - ولكنه لا يلتزم بزيارة الحسين عليه السلام كلّ ليلة جمعة، ومنهم بالعكس، والأقلّ من يلتزم بها معاً، ومنهم من يلتزم ببعض المستحبات كتسبيح الزهراء عليها السلام بعد كلّ فريضة، ولا يلتزم بمستحبات أخرى... وهكذا. على تراحم المستحبات فيها بينها ما يستلزم امتناع الالتزام بها من كلّ أحد.

وهذا مما يستلزم عدم قيام السيرة على الالتزام بفعل المستحب كلّما تحقق

موضوعه إلا في بعض المستحبات مثل: رفع اليدين عند تكبيرة الإحرام، أو التكبير بعد التسليم ثلاثة، ورفع الصوت عند الصلاة على محمد وآل محمد (صلى الله عليه وعليهم أجمعين). ويتيح عن ذلك أنَّ أغلب المستحبات لا يلتزم بها نوع المتشرعة، ولو افترض التزامهم ببعض المستحبات - على قلتها - وما يعلمون باستحبابه فلا إجمال فيه، فينحصر الإجمال فيما يلتزمون به عملاً، ولا يعلمون بوجهه، وهو الفرد النادر.

والمهم: معرفة أنَّ موارد السيرة غير منحصرة بما تتعقد السيرة على الالتزام بفعله، أو الالتزام بتركه، فإنَّ السيرة إذا جرت على فعل بعض الأمور تارة، وتركه أخرى - كما هو الشأن في أغلب المستحبات - كشفت عن استحبابها، وينحصر الإجمال فيما يلتزمون به دائمًا من دون معرفة وجهه وهو الفرد النادر. وكذلك الحال في الترك، فإنهم لا يلتزمون به - غالباً - إلا إذا كان في أنظارهم محِّماً وإن كان حصول الإجمال فيه أكثر من الفعل، لعدم تزاحم المكرهات فيما بينها غالباً، فمثلاً: ترى بعض المكلَّفين يسألون عن حلية قراءة القرآن في بيت الخلاء مع فراغهم عن مرجوحيته، إذ لعلَّ المنشأ فيه هو إجلال كلام الله تعالى عن ذكره في تلك الأماكن، لا لمحض السيرة على الترك.

ومن ذلك يعلم أنَّ السيرة تدلُّ - غالباً - على وجہ الفعل عند التزام المتشرعة به، وهو الوجوب، كما تدلُّ غالباً على الحرمة عند التزامهم بالترك، فلا يكون الفرد المجهول وجہ رجحانه فعلاً أو تركاً إلا نادراً.

ومنه يظهر: ضعف دعوى عدم دلالة السيرة على أكثر من مشروعيَّة الفعل أو الترك<sup>(١)</sup>، فإنَّ قيامها واستقرارها على الفعل يدلُّ على وجوبه غالباً، وعلى

(١) أصول المظفر: ١٧٦/٢.

رجحانه دائمًاً. وكذلك استقرارها على الترك يدل على حرمة الفعل غالباً وعلى مرجوحيته دائمًاً، فأغلب مواردها لا تنحصر فيها دلالتها على أصل المشروعية والجواز بالمعنى الأعم.

بل إن عدم التزامهم بالفعل أو الترك يكشف عن رجحانه إن كانوا يقومون به لذلك الداعي، وهو يكشف - أيضاً - عن عدم الإلزام به وإن كانوا يقومون به لا لذلك الداعي، فهو يكشف عن إباحته، كما في الاستظلال بالأشجار والسباحة في الأنهر.

هذا بالإضافة إلى الأحكام التكليفية، وأما الأحكام الوضعية فالامر فيها أوضح، إذ - مضافاً إلى موارد الحجية كما في الأمارات - أن ترتيب الأثر على الحكم الوضعي عملاً يدل على التزامهم به، كما في التطهير من الخبث فإنه يدل على التزامهم بالنجاسة، فهو يكشف عنها، وكما في التصرف بالمبيع والثمن، فإنه يكشف عن الملكية...وهكذا.

هذا كلّه ما يرتبط بدلالة سيرة المشرعة، وكشفها عن الحكم الشرعي ورأي الموصوم عليهما، وحيث قد عرفت أنّ الذي يكشف عن رأي الموصوم عليهما هو بناء نوع المشرعة على الحكم الشرعي في عصر الموصومين عليهما، ولا خصوصية لسيرة إلا من حيث كشفها عن ذلك البناء، فاعلم أنه يمكن استكشاف بناء نوع المشرعة في عصرهم عليهما بوجوه:

### وجوه استكشاف بناء المشرعة

الأول: أن تكون السيرة الفعلية - أعني المتأخرة عن عصورهم عليهما - قائمة وجارية على أمر عام الابتلاء، وكان عموم الابتلاء به لا يختصّ بزمان دون

زمان، وكان بنحو لو كانت السيرة في عصورهم عليهم السلام على خلافها لظاهر وبان على الأقل في بعض الأخبار - ولو كانت ضعيفة مثل كتب التاريخ - فإن ذلك يكشف كشفاً قطعياً عن اتصالها بزمانهم عليهم السلام لامحالة، خصوصاً إذا كانت هناك أخبار تدل على قيام نفس السيرة في زمانهم عليهم السلام.

وذلك، لأن السيرة المتأخرة وإن كانت تابعة لاتفاق مراجع التقليد لنوع المتشرعة في زمانهم - عادة - كما تقدم إلا أنها يمكن إثبات اتصالها بزمان المتصومين عليهم السلام - أيضاً - ولكن بشرط عموم الابتلاء بالحكم فيسائر الأزمان، فإن عموم الابتلاء بالحكم في زمانهم عليهم السلام يستلزم قيام سيرة المتشرعة فيه على امتداله والبناء عليه، وبناء نوعهم وجريهم عليه يستلزم وجود ما يُبنَى عنه ولو كان خبراً ضعيفاً، فعدم وجود ما يدل على انتقاد السيرة وعلى كونها في ذلك الزمان على خلاف ماهي عليه في هذا الزمان مع عموم الابتلاء به فيه يكشف كشفاً قطعياً عن التطابق بين السيرتين، وأن المتأخرة إنما هي امتداد للأولى، خصوصاً إذا كانت الأخبار تدل على المطابقة.

ومن ذلك جواز البيع والشراء من العامة وسائر المعاملات، كالإجارة وغيرها على خلاف ما تقدم من الشيخ الحلي رحمه الله، وكذلك جواز الدفن في مقابرهم، ونحو ذلك مما لو كان الشرع على خلافه لكان تبرير سيرة المتشرعة في زمان المتصومين عليهم السلام على خلافه، ولو كانت على خلافه لبان ذلك ولو بأخبار ضعيفة عن امتناع المتشرعة في تلك العصور منه.

الوجه الثاني: أن يعلم بناء المتشرعة في زمانهم عليهم السلام - ولو لم تثبت أو لم تقم السيرة العملية عليه - مما ثبت بالخبر المتواتر ونحوه، مثل بناء المتشرعة على الحكم بجواز المتعة ونحوه مما اختصت الطائفية المحققة به من الأحكام، فإن تواتر

النقل عن كونه قول الشيعة حتى في عصور الموصومين السابقين عليهم السلام يكشف بها لا يقبل الشك عن كونه بنفسه قوله عليهم السلام، للعلم بأنّ الشيعة لم يبتدعواه من قبل أنفسهم وإنما أخذوه من أئمتهم عليهم السلام.

وفي مثل ذلك لا يتوقف ثبوت الحكم على إثباته بالدليل المعتبر الحاكي عن قول الموصوم عليهم السلام مباشرة، لكتفافية ذلك في الكشف عنه ولو لم تقم سيرة عملية كاشفة عنه، كما هو الحال في المتعة.

### حجية السيرة في العقائد

وبهذا الملاك يثبت الدليل الليبي القطعي على كثير من العقائد الحقة - أيضاً - وإن لم يكن الدليل النقلي عليها قطعياً من حيث السند أو الدلالة، فإنّ الأئمة (عليهم أفضـل الصـلاة والسلام) لم يكونوا ليتركوا شـيعـتـهـمـ على ضـلالـ، فـضـلاـ عنـ أـنـ يـكـونـواـ هـمـ المـضـلـينـ لـشـيعـتـهـمـ، وـيـتـرـكـواـ أـمـرـ هـدـايـتـهـمـ إـلـىـ مـنـ يـأـتـيـ بـعـدـ قـرـونـ مـتـعـدـدـ لـيـتـوـلـ إـرـشـادـهـمـ إـلـىـ الـمـهـدـىـ بـإـصـلـاحـ عـقـائـدـهـمـ بـمـاـ فـيـهـاـ الـتـيـ كـانـواـ عـلـيـهـاـ فـيـ زـمـانـ أـئـمـتـهـمـ عليـهـمـ السـلامـ، فإنّ ذلك مما لا ينبغي أن يصدر من عاقل فضلاً عن المتدلين والفضل.

ومن ذلك التبـاينـ وـعـدـمـ الـاتـحـادـ بـيـنـ الـخـالـقـ وـالـمـخـلـوقـ، وـحـدـوـثـ الـعـالـمـ، وـنـفـيـ الـجـبـرـ وـالـتـفـويـضـ وـإـنـاـ هـوـ أـمـرـ بـيـنـ أـمـرـيـنـ، وـالـمـعـادـ الـجـسـمـانـيـ، وـنـفـيـ الـجـسـمـيـةـ عـنـ اللهـ (سـبـحـانـهـ وـتـعـالـىـ)، وـاـمـتـنـاعـ رـؤـيـتـهـ بـالـبـصـرـ، وـغـيـرـ ذـلـكـ، كـضـرـورـيـاتـ الـدـينـ وـالـمـذـهـبـ سـوـاءـ فـيـ الـأـصـوـلـ وـالـفـرـوـعـ، فـتـدـبـرـ جـيـداـ.

الوجه الثالث: التوافق على حكم إلزامي عام البلوى من قبل قدماء الأصحاب رض - ونعني بهم الطبقة الأولى من المعاصرين ولو لبعض زمان الغيبة

الصغرى والمقاربين لها - فإنه يدل دلالة قطعية على انعقاد السيرة في ذلك العصر على الجري على طبق ذلك الحكم والبناء عليه - حتى لو فرض وجود نصوص معتبرة على خلافه - لأن انقلاب السيرة فجأة إلى الصد ما كانت عليه في عصر السفراء والمعصومين السابقين عليهم السلام ممتنع عادة، ولا أقل من استلزم إنكار عامة المشرعة على هؤلاء الفقهاء فتواهم بخلاف ما نشأوا عليه هم ومن تقدمهم من الحكم المعلوم أخذهم إياه من المعصومين عليهم السلام، أو السفراء الأربع عليهم السلام.

ولاريب أنّ مثل هذه الفتاوی لا تصدر من فقهاء ذلك العصر - عادة - ولو صدرت لم تُقبل منهم بالإضافة إلى نوع المتشرعة، فصدورها منهم من دون إنكار المتشرعة عليهم دليل قطعي على كون سيرة المتشرعة وبنائهم في ذلك العصر على طبق تلك الفتوى، لاسيّما مع ملاحظة حال فقهائنا اللهم إنا نسألك من أنهم في الدرجات العالية من العلم والورع والتقوى - مع قرب عهدهم بعصر الأئمة وسفرائهم (صلوات الله عليهم أجمعين) - مما يمتنع معه عادة مخالفتهم لما هو المعلوم في عصرهم أو المقارب له من الحكم الشرعي عامّ البلوى - كما هو المفروض - .

ولا تغفل عن أنّ مرادنا من توافق قدماء الأصحاب أو اتفاقهم ليس هو الإجماع المصطلح بنحو لا يشذّ أحدهم عنه واقعاً، فإنّ ذلك مما لا طريق لنا إليه، ولا يتوقف الكاشف عن السيرة عليه، فإنّ الذي يلزمهها ويكشف عنها هو عدم وجود الاختلاف بين من توجد وتنقل فتاواهم في تلك المسألة من أهل تلك الطبقة، لأنّه يكفي في إثبات كون سيرة المشرعة في عصرهم على طبقها، فإنّهم مشاهير أهل الفقه والفتوى، ومن الطبيعي رجوع نوع المشرعة إليهم، كما هو الحال في سائر العصور.

ومنه يظهر: أمر في غاية الأهمية وهو التلازم بين اتفاق سائر الأصحاب التابعين في جميع العصور على فتوى عامة الابتلاء، وبين كونها هي الحكم الشرعي في المسألة، لأنها تستلزم انعقاد سيرة المتشرعة وبنائهم عليها جيلاً بعد جيل، ولا يضر في كشفه عن الحكم العلم بالمدرك الذي اعتمدوا عليه فيها - فضلاً عن احتماله - وإن كان غير معتبر عندنا، لأن اتفاقهم على تلك الفتوى في جميع العصور - بما فيها العصر الأول - يكشف عن كون سيرة المتشرعة وبنائهم في جميع العصور عليه، وقد عرفت أن اتفاقهم في العصر الأول يكشف عن كون السيرة والبناء في عصر الغيبة الصغرى عليه، وبناء المتشرعة في عصر الغيبة الصغرى يكشف عن قول السفراء الأربع الكاشف عن قول الحجة عليه السلام، فيكون الإجماع كاشفاً عن قول المعصوم عليه السلام بواسطة كشفه عن السيرة في العصر الأول الكاشفة عن قول السفير الكاشف عن قول المعصوم عليه السلام، وذلك الكشف لا يضر فيه كون الإجماع مدركياً، كي يلزم النظر في المدرك ولا يعنى بالإجماع، فتدبر جيداً.

## مسألة حجية بناء العقلاء

وقد يعبر عنها بسيرة العقلاء أو السيرة العقلائية.

تقديم أمور:

الأمر الأول: أن الحجية المبحوث عنها في هذه المسألة يراد منها الكاشفية كما كان الحال في المسألة السابقة، فما يراد إثباته - هنا - هو الملازمة بين ثبوت بناء العقلاء وثبوت الحكم الشرعي، إذ أنها إذا ثبتت كشف بناء العقلاء عن بناء الشارع واعتباره الذي هو عبارة أخرى عن حكمه وتشريعه.

ولهذه المسألة ثمرات مهمة جدًا، لأنها يترتب على نتيجتها حجية الظواهر، وحجية أخبار الأحاد، وقول أهل الخبرة، وقاعدة اليد، وغير ذلك، وقد تقدم إثبات حجية اليقين بالمعنى الأعم استناداً إليها.

الأمر الثاني: أن البناء الذي هو موضوع هذه المسألة مختلف عن البناء في المسألة السابقة، لأن بناء العقلاء إنما يراد به خصوص ما جرت عليه سيرتهم وابتني جرائم العملي عليه، فمحض البناء القلبي والالتزام النفسي منهم من دون أن يجري نوعهم عليه يكون خارجاً عن هذه المسألة موضوعاً، لأن الذي يراد إثبات الملازمة له - هنا - هو خصوص ما جرت سيرتهم العملية عليه دون محض بنائهم الذي قد لا يجري نوعهم عليه، بخلاف البناء في المسألة السابقة، فإن بناء نوع المتشرعة وإن لم يجر نوعهم عليه كان كاشفاً عن بناء الشارع وحكمه - على ما تقدم -.

وبهذا تفترق هذه المسألة عن مسألة التحسين والتقييم العقليين، فإن العقلاء من حيث هم عقلاء وإن كانوا يبنون على حسن العدل وقبح الظلم إلا أنهم يبنون على تلك القضايا على أنها قضايا حقيقة مخضة وإن كانت مرتبطة بالعمل، إلا ترى أنهم بالرغم من بنائهم على ذلك إلا أنك تجد أكثرهم أو أغلبهم متلبسين بالظلم لغبطة الشهوات والأنانية عليهم مع إدراكهم قبح ما يفعلون وإن كانوا قد يبررون ذلك عند العقاب والحساب بمبررات غير صحيحة، فإن بنائهم على ذلك لم يستلزم جريهم العملي عليه.

بخلاف بناء العقلاء في موضوع مسألتنا، فإنه خصوص بنائهم على ما يستلزم جريهم النوعي عملاً عليه ولكن من حيث هم عقلاء، ولذا كان يختص بما جرى عليه نوع العقلاء في تنظيم أمور معاشهم وبلغة مقاصدهم النوعية وما يتوقف عليه نظامهم من حيث اشتراكهم في العقل الموجب لاختيار ما فيه مصلحتهم وتحقق غاياتهم المشتركة وتجنب المفسدة وما يستلزم العسر والحرج أو التعذر على نوعهم.

ولعل هذا هو السبب في تعبير من عبر عن موضوع المسألة بسيرة العقلاء أو السيرة العقلائية، ولكن المهم وما ينبغي التتحقق منه - في موارد هذه المسألة - هو تحديد منشأ تلك السيرة والبناء الموجب لإجراء سيرتهم وعملهم على مقتضاه، فكم من أمر يبنون ويجررون عليه بسبب غرائزهم، مثل: أكل الطعام عند الجوع وشرب الماء عند العطش وما يصدر عنهم بمقتضى الشهوة أو الغضب وما تقتضيه اللذة والألم والعواطف وغير ذلك مثل عاداتهم الاجتماعية وتقاليدهم.

فإن كان المنشأ لذلك هو جهة اشتراكهم في العقل المقتضي لبنائهم على أمر

مشترك يجري عليه نوعهم - من حيث هم عقلاء - كلّما تحقّق ظرفه دخل في موضوع المسألة، وكلّما كان المنشأ له غير ذلك مما تقتضيه الغرائز والمصالح الخاصة والعادات الاجتماعية غير المبنية على الجهة العقلائية المشتركة خرج عن موضوعها.

نعم هناك بعض المدركات والمباني التي يشترك فيها مع العقلاء كلّ ما كان ذا شعور واختيار، فينبغي أن تدخل في موضوع المسألة بعين المالك، مثل البناء على لزوم فعل المقدمة عند إلزام النفس بفعل ما توقف عليه مما لا يتوقف فيه الحيوان الصامت فضلاً عن الإنسان العاقل، فإنّ مثل ذلك يدخل في محل الكلام - أيضاً - لأنّه يتوفّر فيه ملاكه، وهو عدم توقف العقلاء فيه وانعقاد بنائهم وجريهم عليه من حيث هم عقلاء، إذ لا يتوقف فيه عاقل - كما لا يخفى -، فالمراد من العقلاء في موضوع المسألة ما يقابل السفهاء، فتدبر جيداً.

الأمر الثالث: قد عرفت أنّ الحجية المبحوث عنها في هذه المسألة إنما هي كاشفية بناء العقلاء عن بناء الشارع وحكمه بصحة ما جروا عليه استناداً إلى ذلك البناء بهماهم عقلاء، ومنشأ الكاشفية هي الملازمة بين البنائين، فالمبحوث عنه في هذه المسألة نظير المبحوث عنه في المسألة السابقة الذي كان هو الملازمة بين بناء الشارع وبناء المشرعة، ولكنّ الفارق في الموضوع، فإنه هناك هو بناء المشرعة من حيث هم متشرعة وإن لم تجر سيرتهم عليه، كما في المستحبات والمباحات، وأما الموضوع - هنا - فإنه هو بناء العقلاء الذي جرت سيرتهم عليه بهماهم عقلاء، وأما ما لم تجر سيرتهم عليه فهو خارج عن موضوع هذه المسألة.

ويترتّب عليه شمول موضوع هذه المسألة لكلّ ما بنى عليه العقلاء وجرت سيرتهم عليه بهماهم عقلاء سواءً شاركهم الشارع في تلك السيرة أم خالفهم لعدم

وجود مقتضيها في حقه، أو لوجود مانع بالإضافة إليه، فإن الملازمة المبحوث عنها في هذه المسألة إنما هي الملازمة بين البنائين -بناء الشارع وبناء العقلاء- دون الملازمة بين سيرة الشارع وسيرة العقلاء، لأنه إذا كان بناء العقلاء يلزム بناء الشارع كان مثبتاً لبناء الشارع وحكمه بلا توقف على جريان الشارع وسيرته على طبق ذلك البناء.

وبعبارة أخرى: بعد ما كان المراد استكشافه هو بناء الشارع، فما ينبغي البحث عنه هو ملزوم بنائه، وملزوم بنائه هو بناء العقلاء وسيرتهم دون سيرة الشارع نفسه، فلا يشترط في موضوع المسألة الاشتراك بين الشارع والعقلاء في السيرة. وإنما المبحوث عنه هو الاشتراك بينه وبينهم في البناء.

ولذا يدخل في موضوع المسألة كل ما بني عليه العقلاء بماهم عقلاء وجرت سيرتهم ومسلکهم عليه وإن كان هناك مانع من اتحاد الشارع معهم في المسلك، كما في الموارد التي جرت عليه سيرتهم في ظرف الشك وعدم العلم بما هو ممتنع في حقه فهي، أو حتى الحجج من قبله - على النحو الذي هم عليه - كما هو الحال في الاستصحاب وخبر الثقة والظواهر وغير ذلك، فلا ينبغي توهم اشتراك اتحاد المسلك والطريقة بين العقلاء والشارع في الدخول في موضوع المسألة.

نعم لا يأس بالتفصيل في الملازمة بين ما يكشف عنه عدم الردع من التلازم بين البنائين، وما لا يكشف عنه، وهذا غير أصل الدخول في موضوع المسألة، فالتفت.

الأمر الرابع: لا يخفى أن بناء العقلاء الذي تجري عليه سيرتهم بماهم عقلاء عادة - يكون أمراً مركوزاً في نفوسهم، فهم يحرون عليه عملاً من دون التفات

تفصيلي إلى أنّ هذا العمل وهذه السيرة وهذا الجري مستند إلى بناء نفساني يقتضيه عملاً بمقتضى المصلحة النوعية، كتوقف نظام معاشهم عليه، فإنّ الالتفات التفصيلي إلى هذه الخصوصيات وتحليلها - عادة - مختصّ بمن يتصدّى من أهل النظر لتقدير ذلك البناء والعمل على طبقه وما يترتب عليه - كلّ بحسب اختصاصه - بما فيهم علماء الفقه والأصول، وإنّ العقلاء عندما يجرون عملاً على ذلك النحو من البناء في مقام الجري عليه يجرون عليه بمقتضى ارتکازاتهم العقلائية الاجمالية، كما هو المشاهد والمحسوس في العمل بالظواهر، وأخبار الثقات، ونحو ذلك.

ويترتب على انتفاء التوجّه التفصيلي إلى ذلك البناء والجري عليه الغفلة عنه وعن حكمه عند الشارع، ولذا تراهم يتعاملون مع الحجج الشرعية من الأنبياء والأوصياء (صلوات الله عليهم) - حتى من كان من أتباعهم - بالإضافة إلى تلك الأمور كما يتعاملون مع بعضهم البعض، فإذا كانت الأعمال مختلفة الأحكام حيث أنّ منها الحلال ومنها الحرام فقد يلتفتون ويتبعون إلى بعض ما لا يعلمون حكمه ويسألون عنه - كما هي وظيفتهم عند الجهل بالحكم - مثل: أكل بعض الأشياء وشرب آخر، ولكنهم لا يلتفتون - عادة - إلى تلك المباني والجري عليها.

ويترتب على ذلك أمر في غاية الأهمية، وهو قصور نوع الناس - عادة أو غالباً - عن التوجّه إلى أحكام تلك المباني والجري عليها، فلو كان الحكم الشرعي والشريعة المقدّسة تقتضي بناءً وجرياً مخالفًا لذلك البناء والجري من نوع الناس عليه للزم تنبيههم إلى ذلك خصوصاً أتباع الشريعة، لأنّهم هم الذين ينفعهم التنبيه والبيان.

## فروض المسألة وتحقيق الحال فيها

بعد ملاحظة ما تقدم فاعلم أنّ في المقام فروضاً ثلاثة:

الأول: أن تقوم الحجة الخاصة على إمضاء الشارع للعقلاء في بنائهم وجريهم عليه، كما ثبت ذلك في وجوب المقدمة والاستصحاب. وعندئذ لا إشكال في التلازم بين بناء العقلاء في المورد والاعتبار الشرعي على طبقه، كيف وقد قامت الحجة الخاصة عليه.

الثاني: أن تقوم الحجة الخاصة على الردع والتخطئة، كما ثبت ذلك في القياس - ولو كان قطعياً كما تقدم - والأمر فيه واضح - أيضاً - إذ لا إشكال في لزوم مخالفة البناء وترك الجري عليه على النحو الذي اقتضاه الردع الشرعي.

الثالث: أن لا تقوم الحجة الخاصة على الإمضاء ولا على الردع، وهذا الفرض هو الذي يتوقف إثبات الملازمة فيه على إقامة قرينة وحجة عامّة على تلك الملازمة، لفرض افتقاد القرينة والحجّة الخاصة، فنقول:

لا إشكال ولا ريب في أن التشريعات الإلهية لم تصدر من المولى تعالى اعبطاً ولا لغوً، وإنما لغرض وحكمة، ولا إشكال - أيضاً - في أن تبلغ تلك التشريعات وبيانها للناس دخلاً في ذلك الغرض وتلك الحكمة، وإنما أرسل الله (سبحانه وتعالى) رسّله عليه السلام مبلغين ومبشّرين ومنذرين إلى البشر.

ولازم ذلك توقف الغرض في تلك التشريعات على البيان من قبل الشارع المقدس، فإنه مع عدم البيان كيف يتسرّى للناس الاطلاع على تلك الأحكام كي يوافقوها ويجرّوا على طبقها! ولا أقلّ من إقامة الحجة عليها بحيث لو فحص المكلّف عنها لتوصّل عن طريقها إلى الحكم الشرعي، فمع الفحص فقدان

الحجّة على التشريع يعلم بعدم فعليته في حقّ فاقد الحجّة عليه - على أقلّ تقدير - لما عرفت من ارتباطه كامل الارتباط ببيانه وإقامة الحجّة عليه.

ويشهد على ذلك النصوص الشريفة، ونذكر منها صحيحـة حـمـاد عن عبد الأعلى: (قال: قلت لأبي عبد الله عـلـيـلـاـ: أصلـحـكـ اللهـ، هـلـ جـعـلـ فيـ النـاسـ أـدـاـةـ يـنـالـونـ بـهـاـ الـعـرـفـةـ؟ـ قـالـ: لـاـ.ـ قـلـتـ: فـهـلـ كـلـفـواـ الـعـرـفـةـ؟ـ قـالـ: لـاـ،ـ عـلـىـ اللهـ الـبـيـانـ) ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسِّعَهَا﴾<sup>(١)</sup> و﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا عَاتَهَا﴾<sup>(٢)</sup> (قال: وسائلـهـ عنـ قولـهـ: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضْلِلَ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَنَاهُ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ﴾<sup>(٣)</sup>؟ـ قـالـ: حـتـىـ يـعـرـفـهـمـ ماـ يـرـضـيـهـ وـمـاـ يـسـخـطـهـ﴾<sup>(٤)</sup>.ـ وـدـلـالـتـهـاـ عـلـىـ اـشـتـرـاطـ تـنـجـزـ التـكـلـيفـ -ـ عـلـىـ أـقـلـ تـقـدـيرـ -ـ بـالـبـيـانـ وـإـقـامـةـ الـحجـةـ عـلـيـهـ واـضـحـةـ جـدـاـ.

وـمـنـهاـ صـحـيـحةـ حـمـزةـ بـنـ مـحـمـدـ الطـيـارـ «عـنـ أـبـيـ عـبـدـ اللهـ عـلـيـلـاـ»ـ فـيـ قولـ اللهـ عـلـيـلـاـ: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضْلِلَ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَنَاهُ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ﴾،ـ قـالـ: حـتـىـ يـعـرـفـهـمـ ماـ يـرـضـيـهـ وـمـاـ يـسـخـطـهـ»ـ.

وـقـالـ: ﴿فَأَلْهَمَهَا بُغُورًا وَتَقَوَّنَهَا﴾<sup>(٥)</sup>،ـ قـالـ: يـبـيـنـ لـهـ مـاـ تـأـتـيـ وـمـاـ تـرـكـ.ـ وـقـالـ: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كُثُورًا﴾<sup>(٦)</sup>،ـ قـالـ: عـرـفـنـاهـ،ـ إـمـاـ أـخـذـ وـإـمـاـ تـارـكـ،ـ

(١) سورة البقرة: ٢٨٦.

(٢) سورة الطلاق: ٧.

(٣) سورة التوبه: ١١٥.

(٤) وبـهـذـاـ الـاسـنـادـ -ـ يـعـنـيـ عـلـيـ بـنـ إـبـرـاهـيمـ عـنـ مـحـمـدـ بـنـ عـيـسـىـ -ـ عـنـ يـونـسـ عـنـ حـمـادـ عـنـ عـبـدـ الـأـعـلـىـ.ـ الـكـافـيـ:ـ ١٦٣ـ،ـ حـ.ـ ٥ـ.

(٥) سورة الشمس: ٨.

(٦) سورة الإنسان: ٣.

وعن قوله: ﴿وَمَا أَنْمَى ثُمُودٌ فَهَدَيْتَهُمْ فَاسْتَحْبُوا الْعُمَى عَلَى الْهُدَى﴾<sup>(١)</sup> ، قال: عرّفناهم فاستحبوا العمى على الهدى وهم يعرفون. وفي رواية: **بَيْنَا لَهُمْ**<sup>(٢)</sup> . ودلالتها واضحة - أيضاً - كالتي قبلها.

ولا ينافي ذلك ما دلّ على وجوب الفحص والسؤال مثل: «طلب العلم فريضة»<sup>(٣)</sup> ونحوه، إذ لا إشكال في أنّ البيان والتعريف الشرعي ليس هو بإيصال التكليف إلى كلّ مكلّف مكلّف، وإنما بإقامة الحجة عليه من الرسل والأئمة (صلوات الله عليهم أجمعين) وتبليغهم من يصل إليهم ويتعلم منهم، وحيثئذٍ يجب على كلّ مكلّف الفحص عن الحجة والبيان سواءً من الحجاج مباشرةً أو بواسطة الثقات. وقد دلّت الأدلة المتقدمة على أنه إذا لم يجد البيان لم يكن مكلّفاً.

خصوصاً بعد ما تقدم التنبيه عليه من كون البناء والجري النوعي عليه ارتكازاً يلزمـه الغفلة النوعية عنه، فلا يكون موضع تردد النوع كـي يتصدـوا لـلـفـحـصـ عنـ حـكـمـهـ،ـ وإنـاـ يـشـكـ فيـ حـكـمـهـ الـخـاصـةـ الـمـتـوـجـهـونـ إـلـىـ مـعـرـفـةـ حـكـمـهـ عندـ الشـارـعـ وـيـتـصـدـونـ لـلـفـحـصـ عـنـهـ وـإـقـامـةـ الدـلـلـ عـلـيـهـ،ـ وـمـعـ غـفـلـةـ النـوـعـ عـنـهـ يـكـونـ تـصـدـيـ الشـارـعـ لـلـبـيـانـ وـالـرـدـعـ -ـ لـوـ مـيـكـنـ مـرـضـيـاـ عـنـهـ -ـ أـوـلـىـ مـاـ يـقـعـ مـوـرـدـاـ لـلـشـكـ عـنـدـ نـوـعـ الـمـكـلـفـينـ،ـ إـذـاـ كـانـ الشـارـعـ قـدـ قـيـدـ تـكـالـيفـهـ بـالـبـيـانـ حـتـىـ فـيـ مـوـرـدـ

(١) سورة فصلت: ١٧.

(٢) عدة من أصحابنا عن أـحـدـ بـنـ مـحـمـدـ بـنـ خـالـدـ عـنـ اـبـنـ فـضـالـ عـنـ ثـعـلـبـةـ عـنـ مـيـمـونـ عـنـ حـزـةـ بـنـ مـحـمـدـ الطـيـارـ...ـ إـلـىـ آخـرـ مـاـ ذـكـرـ فـيـ الـمـنـ.ـ الـكـافـيـ:ـ ١ـ،ـ حـ.ـ ٢ـ.

(٣) «وـعـنـ مـحـمـدـ بـنـ يـحـيـيـ عـنـ مـحـمـدـ بـنـ الـحـسـنـ عـنـ مـحـمـدـ بـنـ عـبـدـ الـلـهـ عـنـ عـيـسـيـ بـنـ عـبـدـ الـلـهـ الـعـمـريـ عـنـ أـبـيـ عـبـدـ الـلـهـ مـاـيـثـاـ قالـ:ـ طـلـبـ الـعـلـمـ فـرـيـضـةـ».ـ وـسـائـلـ الشـيـعـةـ:ـ ١٨ـ/ـ ١٣ـ.ـ بـ ٤ـ مـنـ أـبـوـابـ صـفـاتـ القـاضـيـ حـ.ـ ١٥ـ.

الالتفات إليها والشك فيها فكيف الحال مع الغفلة عنها! فيكون انتفاء بيانيه، وانتفاء ردعه كاشفين عن إقراره وإمضائه، فتدبر جيداً.

كما لا ينافي ذلك ما دلّ على اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل، فإنها بمرتبتها الإنسانية مشتركة بين الجميع بلا إشكال، وأما بمرتبتها الفعلية أو التجييزية فغاية ما دلّت عليه هو اشتراكها في حقّ من قامت الحجة عليه عالماً كان أم جاهلاً قبل الفحص وبعده.

وأما من لم تقم الحجة عليه حتى بعد الفحص فتكفي هذه الأدلة وأمثالها في الدلالة على عدم الاشتراك. ولا يلزم منها التصويب الأشعري ولا المعتزلي لرجوعهما إلى أنّ الحكم الواقعي هو ما أدّت إليه الأمارة، فإنّ غاية ما دلّت عليه هو توقف فعلية التكليف ونجّذه على إقامة الحجة عليه، وذلك أجنبي عن تبعية الحكم الواقعي للأمارة وكون مؤدّاها حكماً واقعياً أولياً عند الأشعري وثانوياً عند المعتزلي، فإنّ الأمارة إن أصابت الواقع نجزّته، وإن خالفته لم يكن حكم على طبقها، لا واقعي أولي، ولا واقعي ثانوي. وتمام الكلام في الجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي.

والمهمّ - هنا - معرفة أنّ فعلية الحكم الشرعي ومنجزيته منوطة بإقامة الحجة عليه علماً كانت أم أصلاً أم أمارة، وأما مع عدم وجود الحجة والبيان عليه فلا يكون تكليفاً فعلياً منجزاً، كما تقتضيه قرينة الحكمة والغرض والنصوص الشريفة، فتدبر جيداً.

فإذا كان انتفاء البيان على الردع والنهي كاشفاً عن عدمه فقد كشف عن عدم الحرمة، لأنّ بيان حرمة الفعل إنما هو بالردع والنهي عنه، وقد عرفت اشتراطها بالبيان وتوقفها عليه، ولازم عدم حرمة الفعل إياحته - ولو بالمعنى الأعمّ -

وإياحته عبارة أخرى عن إمضائه، لأن المكلّف إذا كان له شرعاً أن يعمل بمقتضى ما بني عليه نوع العقلاء وجرت سيرتهم عليه، فيكون عمله بمقتضى ذلك شرعاً ومؤذناً به من قبل الشارع لا محالة.

وهل يراد من الملازمة بين بناء العقلاء - في محل الكلام - وبناء الشارع واعتباره أكثر من ذلك ! فمثلاً: إذا كان بناء العقلاء وجريهم على العمل بأصلية الظهور حتى في الشرعيات ولم يردعهم الشارع عن ذلك كشف عدم ردعه عن عدم تحريمهم وعن إذنه، فيكون الظهور حجة عنده لامحالة، كما هو حجة عندهم إذ لو لم يكن حجة عنده لنهاهم عن العمل بالظهور في الشرعيات - على أقل تقدير - وحيث لم ينههم عنه فهو حجة عنده - أيضاً - على النحو الذي هو حجة عندهم، خصوصاً بعد غفلة نوعهم عن أن هذا عمل وفعل له حكم شرعاً يلزم معرفته قبل الإتيان به، فنكون حاجتهم إلى البيان آكدة، لكونهم عندئذ قاصرين وغير مقصرين عن التصدي للفحص عن الحكم، كما تقدم.

ولا ينبغي التفريق بين من يجري على طبق ذلك البناء ارتكازاً غفلة منه عن أن له حكماً شرعاً يلزم مراعاته، وبين الملتفت إلى ذلك في كونه حجة على الأول دون الثاني<sup>(١)</sup>.

للعلم باتحاد حكمه عند الشارع، فإنه لو لم يرتضى ذلك البناء والجري عليه من نوع العقلاء لنهاهم عنه، كما صدر منه النهي عن العمل بالقياس حتى الموجب للقطع، وحيث لم يصدر منه النهي لأحد فلا مانع عنده من العمل به منهم، لأنه إما أن يكون مرضياً لديه، أو غير مرضي، ولو كان غير مرضي عنده نهي عنه، ولاريب أن الحجية من الأحكام المشتركة، فهو مرضي عنده يقيناً،

(١) إشارة إلى ما أفاده في حقائق الأصول: ٢/١٣٥.

خصوصاً بعد ما عرفت من تقييد تكاليفه بالبيان، ولم يبين حرمة ذلك العمل، كما هو المفروض.

والحاصل: أنه يُستكشف من عدم نهي الشارع عن كلّ أمر بنى عليه نوع العقلاء وجرت سيرتهم على العمل بمقتضاه انتفاء تكليفهم وإلزامهم بتركه، وانتفاء حرمته عند، لأنّه قيد تكاليفه ببيانه لها، فعدم بيانه للحرمة يستلزم انتفاءها، وانتفاء حرمته وتحريميه يكشف عن رضاه وإذنه به، وهو عبارة أخرى عن مشروعيته عند، فإذا كان مشروعاً عند و كان مورده مما يُستدلّ و يُستكشف به متعلقه وموضوعه عند العقلاء فهو حجة عند الشارع، كما هو حجة عند العقلاء، مثل الظواهر وأخبار الثقات. فإذا كان حجة عند كان كاشفاً عن الأمور الشرعية شرعاً بالنحو الذي هو كاشف عنه في الأمور العادلة عقلائياً.

ويلزم قيام الحجة الشرعية على الأمر الشرعي ترتيب الأثر عليها شرعاً، فيصح نسبة مؤداتها إلى الشارع، كما يتربّ عليها المنجزية عند الإصابة والمعذرية عند الخطأ. وهذه ثمرة عظيمة جداً لحجية بناء العقلاء عموماً، وحجية كلّ ما بنوا على حجيته وجروا عليه مما لم يتحقق ولم يحصل عندنا بيان من الشارع يتضمن الردع عنه وتحريميه، لأنّا مكلّفون وقد قيد المولى بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ تكاليفه لسائر المكلّفين - بما فيهم نحن - ببيانها لهم وقيام الحجة عليها. ومن أجل أن يتضح الأمر بأكثـر من ذلك نقول:

### مراتب الحكم:

اعلم أنه ذُكر للحكم مراتب أربعة: هي مرتبة الاقتضاء والملالك المقتضي للحكم. ومرتبة إنشائه وجعله بقيوده وموضوعاته.

و مرتبة فعليته بتحقق جميع ما يُعتبر فيه من القيود والمواضيعات.

و مرتبة تنجزه بقيام الحجة عليه الموجب لمسؤولية المكلف عن موافقته وعدم معدوريته عن مخالفته. وهذه المرتبة مختصة بالأحكام الإلزامية.

ولا تغفل عن أنّ هذه المراتب غير مرتبة ولا طولية بينها في العرفيات ولا في الشرعيات. و محل الكلام هو التكاليف والأحكام الإلزامية.

أما في العرفيات فلأنّ مسؤولية المكلف وتنجز التكليف في حقه بقيام الحجة عليه غير منوطة بإنشائه، ولا فعليّة المنشأ، وإنما لفعالية الملاك الملزم الذي تقوم الحجة عليه، كالعلم. ألا ترى أنّ المولى إذا كان نائماً وأخذ طفليه يحبّو متوجهاً إلى النهر - مثلاً - فإذا تعرّى حافته سقط في الماء وغرق، وكان ذلك بمرأى من العبد والتفات إليه، فإنه يلزم على العبد حيئاً حفظ الطفل ومنعه من السقوط في الماء، ولو لم يفعل وغرق الطفل استحق العقاب من المولى قطعاً، فإذا انتبه المولى من نوّمه ووجد طفليه قد غرق ومات وسأل العبد عن السبب وبيّن له ما حصل، فإذا سأله المولى عن سبب تركه الطفل وترك حفظه عن الوقوع في الماء والموت والغرق فهل - يا ترى - له أن يحييه ويعتذر له بأنك لم تأمرني بحفظه وإنقاذه ولم تنسى لي تكليفاً بذلك! أو أنه يستحق منه أشد العقاب.

و ذلك ونحوه يكشف عن أنّ التكليف واستحقاق المواخذة مرتبطان كاملاً الارتباط بالملك وفعاليته والعلم به، من دون توقف على إنشاءه، فمرتبة الإنشاء غير متأخرة عن مرتبة الاقتضاء ثبوتاً. نعم هي قد تتأخر عنها إثباتاً، بمعنى أنه قد لا يعرف المكلف الملك فلا طريق له إليه إلا إنشاء المولى، كما هو في كثير من الحالات.

ولكنّ ما ذكرناه من المثال ونحوه يكشف عن أنّ روح التكليف إنما هي بملأه لا بإنشائه، وإنما الإنشاء يكون هو الكاشف عن الملاك فيما لم يكن منكشفاً للمكّلّف.

ومنه يظهر: أن مرتبة الفعلية مرتبطة بملأه أولاً وبالذات، وأنّ ارتباطها بالإنشاء من حيث كشفه عن الملاك. ولذا يعتبر في الإنشاء أن يكون بقدر الملاك الملزم لحفظه، وإلا كان قاصراً عن الحفاظ عليه وهو منافٍ للحكمة. وعليه فمرتبة الفعلية ليست متأخرة عن مرتبة الإنشاء إلا بمقدار الكشف عن الملاك وإثباته.

نعم مرتبة التنجيز متأخرة عن مرتبة الملاك وفعاليته معاً، إذ مع عدم الملاك الملزم وانتفاء فعليته ليس هناك تكليف كي يتحقق، ويكون من باب السالبة بانتفاء الموضوع، وإنما تكون هذه المرتبة متأخرة عن مرتبة الإنشاء إثباتاً فيما لا يكون الملاك منكشفاً للمكّلّف إلا عن طريق إنشاء الحكم على طبقه. كما أنّ التكليف بالفعل لا يتحقق إلا إذا عُلم أو قامت الحجة عليه، لأنّه مع انتفاء الحجة عليه لا يكون المكّلّف ملزماً باتباعه، وإنما هو معذور حينئذٍ في مخالفته. ولذا لو كان العبد - في المثال المتقدم - منشغلًا ببعض الأمور أو كان كالمولى نائماً ولم يطلع على حال الطفل إلا بعد غرقه وموته كان له أن يعتذر بأنه لم يعلم بذلك، وليس للمولى معاقبته، كما هو واضح.

ومنه ينقدح أنّ مرتبة الإنشاء مرتبطة كامل الارتباط بمرتبة التنجيز وقيام الحجة على الملاك الملزم، فإنه إنما تكون هناك حاجة إلى الإنشاء فيما لو كان الملاك الملزم غير منكشف للمكّلّف، اللهم إلا من باب التأكيد. فالإنشاء إنما هو كاشف عن الملاك الملزم بلسان ما يقتضيه مثل: افعل أولاً تفعل، وليس هو

بنفسه التكليف الموجب للكلفة والمؤاخذة على مخالفته وإن كان لسانه لسان جعل التكليف وإيجاده.

ويترتب على ذلك أنّ التكليف متزع من الملاك الملزם وفعاليته وانكشافه وأنه يدور مدار هذه المراتب الثلاث وجوداً وعدماً. وإنما يكون الإنشاء كاشفاً عن الملاك، فيكون الإنشاء من شؤون التنجيز والبيان والكشف عن التكليف، وإن كان لسانه لسان جعل التكليف، غاية الأمر أنّ التكليف المبين به قد يُبين بصيغة إنشائية لا خبرية.

ولذا كان بالإمكان بيان التكليف بصيغة خبرية، كما بالإمكان بيانه بخبر حاكي عن الملاك الفعلي مباشرة، كأن يقول المولى لعبده مثلاً: «أنا عطشان»، فيتزع منه لزوم سقيه الماء بلا حاجة إلى تقدير إنشائه، مثل تقدير قول: «اسقني الماء» وإن كان كشفه عن الملاك الملزם دالاً على الإرادة بالملازمة، فقد عرفت أنّ التكليف لا يتقوّم بالإنشاء والجعل، وإنما بالملاك الملزם وفعاليته وانكشافه. وعليه فمرتبة الإنشاء ليست مستقلة عن مرتبة التنجيز ولا متقدمة عليها، وإنما هي صنف منها، والصنف الآخر أن يعلم الملاك الملزם وفعاليته لا عن طريق إنشائه، كما عرفت.

ويحصل من ذلك: أنّ للتکلیف أركانًا ثلاثة هي: الملاك الملزם، وفعاليته، وانکشافه، أو فقل: إنه يتقوّم بركنین اثنین: هما: الملاك الفعلي الملزם، وانکشافه. وأما الإنشاء فإنما هو حجة عليه ووجب للعلم به، كسائر ما يوجب العلم به وقيام الحجة عليه، فهو صنف من أصناف كشفه وبيانه وإقامة الحجة عليه. هذا حال التكليف في العرفيات.

وأما في الشرعيات فحيث كان باب العلم بملالات الأحكام منسدداً فيها على المكلفين فتححصر استفادته من بيان الشارع ودلالته، ومنه يظهر تداخل مرتبتي الإنشاء والتنجيز في الأحكام والتكاليف الشرعية، لأن حصار التنجيز في أحكام الشارع ببيانه وكشفه عن تكاليفه وملالاتها، فمن دون بيانه لا تكشف أحكامه، إذ لا كاشف لها غير بيانه، فلا تنجز إلا ببيانه. وحيث عرفت أن التكليف يتقوم بركتين: هما المالك الفعلي الملزم، وانكشافه، فيكون الركن الآخر المقوم للتکلیف الشرعي هو بيانه. ويترب عليه أنه من دون البيان الشرعي لا يكون هناك تكليف من الشارع، وهو الذي تضمنته النصوص الشرفية وصرحت به وإن كان البيان الشرعي لم يتعلّق بملالات، وإنما بنفس الأحكام.

فإن قلت: مقام البيان مقام إثبات، ومقام المبيّن مقام ثبوت، ومقام الإثبات متأخر عن مقام الثبوت ومتفرع عنه، فكيف يعقل أخذ بيان التكليف المتأخر عن التكليف في نفس التكليف بنحو يكون مقوّماً له، فيمتنع تقييد التكليف واشتراطه ببيانه.

قلت: نجيب عنه أولاً بالنقض، وثانياً بالحلّ.

أما النقض فالإنسائيات، فإنها - قاطبةً - متقوّمة بإنشائها، فهي إنما توجد بالصيغ والبيان الدالٌّ عليها، ألا ترى: أن الطلب بنفسه يوجد بصيغة «افعل» المبينة له والدالة عليه، والبيع يوجد بنفس قول: «بعت»، وهكذا في سائر موارد الإنشاء، فإنها توجد بنفس إنشائها وبينفس البيان الدالٌّ عليها، والمفروض أن الطلب هو المبيّن في قول: «افعل»، والبيع هو المبيّن بقول: «بعت»... وهكذا، فلو كان أخذ البيان في المبيّن ممتنعاً لامتنع الإنشاء والإنسائيات التي توجد بنفس الصيغ الدالة عليها، وكان البيان مختصاً بالخبر، وهو ضروري البطلان.

وأما الحلّ، فاعلم أنّ التكليف مأخوذه من الكُلفة - وهي المشقة - والكلفة تنشأ من لزوم المكّف به، ولزومه ينشأ من الإلزام به ولو تقديرًا - كما تقدم في المثال - والإلزام به فعلاً يتوقف على اعتبار لزومه، واعتبار لزومه أمر نفسي يتوقف تأثيره في الإلزام على إبرازه وبيانه، ولبيانه طريقان:

أحدهما: الإخبار كأن يقول المولى للمكّف: إني اعتبرت هذا الفعل لازماً عليك، قاصداً به الإخبار عن اعتباره لزوم الذي عقد قلبه عليه.

والآخر: الإنشاء كأن يقول له: «افعل»، قاصداً به إيجاد الطلب، حيث وضعت هذه الصيغة في اللّغة لجزئيات الطلب على نحو الوضع العام والموضوع له خاص، فإذا أوجد الطلب بهذه الصيغة في مقام الجدّ والبيان دلّ على قصده الطلب وإرادته، وإرادته تدلّ على اعتبار لزوم المتعلق على المكّف بالدلالة الالتزامية، واعتبار لزوم المتعلق بعد الكشف عنه وبيانه بإنشاء الطلب الدال عليه بالدلالة الالتزامية يتحقق الإلزام الواجب للزوم الفعل الواجب للتكليف والكلفة.

وعليه فالمبيّن بالإنشاء هو اعتبار لزوم وهو متقدم على الإنشاء في الرتبة، ولكنّ اعتبار لزوم لا يؤثر في الإلزام من دون بيانه وإيجاد ما يدل عليه، والإلزام ليس هو مدلول الصيغة، كي يمتنع توقفه على وجودها ودلالتها وبيانه بها، بدعوى: أنّ المبيّن أسبق رتبة من البيان.

بل حتى لو كان هو المبيّن بها مباشرةً فليس فيه محدود مثل: ما لو قال المولى في مقام الإنشاء: ألمك بكذا أو ألمتك بكذا - كما يحصل في موارد البيع وغيره من العقود والإيقاعات - لأنّ الأثر لا يترتب على محض الاعتبار في نفس المعتبر ما لم يكن مبرزاً بما يدل عليه، فإنّ العقلاً لا يرتبون الأثر على محض الاعتبارات

القائمة بالنفس ما لم تُبرز، وقد عرفت أنَّ لإبرازها طريقين: الإخبار، والإنشاء. والإخبار إنما ينفع في التكاليف ونحوها من الأحكام دون الإيقاعات والعقود، فإنها متوقفة على الإنشاء ولا يكفي فيها الإخبار عن الاعتبارات النفسانية، ولذا لا توجد الاعتبارات المتعلقة بها - عادة - إلا حين إنشائها.

والدلالات على الاعتبار الموجبة لنفوذه ليست كلها على حد سواء، فإنَّ منها لفظية وضعية ناشئة من الوضع وجعل اللفظ بإزاء المعنى، وليس فيها تأثير للدلال عن المدلول، وإنما بها يحصل تلازم تكويوني بين تصور اللفظ وتصور المعنى من دون لزوم تقدم رتبى لأحدهما على الآخر، فقد يحصل العكس ويلزم من تصور المعنى تصور اللفظ، للترابط الذهنی بينهما. وأما الدلالات الأخرى وهي الاستعمالية والتفهيمية والجدية فإنما هي دلالات مقامية، إذا اقترنَت بنطق اللفظ كشفت عن الاعتبار، وهي قيود لنفوذ الاعتبار دون أصل وجوده، فلا يتوقف وجودها على وجودها، كي يلزمأخذ المتأخر في المقدم.

ومنه يظهر: أنَّ انتزاع التكليف والإلزام مما يبرزه ويدلُّ عليه مقروناً بالدلالات المقدمة إنما هو متأخر عن اعتباره، وعنها، ومتوقف على الجميع، وليس هو متقدماً عليها، فإنَّ الأثر لا يترتب على محض اعتبار اللزوم والإلزام، إذ لا يعدُ إلزاماً وتكتيليفاً يلزم إطاعته ما لم يُبرز بما يدل عليه، فتكون الدلالة والبيان شرطاً وقيداً لكونه موضوعاً للطاعة والمعصية، فتدبر جيداً.

على: أنَّ مقام الإثبات المنفرد عن مقام الثبوت - على تقدير تسليمه - إنما هو مقام الانكشاف، لا الكاشف، فإنَّ الكاشف إنما يكون متأخراً عن المنكشف فيها إذا كان أثراً له ومسبياً عنه - كما في الدليل الإني - وأما فيما كان هو السبب والمنكشِف به هو المسبب - كما في اللم - فالأمر بالعكس من ذلك. وكذلك فيما

إذا كان كاشفاً عن قرينه مما كانا معلومين لعلة واحدة، أو مسببين عن سبب واحد. فالذى لا يمكن أخذه في المنكشف هو الانكشاف دون الكاشف.

وحيث كان الكاشف - هنا - هو الأمر - مثلاً - والمنكشف به هو اعتبار اللزوم، وبهـا معاً يوجد التكليف، فـهـا علة للتـكـلـيفـ، فإذا تـعـلـقـتـ إـرـادـةـ المـولـىـ بـإـيجـادـهـ كـانـ إـيجـادـهـ بـوـجـودـهـماـ،ـ فـهـاـ السـبـبـ الـمـبـاـشـرـ وـالـعـلـةـ لـتـحـقـقـ التـكـلـيفـ،ـ إـذـ لـاـ تـكـلـيفـ إـلـاـ بـهـاـ،ـ لـأـنـهـ لـاـ تـكـلـيفـ إـلـاـ بـالـأـمـرـ،ـ كـمـاـ لـاـ تـكـلـيفـ إـلـاـ باـعـتـارـ لـزـوـمـ الـمـكـلـفـ بـهـ،ـ وـهـوـ الـمـتـعـلـقـ فـيـكـوـنـ الـأـمـرـ،ـ وـهـوـ الـذـيـ بـهـ الـبـيـانـ كـاـشـفـاـ عنـ اـعـتـارـ الـلـزـوـمـ،ـ وـبـهـاـ مـعـاـ يـتـحـقـقـ التـكـلـيفـ.

فالكاشف - إذا كان هو المجموع المركب من الأمر والاعتبار - يكون بمثابة العلة والسبب، والمنكشف به - وهو التكليف - يكون بمثابة المعلول والمسبب. ولا ريب في إمكان كشف العلة والسبب عن المعلول والمسبب، وهو المعتبر عنه بالبرهان اللمي، فتدبر جيداً.

### في مقام الإثبات والثبوت

- هذا كلـهـ - معـ أـنـ دـعـوـيـ:ـ تـفـرـعـ مـقـامـ الإـثـبـاتـ عـنـ مـقـامـ الثـبـوتـ عـلـىـ نـحـوـ يـسـتـلـزـمـ تـقـدـمـ الثـبـوتـ عـلـىـ الإـثـبـاتـ رـتـبـةـ،ـ وـامـتـنـاعـ تـأـخـرـهـ عـنـ الإـثـبـاتـ زـمـانـاـ.

مـنـوـعـةـ،ـ لـإـمـكـانـ تـقـدـمـ الـعـلـمـ،ـ عـلـىـ الـمـعـلـومـ وـالـخـبـرـ عـنـ الـمـخـبـرـ عـنـهـ وـالـدـالـ عـلـىـ الـمـدـلـولـ،ـ وـإـنـاـ المـمـتـنـعـ هوـ أـخـذـ الـخـبـرـ فـيـ الـمـخـبـرـ عـنـهـ،ـ وـيـتـفـرـعـ عـلـيـهـ اـمـتـنـاعـ أـخـذـ الـعـلـمـ فـيـ الـمـعـلـومـ -ـ كـمـاـ تـقـدـمـ -ـ وـلـاـ مـانـعـ مـنـ تـقـدـمـ الـانـكـشـافـ وـالـعـلـمـ عـلـىـ الـمـنـكـشـفـ وـالـمـعـلـومـ،ـ كـمـاـ فـيـ عـلـمـنـاـ بـعـضـ الـاسـتـقـبـالـيـاتـ،ـ فـلـاـ مـانـعـ مـنـ تـقـدـمـ الإـثـبـاتـ عـلـىـ الـمـثـبـتـ،ـ وـلـاـ مـنـ تـقـدـمـ مـقـامـ الإـثـبـاتـ عـلـىـ مـقـامـ الثـبـوتـ،ـ فـتـدـبـرـ جـيـدـاـ.

والهمّ هو استيضاح توقف التكليف الكلي على البيان، كما صرّحت به النصوص الشرفية، فمن دون بيان لا يكون هناك تكليف شرعي.

ويترتب عليه أنه إذا لم يكن بيان لم يكن عقاب، وذلك لأنّه إن لم يكن بيان لم يكن تكليف، وإذا لم يكن تكليف لم يكن هناك عقاب، لقبح العقاب من دون تكليف.

ومنه يظهر: أنّ مورد قاعدة قبح العقاب بلا بيان من المولى إنما تتم في المولى الشرعي دون العرفي، لأنّ البيان الشرعي مقوم للتکليف الشرعي. وأما التكليف العرفي فإنما يقوّمه العلم بالملأك الملزم الفعلي، والعلم به لا يتوقف على بيان المولى، فلا يقبح العقاب من دون بيانه، وإنما يقبح العقاب منه من دون العلم بالملأك الفعلي الموجب لفعالية التكليف ولو لم يتعلّق به البيان.

ولو أبى إلا عن امتناع أخذ البيان في التكليف الشرعي وكونه متأخراً عنه وليس مقوّماً له فلا أقلّ من إمكان أخذه فيه بمتّمّ الجعل - كما اصطلح عليه الشيخ النائيني رحمه الله - وذلك بأن تكون الأدلة على جعل التكاليف الشرعية متکفلة لأصل جعلها، وهي بهذه المرتبة مطلقة تشمل من قامت عنده الحجة عليها ومن لم تقم عنده، ومن عرّفهم الله رحمه الله ما يرضيه وما يسخطه ومن لم يعرّفهم. ولكن الأدلة التي تضمنّت اشتراط التكليف بالبيان والتعريف تكون دالة على متّمّ الجعل، وتكون التبيّحة تقييد التكاليف الشرعية الكلية بالبيان الشرعي وقيام الحجة عليها، ولكن بجعلين تکفل بكلّ منهما دليلاً، وقد عرفته.

ومنه يظهر أنه لا منافاة بين ذلك وبين ما هو متسالم عليه من اشتراك الأحكام بين العالمين بها والجاهلين، إذ الشريعة المقدسة عامة للناس كافة فضلاً

عن المسلمين وفضلاً عن العالمين بها، وإن لا اختصت بالمعصومين عليهم السلام، فإن الأحكام المقدسة وضعت على نحو القضايا الحقيقة والقضايا الشرطية التي تتوقف فعليه الجزاء فيها على فعلية الشرط بكل ما أخذ فيه. وذلك مشترك بين الجميع بلا إشكال. غاية الأمر أننا ندعى توقف الإلزام الفعلي الذي هو موضوع الإطاعة والمعصية والرضا والسخط على وجود الحجة عليه بنحو لو كان هناك بيان من الشرع لأمكن عثور المكلّف عليه، فإذا فحص عنه ولم يجده بعد بذل الوسع في تحصيله لم يكن مكلّفاً به فعلاً، لما دلّ على اشتراط التكليف الفعلي وتنجزه بالبيان وقيام الحجة عليه.

وذلك بكل فرضية مشترك بين العالم والجاهل به، فإن الحجة على التكليف إذا وجدت فالعالم به والجاهل كلاهما مكلّفان به فعلاً، وعند عدم وجودها فالحكم المشروط بوجوده أ- أيضاً - مما مشتركان فيه، غاية الأمر أنه لم يتحقق بالإضافة إليهما شرطه - كما في سائر القضايا التعليقية - فلا ينافي اشتراك الجميع بها وكونها مشرّعة لهم جميعاً تتحقق شرطها عند البعض وعدم تتحققه عند البعض الآخر. فاشتراك الأحكام بين الجميع لا يستلزم تتحقق شروطها عند الجميع، وقد عرفت أنّ من جملة شروط الإلزام فيها وجود البيان وقيام الحجة عليه.

والإشكال إنما يلزم لو كان المدعى هو اختصاص الأحكام بالعالمين بها دون من قامت الحجة عليه ولو لم يعلم بها، كما أشرنا إليه سابقاً، فتدبر جيداً.

ويتتج عن ذلك أن عدم ثبوت الردع عن بناء العقلاه وسيرتهم الجارية بحسب مرتکزاتهم في نوع أمرهم المنطبقه على الموارد الشرعية يكشف أولاً وبالذات عن عدم البيان الشرعي بمنعنا عن الجريان عليها، وثانياً وبالعرض عن

إذنه بها ومشروعيتها وحجيتها بالإضافة إلينا.

مضافاً إلى أنه يمكن ادعاء أنّ احتمال صدور الردع من دون وصوله إلينا مجرد افتراض عقلي، وليس باحتمال فعلي، لتوفر الدواعي إلى نقله على تقدير صدوره، كما كان الحال في القياس والربا وغيرهما، فعدم العثور على نقل الردع في مظانّه يكشف عن عدم صدوره، فيكون من موارد عدم البيان الذي هو كالسکوت في مقام البيان بياناً للعدم ولللازم، فتأمّل جيداً.

وبملاحظة جميع ما تقدم يحصل القطع بحجية بناء العقلاء الذي جرت عليه سيرتهم بياهم عقلاء، والعلم بها وبإقرارها شرعاً. ويتربّ عليها أمehات المسائل فضلاً عن صغرياتها.

ومن أهمّ ما يتربّ عليها معدنّية القطع المخالف للواقع بشرط استناده إلى ما يصلاح استناد القطع إليه مع التثبت وعدم التسرّع في الجزم، بخلاف القطع المطابق للواقع فإنّ حجيته - بمعنى كشفه عن الواقع وتنجيزه له دون تعذيره - ذاتية، لأنّه إن تعلق بالتكليف الفعلي كان منجزاً، وإن تعلق بانتفائه لم يكن هناك تكليف كي يكون معدراً من مخالفته، فلا عقاب حينئذ، لعدم الموضوع - وهو مخالفة التكليف - فيتتفّي العقاب من باب السالبة بانتفاء الموضوع، وأما القطع المخالف للواقع - وهو الجهل المركب - فإنه غير منجز بالذات ولا بالعرض، ولا يكون معدراً إلا ببناء العقلاء عند توفر شرطه، كما عرفت.

وكذلك يتربّ عليها حجية اليقين بالمعنى الأعمّ - كما تقدم تقريبها - فإنّها مبنية على حجية بناء العقلاء والعلم بها، وقد عرفت موجب العلم بها. وكذلك حجية الظواهر، إذ لا دليل عليها إلا ببناء العقلاء، والعلم بجريان المتشرّعة

وتعاملهم مع الحجج بأيّدٍ بها. وهي - أيضاً - من أهم أدلة حجية خبر الثقة. وبها ثبت عندنا حجية قول أهل اللغة - بما فيهم اللغوين - . ولها غير ذلك من الثمرات والمسائل المهمة التي ثبتت بها نتائجها كلّ في محلّه، كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

## مسألة إمكان التعبّد بغير العلم

مقدمة: قد تعارف التعبير في العنوان بإمكان التعبّد بالظنّ، ولعلّه لأجل دعوى: أن حجية القطع ذاتية، وقد عرفت الإشكال فيها، فإنّ خصوص العلم من أفراد القطع حجيتها ذاتية دون عموم القطع، خصوصاً بعد أن كان المبحوث عنه في هذه المسألة هو رد الشبهات المقتضية لعدم إمكان التعبّد بما يخالف الواقع من حيّة مخالفته للواقع، وذلك لا يختصّ بالظنّ، فإنه كما يمكن أن يكون الظنّ مخالفًا للواقع كذلك القطع يمكن أن يكون مخالفًا للواقع - وهو الجهل المركب - فيلزم من حجيتها التعبّد بخلاف الواقع، وهو الذي تلزم منه المحاذير المذكورة للتّعبّد بالظنّ بعين الملاك. وقد عرفت أنّ حجيتها إنما هي ثابتة ببناء العقلاة، لا بذاته.

والذي يدعو للبحث عن تلك المحاذير والشبهات هو أنه على تقدير صحتها ولزومها - ولو البعض منها - يلزم انتفاء حجية بناء العقلاة على سائر الحجج ماعدا القطع المطابق للواقع - الذي هو العلم - فإنّ حجيتها ذاتية، كما لا محدود يلزم من حجيتها ولا شبهة فيه.

واعلم أنّ الإمكان المبحوث عنه هنا هو الإمكان الواقعي بمعنى هل يلزم من التعبّد بالظنّ - أو بغير العلم - محدود يستلزم امتناع وقوعه من الشارع، كاجتئاع الضّدين، أو المثلين، أو تحليل الحرام وحرّيم الحلال، وأما إمكانه الذاتي فلا إشكال فيه.

واعلم أنه لا ينبغي مزيد اهتمام بدعوى: امتناع التعبد بغير العلم، إذ يلزم من الامتناع قصر الحجية على العلم الوجدي، وهو يستلزم تكين المكلفين كافة من تحصيل العلم بكل ما هو محل ابتلائهم من الأحكام في كل من الشبهات الحكمية والموضوعية، وهو يستلزم أما إنزال الوحي على كل واحد منهم، أو إيجاد العلم اللدني في كل منهم، وكل منها ضروري البطلان.

وذلك، لما هو المعلوم من أن طريقة إبلاغ المولى ﷺ لشرياعه وأحكامه لم تتبنا على ذلك، وإنما على إبلاغها من يختاره منهم من أنبيائه ورسله وأوصيائهم (عليهم أفضـل الصـلاة والـسـلام) وهم يبلغونـها لـماـعـشـرـيـهمـ وـالـمـعـلـمـيـنـ مـنـهـمـ،ـ وـالـبـاقـونـ يـتـعـلـمـوـنـ مـنـهـمـ،ـ وـقـدـ أـوـجـبـ الفـحـصـ وـطـلـبـ الـعـلـمـ جـمـيـعـاـ.

ولاريب في توقف ذلك على المحاورـةـ والـعـلـمـ بـالـظـهـورـ،ـ وـهـوـ لـاـ يـفـيدـ الـعـلـمـ بـالـمـرـادـ إـلـاـ بـقـرـائـنـ عـلـمـيـةـ لـاـ تـوـفـرـ فـيـ كـثـيرـ مـنـ الـمـحـاـوـرـاتـ،ـ كـمـاـ لـاـ يـحـصـلـ الـعـلـمـ بـعـادـةـ - بـصـدـقـ النـاقـلـ وـفـهـمـهـ.ـ وـمـنـ دـوـنـ الـعـلـمـ بـالـمـرـادـ وـالـصـدـقـ وـالـفـهـمـ كـيـفـ يـمـكـنـ لـسـائـرـ الـمـكـلـفـيـنـ تـحـصـيلـ الـعـلـمـ بـالـشـرـيـعـةـ وـأـحـكـامـهـ!ـ لـاـ سـيـّـاـ أـنـ مـاـ جـرـتـ عـلـيـهـ سـنـةـ النـبـيـ وـآلـهـ (صـلـوـاتـ اللـهـ عـلـيـهـ وـعـلـيـهـمـ)ـ لـيـسـتـ هـيـ بـكـتـابـةـ الـأـحـكـامـ وـتـأـلـيـفـ كـتـابـ يـتـكـفـلـ بـيـانـهـ وـنـشـرـهـ،ـ كـمـاـ جـرـتـ عـلـيـهـ سـيـرـةـ فـقـهـائـنـاـ ﷺـ،ـ مـعـ مـاـ نـجـدـهـ فـيـ ذـلـكـ مـنـ إـلـجـامـ وـالـخـطـأـ فـيـ الـفـهـمـ الـوـاقـعـ عـنـدـ مـنـ يـتـدـارـسـونـهـ فـضـلـاـ عـنـ غـيرـهـمـ.

والحاصل: أن طريقة المولى ﷺ غير مبنية على بيان الأحكام وإيصالها للمكلفين على نحو العلم واليقين، وإنما بالنحو المتعارف عند العقلاء، وهو غير مبني إلا على الطرق العقلائية غير الموجبة للعلم عادة. هذا في الشبهات الحكمية.

وأما الشبهات الموضوعية فالامر فيها أوضح، لامتناع تحصيل العلم في كثير منها، كما يلزم من الفحص أو وجوبه العسر والحرج في كثير من الموارد الأخرى. وذلك مما يوجب اختلال النظام وانشغال المكلفين في جميع أوقاتهم لتحصيل العلم بحال الموضوعات التي هي محل ابتلائهم إن تمكنوا منه.

وذلك يكشف بوضوح عن أن الشريعة المقدسة لم تبتن على امتناع التعبّد - وعلى المنع عن العمل - بغير العلم في مقام تعلم الأحكام وامتثالها بنحو يلزم تحصيل العلم في كل شبهة حكمية وكل شبهة موضوعية.

ومنه يظهر: أن الشبهات التي أثيرت في هذا الموضوع ترجع في الحقيقة إلى الشبهات على الدين نفسه. كيف وإنما هي إشكالات على المولى عز وجل، إذ لم يمكن نوع العباد من تحصيل العلم بأحكامه ومواضيعاتها، كما عرفت، وإنما العالم بها منهم خصوص المعصومين عليهم السلام.

وهنا توجه شبهة قد تكون أقوى من تلك الشبهات، وهي أن هناك من الآيات والنصوص ما دل على المنع من العمل بالظنّ وغير العلم، فكيف يكون مبني الشريعة على العمل بغير علم في استكشاف أحكامها وتشخيص موضوعاتها وأدلتها تنهى عن العمل بغير علم! كيف وهي تأمر بطلب العلم ولا يمكن ولا يتيسر تحصيله لكل أحد!.

ومن تلك الشبهات ما نسبه الشيخ إلى ابن قبة (رهما) في المنع من التعبّد والعمل بخبر الواحد، مما يرجع إلى أن التعبّد بغير علم «موجب لتحليل الحرام وتحريم الحلال، إذ لا يؤمن أن يكون ما أخبر بحليته حراماً وبالعكس»<sup>(١)</sup>. وهو

(١) فرائد الأصول: ١٠٥-١٠٦.

في حقيقته إشكال على حكمة الشارع بتوهم: أن ذلك منافٍ لغرضه من التحرير والتحليل، حيث قد يفضي تشرع العدل بالخبر إلى الضد مما شرع الحكم لأجله من نيل المصالح واجتناب المفاسد. وهذا الإشكال سارٍ في كلّ ما لم يؤمن مواقفه للواقع بلا خصوصية للخبر.

وهاتان الشهتان مما لا حاجة إلى إطالة الكلام في ردّهما، وذلك لأنّ مرجع الأولى إلى توهم التناقض بين ظهور أدلة التشريعات الإلهية من جهة، وبين سيرة رسول الله ﷺ والأئمة ظاهرون والمتشرعة التابعين له وهم من جهة أخرى، وهو مما لم يتوهم أحد في عصر النصوص، إذ لو كان ظاهر الآيات والنصوص مستلزماً للتناقض لتصدّى المعصومون ظاهرون إلى تفسيره بما يوافق تلك السيرة، ولتصدّى المتشرعة إلى السؤال واستيضاح المراد منها. ولا أقلّ من ذوي النباهة والفهم، وما أكثرهم في ذلك الزمان الذي راج فيه الأدب والبلاغة، فضلاً عن المخالفين للشريعة والمناهضين لها.

وذلك مما يكشف كشفاً قطعياً عن انصراف النصوص المذكورة - عند الكلّ - عما ينافي تلك السيرة، فلا يكون العمل بالظواهر عملاً بغير علم، ولا العمل بأخبار الثقات عملاً بغير علم إلى غير ذلك مما جرت عليه سيرتهم.

ومنه يظهر: الجواب عن الشبهة الثانية، إذ كيف يمكن أن تنافي تلك السيرة الشرعية القطعية حكمة المولى ﷺ القطعية - أيضاً - وهل يمكن التعارض بين القطعيين! غاية الأمر أنه قد يخفى علينا وجه الحكم في تشريعاته (سبحانه وتعالى) - كما هو شأننا - كيف والشرع هو علام الغيوب، وكما هو الحال في سائر شرائعه وأحكامه إلا ما عُلم وجهه من قبله تعالى ومن قبل حججه ظاهرون،

فلا ينبغي إطالة الكلام في توضيح مطابقة ذلك للحكمة والغرض كما فعلناه في الدورة السابقة.

والغريب: أنّ الشّيخ رحمه الله التزم بالقبح ومنافاة الحكمة في صورة افتتاح باب العلم والتمكن من تحصيله، حيث قال: «فالأولى الاعتراف بالقبح مع فرض التمكن من الواقع»<sup>(١)</sup>، ولذلك التزم بالمصلحة السلوكية في فرض الافتتاح<sup>(٢)</sup>. ويكفي في ردّه: ما أشار هو بنفسه رحمه الله إليه من كفاية مصلحة التسهيل في معدورية الجاهل حتى مع تمكنه من العلم<sup>(٣)</sup>. وخصوصاً بعد جريان السيرة العقلائية المقرّة من قبل الشارع عليه حتى في حال الافتتاح، فلا ينحصر وجه الحكمة بالمصلحة السلوكية.

مع ما عرفت من أنه ليس من شأننا البحث عن وجه الحكمة في تشريعات المولى عز وجل بعد عدم العثور على ما يدل عليه من الأدلة الشرعية، فإنّ علينا التسليم بكلّ ما ثبت من تشريعاته (سبحانه وتعالى)، وليس علينا النظر في وجوه الحكمة فيها إن كان لنا ذلك.

مضافاً إلى أنّ البحث عن حال الافتتاح عقيم، لفرض انسداد باب العلم علينا، وإنما المنفتح لدينا هو باب العلمي، فلا يترتب على البحث في ذلك إلا تنقية الحال بالإضافة إلى زرارة و محمد ابن مسلم وأمثالهما من كان منفتحاً لدיהם باب العلم، وذلك ليس من شأننا، ولا فائدة فيه تعود علينا، ولا إليهم، كما هو واضح.

(١) فرائد الأصول: ١١٠ / ١.

(٢) المصدر نفسه: ١١٥ / ١.

(٣) المصدر نفسه: ١١٩ / ١.

ومنه يظهر: الجواب عن الشبهة الأخرى - وهي -

أنّ التبعد بالأمارة وسائل ما لا يوجب العلم يستلزم إما اجتماع المثلين، أو الضدّين، لأنّ مؤدّاهما إما أن يطابق الواقع، أولاً، والأول يوجب اجتماع المثلين، وهما: الحكم الواقعي، والحكم الذي أدّت إليه الأماره - ويعبر عنه بالمؤدي - والثاني يوجب اجتماع الضدّين، وهما: الحكم الواقعي، ومؤدّاهما، لكان التضاد بين الأحكام.

وأما الجواب فقد ظهر من الجواب عن سبقتها، إذ كيف يلزم من جعلها الحال وقد عُلم جعلها بإقرار العقلاه على حجيتها.

مع: أنها مبنية على جعل المولى عليه السلام مؤديات الأamarات - قاطبة - وتشريعها في عرض تشريع الأحكام الإلهية، كي يلزم من كلّ أمارة حكم شرعي جديد مغاير للحكم الشرعي الأول، إن طابقه كان مماثلاً له، وإن خالفه كان مضاداً له.

وأما إذا كان شأنها الإخبار عنه - بعد أصل جعله وتشريعه - فلا يستلزم التبعد بها وجعل الحجية لها إلزوم تصديقها والبناء على مؤدّاهما والجري العملي على طبقه، فإن صدقت أصابته، وإن كذبت خالفته وأخطأته، فمن أين لنا إثبات تشريع وجعل مؤدّاهما مستقل عن أصل العمل الأول وتشريعه! وكلّ ما لها وفيها إنما هو الحكاية والإخبار عنه في حال افتتاح باب العلم به فضلاً عن حال الانسداد!

خصوصاً: بعد ملاحظة أنّ نوع الأamarات - وسائل ما ليس بعلم من الحجج - حجيتها ببناء العقلاه، وليس لدى العقلاه بناء على جعل مؤدياتها في قبال الواقع الذي تحكى عنه، وإنما يحرون على مقتضياتها من باب التصديق لها والبناء على صدقها وكشفها عن المحكيات بها سواءً في حال الافتتاح وحال

الانسداد. فإذا كان الشارع المقدس قد أمضى هذا البناء من العقلاة فيكون إنما أقرّ حكايتها وتصديقها، كما هو الحال عند العقلاة. فتكون دعوى جعله لمؤدياتها بلا دليل ولا برهان.

فإن قلت: أَوَ لِيْسَ قَدْ تَقْدِمُ مِنْكُمْ أَنَّ الْبَيَانَ مَقْوُّمٌ لِلتَّكْلِيفِ، بَلْ التَّزَمْتُمْ بِتَدَالِيْلِ مَرْتَبَتِيِّ التَّنْجِيزِ وَالْإِنْشَاءِ فِي التَّكَالِيفِ الشَّرْعِيَّةِ، فَيَكُونُ إِنْشَاءُ التَّكْلِيفِ وَبِيَانِهِ مَقْوُّمًا لَهُ وَبِهِ جَعَلَهُ وَتَشْرِيعَهُ، وَالْمُتَكَفِّلُ لِلْبَيَانِ وَالْتَّنْجِيزِ وَإِقَامَةِ الْحَجَةِ عَلَيْهِ هِيَ الْحَجَجُ الْعَقْلَائِيَّةُ الَّتِي نَفَيْتُمْ - هُنَّا - مَقْوُّمِيَّتَهَا لِلتَّكْلِيفِ وَالْجَعْلِ، وَالْتَّزَمْتُمْ بِحَكَائِيَّتِهَا وَإِخْبَارِهَا عَنْهُ دُونَ جَعْلِ لَمْؤْدِيَّاتِهَا، فَكَيْفَ يَكُونُ جَعْلُ التَّكْلِيفِ بِهَا وَلَا يَكُونُ بِجَعْلِ لَمْؤْدِيَّاتِهَا!.

قلت: هذا الإشكال ناشئ من الخلط بين مقام أصل الإنشاء والجعل وبيان الحكم وإقامة الحجة عليه التي بها قوام التكليف - كما تقدم - وبين مقام الحكایة والإخبار عنه، فإنّ الحجة في المقام الأوّل - كما في مقام الإنشاء والجعل وبيان المجعل - لم يجعل بها غير نفس الحكم والقضية التشريعية، فليس قبلها حكم مجعل، ولا تكليف آخر، كي يخالفه مؤداتها أو يوافقه، ويتهي بالنتيجة إلى اجتماع ضدّين أو مثيلين.

وأما الحجة في المقام الثاني - كما في مقام الحكایة والإخبار عن الحكم والقضية التشريعية - فليس فيها جعل ولا مجعل، وإنما بها الحكایة والإخبار عنه، فإن طابقته صدقت وإن خالفته كذبت.

ومني الشبهة يرتبط بالمقام الثاني دون الأوّل، لما عرفت من أنه في المقام الأوّل لم يكن المجعل بالإنشاء والبيان إلا أصل الحكم وجعله الأوّل، فليس معه جعلان، و يجعلان كي يلزم منها مذور اجتماع مثيلين، أو ضدّين. وإنما

يعقل لزوم المحذور لو كان هناك مجموعان: أحدهما: هو الحكم الشرعي الأول المجعل في الشريعة المقدسة بالإنسان وبيانه. وثانيهما: الحكم الشرعي الثاني المجعل بمقتضى حجية الأمارة وجعل مؤداتها، كي يلزم من ذلك اجتماع المثلين عند المطابقة، واجتماع الضدين عند المخالفة.

وإذا لاحظت دعوى: لزوم المحذور من ذلك وجدتها مبنية - أيضاً - على دعوى: التلازم بين حجية الأمارة الحاكية عن الحكم الشرعي، وجعل حكم آخر لمؤداتها أو على طبقه مماثل للأول أو مصادله. وهذه الدعوى مصادرة ولا أساس لها من الصحة، إذ لا تستلزم حجية الأمارة الحاكية عن الحكم إلا لزوم تصديقها والبناء على صدقها، وصحة الاستناد إليها في مقام العمل، وإثبات الواقع المحكي بها. كيف وليس فيها إلا حكاية وإخبار عن الواقع، وليس في الخبر والإخبار - صادقاً كان أم كاذباً - جعل لمؤداتها عند العقلاء في الحجج العقلائية، وإنما يكون فيها تصديق وبناء من قبلهم على صدقها، ولم يكن من الشارع المقدّس إلا التقرير والإمضاء لذلك البناء الذي جرت عليه سيرتهم، كما عرفت.

### في بطلان التصويب

ومنه يظهر: بطلان التصويب بكل مبنيه: الأشعري، والمعتري - على ما نسب إليهم - لأنّ الأول مبني على أنه ليس في الواقع حكم مع قطع النظر عن الأمارة، وإنما الحكم الإلهي تابع للأمارة، فكلّ ما قامت عليه الأمارة كان حكم الله تعالى في المسألة، فيكون الحكم الشرعي المجعل عند قيام الأمارة إنما هو مؤداتها، وليس هناك حكم شرعي غير ما أددت إليه.

ففيه: ما قد عرفت من أنّ الأمارة إنما هي خبرة عن الحكم الإلهي المجعل في المسألة، وليس مؤداتها مجموعاً، فليس مؤداتها إلا حاكياً عن الواقع، فإن طابقه صدقت، وإن خالفه كذبت.

وليت شعري لو لم يفترض فيها مسبقاً وجود حكم تحكيمي وتخبر عنه فكيف تصدر من فاعلها وليس عنده في مقام الإخبار ما يخبر عنه، ولا في مقام الحكاية ما يحكي عنه! وذلك يستلزم امتناع صدورها من الفاعل في مقام الإخبار!.

نعم يمكن صدور الإنشاء من المنشئ في مقام الإنشاء ولو لم يكن للمنشأ وجود قبل الإنشاء، لأنّ المنشأ إنما يوجد بالإنشاء، ولذا كان لا يتحمل الصدق والكذب، بخلاف الإخبار، فإنه لا ينفك عن احتمال الصدق والكذب، فيمتنع وجوده من دونه.

وأما المعتزلي فهو مبني على أنه وإن كان هناك في الواقع حكم مع قطع النظر عن الأماره إلا أنه حكم واقعي أولي، وبمجرد قيام الأماره يحدث حكم ثانوي على طبقها، فيكون مؤداتها حكماً واقعياً ثانوياً مجموعاً على طبقها.

ففيه: - أيضاً - عين ما ورد على الأول من أنها ليس فيها إلا إخبار عن الواقع، ولا يلزم من حجيتها إلا لزوم تصديقها وصحة الاستناد إليها في مقام العمل على ما هو مبني العقلاء في التعامل مع الأمارات، وغاية ما ثبت من الشارع المقدس إقراره لهم، فمن أين استكشف جعل الشارع للمؤدي فضلاً عن كونه هو الحكم الواقعي الثاني الفعلي، وكون قيامها نافياً لموضوع الحكم الواقعي أولي!.

## تفصيل الكلام

ويحسن تفصيل الكلام في المقام، فنقول: إذا نظرنا إلى شريعة الإسلام فلا إشكال في أنها مجموعة من الأحكام التي شرعها الله تعالى لعباده.

فمنها: أحكام تتعلق بالجوانح مثل: الأحكام الأصولية، كوجوب الاعتقاد بالخالق تعالى، وحرمة الشرك فيه، ووجوب تصديق رسالته وأنبيائه وأوصيائهما (صلوات الله عليهم)، وغير ذلك.

ومنها: أحكام ترتبط بالجوارح وأفعالها، وهي على قسمين:

فمنها: ما يُصطلح عليها بالتكليفية، وهي الأحكام الخمسة.

ومنها: ما يُصطلح عليها بالوضعية، وهي كثيرة مثل: الصحة والبطلان والطهارة والنجاسة والملكية والزوجية، وغير ذلك، كالحجية.

ومنها: ما يتعلق بالشبهات الحكمية، مثل: وجوب طلب العلم.

ومنها: ما يتعلق بالشبهات الموضوعية، مثل: لزوم البناء وترتيب الأثر على بقاء الحالة السابقة، ومنها متعلق بالعناوين الأولية،

ومنها متعلق بالعناوين الثانية، مثل: أحكام التقية.

ولاريب في إنزال الشريعة المقدسة بجميع كبرياتها على النبي ﷺ وتمامها قبل وفاته، لأنّ حلال محمد ﷺ حلال إلى يوم القيمة وحرامه حرام إلى يوم القيمة، فهو ﷺ لا يجهل أيّاً من أحكامها قاطبة، كما أنه قد بلّغها بأجمعها لوصيه على أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليهما السلام، وهكذا لسائر أوصيائه الأئمة المعصومين عليهم السلام بجميع تفاصيلها. كما أنها شريعة أنزلت لسائر الناس من حين إرسال النبي ﷺ وإلى أن تقوم الساعة، ولكنّ ذلك لا يستلزم ابتلاء جميع الناس بجميع أحكامها، وإنما يبتلي كلّ إنسان

بخصوص الأحكام التي توفرت فيه جميع شروطها العامة والخاصة بالإضافة إليه دون ما لم تكن كذلك.

ويترتب على ذلك انتهاء مرتبة إنشاء الأحكام الشرعية وجعلها قبل وفاة النبي ﷺ - على أقل تقدير - لما عرفت من تمام الشريعة في زمانه ﷺ وعلمه جميع أحكامها وتبلغها بأجمعها وصيّه ومن ثم سائر الأوصياء (صلوات الله عليه وعليهم أجمعين). وذلك ينبغي أن يكون ضروريًا، لأنّه كيف يعقل أن يكون هو المرسل بالشريعة وهو يجهل بعضها! فإنه خلف.

بل لابد من تقدم إنشاء أي حكم من أحكامها وجعله قبل علمه به، أو لا أقل من أن يكون إنشاؤه له موجباً لعلمه ﷺ، لضرورة تقدم علمه به على علم غيره به، كيف وهو المرسل وهو المبلغ وهو المعلم، وهل يعقل أن يعلم المعلم ما لم يعلم! فمرتبة إنشاء وجعل الأحكام الشرعية متقدمة على تبليغ المكلفين بها قاطبة.

ويترتب على ذلك تأخر مرتبة الفعلية عن مرتبة إنشائهما، لأنّ الحكم ما لم ينشأ ويجعل يستحيل أن يكون فعلياً، لأنّ فعليته إنما هي بفعلية كل ما أخذ في جعله من الشروط والمواضيعات، فلو لم يكن مُنشأً لم يكن مفعولاً، وإذا لم يكن مفعولاً لم يؤخذ في جعله شيء من باب السالبة بانتفاء الموضوع، كما لا يخفى.

وأما فعلية الملائكة فإنها وإن كانت غير منوطة بتحقق الإنسانية والجعل ثبوتاً إلا أنها منوطة به إثباتاً في الشرعيات، لامتناع التفكير بينها في حق الشارع ﷺ، لامتناع الغفلة والعجز في حقه، ولبناء شريعته المقدسة على جعل الأحكام وموافقتها، لا على محض موافقة الملائكة، بخلاف العرفيات، كما تقدم.

وهذه المراتب كلّها تشتّرط فيها جميع الأحكام الشرعية بجميع أصنافها

المتقدمة، بخلاف مرتبة التنجيز، فإنها مختصة بالأحكام الإلزامية فقط، وهم: الوجوب والحرمة، لأنها المرتبة التي بتحققها يكون المكلّف مسؤولاً عن الإطاعة وبالمخالفة يستحق العقاب، وهي متوقفة على قيام الحجة على الإلزام، إذ مع عدم قيام الحجة عليه قد تكفلت النصوص الشرعية نفي العقاب عليه، بل تضمنت نفي التكليف مع عدم البيان، كما تقدم.

وأما الحجة عليه فهي بيان الرسل (صلوات الله عليهم أجمعين)، فبمجرد بيانه من قبلهم يكون فعلياً - من حيثية البيان - وينتج، لتحقق شرط الفعلية والتنجيز، وليس الشرط بيان الرسول عن الله ﷺ لسائر المكلّفين يقيناً، وإنما كان عليه إبلاغ جميعهم بجميع التكاليف، ولا ريب في أنّ طريقة وسنة نبينا ﷺ لم تكن كذلك، وإنما كانت بتبليغها لوصيّه عائلاً جيّعاً، ولمن معه - في الجملة - وعلى الباقين الفحص، والسؤال عما يبتلون به من المسائل **﴿فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾**<sup>(١)</sup>.

نعم قد يتصدى هو عائلاً للرسال المبلغين إلى المتشرعة في الأماكن البعيدة عن مدینته المنورة، لإبلاغهم بالأحكام الفعلية في ذلك الزمان، أو تتصدى كل فرقة من غير أهل المدينة بأن ينفر منهم بعضهم للتفقه، ثم يعودون منذرین ومبغین، كما تقتضيه آية النفر المباركة<sup>(٢)</sup>، ولكن على المتشرعة السؤال من المبلغ، وليس عليه إلا الجواب ونحوه مما يتيسر عليه دون الدوران عليهم وتبلغ كلّ منهم بما هو محلّ ابتلائه من المسائل والأحكام.

وحيث قد ثبت لدينا أنّ جميع الأحكام الشرعية - بجميع أصنافها بما فيها

(١) سورة النحل: ٤٣.

(٢) سورة التوبه: ١٢٢.

التكاليف - قد يبيّنها نبيّنا لأوصيائه المهدىين (صلوات الله عليه وعليهم أجمعين)، فتكون جميع التكاليف قد بُيّنت وتحقق شرط فعليتها فيسائر العصور من حين عصره عليه السلام وإلى أن تقوم الساعة، فالبيان قد تحقق والحجّة قائمة، فيجب الفحص والسؤال منهم عليه السلام عن كلّ ما يحتمل من التكاليف، للعلم الإجمالي بوجودها في الشريعة وقيام الحجّة عليها ببيان النبي عليه السلام لها.

ولكنّ هذا العلم الإجمالي ينحلّ بعد الفحص، وبعد العلم التفصيلي بمقدار المعلوم بالإجمال، فتكون الشبهة في الباقي من المحتملات شبهة بدوية يحتمل فيها عدم بيان النبي عليه السلام التكليف فيها، فلا يعلم بيانيه لها - إجمالاً ولا تفصيلاً - على ما يأتي في محلّه (إن شاء الله تعالى).

إذا عرفت ذلك فاعلم أنه اشتهر الجواب عن المضوّبة بدعوى: قيام الإجماع على اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل، والتوصيب يستلزم اختصاصها بالعالمين بها، خصوصاً بعد أن كانت - على قولهم - تابعة لقيام الأماره وكون مؤداتها هو حكم الله تعالى في المسألة. غاية الأمر أنه على التوصيب الأشعري يكون مؤداتها هو الحكم الواقعي الأوّلي، وعلى المعتزلي يكون هو الحكم الواقعي الثاني. وقد عرفت بطلاقها بما لا مزيد عليه.

### في اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل

وإنما المهم - هنا - هو تقييح الحال في دعوى: اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل، فإنهما - على تقدير صحتها بقول مطلق - تنافي الظواهر الأولية للأدلة المتقدمة على اشتراط التكاليف بالبيان، لاختصاص البيان بالعالم به. فيلزم النظر في كلّ من تلك الدعوى وتلك الأدلة وما تقتضيها، فنقول:

أما دعوى: الاشتراك فإن استند فيها إلى الدليل العقلي بامتناع أخذ العلم

في متعلقه فقد عرفت أنّ غاية ما يقتضيه هو امتناع الاتحاد بين الحكم الذي أخذ العلم في موضوعه، والحكم الذي تعلق العلم به، فإنه يلزم الخلف. وهو ينافي أخذ العلم بالجعل وأصل التشريع في موضوع الحكم المشروع والشرع، كما تقدم توجيه وتحريج أخذ العلم بوجوب القصر، والجهر والإخفات في وجوبها، بحمل ما دلّ على اشتراط العلم على إرادة تعلق العلم لا بنفس الوجوب المجعل، وإنما بجعله واعتباره. وللتحمل على هذا ونحوه كلّ ما دلّ على اختلاف الحكم بين العالم والجاهل في الموارد الشرعية الأخرى، فإنّ الدليل العقلي يكون قرينة لبيّنة قطعية على إرادة ما ليس بممتنع عقلاً لا محالة .

وأما إذا أُستند فيها إلى دعوى: الإجماع فإنّ كان معقد الإجماع المدعى هو عين ما اقتضاه الدليل العقلي، فهو مسلم، ولكنه لا يستلزم الدعوى المذكورة على إطلاقها الذي هو عدم الاختلاف بين العالم والجاهل في شيء من الأحكام. وأما إذا أريد به فيها اتفاق الكل ففيها:

أولاً: أنّ الإجماع فيها منقول، وهو ليس بحجّة، والمحصل منه فيها متذر التحصيل، فلا يمكن التعويل فيها على الإجماع.

وثانياً: كيف تصح دعوى الإجماع وقد صدر من الفقهاء اللهم إلا ما ينافيها في كثير من الموارد:

فمنها: موارد القصر والجهر والإخفات التي تقدم الحديث عنها.

ومنها: عدم مفترضة ماعدا الأكل والشرب والجماع في الجاهل القاصر غير المتردد بالمفطرية، أو المعتمد في عدم مفترضيتها على حجّة شرعية.

ومنها: اختصاص وجوب الكفارة في الصوم بمن كان عالماً بكون ما يرتكبه مفترضاً، وأما الجاهل غير المتردد - ولو كان مقصراً - فلا كفارة عليه.

ومنها: ما لو تزوجت المطلقة في العدة جاهلة بالتحريم فمع الدخول تحرم على المتزوج بها - ولكن لا حدّ على الجاهل بالتحريم، بخلاف العالم به - ومع عدم الدخول تحرم عليه مع العلم بالتحريم، لا مع الجهل به.

ومنها: سقوط الكفاره عن المحرّم الجاهل بتحريم بعض محظيات الاحرام. وغير ذلك مما قد يجده المتبع في الفقه، خصوصاً إذا كان المراد بالاشتراك اشتراكهم في سائر الأحكام.

وأما إن كان المراد به اشتراكهم في الحكم بالإضافة إلى موضوع الحكم الشرعي سواءً تعلق به العلم أم لا، فإنه منقوص بعدم وجوب صلاة الخسوف والكسوف - لو لم يحترق تمام القرص - على الجاهل به أداءً ولا قضاءً دون العالم به. وكذلك الجاهل بالغصب - إن لم يكن هو الغاصب - فإنه تصح منه العبادة به دون العالم بالغصب.

ومن ذلك: اختلاف الحال بين العالم والجاهل في موارد الاستصحاب وقاعدة الطهارة وغير ذلك إلا إذا أريد اشتراكهم في خصوص الأحكام الأولية دون مثل حجية البينة وغيرها مما أخذ في موضوعه عدم العلم بالواقع.

والحاصل: أنّ دعوى اشتراك جميع الأحكام بين العالم والجاهل لا أساس لها من الصحة، فإنّ العلم والجهل من العناوين الثانوية الطارئة، فلا مانع من كون الجهل، أو العلم بأصل التشريع والجعل، أو بتحقق موضوعه عنواناً ثانوياً يدور الحكم الفعلي الواقعي مداره وجوداً وعديماً في بعض الموارد، كما عرفت في الموارد المتقدمة. فيكون حاله حال الاضطرار، أو السفر، أو غيرهما من العناوين الثانوية التي يدور الحكم مدارها، كسائر العناوين الثانوية في بعض الأحكام.

نعم دعوى: **تقيد الأحكام الواقعية** كافة بالعلم أو الجهل - لو صدرت من أحد - واضحة البطلان، لعدم تقيد **أغلب الأحكام** بالعلم أو الجهل، كما لا يخفى. ومرد هذه الدعوى الباطلة هو الذي ردّه **الشيخ** <sup>رحمه الله</sup> بقوله: «وقد تواتر بوجود الحكم المشترك بين العالم والجاهل الأخبار والآثار»<sup>(١)</sup>. والأمر كما قال. هذا ما يرتبط بدعوى اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل.

### مفad أدلة اشتراط التكليف بالبيان

وأما تحديد مفad أدلة اشتراط التكليف، أو التكاليف الشرعية بالبيان من أنها تستلزم اختصاص التكاليف بالعالم بها، أو بتشريعها - على التوجيه المتقدم - أو لا تستلزم ذلك، وإنما تبقى الأدلة على إطلاقها تشمل العالم والجاهل على حد سواء. فهذا الذي نحن بصدده تحقيقه.

وليعلم - أولاً - أنّ غاية ما تقتضيه هو **تقيد التكاليف** - دون سائر الأحكام الشرعية - بقيام الحجة على تشرعياتها، لا خصوص العلم بها، لما تقدم من جريان الشارع المقدس في بيان شريعته وتبلیغها للمكلفين على ما جرى عليه العقلاء في تبليغ مقاصدهم من الاستناد إلى الحجج العقلائية، ولكن خصوص ما أقرّهم عليها، كالظواهر وأخبار الثقات، وليس هو خصوص البيان الموجب للعلم الوجdاني، كما تقدم.

بل يمكن أن يقال: إنّ المراد من العلم في أدلة وجوب طلب العلم ما يعم سائر الحجج المقرّة أو المجنولة شرعاً، بقرينة ما جرى عليه الشارع المقدس مع المشرعة في طريقة بيان أحكامه وتبلیغها إليهم، واكتفائهم بتلك الحجج في

(١) فرائد الأصول: ١١٣/١

مقام تحصيل العلم بالأحكام، وإطاعة التكليف بوجوب طلب العلم بها والفحص عنها.

كيف وإلا يلزم كون نوع المشرعة مقصرين، ومخالفين للتکلیف بالفحص عن الأحكام وطلب العلم بها، في حال أنّ طلبه فرضية كما تضمنته الأحاديث المتوترة، أو المتضارفة عن النبي ﷺ، وغير ذلك مما يوجب العلم الوجداني بوجوب طلب العلم بالأحكام والفحص عنها. ولذلك تصح دعوى: حکومة بناء العقلاء والمشرعة المتعلق بحجية تلك الحجج على كُلّ من أدلة وجوب طلب العلم، وأدلة النهي عن العمل بغير علم، فإنّ بنائهم العملي على العمل بها وتنزيلاها منزلة العلم في مقام العمل يكشف كشفاً قطعياً عن تنزيل الشارع لها منزلة العلم شرعاً، كما هو الحال عند العقلاء، لعدم اختراعه طريقاً آخر في مقام تحصيل العلم بأحكامه غير طريقهم الذي أقرّهم عليه، كما تقدم.

والنتيجة: أنّ البيان الذي تكفلته أدلة التقييد ببيان يشمل جميع ما أقره الشارع من الحجج، بل حتى الوظائف العقلية، أو الشرعية المعمولة للشاك وفقد الحجة في مقام العمل إن اقتضت مراعاة التكليف المحتمل، كما في موارد قاعدة الاشتغال.

وعليه فالمتحصل من أدلة اشتراط التكليف ببيان: هو اشتراطه بوجود الحجة عليه بحيث لو طلبها المكلف وفحص عنها لوجدها، فلو فحص عنها ولم يجدها لم يتحقق شرط التكليف، فلا تكليف من دون حجة عليه يعثر عليها ويعلم بها بعد الفحص عنها.

وحيثئذ قد يتوجه: أنّ وجود الحجة - على ذلك النحو - هو شرط فعلية

التكليف بقول مطلق، استناداً إلى تلك الأدلة - ولو بمتتم الم فعل كما تقدم - فتكون فعالية التكاليف الشرعية مطلقاً منوطة بقيام الحجة عليها، ومن دون قيام الحجة عليها فهي ليست إلا تكاليف إنسانية معلقة على قيام الحجة، لفرض اشتراطها به، فيكون قيام الحجة شرطاً آخر مضافاً إلى الشرائط العامة كالبلوغ والعقل.

خصوصاً بعد ما تقدم من عدم إمكان إحراز الملاكات الفعلية في التكاليف الشرعية إلا من قبل المولى ﷺ، فينحصر إحرازها ببيانه وقيام الحجة عليها، لفرض اشتراط التكليف الكاشف عنها بقيام الحجة عليه. بل يلزم انتفاؤها عند انتفاء الحجة على التكليف، لأن انتفائها يستلزم انتفائه، وانتفاؤه كاشف عن انتفاء ملاكه. فتدور التكاليف الواقعية وملاكاتها مدار قيام الحجة عليها، وهذا وإن لم يكن تصويباً، لإمكان خطأ الحجة، ولا اختصاصه بالوجوب والحرمة دون سائر الأحكام إلا أنه لا يمكن قبوله، كما لا يخفى.

وهو توهم باطل، لأنّه مبني على أن شرائط التكليف كلّها هي شرائط للفعلية في حال أنها على سنخين: أحدهما تكون به من شرائط الفعلية. والآخر تكون به من شرائط التنجز.

### تصنيف شرائط التكليف

وتوسيع ذلك: أنّ التكاليف الشرعية وإن كانت منوطة بمتلاكها الواقعية - كالتكاليف العرفية - ولا يمكن معرفتها إلا عن طريق الشارع وبيانه - كما تقدم - إلا أن شرائطها كشرائط سائر التكاليف، منها ما هو شرط للفعلية، ومنها ما هو شرط للتنجز وإن كان التكليف فعلياً.

ألا ترى: أنّ شرط القدرة من الشرائط العامة للتوكاليف الشرعية والعرفية على حدّ سواء، ولكنه ليس شرطاً لفعالية التكليف ولا لفعالية ملاكه في العرفيات يقيناً، لأنّ العجز عن تحقيق الملاك الملزم لا يوجب قصوراً فيه، وإنما يوجب قصوراً في المكلّف، ولذا يعدّ عذراً عندهم، وإنما يصبح عقاب العاجز، لقصوره دون قصور الملاك أو التكليف أو بيانه عن شموله، ولذا لا يصبح عقابه عند تعجيز نفسه، ولذا قيل: العجز بالاختيار لا ينافي الاختيار.

فالعجز في الحقيقة مانع من استحقاق العقاب وحسنـه، ولذا يعدّ معذراً عن لزوم الموافقة بعد تامة التكليف بجميع شؤونه وقيودـه، وإنما عذراً شرطاً للتوكيلـ من حيث التلازم في الـذهن العـرفي بين التـكـلـيفـ، وـحسنـ العـقـابـ عـلـىـ مـخـالـفـتـهـ. خـصـوـصـاًـ بـعـدـ مـلـاحـظـةـ اـشـتـقـاقـ مـادـةـ التـكـلـيفـ مـنـ الـكـلـفـةـ، وـلـاـ كـلـفـةـ عـلـىـ الـعـاجـزـ. فـالـعـجـزـ شـرـطـ لـلـتـكـلـيفـ، مـنـ حـيـثـ إـيجـابـهـ لـلـكـلـفـةـ الـمـنـفـيـةـ فـيـ حـقـ الـعـاجـزـ. وـمـنـ هـنـاـ كـانـ تـكـلـيفـ الـعـاجـزـ قـيـحاًـ، إـذـ لـاـ قـدـرـةـ لـهـ عـلـىـ تـحـمـلـ كـلـفـةـ التـكـلـيفـ وـفـعـلـ المـكـلـفـ بـهـ، لـاـ مـنـ حـيـثـ اـنـتـفـاءـ مـوـضـوـعـهـ فـيـهـ.

نعم قد تكون القدرة - حتى في بعض العرفيات - دخيلة في الملاك - أيضاً - وحيثـنـذـ يـكـونـ تـوـجـهـ الـخـطـابـ - فـضـلـاًـ عـنـ حـسـنـ العـقـابـ - مـشـرـوـطـاًـ بـالـقـدـرـةـ الـخـاصـةـ، كـمـ إـذـ قـالـ الـمـولـىـ لـعـبـيـدـهـ، مـنـ مـنـكـمـ يـسـتـطـعـ أـنـ يـفـعـلـ الـأـمـرـ الـفـلـانـيـ؟ـ فـأـجـابـهـ بـعـضـهـمـ وـقـالـ: أـنـ أـقـدـرـ عـلـيـهـ، فـإـنـهـ يـقـولـ لـهـ: - مـثـلـاًـ - إـذـنـ اـفـعـلـهـ. وـذـلـكـ فـيـمـاـ كـانـ الـقـدـرـةـ دـخـيـلـةـ فـيـ الـمـلاـكـ، أـوـ فـيـ الـخـطـابـ مـنـ حـيـثـ دـخـلـهـ فـيـ الـمـلاـكـ، فـتـكـونـ مـوـضـوـعـاًـ لـهـ.

وـعـلـىـ ذـلـكـ جـرـتـ الـشـرـعـيـاتـ -ـ أـيـضاًـ -ـ فـإـنـ الـقـدـرـةـ الـمـعـبـرـ عـنـهـاـ فـيـ كـثـيرـ مـنـ

النصوص الشريفة بالاستطاعة<sup>(١)</sup>، قد تظافرت النصوص الشريفة، أو تواترت على تقييد عامة التكاليف الشرعية بها، والتي منها قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾<sup>(٢)</sup>، ولاريب أنها جارية في ذلك مجرى التكاليف العرفية في كونها شرطاً للكلفة وحسن العقاب، لا في أصل توجيه الخطاب وفعالية الملأك.

والشاهد على ذلك كون موارد الشك في القدرة من موارد قاعدة الاستعمال دون البراءة - كما هو الحال في العرفيات - فإن المسقط للتوكيل والمعذر عنه إنما هو واقع العجز، وإلا فإنه منجز بمجرد توجيهه إلى المكلف، وعلمه به، ولا يتوقف تنجيزه على إحراز القدرة على إطاعته وامتثاله، كما هو واضح.

ويشهد عليه - أيضاً - أنه لو كانت القدرة موضوعاً للتوكيل لكان التكليف في وجوب القصر، فيكون تعجيز المكلف نفسه بعد القدرة موجباً لانتفاء التوكيل وموضوعه كما هو الحال لو تركه اختياراً، فإنه غير موجب لعصيان التوكيل بالقصر، واستحقاق العقاب، مع أنها ليست كذلك.

نعم قد تكون القدرة في بعض الشرعيات - أيضاً - شرطاً لتوجيه الخطاب وفعالية الملأك، كما في الاستطاعة على الحج. وحينئذ لابد من إحرازها، كي يحرز توجيه التوكيل، ويكون غير المستطيع ليس مكلفاً ابتداءً، لا أن عدم استطاعته مسقط للتوكيل عنه ومعذر له عند المخالفة.

ومثل القدرة في كونها شرطاً للتجيز: الذكر والانتباه، فإن النسيان والغفلة إنما هما معذران عند المخالفة، فلا يكونان من شروط الفعلية وتوجيه التوكيل نحو المكلف، كما كان الحال في القدرة، فهما من شروط التجيز دون الفعلية.

(١) التوحيد: ٣٤٤، ب الاستطاعة، ح ٣، ٢، ٢١، ١٩، ١٨، ١٦، ١٥، ٩، ٦، ٥، ٤، ٣، ٢، ٢٤ و ٢١.

(٢) سورة البقرة: ٢٨٦.

ومن ذلك يظهر الفرق بين شرط الفعلية، وشرط التنجيز، فإنّ الأوّل هو الذي يكون شرطاً في أصل الملاك وتوجّه الخطاب، ويكون موضوعاً للتوكيل نفسه وتعلقه بالملكّ.

بخلاف الثاني، فإنّها هو شرط لحسن العقاب على مخالفة التوكيل دون فعلية ملاكه وتوجّهه نحو المكلّف، ولذا يكون انتقامه معذراً، وإنّها كان شرطاً للتوكيل، من حيث اشتقاقه من الكلفة ولا كلفة على من لا يحسن عقابه، كالعجز والناسي وإن كان مشمولاً بالخطاب، كالقادر والذاكر، والملاك في حّقه تامّ الفعلية وليس فيه قصور.

ويترتب على ذلك: أنّ شرط التنجيز ليس من العناوين الثانوية الموجبة لتقيد التوكيل الواقعية المتعلقة بالعناوين الأوّلية، بخلاف شرط الفعلية، كالسفر، فإنّ التوكيل بالصوم، أو بالصلة الرباعية - مثلاً - متعلّق بالملكّ بعنوانه الأوّلي، ولكنه لو اتصف بالسفر حرم عليه الصوم، ووجب عليه القصر، فالمسافر لم يجب عليه الصوم والتّام، لا لكون السفر معذراً عنها، وإنّما لتقيد وجوهها - في واقع الأمر - بعدم طروء العنوان الشانوي الذي هو السفر في المثال، فالعنوان الشانوي الذي يكون موضوعاً للتوكيل الواقعي الشانوي يكون في واقعه قيداً عدمياً للتوكيل الواقعي الأوّلي، فيكون التوكيل الأوّلي في النتيجة مقيداً بعدم العنوان الشانوي، لا أنه مطلق ويكون العنوان الشانوي معذراً عنه.

وبعبارة أخرى: العناوين الثانوية قد تكون قيوداً لنفس التوكيل الأوّلية وملاكاتها وخطاباتها، وقد تكون معذرة عند مخالفتها ولا توجب قصوراً أو تقيداً أو تقيداً لخطاباتها. فلي sis كلّ عنوان شانوي موجباً لتحقيق حكم واقعي، أو

موضوعاً له، فإنّ مثل العجز والنسيان عناءين ثانوية، ولا تقيد إلا حسن العقاب وفعالية الكلفة دون أصل الخطاب وفعالية ملاكه، فتأمل جيداً.

ومن هذه العناوين: العلم والجهل، فإنّهما كالقدرة والعجز، لأنّهما - غالباً - لا أثر لهما في تحقق الملاك وفعاليته تكويناً، كما هو المشاهد في العرفيات، فإنّ حاجة العطشان إلى سقيه الماء لا توقف على علم الغير بعطشه، ولكنّ صحة عقاب العبد توقف على علمه بالملك الملزم وفعاليته، ولذا يصح اعتذاره عند المسائلة والعقاب على ترك السقي - مثلاً - بعدم العلم بالعطش، فإذا كان جاهلاً لم يحسن عقابه.

ومنه يظهر: الحال في خطابات المولى وتكليفه لعامة عباده - كما لو كانت طريقة في البيان تكليف بعضهم بتبليغ الآخرين - فإنّ عدم بلوغ تكليفه البعضهم وجهله به معدّ له من الإطاعة وإن كان التكليف فعلياً في حقه، فيكون العلم حينئذ من شروط التنجيز دون الفعلية.

نعم لا مانع من أخذه شرطاً في فعلية التكليف، كما إذا كان شرطاً في فعلية الملك، وحينئذ يكون موضوعاً للتوكيل وفعاليته، لا شرطاً للمنجزية وحسن العقاب فقط. فيكون العلم والجهل نظير القدرة والعجز من شرائط التنجيز وعدهما إلا فيما إذا كان لها دخل في فعلية الملك، فإنّهما يكونان حينئذ من شرائط فعلية التكليف، كما لو افترض أنّ المولى لا يريد السقي عند عطشه من كل أحد - بعض المناسبات - وإنما يريد من خصوص من علم بعطشه، فحينئذ يكون تكليفه مختصاً بالعالم بالعطش لا محالة ولا يكون مطلقاً، كما لا ينافي.

والأمثلة العرفية لذلك غير عزيزة، فإنّ بعض القراء لمكان عفته غير مستعد

لقبول الصدقة ولا الرغبة فيها من كُلّ أحد، وإنما من خصوص من يعلم بفقره وحاجته، ومثله بعض المرضى لا يرضي بعيادة وزيارة من لا يعلم بمرضه...وهكذا. والمهم أن إرادة الفعل من الغير - التي هي المنشأ لانتزاع الإلزام في موارده - قد تقييد لا بأسأل وجود ما يقتضيها فحسب وإنما بشرط العلم به، بل يمكن أن تقييد بنحو خاص من العلم دون مطلق العلم.

وعلى ذلك جرت الشرعيات - أيضاً - كما في القدرة، فإن العلم بالتكليف منجز له في الغالب، وليس شرطاً لفعاليته إلا في بعض الموارد، فإنه أخذ شرطاً لفعاليته، كما تقدم في مفطريه بعض المفطرات، وفي وجوب بعض الكفارات، وفي وجوب القصر، والجهر والاختفات، وقد تقدم توجيهها بكون متعلق العلم هو أصل التشريع والجعل وكون المشروع بالعلم هو الوجوب أو الحكم المجعل والمشرع، دفعاً لمحذور الخلف أو الدور.

ومنه يظهر: أن قيام الحجة على التكليف الشرعي - نوعاً - هو من شرائط التجيز دون الفعلية إلا ما استثنى. وذلك ما يحتاج إلى شيء من التوضيح، فنقول: إن هناك في التكاليف الشرعية حجتين طوليتين:

### تصنيف الحجج

الأولى: هي التي تكفلها المولى عليه السلام، وهي بيانه بواسطة بيان النبي والأئمة الأطهار (صلوات الله عليه وعليهم أجمعين)، فقد دلت النصوص المتواترة المتقدمة على انحصر معرفة تكاليف الله (سبحانه وتعالى) وتشريعاته ببيانهم، فكُلّ ما لم يصدر بيانه من النبي عليه السلام فهو ليس من أحكام الله تعالى ولا من شريعته في شيء.

ولذا يكون ما لم يستند فيه إلى دلالتهم من الرأي في الدين - ولو كان قطعياً - بل حتى لو أصاب الواقع الذي يبيّنه ولكن لم يستند فيه إلى دلالتهم لم يؤجر المصيب، كما أنه لو أخطأ كذب على الله تعالى، بخلاف المستند إلى دلالتهم لبيان فإنه إن أصاب كان له الثواب، وإن أخطأ كان معدوراً.

وهذه الحجة الشرعية هي التي قد تقدم رد الشبهات عن اشتراط التكاليف الفعلية - بل وسائر الأحكام - بها.

والثانية: هي الحجج الكاشفة عنها، مثل: الظواهر وأخبار الثقات عنهم - ولو مع تعدد الوسائل - وهي التي بحثنا عن حجية ما تستند إليه حجيتها من سيرة المشرعة وبناء العقلاء، وكانت الغاية من البحث فيها تحصيل العلم بدلالتهم لبيان القطعية على حجيتها.

والخلط بين الحجتين الأولى والثانية هو الذي يقع في الوهم، فإن الذي قيدت به التكاليف والتشريعات الإلهية إنما هو الحجة الأولى، وهي من القيود المأخوذة في فعليتها، فمن دون بيانهم لبيان لا تكليف ولا حكم. وحاشاهم من التقصير في وظيفتهم، كيف وهو يستلزم القصور في الشريعة ذاتها، وما ينافي حكمة مشرعها تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

وأما الحجة الثانية فهي التي تخطأ وتصيب، فإنها إن طابت بيانهم لبيان أصابت، وإن خالفته أخطأ. أمّا هم لبيان فإنهم معصومون منزّهون عن الخطأ فضلاً عن الكذب، فما حکوه عن الله لبيان من كلامه وأحكامه هو عين الصواب ولا خطأ فيه، وإنما هو مطابق له كاملاً المطابقة.

إذا عرفت ذلك ظهر لك: أنّ أدلة تقييد تكاليف المولى لبيان بالبيان ناظرة إلى

اشترط فعليتها بيان المعصومين عليهم السلام، فتكون ساندة للنصوص المتقدمة بظواهفها على حصر الأحكام الشرعية واستفادتها منهم عليهم السلام، فتكون فعلية التكاليف الشرعية منوطه ببيانهم الذي به بين الله تعالى شريعته وسائر أحكامه بما فيه القرآن وأيات أحكامه، لأنّه جعلهم الواسطة بينه وبين خلقه، فانتفاء البيان منهم يستلزم انتفاء فعلية التكاليف فضلاً عن تنجزه.

ولكنك عرفت أنّ الطريقة الشرعية في البيان والتبلیغ لم تكن على نحو بيان المعصوم عليهم السلام لسائر المكلفين، وإنما لبعضهم، وعلى الباقين الفحص والسؤال، لإيجاب طلب العلم عليهم، وإلا كان كلّ مورد يشك في بيانه مورداً للبراءة، لأنّه يكون شكّاً في أصل التكاليف، فإنّ فرض الطلب وإيجاب الفحص هو الذي لم يدع لهم مجالاً في الرجوع للبراءة.

وهنا يأتي دور الحجة الثانية، وهي الكاشفة عن البيان الشرعي، فقد عرفت أنّ دليلاً حجيتها حاكم على أدلة طلب العلم ووجب لتنزيلها منزلة العلم، بما فيها الظواهر حتى في موارد المشافهة مع المعصوم عليهم السلام، لأنّ الظهور وإن كان وصفاً لكلامه عليهم السلام وبيانه إلا أنه ليس بالضرورة يكون كاشفاً عن مراده الذي بينه بكلامه، لتوقف التلازم بين الظهور والمراد على الإحاطة بجميع قرائن المقام بما قد يغفل المشافه عن بعضها وإن لم يغفل عنها الإمام عليه السلام. فبمجرد توجيه المشافه إلى احتمال غفلته عن ذلك ينتفي العلم باللازم. وحيثـنـذـ يكون لازم ذلك الاحتمال احتمال عدم فهم المراد، على الرغم من وجود اليقين بصدور البيان، فيكون البيان متيناً إلا أنّ المبين غير متيقن، فافهم جيداً.

والمهمّ: أنّ الحجة على البيان تكون وظيفتها الكشف عن البيان والمبيّن، وبالتالي تكون واسطة في إثبات الحكم الفعلي ومنجزة له، وليس هي شرط

فعليته. بل يكفي في تنجيزه - على تقدير صدور بيانه ولو لبعض المكلفين - وجوب الفحص عنه، بحيث يلزم من وجوده العثور عليه، أو على الحجة عليه. نعم لو فرض تعذر الحصول عليه، كما لو افترض موت من **يُّن** له التكليف قبل إمكان الوصول إليه لم ينفع أصل صدور البيان من الشارع حينئذٍ في بلوغ مرتبة الفعلية إلا بالإضافة إلى خصوص من **يُّن** له دون غيره من سائر المكلفين، لاستواء الحالتين: حالة ما قبل البيان له، وحالة ما بعده بالإضافة إليهم.

ومنه يظهر: إناطة البيان الشرعي - الذي هو شرط الفعلية - بإمكان الوصول إليه، إذ لو لم يمكن وصول المكلفين إليه وعثورهم عليه لم يكن مما عرّفهم الله تعالى عليه حتى بعد إيجابه عليهم الفحص عن تكاليفه وطلبه منهم العلم بها، لأنّه لو شمله الطلب كان تكليفاً بغير المقدور، وهو ممتنع، فتامّل. وأما لو كان يمكن الوصول إليه ولكن بعسر وحرج لم يمنع ذلك من فعليته، لأنّ نفي العسر والحرج في الشريعة من باب الامتنان منه تعالى على عيده، فيكون العسر معدّراً ونافياً للتجيز دون الفعلية.

والنتيجة: أنّ كلّ تكليف **يُّن** من قبل المقصومين **لَا يُّن** ولم يمكن الوصول إليه، كما لو كان موجوداً في بعض ما تلف من الكتب لا يكون فعلياً بالإضافة إلى المكلفين العاجزين عن الاطلاع عليه بنحو حتى لو صرفوا دهرهم في طلبه والفحص عنه لم يصلوا إليه. وكلما أمكنهم الوصول إليه ولكن بعسر وحرج فهو فعلي في حقهم، ولكنهم معدورون في مخالفته، فلا يكون منجزاً<sup>(١)</sup>،

(١) كما لو افترض وجود الحجة عليه في بعض المخطوطات في المكتبات الخاصة أو المخزون في بعض المكتبات العامة مما يحتاج الوصول إليه إلى بذل العمر وترك سائر الأشغال من أجل احتلال تحصيله والعثور عليه. وقد سألت بعض المتخصصين بالفحص عن المخطوطات وتحقيقها دام توفيقه منه غفر له.

وكلما أمكنهم الوصول إليه من دون عسر وحرج فهو فعلي منجز في حقهم، فحصلوا عنه أَمْ لا.

ومنه يظهر: بطلان توهّم اشتراط فعليّة سائر التكاليف بقيام الحجة عليها، فإنها مشروطة ببيانها من الشارع، لا بقيام الحجة المتيسرة على ذلك البيان.

وأما دعوى: أنَّ العلم الإجمالي بوجود التكاليف في الشريعة المقدسة يستلزم تنجز كُلَّ ما احتمل لزومه من فعل أو ترك وإن كان لو فحص عنه لم يعثر عليه، لأنَّ العلم الإجمالي يُنجِّز جميع أطراف الشبهة وإن امتنع تحصيل العلم التفصيلي بكلٍّ واحد منها.

غير صحيحة، لأنّلال هذا العلم بالعلم الإجمالي بوجود التكاليف فيها قام ما بأيدينا من الحجج عليها، ويضاف إليها ما نعلم به من الواجبات والمحرمات وجدانًا، ولا نعلم إجمالاً بما يزيد على مجموع ذلك.

وهو يستلزم انّلال العلم الإجمالي الكبير بمقدار أطراف العلم الإجمالي الصغير، وتبقى الأطراف الأخرى موارد لشبهات بدوية ينفي تنجز التكليف فيها بذل الوسع في الفحص عنه في مظانه على النحو الذي لا يستلزم العسر والحرج المعلوم نفيهما في الشريعة المقدسة، فتدبر جيدًا.

وللبحث عن العلم الإجمالي المذكور مقام آخر يأتي تفصيل الحديث عنه (إن شاء الله تعالى). هذا كله في الشبهات الحكمية.

وأما الشبهات الم موضوعية فالتكاليف الجزئية الفعلية فيها غير مشروطة بالبيان الشرعي في كُلَّ واقعة خارجية، فضلاً عن قيام الحجة على كُلَّ جزئي منها، لأنَّ أدلة تقييد الأحكام ومعرفتها بالبيان إنما قيدت كبريات

الأحكام دون صغرياتها، فبوجود البيان على كبرياتها تكون فعلية بمجرد فعلية ما أخذ فيها من الموضوعات خارجاً سواءً قامت الحجة على تحقق تلك الموضوعات أم لا.

نعم تنجزها هو الذي يتوقف على قيام الحجة على موضوعاتها. ونعني بالحجة - هنا - الأعمّ من اليقين والأمارة والأصل العملي المنجز، كالاحتياط واستصحاب الموضوع. وأما إذا قامت الحجة على انتفاء الموضوع فغاية ما ينتفي عندهـ هو التنجـز وحسن العـقاب دون الفـعلية، لأنـ فـعلـيـةـ الحـكـمـ إنـهاـ هيـ بـفـعـلـيـةـ موضوعـهـ، لاـ بـقـيـامـ الحـجـةـ عـلـيـهـ بـقـيـامـهاـ عـلـيـ مـوـضـوـعـهـ.

وهـاـ يـنـبـغـيـ الـانتـباـهـ إـلـىـ أـنـ الحـجـجـ العـقـلـائـيـةـ المـضـاـةـ شـرـعاـًـ فـيـ الـمـوـضـوـعـاتـ الـخـارـجـيـةـ تـخـتـلـفـ عـنـهـ فـيـ كـبـرـيـاتـ الـأـحـكـامـ وـمـوـضـوـعـاتـهـ الـكـلـيـةـ، فـقـدـ عـرـفـتـ أـنـهـ فـيـ الـكـبـرـيـاتـ مـنـوـطـةـ بـالـبـيـانـ الشـرـعـيـ مـنـ الـعـصـومـيـنـ بـالـبـيـانــ وـلـكـنـ الـأـمـرـ فـيـ الـمـوـضـوـعـاتـ الـخـارـجـيـةـ مـخـتـلـفـ، فـإـنـ أـدـلـةـ الـمـنـعـ عـنـ الـعـمـلـ بـالـرـأـيـ وـالـقـيـاسـ وـالـنـظـرـ مـخـتـصـةـ بـالـكـبـرـيـاتـ التـشـرـيعـيـةـ دـوـنـ تـشـخـيـصـ مـوـضـوـعـاتـهـ الـخـارـجـيـةـ بـمـاـ فـيـهـ تـحـقـقـ الـأـمـتـالـ، فـإـنـ الـأـمـرـ فـيـهـ مـبـنـيـ عـلـىـ السـعـةـ فـيـ الـغـالـبـ.

نعم هناك تشـدـدـ فـيـ بـابـ الـقـضـاءـ وـإـقـامـةـ الـحـدـودـ وـإـنـ كـانـ مـوـرـدـهـاـ هـوـ الـمـوـضـوـعـاتـ الـخـارـجـيـةـ، فـلـاـ يـكـتـفـيـ فـيـهـ بـخـبـرـ الثـقـةـ - مـثـلاـ - وـإـنـ كـانـ يـكـتـفـيـ بـهـ نـوـعـ الـعـقـلـاءـ حـتـىـ فـيـ مـثـلـ تـلـكـ الـمـقـامـاتـ، بـلـ لـابـدـ فـيـهـ مـنـ الـبـيـنـةـ أـوـ اـنـضـامـ الـيـمـينـ وـغـيـرـ ذـلـكـ مـنـ الـأـحـكـامـ حـتـىـ أـنـ فـيـ بـعـضـهـاـ اـشـتـرـاطـ أـرـبـعـةـ شـهـوـدـ، كـمـاـ فـيـ الرـزـنـاـ.ـ وـالـمـهـمـ هـوـ الـانتـباـهـ وـالـتـنـبـيـهـ إـلـىـ فـرـقـ بـيـنـ الـمـقـامـيـنـ، كـيـ لـاـ يـقـاسـ أـحـدـهـمـاـ عـلـىـ الـآـخـرـ.ـ وـإـنـمـاـ يـصـارـ فـيـ كـلـ مـقـامـ إـلـىـ مـاـ يـقـضـيـهـ دـلـيـلـهـ.

كما أنّ هناك فرقاً آخر بين الأمارة، وقيامها على الحكم الكلي، وبين قيامها على الموضوع الخارجي، فإنّ قيامها على الأحكام الكلية طرفه انسداد باب العلم على نوع المكلّفين، لأنّ حصار تحصيله فيها لا يعلم به من الأحكام - عادة - إلا بأخذه من المعصومين عليهم السلام مباشرة، وذلك ممتنع على نوع المكلّفين وإنّ أمكن بعضهم في الجملة، فإنه لا يمكن مشافهتهم جميعاً للمعصوم مباشرة حتى لو اجتمعوا جميعاً في مكان واحد، إذ أنّ أسئلتهم كثيرة يضيق عنها وقته لو أمكن إيصال السائل سؤاله والإمام عليه السلام جوابه. ومنه يظهر: انسداد باب المصلحة السلوكية في الأحكام الكلية، لابتنائها على افتتاح باب العلم بها.

وأما في الموضوعات الخارجية فإنّ الأمارة قد تقوم وفي ظرفها يمكن تحصيل العلم بالموضوع الخارجي، فحجيتها فيها غير منحصرة بانسداد باب العلم فيها، فقد يقال فيها بالمصلحة السلوكية، كما بنى عليها الشيخ رحمه الله فرض الانفتاح.

لكنه - أيضاً - لا يمكن البناء عليه، لعدم الدليل عليه، إذ لا ينحصر وجه الحكمة في جعل حجية الأمارة فيه بتدارك ما يفوت من مصلحة الواقع، فإنه يكفي في ذلك التسهيل على المكلّفين، كما أشار إليه في مقام إثبات صدق فوت الواجب الذي هو موضوع وجوب قضائه<sup>(١)</sup>، وكما جرى عليه العقلاء في أمورهم، ولم يلزم لذلك قبح في عدم تداركهم ما يفوت من المصلحة، أو الواقع في المفسدة عند خطأ الأمارة، بل كان غاية ما يتربّع على حجيتها عند الخطأ هو معذريتها من دون لزوم تدارك المصلحة أو الواقع في المفسدة، فتدبّر جيداً.

(١) فرائد الأصول: ١١٩/١.

## الجمع بين الأحكام الواقعية وأدلة الأمارات عليها

ومن جميع ما تقدم يظهر: وجه الجمع بين الأحكام الشرعية الواقعية، وأدلة الأمارات الحاكمة والكافحة عنها، فإنّ الأحكام الشرعية تكون فعلية بفعلية موضوعاتها التي منها صدور بيانها من حجج الله تعالى على خلقه، ووجود ذلك البيان وإن تعسر العلم به والاطلاع عليه - ولو بقيام الحجة عليه - وأما أدلة تلك الحجج فغاية ما تقتضيه وتدلّ عليه هو لزوم البناء على صدقها، وصحة الاستناد إليها في إثبات مؤدياتها وإسنادها إلى الشارع مما يترتب عليه منجزيتها عند الإصابة ومعذريتها عند الخطأ، وليس في ذلك محدود، كما تقدم الحديث عنه، فإنّ حجيتها شرعاً - كما هي عقلياً - لا تستلزم جعلاً آخر لمؤدياتها، كي يستلزم النظر في التوفيق بينها.

ومنه يظهر: أنّ هناك مسامحة في التعبير عن مؤدى الأمارة بالحكم الظاهري، فإنه ليس مؤدى الأمارة بحكم شرعي عند الخطأ، وأما عند الإصابة فهو الحكم الواقعي بعينه، فلا يتحقق بقيام الأمارة حكم ظاهري، كي ينظر في الجمع بينه وبين الحكم الواقعي، وإنما هناك حكم واقعي لا غير قد تصيبه الأمارة، وقد تخطّطه. نعم لا بأس بتسمية مؤدى الأمارة بالحكم الظاهري من باب الاصطلاح وإن كان منشئه تخيل جعل مؤدياتها شرعاً، فإنه لا مشاحة في الاصطلاح.

## المجعل بأدلة الأمارات

واعلم أنّ في المجعل بأدلة جعل الأمارات عدة أقوال: منها: أنّ المجعل فيها أصل الحجية وصحة الاحتجاج بها، ونسبة الأستاذ الروحاني إلى الشيخ الأصفهاني رحمه الله ناقلاً فيه نصّ عبارته<sup>(١)</sup>.

(١) متنقى الأصول: ٤/١٨٥.

ومنها: أَنَّهُ هو الحجية بمعنى المنجزية والمعدنية. وهو المنسوب إلى الشيخ الأَخْوند <sup>(١)</sup> على إشكال في صحة النسبة.

ومنها: أَنَّهُ جعل المؤدى، وهو الذي ذهب إليه الأَسْتَاذ الروحاني <sup>(٢)</sup>. ومنها: أَنَّهُ «لزوم البناء على كون مضمونها هو الواقع» <sup>(٣)</sup>. وهو الذي ذهب إليه السيد الأَسْتَاذ (دام ظله).

ومنها: أَنَّهُ الطريقة والكافشية بإلغاء احتمال الخلاف وأنَّ «الشارع اعتبرها علمًا في عالم التشريع» <sup>(٤)</sup>. وهو الذي اختاره أَسْتَاذنا الخوئي <sup>(٥)</sup>، ونسبة إلى الشيخ النائيني <sup>ثُمَّ</sup>.

وقد عرفت مما تقدم أَنَّ عمدة الأَدَلة على حجية الأمارات هو بناء العقلاء الممضى من قبل الشارع المقدس، فما بُنِيَ على عقلاء هو المجعل شرعاً. والتركيز فيها بُنِيَ على عقلاء يقضي بأنَّهم يبنون على أنها علم، فهم بمقتضى ارتکازهم العقلائية يعتبرونها علمًا، ويرتبون على ذلك البناء آثار العلم من لزوم تصديقها وصحة الاستناد إليها في إثبات مُؤْدِيَاتِها وإسنادها إلى الشارع ومنجزيتها عند الإصابة ومعدريتها عند الخطأ، فإذا ثبت إقرار الشارع المقدس لهم على ذلك البناء كان الشارع قد اعتبرها علمًا في عالم التشريع وجعل طرائقيتها وكافشيتها بإلغاء احتمال الخلاف.

(١) متنقى الأصول: ١٨١ / ٤.

(٢) المصدر نفسه: ١٨٩ / ٤.

(٣) المحكم: ٦٤ / ٣.

(٤) مصباح الأصول: ١٠٤ / ٢.

(٥) المصدر نفسه: ١٠٦ / ٢.

وهذا هو الذي تقدم الاستدلال عليه. وهو الذي ذهب إليه أستاذنا رحمه الله ونسبة إلى شيخه النائيني رحمه الله.

والذي يشهد عليه ما تقدم من أنه لو لم تكن الأمارات العقلائية منزّلة في قرارة نفوسهم منزّلة العلم لكثر السؤال عن كيفية تحصيل العلم بالأحكام بعد توادر الأدلة على وجوب تحصيل العلم بها، والنهي عن العمل بغير علم، ولا ريب أنّ باب العلم منسدّ على نوعهم في نوع الأحكام التي لا يعلمون بها، مع أنه لم نجد في تساؤلهم عن ذلك عيناً ولا أثراً.

وهذا مما يكشف عن أنّ الشارع المقدس لم يرد من العلم إلا الأعمّ من العلم الوجданى، والعلم الذي بنوا على كونه علمًا، كما هو الحال في الأمارات العقلائية عندهم.

ولا ريب أنه مع البناء النفسي والجري العملي على كون الأمارة علمًا، وإقرار الشارع لهم على ذلك يتربّ عليها آثار العلم من صحة الاحتجاج بها والمنجزية عند الإصابة ولزوم البناء على صدقها وعلى كون مضمونها هو الواقع، فيصح إسناده إلى الشارع، حالها في ذلك كله حال العلم، لأنّها باعتبارها علمًا يتربّ عليها جميع آثار العلم، ولكن تعبدًا واعتبارًا، وأما المعدريّة عند الخطأ فهي من آثار نفس الاعتبار، لأن العلم لا خطأ فيه، فليس من آثاره المعدريّة عند الخطأ ولكن اعتبار ما ليس بعلم علمًا تعبدًا يستلزم معدوريّة العامل بذلك الاعتبار عند الخطأ لا محالة. فتدبر جيداً.

ومنه يظهر: الإشكال فيما أفاده الأستاذ الروحاني رحمه الله من الاستدلال على كون المجعل فيها هو المؤدى بصحة نسبته إلى الشارع، وصحة الإتيان بمؤداتها

بداعي الأمر الإلهي بدعوى: أنّ «هذا لا يتلاءم إلا مع جعل المؤدي شرعاً»<sup>(١)</sup> وأنّ جعل الطريقة لا يجدي في صحة الاستناد والإسناد حتى لو اعتبر الجاعل وصول الحكم، لأنّ «الاستناد من الآثار العقلية الواقعية للوصول الواقعي للحكم، فلا ينفع اعتبار الوصول في إخراجه عن التشريع»<sup>(٢)</sup>.

فقد عرفت أنّ اعتبار الأمارة علمًا هو عبارة أخرى عن تنزيلها منزلة العلم، فيترتب عليه جميع آثار العلم الوجдاني والوصول الواقعي بما فيها صحة الاستناد والإسناد. بل التفكير بينهما موجب للتهافت، ألا ترى: أنه لا يصح أن تقول: اعتبر خبر زيد عن أمري علمًا به ووصولاً إليه، ولكن لا أجيزة لك أن تنسب ذلك الأمر إلي، ولا أن تستند إليه في مقام إطاعتي. وكذلك لا يصح أن تقول: صدق العادل فيما ينسبه إلي، ولكن لا أجيزة لك نسبته إلي. إذن كيف يصدقه ويعتبر خبره علمًا وهو لا يجوز له أن ينسب مؤداته إلى من نسبه العادل إليه!، فإنه لا يكون الخبر حينئذ علمًا اعتباراً ولا يكون العادل مصدقاً!.

والأغرب من ذلك: استشهاده لذلك بأنّ «العقلاء إذا قامت لديهم أمارة على أمرٍ من أمورهم ولم يكن اتباعها من باب الاطمئنان وانكشاف الواقع، بل كان من باب الاعتبار والتعبّد لا يمكنهم إسناد مؤدي الأمارة إلى المتكلم واقعاً، إذ لا معنى لجعل المؤدي لدى العقلاء، فالمجعل هو الطريقة أو غيرها، وهو لا يصح نسبة المؤدي واقعاً إلى المتكلم، فليس للمخاطب أن يقول: مراد المتكلم واقعاً كذا»<sup>(٣)</sup>.

(١) متنقى الأصول: ١٨٩/٤.

(٢) المصدر نفسه: ١٨٩/٤.

(٣) المصدر نفسه: ١٨٩/٤.

فإنَّ فيه: ما المقصود من التأكيد على إسناد المؤدي واقعاً؟ فإنَّه إما أن يريد به إسناد الواقع ومراد المتكلم الواقعي إليه، أو إسناد الواقعي غير التعبدِي إليه. فإنَّ أراد الأوَّل كان للمخاطب أن يقول: مراد المتكلم الواقعي كذا ومراده واقعاً كذا، إذ لا معنى لجعل الطريقة إلى مراده واقعاً إلا ذلك.

وإن أراد به الثاني - وهو الإسناد الواقعي الذي يتوقف على الوصول  
الواقعي إليه، والذي لا يحصل إلا عند العالم به وجданاً -.

فمع: أنه خروج عن محل الكلام، لأنّ الكلام في الأمارة غير الموجبة للعلم الوجداني، فكيف يلزم من حجيتها وإيصالها التعبدي الإيصال الواقعي! وإنما اللازم من إيصالها التعبدي هو صحة إسناد الواقع تبعداً، وهو كافٍ في خروجه عن التشريع والقول بغير علم، لافتراض أنّ الشارع بنفسه - أيضاً - قد جعله علماً، ولكن تبعداً لا تكوينياً، فلا يلزم من الجعل التعبدي إلا الإسناد التعبدي دون الواقعي وإن صح اعتباره والتعبد به على أنه واقعي، ولكن من حيث التعبد به على أنه كذلك، ولا يصح إلغاء حيثية التعبد بمجرد ثبوت التعبد، لأنّ التعبد بكونه علماً لا يصيّره علماً تكوينياً، وإنما يبقى علماً تعبيدياً تنزيلياً، فلا يكون مؤدّاه إلا منزلاً منزلة الواقع، لا واقعياً.

يرد عليه: استثناؤه للاطمئنان - خصوصاً إذا أريد به أعلى الظنّ - فإنه ليس  
وصولاً واقعياً، وإنما هو وصول تعبدِي ببناء العقلاء، ومعاملتهم إياه معاملة  
العلم، وإقرار الشارع لهم، فإنّ حجتِه غير ذاتية اتفاقاً.

مع: أنه لو سُلِّمَ كون المؤدي هو المجعل فهل يا ترى يصح عنده لابد نسبة إلى الشارع واقعاً - كي يؤكد عليه في مقام الاستشهاد بما ذكره - أو إنما يصح إسناده

إليه تعبدأ على أنه هو الواقع وإن كان الواقع مغايراً له، كما في صورة الخطأ. ولا ريب في عدم صحة الأول، لأنه تصويب. والثاني هو المتعين ولا يلزم منه تشريع، لأنه بإذن الشارع وجعله وتعبده، فافهم جيداً.

هذا ويستفاد من السيد الأستاذ (دام ظله) عدة إشكالات قد تورد على مختارنا فيما هو المجعل الذي دلت عليه أدلة حجية الأمارات، ولكنها غير واردة.

بيان ذلك: أنه ذكر في مقام بيان مفad أدلة الطرق والأصول وأن أيّ منها يصلح لقيامتها مقام القطع وجوهاً أربعة:

الأول: أن مفadها تنزيل مؤدياتها منزلة الواقع.

الثاني: أنه تنزيلها منزلة العلم.

الثالث: أنه جعلها على تعبدأ.

الرابع: مخصوص بالطرق والأمارات وأنه اعتبار حجيتها.

وتحصل تلك الإشكالات مما أفاده في مقام ردّ الوجهين الثاني والثالث. وبعد غضّ النظر عن البحث في أنها وجه واحد، أو وجهان، يلزم النظر فيما أفاده مما قد يورد على مختارنا من الإشكالات التي أوردها عليهما، وهي أربعة:

الأول: ما أورده على الوجه الثاني - وهو تنزيل الأمارة منزلة العلم - إذ قال: «وفيها: أوّلاً: أنه لا مجال لاستفادة التنزيل المذكور، لعدم تضمن أدلة الاعتبار له صريحاً، كما أنها لم تضمن توصيف الطرق بأنها علم حتى يحمل بقرينة مبaitتها للعلم على التنزيل والادعاء. وغاية ما تدل عليه لزوم متابعتها عملاً من دون دلالة على كون ذلك متفرعاً على لزوم متابعة العلم وفي طوله، وبعانياً تنزيلها

منزلته»، واستشهد على عدم التنزيل بعدم الإشعار به في بعض فقرات رواية مساعدة بن صدقة<sup>(١)</sup>.

وقد أفاد ذلك - أيضاً - مرة أخرى في مقام مناقشته لشيخه رحمه الله - فيما أفاده من لزوم حمل أدلة الأمارات على ذلك التنزيل والبعد بكونها علىًّا بقرينة ورودها مورد الإمضاء لبناء العقلاء في العمل بالطرق والأمارات، لابقاء عملهم بها على معاملتها معاملة القطع الوجداني - بأن ذلك كسائر الأحكام يحتاج إلى عناية خاصة، لا طريق لاستفادته من سيرة العقلاء ومرتكزاتهم<sup>(٢)</sup>.

وفيه: ما قد عرفت من أن العقلاء والمتشرعة قد عاملوا الأمارات العقلائية معاملة العلم وتنزيلها في قرار نفوسهم منزلته - مع وضوح اختلاف خبر الثقة وغيره من - سائر الأمارات وتبابنه مع العلم مفهوماً - ولا يتوقف ذلك على أكثر من اعتبار تلك الأمارات من أفراد العلم والجري العملي عليه.

والشاهد القطعي عليه هو عدم وقوعهم في العسر والحرج بسبب إيجاب الشارع عليهم طلب العلم، ونفيهم عن العمل بغيره، حتى أن ذلك لم يدفعهم إلى التساؤل عن كيفية تحصيله مع امتناعه على نوعهم، فضلاً عن استلزماته للعسر والحرج.

وأما ما يرتبط بمفاد رواية مساعدة بن صدقة فله مقام آخر يقع الكلام فيه مفصلاً (إن شاء الله تعالى) في مسألة الشبهة غير المحصورة من مسائل العلم الإجمالي، خصوصاً بعد أن كان لا يتوقف تحقيق الحال في المقام على الخوض فيه.

(١) المحكم: ٦٦/٣.

(٢) المصدر نفسه: ٧٠/٣.

الثاني: أنّه «لا معنى لابتناء الارتكاز والسيرة المذكورين على التنزيل المذكور، إذ التنزيل إنما يتجه في الأحكام المستفادة من الأدلة اللغظية، حيث يكون الفرض - الغرض ظ - منه تسرية الحكم الثابت بحسب ظاهر الدليل للعنوان إلى الفاقد له كما في الطواف في البيت صلاة. أما الأدلة اللبية فيعني قيامها على ثبوت الحكم لفاقد العنوان عن عنایة التنزيل منزلته»<sup>(١)</sup>.

وفيه: أنّ مجرد كفاية ثبوت الحكم أو إثباته لموضوع آخر لا يستلزم لغوية تنزيل أحد الموضوعين منزلة الآخر، سواءً في ذلك الأدلة اللغظية واللبية، فإنّ إثبات حكم لموضوع ثابت لموضوع آخر يمكن حصوله بتنزيل موضوع منزلة موضوع آخر يكون الحكم ثابتاً له، كما يمكن إثبات الحكم له مباشرة، وليس في شيء من ذلك قبح ولا عبث. واختيار أحدهما على الآخر يختلف باختلاف الدواعي.

وتسرية حكم موضوع إلى موضوع آخر ليست هي الغرض من التنزيل، وإنما الغرض منه إثبات خصوصية الموضوع المنزّل عليه للموضوع المنزّل التي بها يثبت حكم الأول للثاني ويتسرى إليه، وليس محض التسرية. وإثبات الخصوصية تارة يكون واقعياً فيكون التنزيل بمحض التعبير والبيان، وأخرى: يكون تعديياً ادعائياً فيكون التنزيل حقيقة لا بياناً فحسب. والأول لا يكون إلا في الأدلة اللغظية، ولكنّ الثاني يمكن أن يكون في كل منها، ومن الأدلة اللبية.

وإذا لاحظنا حال الأمارات العقلائية وجدناها تختلف عن العلم في كون متعلقاتها غير لازمة لها، إذ هي قد تصدق وقد تكذب، بخلاف العلم الذي لا يكون علمًا إلا إذا لازم متعلقه وطابقه في الواقع، فكان الأنساب بحال العقلاة أن

(١) المحكم: ٦٧ / ٣

لا يلتزموا بالبناء على كون متعلقها هو الواقع مباشرة، وإنما بالالتزام والبناء على اعتبارها علىًّا، فتأخذ خصوصيتها ابتداءً، ثمٌ يترتب عليها حكمه، وهو الالتزام بصدق متعلقها، كما هو الحال فيه. وهذا هو الموجود في قرارة نفوس العقلاة وارتکازهم إجمالاً وإن كان تحصيله وتفصيله يحتاج إلى جهد جهيد.

الثالث: «أنَّ التنزيل منزلة العلم إنما يصح بلحاظ الآثار العملية الشرعية للعلم لو فرض أحد العلم موضوعاً في بعض الآثار، لا بلحاظ الآثار التكوينية أو العقلية له، لوضوح أنَّ الأولى تابعة لأسبابها، والثانية تابعة لموضوعاتها الواقعية ولا تقبل التصرف الشرعي بجعلها على موضوع آخر، ولازم ذلك عدم قيامها مقام القطع الطريقي، مع أنَّ قيامها مقامه هو المتيقن من أدلة جعلها، وهو كاشف عن عدم ابتناء جعل الطرق على تنزيلها منزلة العلم بعنایة اشتراکها في الأحكام الشرعية الثابتة له»<sup>(١)</sup>. وهذا ما أفاده إشكالاً على الوجه الثاني بعنوان «وثانياً».

وليعلم أولاً: أنَّ هذا الإشكال مبني على أنَّ التنزيل صادر ابتداءً من الشارع المقدس، كي يكون محلَّ الكلام مورداً لدعوى: آنه إنما يصح بلحاظ الآثار العملية الشرعية للعلم... إلخ. وأما بناءً على ما ندعيه من أنَّ التنزيل عقلائي ارتکازي وأنَّ الشارع لم يصدر منه تنزيل ابتداءً، وإنما أمضى العقلاة على بنائهم وأقرَّهم عليه، فلا يكون نظر الشارع فيه إلى تسريمة الأحكام الشرعية للعلم إلى الأمارات، غاية الأمر أنه يثبت بإمضاءه موافقة العقلاة على ذلك التنزيل وتصحیحه لاعتبارهم ورضاه به، كيف وإلا لردعهم عنه، ولم يختص ردعه بالقياس ونحوه.

(١) المصدر السابق: ٦٧/٣.

والهمّ: معرفة أنّ المنظور في الإشكال هو دعوى: أنّ الشارع قد نزلَ الأمارات منزلة العلم، في حال أنّ دعوانا: هي أنّ من قام بالتنزيل هم العقلاة وأنّ الشارع إنما أقرّهم على ذلك ولم يردعهم عنه.

وثانياً: أنّ قصر صحة التنزيل على الآثار الشرعية للعلم دون غيرها مطلقاً غير صحيح، لأنّه وإن لم يترتب على التنزيل الآثار التكوينية إلا أنّ الآثار العقلية أو العقلائية لا مانع من ترتيبها عليه. ألا ترى: أنّ لزوم المتابعة من آثار العلم، ولا ريب في ترتيبها على التنزيل، فلو قال الشارع: خبر الثقة عندي بمنزلة العلم فإنّ أخبرك الثقة عنّي بقول كان كما لو علمته وسمعته مني، أفالاً يترتب عليه لزوم التصديق والمتابعة والبناء على المؤدى وصحة الإسناد والاستناد والاحتجاج به والتعذير والتنجيز. وهذه هي الآثار العقلية المترتبة على التنزيل ولا يراد بها أكثر من ذلك، فلماذا لا يصح ترتيبها عليه بمجرد كونها آثاراً عقلية للعلم!.

وإنّ أبيب إلا عن اختصاص الآثار العقلية بموضوعاتها الواقعية، فإنّ تنزيل الشارع للأمارات منزلة العلم يوجب توسيعة الموضوع الواقعي للأثار العقلية تكويناً ولكن ببركة التعبّد والتنزيل الشرعي، لأنّ الأمارة بتنزيل الشارع لها منزلة العلم تكون علمًا تبعدياً عنده - بمعنى أنه بعد ذلك التنزيل يعاملها معاملة العلم - فتترتب على الأمارة آثار العلم العقلية، ولكن بالإضافة إلى الشارع وفي أموره الشرعية، لا مطلقاً، لضرورة أنه بذلك التنزيل لم تتحول الأمارة إلى العلم تكويناً، وإنما بسببه تعامل معاملته في كلّ أمر تشعّعي، فتصبح بذلك التنزيل موضوعاً واقعياً للأثار العقلية ولكن في خصوص ما يرتبط بالشارع الذي هو بنفسه وبتنزيله قد جعل الأمارة كالعلم موضوعاً واقعياً للأثار العقلية.

وهذا هو الذي بنى وجرى عليه العقلاء في الأمارات، فإنهم نزلوها في قراره أنفسهم منزلة العلم، فعاملوها معاملة العلم فيما بينهم، وفي تصريف أمورهم، كما يظهر بالتأمل، فتأمل جيداً.

الرابع: وهو الذي أورده على الوجه الثالث بالتقريب الذي نسبه (دام ظله) إلى الشيخ النائيني رحمه الله، إذ قال: «وفيه: أولاً: أن التبعيد والاعتبار إنما يتناول الحقائق الجعلية دون الحقائق المتأصلة، كالعلم والانكشاف ونحوهما من الصفات الحقيقية التي لها ما يبزأ في الخارج، فلا معنى لاعتبار الطرق على وخلع صفتة لها شرعاً، وكما لا يمكن اعتباره في غير مورده بما هو صفة خاصة، لا يمكن اعتباره بما هو كاشف، لأن الانكشاف من الأمور الحقيقية المقومة لذات العلم، فكما لا يمكن سلخ العلم عنه شرعاً لا يمكن جعله لغيره كذلك.

وأشكّل من ذلك: ما رتبه رحمه الله عليه من لزوم كون الطرق لها في حد ذاتها جهة كشف تمها الشارع، إذ مع فرض أن العلم والكشف مما لا يقبل الجعل والتشريع لا فرق في جعله بين ما فيه كشف ذاتي ناقص وغيره، فكما يمكن تمييم الكشف في الأول يمكن إحداثه بتمامه في الثاني»<sup>(١)</sup>.

ويرد عليه: أنه مبني على دعوى: أن التبعيد والاعتبار لا يتناول الحقائق المتأصلة. وهي دعوى لا أساس لها من الصحة، لأن الاعتبار سهل المؤونة، فإنه كما يمكن أن يتعلّق بالجعليات يمكن أن يتعلّق بالحقائق المتأصلة، إذ ما أيسر أن تعتبر من ليس بعالم عالماً ومن ليس بأسد أسدًا، كيف ومذهب السكاكي في المجاز مشهور، وهو مبني على ذلك، ولا امتناع فيه، وبإمكان كل أحد أن يعتبر

(١) المحكم: ٦٩ / ٣

ما شاء وأن يبني على ما شاء. وقد ورد ذلك في الشرعيات، كما في رواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله:

«قال: قلت لأبي عبد الله عائلاً: رجل أهوى إلى السجود فلم يدرِ أركع أم لم يركع. قال قد رکع<sup>(١)</sup>. وقولهم: «لا شَكَّ لكثير الشَّكَّ». فقد عُبَد بالركوع في الأول وإن لم يتحقق الرکوع خارجاً، وعُبَد بانتفاء الشَّكَّ في الثاني وهو متتحقق في الخارج. وكلاهما من الحقائق المتأصلة التي لها ما بإزاء في الخارج، فلماذا يمتنع تناول التعبّد والاعتبار الحقائق المتأصلة!».

نعم لو أريد بذلك هو امتناع مسخها وتحولها من حقيقة خارجية إلى حقيقة أخرى في الخارج بمجرد الاعتبار والتعبّد، فهو أمر بديهي، لتوقف ذلك على الإرادة التكوينية من المولى عَزَّوجَلَّ، ولكنه أجنبي عن محل الكلام، إذ لا يراد من التعبّد بكون الأمارة - كخبر الثقة - علماً تحوله من كونه سبباً تكوينياً للظن إلى كونه سبباً تكوينياً للعلم، وإنما يراد به الاعتبار والبناء على أنّ الحاصل به علم، ومن ثم ترتيب آثار العلم عليه من لزوم المتابعة والتصديق وغير ذلك جرياً على ذلك الاعتبار وعملاً بمقتضاه، فلا مانع من اعتبار الطرق علمًا وخلع صفتة لها تشریعاً وإن لم يستلزم ذلك انقلاباً في حقيقتها التكوينية، إذ لا يترتب على الاعتبار إلا ما تعلق به من الاعتباريات والأمور الاعتبارية دون الانقلاب التكويني من حقيقة إلى حقيقة تكوينية أخرى.

وأما عدم الفرق في قبول واعتبار ما ليس بعلم على وكشفاً في التعبّد والتشريع بين ما فيه كشف ناقص، كالامارات، وما ليس فيه كشف، كما في موارد الأصول، فهو كما أفاده (دام ظله)، لأنّ الملاك في جواز تعلق الاعتبار

(١) وسائل الشيعة: ٤/٩٣٧، ب ١٣ من أبواب الرکوع، ح ٦.

والتعبد بها معاً واحد. كيف وقد عرفت أن الشارع عبد بالركوع في مورد الشك فيه، كما أن مفاد «لا شك لكثير الشك» هو نفي الشك تعبدًا في مورد العلم به، وكل ذلك لا مانع منه ثبوتاً ولا إثباتاً، فإن الاعتبار سهل المؤونة في الجميع.

والحاصل: أن الأمارات العقلائية المضادة شرعاً قد أقررت على ما بنى عليه العقلاء فيها من تزيلها منزلة العلم والتعبد بها، مما يترتب عليه البناء على صدقها وعلى ثبوت مؤدياتها، وصحة إسنادها والاستناد إليها، ومنجزيتها عند الإصابة ومعذريتها عند الخطأ. وما أفيد من وجوه المنع من ذلك لا يصلح للاعتماد عليه.

ويحسن هنا بيان الفرق بين الأمارات والأصول العملية، فنقول:

لا يخفى: أن كلاً من الأصل والأماراة وظيفة عملية مجعلة عند انتفاء العلم بالواقع وكل منها قد يلازم الظن النوعي بمفاده، كالاستصحاب - وإن كانت أغلب الأصول العملية ليست كذلك - ولكن الملاك الذي به كان الأصل أصلًا لا أمارة هوأخذ انتفاء الحجة في موضوعه وبحسب لسان دليله - كما في أدلة البراءة - وإن كان التعبير عنه في لسان الأدلة بالشك، كما في أدلة الاستصحاب، أو عدم العلم، كما في قاعدي الخل والطهارة، ولكن المقصود في جميع ذلك هو عدم الحجة وإن لم تكن على، وسواء كان هناك شك وجداً أم كان هناك ظن.

والحاصل: أن الملاك في الأصل هوأخذ انتفاء الحجة والدليل في لسان دليله فيكون وظيفة عملية لفائد الحجة على الواقع يرجع إليه في مقام رفع حيرته وإن كان بذلك يصبح حجة - بالمعنى اللغوي - فيصح الاحتجاج به عند المحاسبة، كما يترتب عليه التنجيز والتعديل، ولكنه بذلك لا يكون وسطاً لإثبات متعلقه، فيكون مبايناً للأمارة.

ومنه ينقدح أنَّ الملاك في الأُمَارِيَّة هو وسُطْيَّتها لإِثبات متعلَّقها في لسان جعلها وإنْ كان لبياً، بمعنى أنَّ المجعل فيها هو حجيتها وكاشفيتها وإِثباتها للوَاقِع، ولَذَا كانت تَقُوم مَقَامُ الْعِلْم في إِثبات الْوَاقِع، ولهَذَا لم تَجِرِ الأُصُولُ في مواردها، وكانت تَتَقدِّمُ عَلَيْها بِالْوَرْود أو الحِكْوَمَة. فَكُلُّ ما كان مَوْضِعَه فَقَدْ ثَبَّتَ لِلْوَاقِع - ولو تَبَعَّداً - كَان أَصْلًا عَمَلِيًّا. وَكُلُّ ما كان مَثِبَّاً لِلْوَاقِع وكَاشِفًا عَنْه شَرْعًا عند عدمِ الْعِلْم كَان أَمَارَة.

إِذَا عَرَفَتْ ذَلِكَ فَاعْلَمَ أَنَّ مَا أَخْذَ فِيهِ اِنْتِفَاءَ الْعِلْم ظَرْفًا لِهِ تَارِيَّةٍ يَكُونُ أَمَارَةً وَأَخْرَى: يَكُونُ أَصْلًا، فَإِنْ كَانَ المَجْعُولُ بِحَسْبِ دَلِيلِهِ كُونَه وسَطًا لِإِثباتِ مَتَعْلِقِهِ شَرْعًا كَانْ قَائِمًا مَقَامَ الْعِلْم، وَكَانْ أَمَارَةً شَرْعِيَّةً حَالَه حَالُ الْأَمَارَاتِ الْعَقْلَائِيَّةِ الْمُضَاهَةِ مِنْ قَبْلِ الشَّارِعِ، مَثَلُ: كُونُ الْلَّحْمِ فِي سُوقِ الْمُسْلِمِينَ أَمَارَةً عَلَى التَّذْكِيَّةِ وَمَثَلُ: وَضُعُّ قَبُورِ الْمُسْلِمِينَ أَمَارَةً عَلَى الْقَبْلَةِ، وَنَحْوُ ذَلِكَ مَا عَدَ شَرْعًا كَاشِفًا عَنْ أَمْرٍ مُعْتَبَرٍ عَنْدِ الشَّارِعِ الْمَقْدِسِ، وَالْمَجْعُولُ فِيهِ هُوَ نَفْسُ الْكَاشِفِيَّةِ وَالطَّرِيقِيَّةِ وَالْمَلَازِمَةِ بَيْنَهُ وَبَيْنِ مَا جَعَلَ طَرِيقًا إِلَيْهِ وَكَاشِفًا عَنْهُ.

فَلَيْسَ الْمَجْعُولُ فِيهِ حَكْمًا شَرْعِيًّا وَلَا مَوْضِعًا لِلْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ كَالْتَذْكِيَّةِ وَالْقَبْلَةِ، فَلَا يَكُونُ الْمَجْعُولُ فِيهِ حَكْمًا ظَاهِرِيًّا وَلَا مَوْضِعًا ظَاهِرِيًّا، كَيْ يَلْزَمُ الْبَحْثُ فِي الْجَمْعِ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْحُكْمِ الْوَاقِعِيِّ، أَوْ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْمَوْضِعِ الْوَاقِعِيِّ.

نَعَمْ هُوَ يَسْتَلِزُمُ تَفْوِيتَ مَصْلَحَةِ الْوَاقِعِ عَنْدَ الْمُخَالَفَةِ، وَلَا قَبْحٌ فِي تَفْوِيتِهَا إِذَا كَانَ حَسَنَ مَصْلَحَةِ التَّسْهِيلِ أَهْمَّ فِي نَظَرِ الشَّارِعِ مِنْ مَصْلَحَةِ الْوَاقِعِ. وَالْمُتَبَعُ فِي ذَلِكَ دَلِيلُ الْأَمَارَةِ، فَإِنَّ إِقَامَةَ الشَّارِعِ الدَّلِيلَ عَلَيْهَا وَعَلَى أَمَارِيَّتِهَا يَكْشِفُ بِطَرِيقِ الْإِنْ عنْ تَرْجِيْحِهِ لِمَصْلَحَةِ التَّسْهِيلِ عَلَى مَصْلَحَةِ الْوَاقِعِ. وَلَا ضَيْرٌ فِيهِ.

فلا يصلح للكشف عن مصلحة أخرى يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع - كما هو مبني المصلحة السلوكية - لعدم الدليل عليه بعد كفاية مصلحة التسهيل في حسن تشرع جعل الأمارة كاشفاً شرعاً عن مؤداتها، كما تقدم.

بل لا فرق في ذلك بين صوري افتتاح باب العلم، وانسداده، كما لا فرق فيه بين جعل الأمارة كاشفة عن الحكم، وجعلها كاشفة عن الموضوع، لكتفافية مصلحة التسهيل في جميع ذلك بعين الملاك.

ومنه يظهر: بطلان ما اشتهر بين القدماء الله من أنّ ظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم، لابتنائها على جعل الشارع حكمًا ظاهرياً على طبق مؤدى الأمارة، وقد عرفت عدم الدليل عليه. وإنما دلّ الدليل القطعي على دليليتها والبعد بكاففيتها دون مؤداتها، فيبقى مؤداتها مظنوناً غير مقطوع به.

وأما إذا كان المجعل بحسب دليله كونه وظيفة عملية لفائد الدليل على الحكم أو الموضوع كان أصلاً عملياً. وهو على قسمين إحراري وغير إحراري.

والإحراري: هو الذي يتعلّق التبعيد فيه بأحد طرفي الشكّ والتردد وينتهي إلى تطبيق العمل عليه بعنوانه، كما في الاستصحاب، وأصالتي الحلّ والطهارة.

وغير الإحراري: هو الذي لا يقتضي العمل بالأصل والبعد به البناء على أحد طرفي الشكّ بعنوانه، مثل: أصالة البراءة، حيث غاية ما يلزم من أدلةها التبعيد بعدم العقاب وإن كان في بعض الصور يكون التكليف الواقعي بنفسه منفيّاً، وذلك عند عدم صدوره من الشارع وحججه الله، كما تقدم. ولكنه إذا كان صادراً والحجّة عليه قائمة - إلا أنّه يتعرّض العثور عليها - فلا يكون المرتفع حينئذ إلا العقاب، فلا تقتضي أدلة البراءة بعد تحقق موضوعها - وهو بذلك

الجهد في الفحص عن الحجّة إلى أن يحصل اليأس عن الظفر بها بمقدار لا يستلزم العسر والخرج - إلا انتفاء العقاب ولا تقتضي التبعّد بانتفاء الحكم والبناء على عدمه.

ومثل: أصلة الاحتياط في موارد العلم الإجمالي، أو موارد انقلاب الأصل حيث يجب الاحتياط في الدماء والفروج والأموال، وكذلك في موارد الشبهات الحكمية قبل الفحص، فإنها ليس فيها تبعّد، ولا تقتضي الالتزام بأحد طرف الشبهة بعنوانه، وإنما اللازم فيها مراعاة الواقع على كلّ حال سواءً كان في هذا الطرف أو في ذاك، وغاية ما تقتضيه منجزية التكليف وحسن العقاب على مخالفته، فهي أصل غير إحراري.

وكذلك أصلة التخيير، فإنه عند دوران الأمر بين المحذورين، كالوجوب والحرمة ليس هناك تبعّد يقتضي الالتزام بالتكليف في أحد طرف الشبهة بالخصوص. غاية الأمر أنّ هناك حكمًا بالتخدير في اختيار ارتكاب أيّ من الطرفين ولو كان التخيير ابتدائياً - حذراً من المخالفة القطعية - ولكن ليس فيه تبعّد يقتضي البناء على كون ما اختار ارتكابه هو الواجب، وإنما هناك مؤمّن من العقاب على فعله - ولو كان هو الحرام في الواقع -.

ومنه يظهر: أن ليس في الأصول غير الإحرارية حكم شرعي غير الحكم الواقعي، لا ظاهري ولا واقعي، كي يبحث في وجه الجمع بينهما، كما كان الحال في الأمارات.

وأما الأصول الإحرارية فهي على قسمين:

أحد هما: يكون التبعّد الشرعي بحسب دليله لزوم البناء على أحد الطرفين من دون تبعّد بالطرف نفسه.

وثانيهما: يكون ظاهره التبعـد بأحد الطرفـين بالخصوص.

أما الأول: فهو الاستصحاب، لأن أدلة غاية ما دلت عليه هو عدم جواز نقض المكلف للحالة السابقة بالشك فيها، فغاية ما اقتضته هو لزوم بناء المكلف على بقاء الحالة السابقة من دون دلالة على وجود حكم شرعي على طبقها. فغاية ما تقتضيه أدلة الاستصحاب هو تنجيز الواقع عند الموافقة والتعديل منه عند المخالفة، فلا تستلزم جعل حكم شرعي على طبق المستصحاب لا واقعي ولا ظاهري، كي يُنظر في وجه الجمع بينه وبين الحكم الواقعي، فهو من هذه الحيثية كالأمرـات والأصول غير الإـحـرازـية.

وأما الثاني: فهو أصالتـاـ الحـلـ والـطـهـارـةـ، حيث تضـمـنـ دـلـيـلاـهـماـ التـبـعـدـ بـالـحـلـ والـطـهـارـةـ، فإـنـ الـأـوـلـ تـضـمـنـ: أـنـ كـلـ شـيـءـ لـكـ حـلـ حـتـىـ تـعـلـمـ أـنـ حـرـامـ بـعـيـنـهـ فـتـدـعـهـ. وـالـثـانـيـ تـضـمـنـ: أـنـ كـلـ شـيـءـ طـاهـرـ حـتـىـ تـعـلـمـ أـنـ قـذـرـ.

وـمـعـ ذـلـكـ فإـنـهـ تـارـةـ: يـحـمـلـ ذـلـكـ عـلـىـ أـنـ المـقـصـودـ مـنـهـماـ هوـ التـبـعـدـ بـالـبـنـاءـ عـلـىـ الـحـلـيـةـ وـالـطـهـارـةـ، فـيـكـوـنـاـنـ كـاـلـاـسـتـصـحـابـ لـيـسـ فـيـهـماـ حـكـمـ شـرـعيـ بـالـحـلـ أـوـ الـطـهـارـةـ، وـإـنـاـ حـكـمـ الـشـرـعيـ مـتـعـلـقـ بـبـنـاءـ الـمـكـلـفـ نـفـسـهـ عـلـىـ الـحـلـ وـالـطـهـارـةـ، فـلـاـ يـكـوـنـ فـيـ مـوـارـدـهـماـ تـشـرـيـعـ يـخـالـفـ حـكـمـ الـوـاقـعـيـ أـوـ يـوـافـقـهـ لـتـعـدـدـ الـمـتـعـلـقـ، فإـنـ حـكـمـ الـوـاقـعـيـ مـتـعـلـقـ بـنـفـسـ الـعـنـوانـ الـوـاقـعـيـ، كـشـرـبـ التـنـ أـوـ شـرـاءـ الـجـبـنـ -ـ الـمـشـكـوـكـ وـضـعـ الـمـيـتـةـ فـيـهـ -ـ وـأـكـلـهـ حـرـاماـ كـانـ أـوـ حـلـلاـ، وـأـمـاـ حـكـمـ الـشـرـعيـ فـيـ مـوـرـدـهـماـ فإـنـاـ هوـ مـتـعـلـقـ بـبـنـاءـ الـمـكـلـفـ عـلـىـ حـلـيـةـ الـشـرـبـ أـوـ الـأـكـلـ عـنـدـ الـجـهـلـ -ـ وـإـنـ كـانـ وـاقـعـاـ حـرـاماـ -ـ أـوـ الـبـنـاءـ عـلـىـ طـهـارـةـ الـمـشـكـوـكـ -ـ وـإـنـ كـانـ وـاقـعـاـ نـجـسـاـ -ـ فـلـاـ تـنـافـيـ بـيـنـ الـحـكـمـيـنـ كـمـاـ كـانـ الـحـالـ فـيـ الـاـسـتـصـحـابـ تـامـاـ.

وأخرى: يُحمل الدليل فيهما على إرادة التبعّد والحكم بنفس الخلية والطهارة، كما يظهر من الشيدين صاحب الحدائق وصاحب الكفاية الله في قاعدة الطهارة، فغاية ما يلزم من ذلك هو كون الحلّ أو الطهارة حكمًا واقعيًا ثانويًا معمولاً للشاك، فيتقييد به الحكم الواقعي المتعلق بالعنوان الأوّلي، ويلزم منه عدم اشتراك الجاهل بالنجاسة مع العالم بها في الحكم.

ولا ضير فيه، فقد عرفت التزام الفقهاء بوجود مجموعة من الأحكام مختصة بالعالم بها، فيختلف الجاهل عنه بالحكم، ول يكن هذا المورد مما يضاف إليها، وليؤوّل على أنّ الجاهل بتشريع النجاسة أو الحرمة حكمه الطهارة والخلية، وهو حكمان مختصان بموارد الحلّ والطهارة، والمعلوم إنما هو وجود أحكام مشتركة بين العالم والجاهل في الجملة دون كون جميع الأحكام كذلك، كما تقدم.

وقد ظهر من جميع ما تقدم: عدم المحذور في التبعّد بالأمارات والأصول العملية، لاسيما بعد ملاحظة حسن مراعاة مصلحة التسهيل سواءً في الأمارات والأصول العملية، فضلاً عن أنّ عدم التبعّد بها يستلزم اختلال النظام في كثير منها أو الأكثر، كما يظهر بأدنى متابعة.



## مسألة حجية الإجماع

### وينبغي البحث في أمور:

الأول: لا يخفى أنّ هذه المسألة بُحثت في ضمن حجية الإجماع المنسوق الذي هو من الظنون والأمارات، كقول اللغوي وخبر الواحد، إلا أنه ينبغي البحث عنها مستقلاً، وفي مباحث القطع وتوابعه، كبناء العقلاة، وسيرة المشرعة التي هي من أسبابه ومبرراته، خصوصاً بعد أن كان يتفرع عليها حجية الإجماع المنسوق، إذ لو لم يكن الإجماع المحصل بنفسه حجة فما قيمة نقله حتى لو كان الخبر الناقل له حجة.

الثاني: يظهر من كلمات الأعلام اللهم: أنّ للإجماع - الذي هو موضوع المسألة - مفهومين:

أحدهما: ما صرّح به الشيخ اللهم في تعريفه بقوله: «إنّ الإجماع - في مصطلح الخاصة بل العامة الذين هم الأصل له وهو الأصل لهم - هو اتفاق جميع العلماء في عصر، كما ينادي بذلك تعریفات كثیر من الفرقین»<sup>(۱)</sup>. وكأنّ أخذ عنوان العصر فيه من قبل بعض أصحابنا، كشيخ الطائف اللهم، لکفاية ذلك فيما هو الملاك في حجية الإجماع - عنده، وعند الكثیرین - وهو اشتغاله على قول الموصوم اللهم، كما يظهر من نقل الشيخ اللهم لكلماتهم، كالمترضى والمحقق والعلامة اللهم<sup>(۲)</sup>.

(۱) فرائد الأصول: ۱/۱۸۴.

(۲) المصدر نفسه: ۱/۱۸۵-۱۸۶.

ثانيهما: هو اتفاق جميع الفقهاء من دون اشتراط دخول المقصوم عليه السلام فيهم، ولا كفاية أهل العصر الواحد، كما يدل عليه قول الشيخ فيه رحمة الله: «إنَّ الحاكي للاتفاق قد ينقل الإجماع بقول مطلق أو مضافاً إلى المسلمين أو الشيعة أو أهل الحق أو غير ذلك مما يمكن أن يراد به دخول الإمام عليه السلام في المجمعين. وقد ينقله مضافاً إلى من عدا الإمام عليه السلام، قوله: أجمع علماؤنا أو أصحابنا أو فقهاؤنا أو فقهاء أهل البيت عليهم السلام، فإنَّ ظاهر ذلك من عدا الإمام عليه السلام...»<sup>(١)</sup>.

والمهم معرفة أنَّ هناك مفهومين:

أحدهما: أخذ فيه اشتغاله على قول الإمام عليه السلام.

وثانيهما: لم يؤخذ فيه ذلك، وإنما يراد من اتفاق الفقهاء استكشاف قوله عليه السلام، فتكون دلالة الأول من سنخ الدلالة التضمنية، والثاني من سنخ الدلالة الالتزامية.

وهنا ينبغي البحث عن أنَّ أيَّاً من المفهومين يمكن لنا تحصيل مصادقه خارجاً. فنقول:

أما الأول: فلا يمكن تحصيله - عادة - لأنَّ الإمام عليه السلام ليس كأحد الفقهاء، ولا قوله مثل أقوالهم، لأنَّ قوله عليه السلام كقول النبي عليه السلام لا يكون إلا نصاً ورواية سواءً كان مكتوباً أم منقولاً بالمشافهة، غاية الأمر أنه قد يكون مستنداً وقد يكون مرسلاً.

فلا يتعامل الفقهاء التابعون معه كما يتعاملون مع سائر أقوالهم التي هي في عرض واحد، وإنما يتعاملون معه معاملة الدليل المستند في القول والفتوى وإن كان

(١) فرائد الأصول: ١٩١/١.

بعض الفقهاء يلتزم بالفتوى بنفس النص وألفاظه على النحو الذي ثبت عنده، كما هو الحال في مثل الصدوق عليه السلام الذي صرخ بذلك في مقدمة كتابه (من لا يحضره الفقيه) من أنَّ كُلَّ ما ينقله في كتابه عن المتصوِّفين عليهم السلام هو ما يفتني به ويراه حجَّةٌ فيها بينه وبين الله تعالى الله عنّه<sup>(١)</sup>.

والمهم: معرفة أنَّ الفقهاء وإن كان منهم من يفتني بنفس النص وألفاظه إلا أنَّ ذلك لا يستلزم كون قوله عليه السلام في عرض أقوالهم كي يكون في ضمنها عند التصدي لتحصيل الإجماع حتى يكون المحصل للكلِّ محسَّلاً له بافتراض أنَّ قوله عليه السلام موجود في ضمن أقوالهم معروفاً بشخصه أو مجھواً مرداً بينهم.

ويترتب عليه: عدم صحة البناء على كون قول الإمام عليه السلام في ضمن أقوال من لا يُعرف نسبهم استناداً إلى أنه مردّ بينهم، كي يترتب عليه في صورة الاختلاف العلم بكون الإمام عليه السلام في جملة من لا يُعرفون بأعيانهم وأنسابهم، كما قد يظهر من الشيخ بن حمّاد في العدة<sup>(٢)</sup>، فإنَّ قول الإمام عليه السلام إنما يوجد في ضمن الأخبار والروايات التي يعلم بصدورها عنهم عليهم السلام - ولو إجمالاً - وليس بالضرورة يكون موجوداً في ضمن أقوال الفقهاء حتى لو فرض تحصيلها بأجمعها.

وأما المفهوم الثاني للإجماع - وهو اتفاق الفقهاء الكاشف عن قول المتصوِّف عليهم السلام - فله فرضان:

الأول: أن يراد من الفقهاء كل مجتهد وكل فقيه - كما هو ظاهر العنوان - وإن اكتفي بفقهاء أهل العصر الواحد.

(١) من لا يحضره الفقيه: ١/١٢.

(٢) العدة: ٢/٦٢٨ - ٦٣٠.

والثاني: أن يراد من الفقهاء خصوص الذين يمكن الاطلاع على فتاواهم عند الفحص عنها في مظاهم في الكتب المتداولة.

أما الفرض الأول فهو غير عملي ولا واقعي، لعدم وجود إحصاء للمجتهدين، ولا لفتاواهم، فكم من فقيه من المعاصرين فضلاً عن الماضين لا نعلم باجتهاده، وكم من الفقهاء لا نعلم بفتواه حتى لو علمنا باجتهاده، إذ ما أكثر الفقهاء الذين لم تُنقل ولم تُدون فتاواهم – وإن علم اجتهادهم من الماضين والمعاصرين – فيمتنع تحصيل هذا الصنف من الإجماع، وهو الذي يتضمنه ظاهر العنوان. ويترب على ذلك عدم ترتب الشمرة على البحث في حجية هذا الإجماع، لانتفاء إحراز مصاديقه في الخارج.

وأما الفرض الثاني فهو ممكن الحصول وإن لم يشمله عنوان الإجماع، لاختصاصه بفئة خاصة من الفقهاء، وهم الذين يمكن العثور على فتاواهم عند الفحص عنها. وينتتج عنه لزوم كون موضوع المسألة هو عدم العثور على المخالف للفتوى المشهورة عند الأصحاب بعد الفحص عنها في مظاهم. وهو في حقيقته صنف من أصناف الشمرة في الفتوى، وليس من الإجماع المصطلح في شيء.

ومنه يظهر: بطلان البحث في هذه المسألة بعنوان حجية الإجماع، لعدم إمكان إحراز موضوعها، وهو الإجماع، وإنما الممكن – على تقديره – هو إحراز الشمرة في الفتوى، فكان اللازم هو البحث في حجية الشمرة دون الإجماع. ومراجعة كلام الشيخ مكي<sup>(١)</sup> له كامل النفع في المقام.

(١) فرائد الأصول: ١٨٩-٢٣١.

### في حجية الشهادة

الأمر الثالث: قد عرفت أن الممكن تحصيله إنما هو الشهادة في الفتوى، وهي - كمصطلح - يراد منها: «الحاصلة بفتوى جل الفقهاء المعروفين سواءً كان في مقابلها فتوى غيرهم بالخلاف، أم لم يعرف الوفاق والخلاف من غيرهم»<sup>(١)</sup>. وقد بحث الأعلام الرحمانية في كونها من الضئون الخاصة، ولم يعهد من أحدهم البحث في أنها توجب العلم - ولو في الجملة -، ولكن مع ذلك بعد إضافة بعض القيود يمكن عقد البحث في إمكان إيجابها للعلم بقول الموصوم عليه، بل هي موجبة لذلك في بعض الفروض. وهذا ما يحتاج إلى شيء من التوضيح، فنقول:

يعتبر في تحقق الشهادة - فضلاً عن الإجماع - العثور على فتاوى جل الفقهاء المعروفين بالفتوى - وإن لم يعرف الخلاف من غيرهم - فلا ينفع مجرد الاطلاع على فتاوى جماعة منهم فضلاً عن الواحد والاثنين - وإن لم يعثر على مخالف لهم - ألا ترى أن المسائل التي يتعرض لها الفقهاء الرحمانية مختلفة، لاختلاف الكتب الفقهية اختصاراً وسعة و موضوعاً في التعرض للمسائل وفروعها، فهي ليست على نسق واحد، إذ هناك من المسائل ما يتعرض لها جل الكتب الفقهية - عادة - كما أن منها ما لا يتعرض لها إلا في كتاب واحد أو اثنين.

وعليه فلا تتحقق الشهادة بمجرد ذكر فقيه واحد أو اثنين لفتواه في المسألة - وإن لم يعرف وجود مخالف له - بل لابد من تعرض مجموعة معتمدة بها لتلك المسألة واتفاق أصحابها على الفتوى فيها، خصوصاً إذا كانت تتعرض لها جل الكتب الفقهية، وبالأخص إذا كانت فتاوى الباقيين منقوله فيها، بحيث يستلزم

(١) فرائد الأصول: ٢٣١ / ١

الاطلاع عليها العلم بفتاوي مراجع التقليد في جميع العصور، واتفاقهم فيها. وفي مثل ذلك يمكن البحث عن أنّ العلم بهذا الصنف من الاتفاق هل يوجب العلم بالحكم الشرعي في المسألة؟. وهو بحث ذو ثمرة عملية مهمة، وموضوعه متيسّر الحصول وإن كان بحسب المصطلح لا يكون إلا من مصاديق عنوان الشهرة دون الإجماع.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ الحق هو كشف اتفاق مراجع التقليد في العصر الأول المتصل بالغيبة الصغرى عن الحكم الشرعي، فضلاً عن اتفاقهم فيسائر العصور، ولكن بشرط كون الحكم عامّ البلوى، كما تقدمت الإشارة إليه.

فقد تقدم في الوجه الثالث من وجوه إثبات سيرة المتشرعة الموجبة للعلم بقول المعموم عائلاً ما محصله: أنّ اتفاق أهل العصر الأول المتصل بالغيبة الصغرى على حكم إلزامي عام البلوى موجب للعلم بقول المعموم عائلاً. وذلك لأنّ اتفاق مراجع التقليد في ذلك العصر على الفتيا بذلك الحكم الإلزامي العام البلوى يستلزم انعقاد سيرة المتشرعة وبنائهم عليه في ذلك العصر لا محالة.

وانقلاب سيرتهم إلى الضد والنقيض بمجرد فقد السفير الرابع بنبيه وظهور الفقهاء الذين يُرجع إليهم في أحكام الدين محال - عادة - كيف والمفروض أنهم متشرعة وملتزمون بما يعلمون به من الشريعة، وكون الحكم إلزامياً عام البلوى يستلزم علم نوعهم به، وجريم عليه - بما فيهم فقهاؤهم ومراجعهم الذين هم في المراتب العالية من العلم والتقوى - والعهد قريب وفيهم - عادة - المعاصرون للسفراء الأربع بنبيه، أو بعضهم، فكيف يعقل تبدل ما يعلم به نوعهم إلى الضد!

بل حتى لو فرض ذهاب الفقهاء، أو بعضهم إلى غيره لأنكروا عليه ولزم

سقوطه من قلوبهم ولم يتبعوه فلا يكون مرجعاً لهم، فكيف إذا كان مراجع ذلك العصر أهل قول واحد في تلك المسألة ونوع المتشرعة تابعون وموافقون لهم، لأنهم لم ينكروا عليهم، إذ لو كان ذلك لبان. بل البين إنما هو إجلال المتشرعة وإكبارهم في ذلك الزمان - كما في كل زمان - لفقهائهم ومراجع تقليدهم أعلى الله تعالى شأنهم.

ويترتب على ذلك: كشف اتفاق أهل الفتيا من الطبقة الأولى على حكم إلزامي عام البلوى عن كونه هو قول المعصوم عليه السلام، لكشفه بالأخرة عن السيرة في عصر المعصوم عليه السلام.

ولا يضر في كشفه العلم بمدركه - فضلاً عن احتماله - لأن العلم بكشفه عن حكم الشارع ليس هو المذكور من المدارك لتلك الفتوى، وإنما هو انعقاد سيرة المتشرعة عليه المعلوم اتصالها بزمان السفراء والمعصومين عليهما السلام.

نعم لو وجد المخالف من تلك الطبقة كان خلاً باستكشاف السيرة، لاستلزمـه انقسام المتشرعة، وانتفاء انعقاد سيرتهم على حكم واحد. اللهم إلا إذا لم يكن من مراجع التقليد - وإن كان من الفقهاء وأهل الرواية عن المعصومين عليهما السلام - فالمتعين هو التثبت من هذا الأمر، كما لا يخفى.

على تأملـ في حصول الاختلاف بين المتشرعة في الأحكام عامة البلوى في عصر الغيبة الصغرى وما سبقها من عصور الأئمة المتأخرـين (صلوات الله عليهـ أجمعـين) فـتأملـ.

والحاصلـ: أنـ العبرـةـ بالعلمـ بحالـ سـيرةـ المـتشـرـعةـ فيـ العـصـرـ الـأـوـلـ فـإـنـهاـ كـاـشـفـةـ عـنـ اـتـصـالـهـاـ بـالـسـيـرـةـ فـيـ الـعـصـرـ السـابـقـهـاـ،ـ كـمـاـ عـرـفـتـ.

ومنه يظهر: الحال فيما إذا استقرت السيرة فيسائر العصور على حكم معين فإنها تكشف عن قول المقصوم <sup>عليه السلام</sup> لاحالة، فتكون الفتوى المتأخرة المخالفة لها معلومة البطلان لا محالة.

فإن قلت: إن هذا لو تم لاستلزم امتناع تبدل السيرة حتى في العصور المتأخرة، بل هو يستلزم امتناع وقوع الاختلاف في الأحكام الإلزامية عامة البلوى فيسائر العصور بعين الملاك، لاستلزم مخالفة المتأخر لمن تقدمه مخالفته لما هو المعلوم من الحكم، واستلزم إنكار المتشرعة عليه، لعلمهم بمخالفته للمقصوم <sup>عليه السلام</sup>.

قلت: إن هذا غير صحيح، لفارق بين العصر الأول وما يليه مباشرة، فضلاً عن سائر العصور، وذلك لأن أهل العصر الأول فيهم الكثير من عاصروا السفراء <sup>عليه السلام</sup>، فالحكم عندهم معلوم سواء ظهر مخالف له أم لا، لافتاتهم - عادة - إلى وجود السفراء <sup>عليه السلام</sup>، وكون عمل المتشرعة مرضياً عندهم، كيف وإلا لأنكروه ونهوا عنه.

خصوصاً بعد ملاحظة حاهم مع من يأخذون عنه الأحكام من أهل الفقه والرواية، فإنهم كانوا يأخذون منهم من حيث هم رواة وأهل دراية بالحديث والرجال وإن كانوا من أهل الفقه والفتوى، ولكن لا من حيث هم أهل الرأي والفتوى وأهل الخبرة بالأحكام كما هو الحال في هذه الأيام، فإن المتشرعة فيها يقلدون الفقهاء من حيث هم أهل الفقه والاجتهاد والعلم، فيعملون بآرائهم من دون النظر إلى مستنداتهم.

بل يمكن أن يقال: إنه حتى بالإضافة إلى ما تلى العصر الأول الذي انفرض

فيه المعاصرون للسفراء الله وتجدد فيه المتشرعة والفقهاء، مما استلزم لجوء المتشرعة فيأخذ الأحكام إلى الفقهاء - وإن كانت النزرة إلى الفقهاء - بعد لم تزل - من حيث هم رواة وأهل العلم بالحديث والرجال، فإنه من الطبيعي جداً أن تحدث الغفلة - حينئذ - عن السيرة، واتصالها، وإيجابها للعلم، فيكون التوجه إلى الفقيه والأخذ منه وإن خالفت فتواه ما عليه الآخرون أو السابقون، لكمال الثقة به هذا حال المتشرعة.

وأما الفقهاء الله فإن اهتمامهم بالروايات والنصوص الشرفية - كما هو شأنهم - قد يوجب الغفلة عند بعضهم عن التوجه إلى السيرة واتصالها بزمان المقصوم عليه، فيستلزم ذلك أن يفتني بما يستظهره من النص، فيختلف مع الآخرين، وقد يقنع الآخرون بدليله فيفتون بما أفتني به، فترى المشهور في بعض العصور على فتوى المشهور في عصر آخر على خلافها، أو يختلفون في عصر ويتفقون في عصر آخر، على حسب الاقتناع بالأدلة وتوفرها.

ولكن ذلك إنما يكون - عادة - فيما بعد العصر الأول، وحال فقد العلم بالحكم، مما يستلزم انحصار المستند بالروايات والنصوص وما يفهم منها دون حال العصر الأول المتصل بعصر السفراء الله مما يوجب الالتفات إلى أن ما عليه المتشرعة مقرر من قبل المقصوم عليه، بل هو مأخوذ منه، فلا يقتصر فيه على النصوص، أو ما يعبرون عنه بالإجماع على اختلاف أنظارهم فيه، فإن اختلاف الشيخ والسيد فيه في حجية خبر الواحد معروف، ولم يعهد منهم التوجه إلى السيرة تفصيلاً والاستناد إليها كما توجه إليها المتأخرون، فإنهم حتى مع التفاتهم إليها يعبرون عنها بالإجماع، ويقصدون منه الإجماع العملي، كما يظهر من الشيخ فيه في دعواه الإجماع على العمل بأخبار الثقات.

ويترتب على ذلك: عدم اختلال حجية اتفاق فتاوى أهل العصر الأول، فضلاً عن اتفاق فتاوى أهل سائر العصور بالعلم بالدرك، فضلاً عن احتماله، لأنّ حجتيه بسبب كشفه عن السيرة الكاشفة عن قول المعموم عليه السلام، لا من باب حجية الإجماع تبعداً، وإن فقد عرفت أنّ تحصيل الإجماع - بالمعنى المصطلح عليه - متذر، فلا تصل النوبة إلى النظر في حال حجتيه. والاتفاق المتيسر تحصيله إنما هو صنف من أصناف الشهرة دون الإجماع، فليس هو من الإجماع التعبدى، ولا المدركي.

### في قاعدة اللطف

بقي شيء، وهو أنّ ما استند إليه شيخ الطائفة عليه السلام من قاعدة اللطف لو تم لكان يلزم منه حجية ما لم يظهر فيه الاختلاف من الفتاوى بين الفقهاء من أهل العصر الواحد من دون فرق بين العصر التالي لعصر الغيبة الصغرى وغيره، فكلّ عصر فيه فتوى غير مختلف فيها كان قول المعموم عليه السلام موافقاً لها، فيكون الاتفاق بين أهل العصر الواحد كاشفاً عن قول المعموم عليه السلام، فضلاً عن الاتفاق بين جميع فقهاء العصور.

ولكنها غير تامة، فإن لها تقريبين وكلّ منها لا يمكن المساعدة عليه:

الأول: ما أفاده عليه السلام في العدة، وكلامه فيها طويل جداً نقتصر منه على الفقرة المتضمنة لدليله على قاعدة اللطف - وإن لم يذكر القاعدة بهذا العنوان في كلامه - فإن المناط المذكور في كلامه إنما هو حسن التكليف، قال عليه السلام: «ومتى فرضنا أن يكون الحق في واحد من الأقوال ولم يكن هناك ما يميز ذلك القول من غيره فلا يجوز للإمام المعموم عليه السلام الاستئثار ووجب عليه أن يظهر، ويبيّن الحق في تلك المسألة، أو يعلم بعض ثقاته الذين يسكن إليهم الحق من تلك الأقوال حتى

يؤدي ذلك إلى الأمة ويقترن بقوله علم معجز يدل على صدقه، لأنه متى لم يكن كذلك لم يحسن التكليف. وفي علمنا ببقاء التكليف وعدم ظهوره، أو ظهور من يجري مجراه دليل على أن ذلك لم يتفق<sup>(١)</sup>.

ثم قال: «وذكر المرتضى علي بن الحسين الموسوي عليه السلام أخيراً: «أنه يجوز أن يكون الحق فيما عند الإمام والأقوال الآخر كلها باطلة، ولا يجب عليه الظهور، لأنه إذا كنا نحن السبب في استثاره فكلما يفوتنا من الانتفاع به وبتصرفه وبما معه من الأحكام نكون قد أتينا من قبل نفوسنا فيه، ولو أزلنا السبب لاستثاره لظهور وانتفعنا به وأدلى الحق الذي عنده».

وهذا عندي غير صحيح، لأنه يؤدي إلى أن لا يصح الاحتجاج بإجماع الطائفة أصلاً، لأننا لا نعلم دخول الإمام فيها إلا بالاعتبار الذي بيناه، فمتى جوزنا انفراده بأي بالقول ولا يجب ظهوره منع ذلك من الاحتجاج بالإجماع<sup>(٢)</sup>.

والتحصل من كلامه في أمران:

أحدهما: لزوم إقامة الحجة القطعية على القول الحق من قبل الإمام بأي وإن لم يحسن التكليف.

وثانيهما: أنه لوم يلزم ذلك لم يصح الاحتجاج بإجماع الطائفة.

وفي كلّ منهما نظر:

أما الأول: فإنه إنما يتم لو كان الواجب على الإمام بأي أن يؤدي إلى الأمة

(١) العدة: ٢/٦٣٠.

(٢) المصدر نفسه: ٢/٦٣١.

جميع التكاليف الشرعية من دون استثناء، وذلك لم يثبت، كيف وهو أعلم بوظيفته، فمن أين علم بوجوب ذلك عليه في فترة ظهوره، فضلاً عن عصر غيبته بحيث يلزم من فقد الحجة القطعية على أيٍ واحدٍ من الأحكام عدم جواز استثاره، ووجوب إظهاره لذلك الحكم بنفسه، أو بمن يقترن بقوله علم معجز يدل على صدقه. ونحن نعلم أنَّ من طريقة النبي والأئمة (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعَلَيْهِمُ السَّلَامُ) سلوك طريق العقلاء في تبليغ أحكامهم ومقاصدهم بالظهورات وأخبار الثقات، كما تقدم، خصوصاً بعد أن كان نفسه يَقِنُّ يلتزم بحجية أخبار الثقات، ولم يشترط فيها اقترانها بما يوجب العلم بصدقهم.

والحاصل: أنَّ ما أفاده يَقِنُّ على إطلاقه معلوم البطلان في زمن المقصومين السابقين على الإمام الغائب (عليه وعليهم الصلاة والسلام)، فضلاً عن زمن غيبته التي هي بأمر من الله (عَزَّ ذُكْرُهُ ) والتي انقضى فيها عصر ثقاته وسفرائه إلى شيعته يَقِنُّ، فإنَّ ما ذكره يَقِنُّ لو تم للزم بقاء السفراء الذين يقترن قولهم بعلم معجز يدل على صدقهم إلى حين ظهوره عجل الله تعالى ظهوره في عافية من ديننا ودنيانا إن شاء الله تعالى، وذلك معلوم البطلان، للعلم بصدق السفير الرابع في أواخر كلامه من أنَّ من يدعي السفارة من بعده فهو كاذب، وأنه قد بدأت الغيبة الكبرى «ولله أمر هو بالغه»<sup>(١)</sup>.

لا سيما بعد ملاحظة بقاء الشريعة وصحة التكليف والثواب والعقاب على كلٌ ما قامت عليه الحجة من التكاليف، وما أكثرها، فلا يضر في ذلك خفاء بعض الأحكام حتى لو أجمع الأصحاب على عدمه، فضلاً عما إذا اختلفوا فيه.

(١) كمال الدين وإنعام النعمة: ٤٣٢/٤٣٢، الغيبة للشيخ الطوسي: ٢٩٣/٢٩٥، احتجاج الطبرسي: ٢٩٧/٢، المناقب في المناقب لأبي حزنة الطوسي: ٤٦٠، وغيرها.

نعم يلزم من خفائه وانتفاء الحجة عليه انتفاء التكليف به وعدم العقاب على خالفته، لانتفاء البيان، ولكن ذلك لا يستلزم عدم جواز الاستثار على الإمام الغائب إثنا ولا وجوب إظهاره من قبله مباشرة، أو بواسطة من يقترب قوله بعلم معجز يدل على صدقه.

كيف وقد تضمنت مجموعة من النصوص: أنه ليس الواجب على الأئمة الجواب حتى عندما يسألهم شيعتهم، فضلاً عما إذا لم يكن هناك سؤال، مثل ما تضمنته صحيحة الوشاء عن أبي الحسن الرضا عليه السلام «قال: سمعته يقول: قال علي بن الحسين عليه السلام: على الأئمة من الفرض ما ليس على شيعتهم، وعلى شيعتنا ما ليس علينا، أمرهم الله جعهم أن يسألونا قال: ﴿فَسَأَلُوكُمْ أَهْلَ الْذِكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾»<sup>(١)</sup>، فأمرهم أن يسألونا وليس علينا الجواب، إن شئنا أجبنا وإن شئنا أمسكنا»<sup>(٢)</sup>.

على أن الثابت إنما هو بقاء الشريعة إلى قيام القيمة، فلا شريعة بعدها لقوله عليه السلام: «حالي حلال إلى يوم القيمة وحرامي حرام إلى يوم القيمة»<sup>(٣)</sup>، فلا ناسخ لحلاله ولا لحرامه عليه السلام، وغاية ما يقتضيه هو بقاء الأحكام الشرعية على ما أنشئت إلى يوم القيمة. وتبقى الأحكام الفعلية منوطبة بفعالية موضوعاتها. وكذلك التكاليف المنجزة فإنها منوطبة بقيام الحجة عليها، وعليه فغاية ما يستلزمه ترك الإمام عليه السلام إقامة الحجة على الحكم انتفاء التنجيز دون انتفاء أصل الحكم من الشريعة المقدسة.

(١) سورة النحل: ٤٣.

(٢) وسائل الشيعة: ١٨/٤٣، ب٧ من أبواب صفات القاضي، ح٩، وغيرها من نفس الباب: ح١٢،

.٣٩، ٢٧

(٣) كنز الفوائد: ١٦٤.

ومنه يظهر الإشكال في قوله عليه السلام: «لأنه متى لم يكن كذلك لم يحسن التكليف»، لأنّه إن أراد من التكليف بقاء الشريعة فهو لا يستلزم لزوم إقامة الحجة على كلّ تكليف من تكاليفها وكلّ حكم من أحكامها حتى لو كانت فعلية، فضلاً عما إذا كانت إنشائية تعليقية - كما هو المتعارف في فتاوى الفقهاء وأقوالهم - لأنّ الشريعة وإن كانت بجميع أحكامها عند الإمام عليه السلام إلا أنّ جلّ أحكامها موجودة في فتاوى الفقهاء، فلا ينافي بقائهما انتفاء الحجة على بعض أحكامها، وترك الفقهاء الفتيا بها، بل حتى الإفتاء بخلافها.

وإن أراد منه بقاء التكليف على البشر فالأمر أوضح، لأنّ بقاء نوع التكاليف وأغلبها لا يتوقف على بقاء كل واحد واحد منها، فإنّ انتفاء الإيجاب الكلي لا يستلزم صدق السلب الكلي.

وإن أراد منه بقاء التكليف المنجز، أو لم يحسن التكليف المنجز فهو وإن كان منوطاً بقيام الحجة عليه إلا أنه لا ضرورة تقتضي تنجيز كلّ تكليف على كلّ حال. فغاية ما يلزم أنّ ما قامت عليها الحجة من التكاليف كان منجزاً، ومالم تقم عليه لم يكن منجزاً ولم يحسن العقاب على مخالفته، ول يكن ما خفي أمره غير منجز ولا عقاب على مخالفته. وليس في ذلك مذور، كي يكون معلوماً العدم.

خصوصاً بعد أن كانت إقامة الحجة عليه - بالنحو الذي أفاده عليه السلام - تنافي غيبة الإمام عليه السلام التي هي بأمر من الله (سبحانه وتعالى)، فحتى لو فرض أنّ إقامة الإمام عليه السلام الحجة القطعية على التكليف واجبة عليه من قبله تعالى يقع التزاحم بين الأمرين ويقدم الأهم منها - حينئذ -، لا محالة. وهل يتحمل أهمية أمره بإقامة الحجة القطعية - على تكليف ما - على أمره بغيته عليه السلام التي فيها حفظ نفسه الشريفة جعل الله تعالى أنفسنا فداحاً! فليكن الإخفاء من موارد التقية التي

بسببها أخفى آباؤه (صلى الله عليه وعليهم) كثيراً من الأحكام، والكتب التي منها ما فيه حتى أرشن الخدش وما هو أدنى من الخدش. وبذلك يتمنى علمانا ببقاء التكليف عند عدم إظهاره عائلاً له وعدم إظهار من يجري مجراه.

ثم إنّ غاية ما يقتضيه ذلك - حتى لو سلّم - هو انتفاء التكليف فيما لو أجمع الفقهاء على انتفاء التكليف في بعض المسائل. فغاية ما يقتضيه دليله عائلاً هو حجية الإجماع فيما لو انعقد على انتفاء التكليف في المسألة المجمع عليها. وهل يراد من حجية الإجماع إثبات حجيته في خصوص ذلك! في حال أنّ الحجية المدعاة للإجماع هي حجيته في كشفه عن قول الإمام عائلاً في أي حكم من الأحكام تكليفاً كان أم نفي تكليف، اقتضائياً كان أم غير اقتضائي، تكليفياً كان أم وضعياً. هذا ما يرتبط بالأمر الأول.

وأما الأمر الثاني - وهو دعوى: أنّه «متى ما جوزنا انفراده عائلاً بالقول ولا يجب ظهوره منع ذلك من الاحتجاج بالإجماع» -

فقيه:

أولاً: المنع من ذلك، لما عرفت من إمكان الاستدلال عليه والاحتجاج به - في الجملة - بكشفه عن السيرة الكاشفة عن قوله عائلاً باليان المتقدم.

وثانياً: أنه لا محدود من سقوط الإجماع عن الحجية والمنع من الاحتجاج به بعد عدم وجود ما ينھض بحجيته، ومعقد الكلام إنما هو في حجيته، فلو كانت حجيته معلومة لما كانت هناك حاجة للاستدلال عليها، وإن لم تكن معلومة فلا مانع من المنع من الاحتجاج به، وإنما كان الاحتجاج عليه بلزوم المنع من الاحتجاج به من سُنْخ المصادرة.

ويضاف إلى جميع ذلك: أنّ ما أفاده الله من أنه يلزم على الإمام عليه السلام إظهار الحق بالحجّة القطعية ولو استلزم ظهوره، أو أداء بعض ثقاته بعلم معجز - يلزم منه - وجود الحجّة القطعية المؤدّة إلى الأمة على جميع التكاليف الإلزامية ما يستلزم انتفاء الاختلاف فيها، فضلاً عن اختفائها، وهو معلوم البطلان، فإنّ الاختلاف بينهم معلوم، وما ذلك إلا لكون الحجّ نظرية، والكثيرة منها ليست بقطعية، وإلا لما وقع التردد من أيٍ واحدٍ منهم، كما أنّ اختفاء الحجّة القطعية على كثير من التكاليف معلوم، ولذا يرجع فيها إلى الظنون المعتبرة، أو الأصول العملية، كُلّ في مورده.

التقريب الثاني: ما أفاده أستاذنا الخوئي عليه السلام بقوله: (ما استند إليه الشيخ الطوسي عليه السلام من قاعدة اللطف، وهي أنه يجب على المولى (سبحانه وتعالى) اللطف بعباده بإرشادهم إلى ما يقرّبهم إليه تعالى من مناهج السعادة والصلاح وتحذيرهم عما يبعدهم عنه تعالى من مساقط الهملة والفساد، وهذا هو الوجه في إرسال الرسل وإنزال الكتب ونصب الإمام عليه السلام).

وهذه القاعدة تقتضي - عند اتفاق الأمة على خلاف الواقع في حكم من الأحكام - أن يلقي الإمام المنصوب من قبل الله تعالى الخلاف بينهم، فمن عدم الخلاف يستكشف موافقتهم لرأي الإمام عليه السلام»<sup>(١)</sup>.

ولا ضرورة تقتضي البحث في صدق النسبة، لأنّ المهم البحث في تمامية الوجه دون قائله.

وقد أورد عليه أستاذنا عليه السلام بثلاثة إيرادات نختار منها الإيراد الأول، ثم نعقب

(١) مصباح الأصول: ١٣٨/٢.

عليه بما يناسب المقام، قال عليه السلام:

«وفيه: أولاً: عدم تمامية القاعدة في نفسها، إذ لا يجب اللطف عليه تعالى بحيث يكون تركه قبيحاً يستحيل صدوره منه سبحانه، بل كل ما يصدر منه تعالى مجرد فضل ورحمة على عباده»<sup>(١)</sup>.

والأمر كما أفاده عليه السلام، فإنّ جلّ ما ذكر في محله من وجوب اللطف عليه (سبحانه وتعالى) أمور استحسانية لا توجب يقيناً، وحتى إذا تمت فإنّها لا تستلزم وجوب اللطف إلا في الجملة، وليس هذا مقام البحث في ذلك.

والقدر المتيقن أنّ كلّ ما صدر منه تعالى من إرسال الرسل ونصب الأئمة وإنزال الكتب هو فضل من الله عليه السلام، لأنّهم بشروا بها هو حق من الثواب وأنذروا بها هو صدق من العقاب، فإنه سبحانه أرحم الراحمين في موضع العفو والرحمة، وأشدّ المعقدين في موضع النكال والنقمّة، ولا يُسأل عما يفعل وهم يسألون، ولا طريق لنا لمعرفة الضابط والملّاك التام في لطفه سبحانه، كي يتّسنى لنا تطبيقه على ما لم يثبت بالنقل والضرورة انطباقه عليه.

ومن ذلك ضياع بعض الأحكام وعدم قيام الحجة عليها، فإنّ ما اطلعنا عليه من الأدلة العقلية والنقلية لا يستلزم بقاء الحجة الفعلية وإمكان الاستناد إليها، وإن كانت بجمعها موجودة عند الحجة الغائب (عجل الله تعالى فرجه في عافية)، ولكن ليس باستطاعتنا التشرف بخدمته، والاستفادة من بيانه الشّريف. وليت شعرى لماذا يلزم من قاعدة اللطف وجوب إظهار الحكم ولا يلزم منها وجوب إظهار الإمام عليه السلام وظهوره وبيان الحق في كل ما اختلف أو اختلف فيه من أحكام

(١) مصباح الأصول: ١٣٨/٢.

الدين!، وليس لنا إلا التسليم والرضا بما قسمه الله (سبحانه وتعالى) لنا والحمد لله على كل حال.

والحاصل: أن ملاك لطف الله سبحانه غير معلوم عندنا تفصيلاً، كي يصح أن نطبقه على ما ادعى من منافاته لانعقاد الإجماع على ما يخالف الحكم الواقعي، فلا يصح الاستناد إليه في حجية الإجماع.

وليت شعري لو كان اللطف واجباً على الله بِهِ فما هو الفرق بين أبعاض أهل الطائفة المحققة وبين مجموعها في عصر واحد أو سائر العصور؟!، أفلًا يلزم اللطف بالبعض كما يلزم اللطف بالكل، فلماذا كان خفاء الحكم ومخالفة البعض له بما عندهم من الحجج ليس منافيًّا للطف الله تعالى وكان خفاءه ومخالفة الجميع له منافيًّا له بحيث يلزم على الإمام عَلَيْهِ الْكَفَافُ إلقاء الخلاف بينهم - ولو من مجھول -! وما الفائدة من ذلك! كما أشار إليه أستاذنا بِهِ في ضمن إيراده الثالث<sup>(١)</sup>.

فإنه لو كان اللطف موجباً لإقامة الحجة القطعية على الحكم في كل ظرف وعلى كل حال - كما ادعاه الشيخ بِهِ - لم يختلف الحال حينئذ بين البعض والكل، وبين العصر الواحد وسائر العصور، ولكنه غير موجب لذلك يقيناً، إذ أن هناك كثيراً من الأحكام ليس عليها دليل قطعي، كيف ولو كان ذلك كذلك لما وقع الاختلاف بين الفقهاء في أي حكم من الأحكام، ولما وقع التردد والاشتباه من أي واحد منهم، وهو خلاف الواقع، كما تقدم.

ومنه يظهر: أن عدم وقوع اللطف دليل على عدم وجوبه على المولى (سبحانه وتعالى)، لأنّه لو كان يجب عليه سبحانه إرشاد العباد إلى ما

يقر لهم إليه وتحذيرهم عما يبعدهم عنه لم يختص ذلك ببعض العباد دون بعض، فإنهم جميعاً عباده، فكان يلزم إقامة الحجة الواضحة على جميع العباد في كل مقرب ومبعد، وهذا يمنع من وقوع الاختلاف والتردد، وخفاء الحجة بالإضافة إلى جميع العباد، فضلاً عن الفقهاء، ولا يستثنى من ذلك إلا العباد المعاندون، وهو خلاف الواقع. ويستحيل أن يحجب على الله تعالى شيء ولا يفعله، فإنه على كل شيء قدير، فتركه له دليل قطعي على عدم وجوبه عليه (سبحانه وتعالى).

وإذا لم يحجب عليه تعالى اللطف لم يجب على الإمام عليه السلام إلقاء الخلاف بينهم حتى لو اتفقوا على خلاف الواقع، فلا يكشف إجماعهم - من حيصة اللطف - عن الواقع، فتدبر جيداً.

هذا ما يرتبط بالإجماع والشهرة وكيفية تحصيل العلم بما انعقدا عليه.

### في نقل الإجماع والشهرة

وأما نقل الإجماع أو الشهرة فهو من فروع مسألة حجية الخبر، ولا ينبغي مزيد بحث فيه، لأنه مبني على حجية خبر الثقة، ويأتي في محله (إن شاء الله تعالى) أن خبر الثقة الذي يحتمل اعتماده فيه على الحسن حجة في إثبات متعلقه، وأما الذي يعلم فيه استناده إلى الحدس فلا يكون حجة إلا على الذي يكون حدس المخبر حجة عليه، كما هو الحال في أهل الخبرة من كل صنف بالإضافة إلى غيرهم.

وأما أهل الصنف أنفسهم فلا يكون خبر بعضهم ولا حده حجة على نظرائه، لأنه في عرضهم، ولا يكون حدس الحادس ولا تشخيصه ولا خبره ولا فتواه حجة على من هو مثله من أهل الخبرة في صنفه، خصوصاً إذا اختلف معه في اجتهاده وحدسه.

نعم قد يكون حجة عليه في بعض الفروض، كما إذا كان عاجزاً عن التشخيص بسبب فقده لآلاته، أو احتياجه إلى وقت طويل وكانت هناك ضرورة آنية إلى التشخيص فعلاً، فإنه يصح له حينئذ الرجوع إليه والاعتماد عليه وإن كان يحتمل إنه لو تصدى بنفسه لذلك لظهر له خطأ من اعتمد عليه.

إذا عرفت ذلك فاعلم أن نقل الإجماع - عادة - لا يكون إلا مبنياً على الحدس، لتعذر اطلاع الناقل له على الاطلاع على فتاوى سائر الفقهاء، فلا يكون حجة على الفقيه الآخر - ولو كان متأخراً عنه - إذ هو في عرضه ومن أهل صنفه، فلا يصح له التبعـد بحـدـسـهـ. وليس للـحدـسـ بالـاتـفـاقـ آـلـاتـ أوـ آـلـيـاتـ مـعـيـنـةـ توـفـرـ عـنـدـ الـبـعـضـ وـلـاـ توـفـرـ عـنـدـ الـآـخـرـ،ـ كـيـ يـصـحـ رـجـوعـ الـآـخـرـ إـلـيـهـ.ـ فإنـ مـنـ الـمـعـلـومـ رـجـوعـ دـعـاـوىـ الإـجـمـاعـ -ـ بـالـمـعـنـىـ الـمـصـطـلـحـ عـلـيـهـ عـنـدـهـ -ـ إـلـىـ قـاعـدـةـ الـلـطـفـ،ـ أـوـ حـسـنـ الـظـنـ،ـ وـنـحـوـهـمـ مـاـ لـاـ يـخـتـصـ بـهـ بـعـضـ الـفـقـهـاءـ اللـهـ يـعـلـمـ

دون بعض.

وأما نقل اتفاق الـقـدـماءـ -ـ الـذـيـ هوـ الحـجـةـ مـنـ بـيـنـ مـوـارـدـ الشـهـرـةـ -ـ فـلاـ رـيـبـ آـنـهـ يـحـتـمـلـ فـيـ الـحـسـ،ـ خـصـوـصـاـ بـالـإـضـافـةـ إـلـىـ مـنـ عـهـدـ مـنـهـمـ الـاـهـتـمـامـ الـبـالـغـ بـضـبـطـ فـتاـوىـ الـفـقـهـاءـ وـمـرـاجـعـةـ كـلـامـهـمـ،ـ فـيـكـوـنـ حـجـةـ فـيـ إـثـبـاتـهـ مـاـ لـمـ يـظـهـرـ خـلـافـهـ،ـ وـلـكـنـ يـنـبـغـيـ مـعـ ذـلـكـ التـثـبـتـ مـنـ صـحـةـ النـقـلـ فـيـ الـجـمـلـةـ،ـ لـأـنـ الـاـعـتـمـادـ عـلـىـ الـحـدـسـ فـلـاـ إـشـكـالـ فـيـ صـحـتـهـ وـحـجـيـتـهـ.ـ بـلـ قـدـ يـحـصـلـ الـيـقـيـنـ بـصـدـقـةـ،ـ لـأـنـ نـوـعـ فـقـهـائـنـاـ اللـهـ يـعـلـمـ فـيـ قـمـةـ الـوـثـاقـةـ وـالـورـعـ وـالـتـقـوـىـ وـالـتـثـبـتـ وـجـزـاـهـمـ اللـهـ تـعـالـىـ عـنـاـ وـعـنـ سـائـرـ الـمـؤـمـنـينـ بـخـيـرـ جـزـاءـ الـمـحـسـنـينـ.

### الخبر المتواتر

تنبيه: يحسن فيه الإشارة إلى أنّ ما يوجب العلم - أيضاً - الخبر المتواتر، ولا حاجة إلى عقد مسألة مستقلة في حجّيته، لوضوح الحال فيه، وإنّما يحسن التنبيه إليه، من أجل استيفاء الكلام فيما يوجب العلم، فإنّ الخبر المتواتر: هو الذي يحصل من إخبار جماعة كثيرة بحيث يلغون من الكثرة حدّاً يمتنع معه تواظؤهم على الكذب.

وفي تفصيل: فإن علم استنادهم فيه إلى الحس من دون احتمال خطئهم في الفهم كان موجباً للعلم بصدقهم ومطابقة خبرهم للواقع لامحالة، إذ المفروض امتناع تواظئهم على الكذب، والخبر عنه محسوس، ولم يفهموه بفهم خاطئ، فيكون ما أخبروا به مطابقاً للواقع يقيناً.

وأما إذا احتمل استنادهم فيه إلى الحدس، فلا اعتبار به، لكثره وقوع الخطأ في الحدس حتى لو اجتمع عليه الملايين من البشر، فإنه قد يخفى وجه الخطأ عليهم، لاستنادهم فيه إلى ملاك خاطئ مشترك بينهم، فضلاً عما إذا كان مستنادهم فيه ملاكات متعددة يحتمل فيها الخطأ جميعاً - وإن لم يحتمل تعمدهم الخطأ أو الكذب فيه -.

وكذلك إذا احتمل الخطأ في فهمهم للواقع - وإن كانت حسية ولم يحتمل تعمدهم جميعاً للكذب فيه - كما نبه عليه الشيخ المظفر<sup>(١)</sup>، فإنّ نوع البشر ليس عندهم الدقة في الملاحظة، ولذا يخدع الناس بالمشعوذين والسحرة بالتخيل والغلبة على البصر وسرعة الحركة مما يوجب الوقع في الخطأ أو

(١) المنطق: ٣٧٤.

احتماله حتى من الكثرة الكاثرة، فلا ينفع عندئذ عدم اتفاقهم على الكذب ولا كونه حسياً.

هذا فيما إذا كان منشأ العلم بصدق الخبر إخبار الكثرة الكاثرة - بالشروط المتقدمة - فإنّه يصدق على الخبر حينئذ عنوان الخبر المتواتر، وقد يعبر عنه بتواتر الأخبار، أو التواتر.

### الخبر المظافر

وأمّا إذا كان منشأ العلم به إخبار جماعة قليلة يعلم بعدم تواظفهم على الكذب - ولو لوثاقتهم - ولم يحتمل خطئهم في الفهم وكان الخبر عنه محسوساً فإنّه يكون موجباً للعلم بصدقه ومطابقته للواقع - أيضاً - لا حالّة، وبعين المالك في الخبر المتواتر - وإن لم ينطبق عليه عنوانه -. ولا بأس بأن يُصطلح عليه بالخبر المظافر أو التظافر، كما نقله بعض الفضلاء عن المحقق القمي رحمه الله. ولا مشاحة في الاصطلاح.

وأمّا خبر الثقة الناقل للخبر المتواتر أو المظافر فليس حجة في إثباته، لأنّ غاية ما يثبته الخبر وما أخبر به الثقة هو اعتقاده بعدم تواظفهم على الكذب، أو امتناعه لكثرتهم، أو وثاقتهم عنده، ولصدقه في اعتقاده، ولكن لا يلزم من اعتقاده بذلك اعتقادنا، فلا يكشف صدق إخباره عن صدق خبره، فتدبر جيداً.

واعلم أنّ التواتر على قسمين: معنوي ولفظي. والمعنى: هو الذي تتفق الأخبار فيه على مضمون واحد، ولكن تختلف في التعبير عنه. واللفظي: هو الذي تتفق فيه على لفظ واحد وعبارة واحدة.

وال الأول أَنْفع في تحصيل العلم، كما لا يخفى، لأنَّ الثاني لا يثبت به إلا العباره، وهي قد لا تدل على المراد بالدلالة القطعية، فلا يعلم به إلا الصدور.

كما أنَّ الخبر المحفوف بالقرائن القطعية يكون - أيضاً - موجباً للعلم بمضمونه لاحالة، إلا أنه أمر شخصي، ولا ضابط له، لعدم انضباط القرائن القطعية. و تمام الكلام في علم الدرایة والرجال.

وبهذا ينتهي الكلام في مسائل القطع والعلم و موجباته الكلية بالإضافة إلى الأحكام الشرعية. وبعده يقع الكلام في مسائل الحجج والطرق الشرعية ولو كانت بالإمضاء من قبل الشارع المقدس.

وأوَّل المسائل ومن أكبرها مساحة وأكثرها أهمية هي مسائل الظهور.



## فهرس المحتويات

٧	مقدمة المركز
١٥	المقدمة
١٧	تعريف علم الأصول
١٨	المسألة الفقهية و المسألة الأصولية
٢٠	تبسيب مسائل علم الأصول
٢٥	مسألة حجية القطع
٢٥	القطع والعلم واليقين
٢٨	البحث الأول: في حجية القطع
٢٩	القطع آلي واستقلالي
٣١	عنوان الحجية
٣٢	القطع طريقي و موضوعي
٣٢	حجية القطع في الكاشفية
٣٨	ما أفاده الشيخ <small>بنالله</small> ومن تابعه ونقده
٤٢	تتمة: فيما أفاده الشيخ النائي <small>بنالله</small> ونقده
٤٤	في وجوب المتابعة

٤٦.....	في حكم العقل بوجوب متابعة القطع
٥٢.....	في حكم العقلاء بحسن المتابعة وقبح تركها
٥٥.....	المنجزية والمعدّية
٥٦.....	نتائج البحوث المتقدمة أمور
٥٨.....	البحث الثاني: في حجّية العلم
٥٨.....	في الطريقة
٦٠.....	في المنجزية والمعدّية
٦٢.....	البحث الثالث: في حجّية اليقين والعلم العادي والاطمئنان
٦٧.....	في حجّية اليقين
٧١.....	في حجّية الاطمئنان
٧٣.....	مسألة حجّية قطع القطاع
٧٣.....	تمهيد أمرين
٧٣.....	الأول: في تحديد موضوع المسألة
٧٦.....	الأمر الثاني: في المحمول وهو الحجّية
٧٦.....	تحقيق المسألة
٨١.....	مسألة في أقسام القطاع
٨٥.....	في قيام الأمارات والأصول مقام العلم
٩٠.....	في إمكان أخذ العلم في موضوع متعلقه
٩٠.....	مقدمة: في معانٍ الموضوع

٩٥.....	مفاد القضية الحملية
١٠٣.....	تحقيق المسألة
١١١.....	مسألة في حجّة القطع بالحكم الشرعي غير المستند إلى الأدلة الشرعية
١١١.....	تمهيد أمور
١١١.....	الأمر الأول: فيما نسب إلى الأخباريين
١١٥.....	الأمر الثاني: في محل الكلام
١١٧.....	الأمر الثالث: في تعارض القطعيات
١٢٠.....	الأمر الرابع: في عنوان الرأي
١٢١.....	تحقيق المسألة
١٢٢.....	الأخبار الدالة على عدم حجّية ما لم يستند إلى الأدلة الشرعية
١٢٢.....	الطائفة الأولى
١٤٢.....	الطائفة الثانية
١٥٩.....	الطائفة الثالثة
١٦٦.....	الطائفة الرابعة
١٧١.....	البحث الأول: في إثبات دعوانا الأولى
١٧٥.....	البحث الثاني: في رواية أبان
١٧٨.....	البحث الثالث: في إثبات دعوانا الثانية
١٨٩.....	البحث الرابع: في مناقشة الدعاوى الأخرى
١٨٩.....	الدعوى الأولى للاخباريين

١٩٣ ..... الدعوى الثانية للشيخ الأنصاري <small>رحمه الله</small>
١٩٧ ..... الدعوى الثالثة للشيخ الحلي <small>رحمه الله</small>
٢٠٣ ..... مسألة: في حجية العقل
٢٢٧ ..... نفي الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع
٢٢٨ ..... البحث في الانقياد
٢٣١ ..... مسألة حجية بناء المتشّرعة
٢٣١ ..... ومقدمة للبحث فيها نبيّن أمرين
٢٣٣ ..... فلنا دعويان
٢٣٤ ..... الدليل على الدعوى الأولى
٢٣٧ ..... الدليل على الدعوى الثانية
٢٣٧ ..... ارتكاز المتشّرعة
٢٤٠ ..... وجوه استكشاف بناء المتشّرعة
٢٤٢ ..... حجية السيرة في العقائد
٢٤٥ ..... تقديم أمور
٢٥٠ ..... فرض المسألة وتحقيق الحال فيها
٢٥٥ ..... مراتب الحكم
٢٦٢ ..... في مقام الإثبات والثبوت
٢٦٧ ..... مسألة إمكان التعبّد بغير العلم
٢٧٤ ..... في بطلان التصويب

٣٤٣ .....	فهرس المحتويات .....
٢٧٦ .....	تفصيل الكلام
٢٧٩ .....	في اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل .....
٢٨٢ .....	مفاد أدلة اشتراط التكليف بالبيان .....
٢٨٤ .....	تصنيف شرائط التكليف .....
٢٨٩ .....	تصنيف الحجج .....
٢٩٦ .....	الجمع بين الأحكام الواقعية وأدلة الأمارات عليها .....
٢٩٦ .....	المجموع بأدلة الأمارات .....
٣١٥ .....	مسألة حجّة الإجماع .....
٣١٥ .....	وينبغي البحث في أمور .....
٣١٩ .....	في حجّة الشهرة .....
٣٢٤ .....	في قاعدة اللطف .....
٣٣٣ .....	في نقل الإجماع والشهرة .....
٣٣٥ .....	الخبر المتواتر .....
٣٣٦ .....	الخبر المتطاaffer .....
٣٣٩ .....	فهرس المحتويات .....

