

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



مَسَائِلُ الْأَصُولِ

تَأَلَّفَ

مُحَمَّدُ بَاقِرُ السَّيِّدِ مُحَمَّدِ صَادِقِ الْحَكِيمِ

الْجُزْءُ الْأَوَّلُ

إِصْدَارُ

مَرْكَزُ الشَّيْخِ الطُّوسِيِّ قُدَّسَتْ لَدَّرَاسَاتِ وَالتَّحْقِيقِ



مكتبة الكفيل

قسم الشؤون الفكرية والثقافية / شعبة المكتبة
كربلاء، المقدسة/ ص.ب. (٢٢٢) / هاتف: ٢٢٢٦٠٠، داخلي: ٢٥١

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.

ط١- كربلاء: دار الكفيل، ٢٠٢٢

ج ١ (٣٤٤ ص)؛ ٢٤ سم.

١- الفقه الاسلامي - اصول أ. العنوان.

المكتبة الوطنية / الفهرسة أثناء النشر

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

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. أصول الفقه الاسلامي (جعفري). 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 - ٢/١٠/٢٠٢٢ م.

الكتاب: مسائل الأصول.

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 ربّ العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين،
محمد وعلى آله الطاهرين.

وبعد ...

فإنّ لمن لطيف الكناية قوله تعالى: ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا﴾،
حثّاً وترغيباً على طلب العلم، وعلى هذا المعنى توالى النصوص القرآنيّة
والبيانات النبويّة، بما لا يدع لدى الناظر فيها أدنى شكّ في تميّز الدين الإسلاميّ
عن غيره في دعوة الناس عموماً إلى نور العلم وترك غياهب الجهل.

ثم إنّ الفرد المسلم بمقتضى اعتقاده بدين الإسلام يرى نفسه ملزماً بتطبيق
شرائع الإسلام على جزئيات حياته اليوميّة، وهذا التطبيق قد يبدو للوهلة الأولى
أمراً متاحاً في عصر المعصومين (عليه السلام)؛ إذ لا يحتاج فيه إلى أكثر من لقاء المسلم
للمعصوم (عليه السلام) أو من يُرجعه إليه، وسؤاله عن حكم الواقعة المبتهل بها، فيعلم
بالحكم من جواب الإمام (عليه السلام) بما أنّه من أهل اللسان.

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

ومن هذا المنطلق أخذ علماء الطائفة الحقّة ومنذ العصور الأولى على أنفسهم السعي الجاد في سدّ هذه الحاجة، فكان من العلوم التي اهتمّوا بتدوينها في هذا الإطار علم أصول الفقه؛ إذ هو العُكَّاز الذي يتوكّأ عليها الفقيه لاستنباط الحكم.

ثم إنّ المتنبّع في ما دوّنوه في هذا المجال يجد منهم التفاتاً لا لضرورة التأليف والتدوين فحسب، بل إلى كَيْفِيَّةِ التأليف وتقسيم الأبحاث بما يتلاءم والمستجدّات التي تفرضها حركة العلم وتطوّر الأبحاث في هذا المجال.

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

قسم يتناول الأدلّة اللفظيّة، وهو ما يعرف بمباحث الألفاظ وما يلحق بها، سواء ورد اللفظ في القرآن أو في السنّة.

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

ونتيجةً لإفرازات الحركة الأخباريّة قُسم بعد ذلك بحث الأدلّة إلى الأدلّة السميّة والأدلّة العقليّة.

ثم إنّ الشيخ الأنصاري رحمته الله (ت ١٢٨١ هـ) قسّم مباحث الأصول إلى أربعة أقسام: مباحث الألفاظ، والمباحث العقليّة، والأمّارات التبعديّة، والأصول العمليّة، فترى انشقاق بحث الأدلّة إلى أمارات كاشفة وأصول عمليّة.

ويلوح من كلام المحقّق الآخوند الخراساني رحمته الله (ت ١٣٢٩ هـ) تقسيمٌ ثنائيٌّ

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

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

ومن بعد ذلك توالى وتكاثرت محاولات الأعلام للتجديد على صعيد تقسيم وتبويب مسائل علم أصول الفقه بما يتناسب مع ما أسسوا بنيانه، وشيّدوا أركانه من نتائج ومسائل، بما لا يمكن متابعة ذلك واستيفاء تعداده في هذه العجالة غير المعدة لذلك.

وفي هذا الصدد يأتي ما جاد به يراع سيّدنا المصنّف ساحة آية الله السيّد محمد باقر الحكيم (دامت إفاداته) إبداعاً جديداً في تقسيم علم الأصول، فمضافاً إلى ما سطره في هذا الكتاب من مباحث شريفة وتحقيقات منيفة، ارتأى تبويماً 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، ثم تناول المسائل التي تهتمّ بصغريات تحصيل العلم كحجّية سيرة المتشرّعة والإجماع المحصّل وغيرها.

ثم بحث في مسائل الحجج وما يتفرّع عليها من مسألة حجّة الظهور، وبهذه المناسبة ولج في البحث عن مشخصات الظهور وشؤونها.

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

هذا، وقد توسّع سيّدنا المصنّف (دامت إفاداته) في مسألة حجّة القطع؛ لما لها من آثار ونتائج على الصعيد العقدي وغيره؛ فإنّ هذا البحث مذدّبجته يراع الشيخ الأعظم الأنصاريّ رحمته في أوّل فرائد الأصول حتّى غدا محلاً للإفادة والاستفادة، وقد لهجت ببعض عبائره الألسن والزُبر حتّى غدت كأثما فوق النقد والجرح، ومن جملتها: مسألة الحجّة الذاتية للقطع وعدم قابليّتها للجعل الشرعيّ إثباتاً ونفيّاً.

ثم إنّ جلّ - لو لم نقل كلّ - من جاء بعد الشيخ الأنصاريّ رحمته تلقّوا تلك المسألة بالقبول، وفرّعوا عليها لوازمها، ودفعوا عنها ما حضرهم ممّا قد يرد عليها، وقد نبّه سيّدنا المصنّف على آراء الأعلام الذاهبين مذهب الشيخ الأنصاريّ رحمته في الحجّة الذاتية للقطع من الآخوند الخراسانيّ، والمحقّق النائيني، والمحقّق العراقي، والمحقّق الأصفهانيّ رحمته، وجملة من أعلام تلامذتهم.

فقد نبّه المصنّف (دامت إفاداته) على وجود ثلاثة موضوعات وعناوين:

١. القطع.

٢. العلم.

٣. اليقين.

وهذه العناوين ممتازة عن بعضها، ولذا نبّه على حدودها وتعريفاتها

ولوازمها، وعقد لكل منها بحثاً مستقلاً، فقد بحث عن حجّة القطع، وبحث عن حجّة العلم، وبحث عن حجّة اليقين.

وقد خلص سيّدنا المصنّف (دامت إفاداته) إلى جملة من النتائج البديعة والفوائد النفيسة في بحث حجّة القطع، منها:

- إمكان جعل الطريقيّة والكاشفيّة للقطع بالجعل التبعدي الشرعيّ، وإمكان نفي الحجّة عنه كذلك أيضاً.
- أنّ المنجزية غير ثابتة للقطع من حيث هو، وإنّما هي ثابتة للقطع المصيب المطابق للواقع فيما إذا كان تكليفاً أو يترتب عليه تكليف.
- أنّ المعدّرية غير ثابتة للقطع طرّاً.
- أنّه يمكن للشارع أن يجعل وجوباً شرعياً ماثلاً للوجوب العقليّ؛ متابعة القطع إن فسّرناه بأنّ القوّة العاقلة هي وراء اعتبار وجوب متابعة القطع.
- إمكان ردع الشارع عن متابعة القطع في بعض الفروض.

وكذلك الحال والمنوال في بحث حجّة العلم، وحجّة اليقين فقد سبر المصنّف المسائل الأصوليّة بحريّة فكره، فناقش أفكار من سبقوه ومن عاصرهم من أعلام مشايخه.

ويحسن الإشارة إلى أنّه تعرّض في بحث حجّة اليقين إلى مسألة الاطمئنان والعلم العادي وبين ملاك القول بحجّيته ما لم يكن مصحوباً بالتردد والشكّ.

هذا، وهناك الكثير من المسائل المستطرفة بمنهج جديد جادت بها يراع سيّدنا المصنّف (دامت إفاداته) لا تكفي هذه العجالة لعدّها فضلاً عن بيان

جنباتها المميّزة، فهذه إشارة إجمالية لبذرة يسيرة من تحقيقاته (دامت إفاداته) في هذا الكتاب، وهي غيض من فيض أنامله المباركة ..

ونحن إذ نتقدّم بالشكر الجزيل لسماحة العلامة الحجة السيّد أحمد الصافي رحمته الله المتولّي الشرعي على العتبة العباسيّة المقدّسة على تبنيّه طباعة الكتاب، نسأل الله أن يتقبّل منّا هذا العمل، ويجعله في ميزان حسناتنا يوم لا ينفع مال ولا بنون، وأن ينال رضا إمامنا الغائب عن الأنظار المطّلع على الأعمال الحجة ابن الحسن عجّل الله تعالى فرجه، والحمد لله أولاً وآخراً، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين سيّدنا محمد وعلى آله الطيّبين الطاهرين.

مرکز الشیخ الطوسی رحمته الله للدراسات والتحقیق

١٠ صفر ١٤٤٤ للهجرة - ٧/٩/٢٠٢٢ ميلادي

النجف الأشرف

المقدمة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين، وسلّم عليه وعليهم تسليماً كثيراً، واللعنة الدائمة على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين.

أما بعد:

فيقول الفقير إلى رحمة ربّه الغني، محمد باقر نجل المرحوم حجة الإسلام والمسلمين السيد محمد صادق الحكيم رحمته الله:

هذه محصّلة ما أنا بصدد إلقائه من علم الأصول، على بعض إخواني من طلبة العلوم الدينية (وقفهم الله تعالى) في الدورة الثانية، التي اتفقنا على الابتداء بها في يوم الأحد، المتوقع أن يكون هو الأوّل من شهر ذي القعدة من سنة ألف وأربعمائة وأربع وثلاثين هجرية، ارتأيت أن أدوّنها تذكرة لي، وعسى أن ينفعني بها ربي عليه السلام يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم.

تعريف علم الأصول

جرت عادة المتأخرين من علماء الأصول عليه السلام على التعرّض إلى بيان موضوع العلم عموماً، والمائز بين العلوم، وموضوع علم الأصول، وتعريفه وبيان رتبته والغاية منه، وقد أطالوا الكلام في ذلك بما لا نراه مهماً في المقام، والذي يحسن التعرّض إليه من دون إطناب هو تعريف علم الأصول، وما تتميز به المسألة الأصولية عن المسألة الفقهية، فنقول:

لا يخفى: أنّ علم الأصول ليس علماً ذا غايةٍ مستقلةٍ تراد من نتائج مسائله -كما هو الحال في كثير من العلوم- وإنّما وُضع ليستعين 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 متباينة، فمنها لفظية شبيهة بالمباحث اللّغوية، كمباحث الألفاظ، ومنها عقلية مثل: مسألة مقدّمة الواجب، ومسألة الضدّ ونحوهما، ومنها شرعية يُبحث 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 تعيين وظيفة المكلّف الشرعية أو العقلية، وإغناء الفقيه عن بحث تلك المسائل - التي كثيراً ما يطول الكلام فيها - في مطاوي البحوث الفقهية، لاسيّما بعد أن كانت نتائجها لا تختصّ ببابٍ من أبواب الفقه دون باب.

إذا عرفت ذلك يظهر: أنَّ الأوفق بتعريف الأصول أن يُقال عنه إنَّه: (علم يُبحث فيه عن القواعد التي يحتاجها الفقيه في مقام استنباط الحكم الشرعي، أو تعيين الوظيفة العملية الكلية الشرعية أو العقلية، للمكلَّف مما لم يُبحث 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 أنَّه لا ملزم لأن يُبحث في علم الأصول عن كلِّ ما يحتاجه الفقيه في مقام الاستنباط، كالمباحث اللغوية أو الرجالية أو غير ذلك مما بحث عنه بالقدر الكافي في العلوم الأخرى لإغناء تلك العلوم وبحوثها، ولأنَّ علم الأصول لم يدوّن لذلك، وإنَّما لأجل إغناء الفقيه عن البحث في مجموعة كبيرة من المسائل غير الفقهية في علم الفقه - كما تقدم -.

وبذلك يظهر: السرُّ في انتقاء المسائل التي بحثت في علم الأصول من دون التزام من الأصوليين والفقهاء بالبحث عن كلِّ ما يحتاجه الفقيه في علم الأصول، كما ظهرت العلاقة الوثيقة بين علمي الفقه والأصول، وكأنَّ الثاني جزء من الأوّل لتقوّمه به وتوقفه عليه.

المسألة الفقهية والمسألة الأصولية

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

الأوّل - شرعية كانت مثل: البراءة الشرعية والاستصحاب، أم عقلية مثل: قاعدة الاشتغال، بينما الثانية: هي التي يُعَيَّن بها الحكم الشرعي أو نفس الوظيفة الفعلية، فإنّ تحديد كبرى قاعدة البراءة أو الاشتغال أو الاستصحاب في علم الأصول بينما تطبيقها - في موارد المتفرقة في أبواب الفقه - في علم الفقه سواء في ذلك موارد الشبهات الحكمية والموضوعية.

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، ومميّزة له عمّا عداه من العلوم دون بيان حدّه، أو رسمه القريبين على النحو المذكور في المنطق، فإنّه - لو أمكن - لا حاجة إلى تكلف المزيد من الجهد في تحقيقه. وعليه فالمطلوب في علم الأصول هو تحصيل العلم بتلك القواعد أو ما ينتهي إلى العلم في حجّيته عليها، وإلا لم تنفعه 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، لتوقّف الانتفاع بتأثيرها جميعاً على حجّيته، كما لا يخفى.

تبويب مسائل علم الأصول

تمهيد: لا يخفى بعد أن كان البحث عن حجّة العلم - الذي هو حجّة الحجج - هو الأساس، أو المبدأ الأساسي للبحث عن سائر الحجج، وكان المفروض على كلّ عاقل ملتفت إلى تكليف المولى ﷺ الخروج عن عهده تحصيلاً للشواب، وتجنباً عن العقاب، كان اللازم عليه بمقتضى عقله - بعد الفراغ عن حجّة العلم - تحصيل العلم بخروجه عن عهده، فإن حصل له العلم بالتكليف أو بعدمه فالأمر واضح، وإن لم يحصل له العلم، فهناك صورتان:

إحدهما: أن يكون قادراً على تحصيل الحجج الشرعية، وتمييزها عمّا عداها. والأخرى: أن يكون عاجزاً عن ذلك، أو متعسراً عليه.

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

وللمجتهد صورتان - أيضاً -:

الأولى: أن يعلم بقيام الحجّة الشرعية عليه - ولو من باب التقرير وإمضاء الحجج العقلانية -، وحينئذ يجب عليه العلم بالخروج عن عهده بموافقه على طبق الحجّة القائمة، أو تحصيل الحجّة الشرعية على موافقه والخروج عن عهده.

الثانية: أن لا يعلم بقيام الحجّة عليه - ولو بعد الفحص عنها -، وحينئذ يلزمه الخروج عن عهده بالعمل على طبق القواعد الشرعية المقررة للجاهل

الفاقد للحجة إن وُجدت، وإن لم تُوجد لزمه العلم بالخروج عن عهده بالعمل على طبق القواعد العقلية في المقام.

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

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

وبعد الانتهاء من تلك المسائل ينبغي البحث في مسائل الحجج، حيث يُطلب فيها العلم بالحجية، ومقدمة لها يبحث عن إمكان التعبد بغير العلم، وعن كيفية الجمع بين الحكمين الواقعي والظاهري، ثم البحث عن حجية الظهور، ثم في إحدى صغرياتها، حيث وقع الكلام فيها، وهي حجية ظواهر الكتاب، ثم البحث عن حجية 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 تبعية الدلالة الوضعية للإرادة أو عدمها، ثم البحث في الحقيقة الشرعية، ثم البحث عن الصحيح والأعم الذي هو متفرع عن البحث في الحقيقة الشرعية.

كما ينبغي بعد ذلك البحث عن المعاني الحرفية والهيئات، ثمّ البحث في المفاهيم، ثمّ البحث في المشتق، وتأخيره عن ذلك لأنّ 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، ثمّ البحث في مسائل العموم.

ولا يخفى الوجه في تقديم بحوث المطلق والمقيّد على بحوث ومسائل العموم لأنّ في العام ذات المطلق، وصيغة العموم، فينبغي تأخير البحث فيه عن المطلق. ثمّ البحث في مسائل الأوامر، مثل: مادّة الأمر والطلب، والإرادة، وصيغة الأمر، والجمل الخبرية في مقام الطلب أو الإنشاء، ووقوع الأمر عقيب الحظر، والمرّة والتكرار، وتعلّق الأوامر بالطبائع أو الأفراد، والإجزاء، وتقسيّات الواجب، ومقدّمة الواجب.

ثمّ في مفاد صيغة النهي ودلالاتها على الدوام، واقتضاء النهي الفساد، والضدّ، واجتماع الأمر والنهي، وبعد انتهاء الكلام في مسائل أصالة الظهور وصغرياته ينتقل الكلام إلى حجّة الخبر الناقل لتلك الظهورات والحجج، ثمّ في تعارض الأخبار.

وبعد استقراء الحجج، والانتهاء من مسائل الخلاف في كبرياتها وصغرياتها ينبغي عقد الكلام في الأصول العملية المقرّرة لفاقد الحجّة على التكلّيف، أو الخروج عن عهده، فيعقد الكلام في مسائل التخيير، والبراءة، والاشتغال، والاستصحاب في الشبهات الحكمية والموضوعية.

هذا ما ينبغي أن تجري عليه مسائل الأصول من حيث التبويب والتقديم والتأخير بملاك تقديم البحث في الكبرى ثم البحث في صغرياتها، إذ يتوقف صدق الصغرى على صدق الكبرى دون العكس، فمسائل الصغريات فرعِيَّة 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 حجّة القطع

إذا عرفت ذلك فاللازم البحث أولاً في حجّة العلم، ولكنّ ما أخذ في عنوان المسألة - في كلمات الأعلام رحمهم الله - هو عنوان القطع. ومقدّمة لذلك نقول:

القطع والعلم واليقين

لا يخفى: أنّ 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^(١)، ورؤية الواقع وانكشافه، ومفهومه في اللغة والعرف سواء، وأما اليقين فيراد منه في اللغة «العلم وزوال الشك»^(٢)، ولكن في المنطق يراد من العلم ما يعمّ الظنّ، ويراد من اليقين ما ليس فيه أدنى احتمال للخلاف، ولكنّها مقيدان بالمطابقة للواقع، كما هو الحال في المعنى العرفي واللغوي للعلم. ولكنّ القطع وإن أخذ فيه عدم احتمال الخلاف إلا أنّه لم يؤخذ فيه المطابقة للواقع، فيعمّ الجهل المركّب، فيكون القطع أعمّ من وجه من العلم بالمعنى المنطقي، لشموله للجهل المركّب واختصاصه بما ليس معه احتمال الخلاف، وأما اليقين بالمعنى العرفي فستحدث عنه بعد قليل إن شاء الله تعالى.

(١) الصحاح: ١١٨٩/٤.

(٢) المصدر نفسه: ١٣٢٠/٥.

والمهم: هو البحث عن حجّة العلم واليقين بالمعنى العرفي، وعن حجّة القطع، وإنما تعرضنا للمعنى المنطقي لأنّس 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: أنّ العلم واليقين في اللّغة يراد منهما وضوح الحال بالنحو الذي لا يشكّ فيه، وإن كان هناك فرق بينهما من حيث أنّ اليقين مأخوذ فيه زوال الشكّ - ولو كان بدوياً - بخلاف العلم، واستشهد عليه بأنه يصح أن يقال عن الله ﷻ: إنه عالم، ولا يصح أن يقال عنه: متيقن. ولا أثر لذلك في الغاية من البحث، لاختصاصه بنا، وكلّ علومنا حادثة، فيصدق عليها عنوان اليقين، كما يصدق عليها عنوان العلم. هذا ولكنّ اليقين في العرف مستعمل فيما هو أعمّ من المطابق للواقع والمخالف له، ومن ذلك تحرير الفقهاء رحمهم الله لمسألة: «إذا تيقّن دخول الوقت فصلّى، ثمّ تبين أنّها وقعت قبل الوقت ...»^(١)، فهو - كالقطع - مستعمل فيما يعمّ الجهل المركب، ويشهد لذلك صحة تقييده بالصادق، كما في الدعاء (ويقيناً صادقاً)^(٢) بخلاف العلم، فلا يقال: علماً صادقاً، فتأمل.

كما أنّ مفهومه لا يختصّ بما ليس معه احتمال الخلاف، فإنّ الاحتمال إذا كان ضعيفاً غير معتدّ به، أو مغفولاً عنه للغفلة عن الطرف المخالف لا ينافي حصول اليقين، ولذا كان مفهومه مشكّكاً قابلاً للشدّة والضعف، ومن ذلك قول أمير المؤمنين عليه السلام: «لو كشف لي الغطاء ما ازددت يقيناً»^(٣).

(١) منهاج الصالحين (السيد محسن الطباطبائي الحكيم رحمهم الله): ١١٤ / ١، وغيره.

(٢) الكافي: ٥٨٤ / ٢، ب دعوات موجزات لجميع حوائج الدنيا والاخرة.

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

وفي صحيحة صفوان بن يحيى: (قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن قول الله ﷻ لإبراهيم عليه السلام: (أولم تؤمن؟ - قال: بلى ولكن ليطمئن قلبي) أكان في قلبه شك؟ - قال: لا. كان على يقين ولكنه أراد من الله ﷻ الزيادة في يقينه) ^(١).

وكذلك في زيارة أمير المؤمنين عليه السلام: (وأشدّهم يقيناً) ^(٢)، فاليقين قابل للشدة والضعف والزيادة والنقصان بخلاف العلم، إذ لا يصحّ 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 مختصّ بالمطابق للواقع، كما هو مختصّ بما لا يحتمل فيه الخلاف، ولذا لا يكون قابلاً للشدة والضعف، وإنما هو قابل للكثرة والقلة بحسب متعلّقه، فإن تعلّق بالكثير كان كثيراً، وإن تعلّق بالقليل كان قليلاً، وعليه يكون اليقين أعمّ مطلقاً من العلم والقطع - بالمصطلح الأصولي -، أمّا كونه أعمّ من العلم مطلقاً فلا اختصاص العلم بما لا احتمال معه، واختصاصه - أيضاً - بالمطابق للواقع، وأمّا كونه أعمّ مطلقاً من القطع، فلا اختصاص القطع بما لا يحتمل 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) المحاسن للبرقي: ٢٤٧، ح ٢٤٩.

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

البحث الأول: في حجّية القطع

ومقدّمة لذلك نذكر أمرين: أحدهما يرتبط بمفهوم القطع، والثاني بمفهوم الحجّية، فإنهما مبادئ تصوّرية لهذا البحث، فنقول:

أما الأوّل: فقد عرفت أنّ القطع وإن لم يؤخذ فيه المطابقة للواقع إلا أنّه أخذ فيه عدم احتمال الخلاف، وذلك ما يستلزم كونه متواطياً لا قوّة في بعض أفرادهِ على بعض، إذ القابل للقوّة والضعف إنّما هو احتمال المطابقة للواقع، فإذا انتفى الاحتمال بالمرّة في جميع أفراد القطع لم تقبل الاختلاف في ذلك، وإلا لم يكن الأضعف قطعاً لا محالة.

ومنه تظهر: المساحة في تطبيق عنوان القطع على ما يعدّ من القطعيات، لأنّ منها ما هو أوضح وأجلى من بعض، ألا ترى أنّ 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 التجريبيات، ولعلّ الأقوى منها جميعاً هي الأوّليات، مثل: استحالة اجتماع النقيضين واستحالة ارتفاعهما.

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

ويترتّب على ذلك: أنّ المنطبق على جميع تلك التصديقات المتفاوتة في الوضوح والجلال - مع أنّها معدودة من البديهيّات، فضلاً عن النظريات - هو عنوان اليقين دون القطع.

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

كـبعض الأوّليات والفطريات والنظريات، مثل: الواحد نصف الإثنين، ونحو ذلك مما لا يتطرّق إليه أضعف الاحتمالات، ولكن لا سبيل إلى الثاني لأنّه مختصّ ببعض البديهيّات، ولعلّه لا يحصل فيه الجهل المركّب لأيّ عاقل.

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

فكان ينبغي إلغاء البحث في شؤون القطع، وعقده في اليقين، ولكن لا مناص عن مجارات القوم في البحث عن القطع وشؤونه، لما يترتب على ذلك من الثمرات العلمية المترتّب 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، فإنّ ذلك يرجع في الحقيقة إلى التفاوت في أسباب القطع دون نفس القطع، فحيث أخذ في مفهوم القطع عدم احتمال الخلاف بالمرّة 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 عليه السلام، وسيأتي (إن شاء الله تعالى) التعرّض لذلك في مقام بيان حجّة العلم، فانتظر.

القطع آلي واستقلالي

ثمّ إن هناك جهة أخرى ترتبط بموضوع المسألة الذي هو القطع، حيث أنّه قد ينظر إليه بالنظر الآلي، وقد ينظر إليه بالنظر الاستقلالي، وذلك لأنّ القاطع تارة: يغفل عن قطعه، ويكون نظره متوجّهاً 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، ويرتب عليه أحكامه، بل الغفلة عن القطع والعلم أقوى من الغفلة عن تلك الآلات، كما لا يخفى.

وتارة أخرى: يتوجه بنظرة أخرى، وتوجه استقلالي إلى نفس القطع، فيرى كلاً من القطع ومتعلّقه، ويدرك أنّه قاطع، وأنّ القضية المعيّنة هي متعلّق قطعه، فالأوّل هو الآلي، والثاني هو الاستقلالي.

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

واعلم أنّ قطع القاطع قد ينظر إليه غير نفس القاطع، كما في المولى إذا كان قطع عبده موضوعاً لبعض أحكامه، ولا يكون النظر إليه حينئذٍ إلا استقلالياً.

ولا ينبغي أن يغفل عن أنّ موضوع مسألتنا، إنّما 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 حجّية القطع، فإنه ينظر إليه بالنظر الاستقلالي للاحالة، وإن كان بعض أفراده أو جلّها هي قطوعات الغير التي لم ينظر إليها ذلك الغير إلا بالنظر الآلي.

فما ينبغي أن يكون موضوعاً للمسألة إنّما 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 الحجّية، كما لا يخفى.

هذا ما يرتبط بالأمر الأوّل.

عنوان الحجّية

الأمر الثاني: وهو المرتبط بمحمول المسألة، وهو عنوان الحجّة أو الحجّية، فاعلم أنّ للحجّية مفاهيم متعددة:

الأول: المفهوم اللّغوي والعرفي، ويراد منه مطلق ما يستدل به حقّاً كان أو باطلاً.

الثاني: المفهوم المنطقي، وهو الذي يقع وسطاً في القياس، ويكون واسطة في إثبات الأكبر للأصغر، فيكون حجّة في ثبوت الأكبر للأصغر، إما لكون الوسط علّة لثبوت الأكبر، فيعبّر عنه بالبرهان اللّمي، وإما لكونه معلولاً له، فيعبّر عنه بالبرهان الإتي، والملاك هو اللزوم والملازمة بينهما، وإن كانا معلولين لعلّة واحدة، فالتفت.

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

الرابع: الكاشفية والطريقة الذاتية.

الخامس: المنجّزية والمعدّرية، فيكون منجّزاً للتكليف عند الإصابة ومعدّراً عنه عند الخطأ، ويترتّب عليهما وجوب العمل به عقلاً.

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

وليعلم أنّ المفهوم اللّغوي لا حاجة للبحث عن اتصاف القطع به، إذ لا إشكال فيه خصوصاً بعد أن كان يعمّ كلّ ما يستدل به ولو كان باطلاً، 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 رحمهم الله.

واختلافها في المفهوم والملاك دعانا إلى فرز بعضها عن بعض، لأنّ في كلّ 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:

أحدهما: الطريقي، وهو المتمحّض في الطريقية والحكاية عن الحكم.

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

حجّية القطع في الكاشفية:

وقد اشتهر بين الأعلام رحمهم الله القول بأنّ طريقية القطع وكاشفيته عن متعلّقه ذاتية، فلا تقبل من الشارع جعلاً إثباتاً ولا نفياً^(١)، ولكنّ الصحيح خلافه.

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

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

ولا تغفل عن أننا لم نصف المعلوم بالعرض بالخارجية وإنما بالواقعية، لأنَّ هناك من القضايا قضايا ثبوتية واقعية لا يتوقّف صدقها على ذهن ولا خارجٍ مثل: امتناع اجتماع النقيضين، أو كون الأربعة زوجاً، فتأمل جيداً.

وقد انقده من ذلك أنّ القطع إنّما هو عرض نفساني يتعلّق بالنسب التامّة الخبرية الحاكية عن الواقع، وموجب لإذعان النفس واعتقادها بها، فيكون من ذاتياته تعلّقه بالقضية الخبرية الذهنية، وحكايتها عن القضية الواقعية.

فتكون الحكاية عن الواقع من ذاتيات متعلّقه، وغاية الأمر أنّها تكون من ذاتياته، ولكنّ الحكاية شيء والكاشفية شيء آخر، لأنّ الحكاية تقبل الصدق والكذب بخلاف الكاشفية، فإنّها لازمة للمنكشف، ومتفرّعة على ثبوته في موطنه، 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 الكاشفية في القطع إن وجدت فيه عن المطابقة للواقع، وأما عند خطأ القطع وعدم مطابقتها، فليس هنالك طريقة ولا كاشفية، لا ذاتية ولا عرضية، وإنما هناك نقيض الكاشفية، إذ لا ينكشف بالجهل المركب شيء، وإنما يبقى الواقع عند الجاهل على خفائه وظلمته.

ولاريب أنّ القطع - محلّ الكلام - يعمّ الجهل المركب، فكيف تكون كاشفيته ذاتية، وبعض أفرادها لا كاشفية فيه ولا طريقة؟! وإنما فيه حكاية كاذبة، كما عرفت.

نعم ما يكون من أفرادها مطابقاً للواقع يكون فيه كاشفية وطريقة، ولكن لا يصحّ وصف الأعمّ بها هو مختصّ بالأخصّ، كما لا يخفى.

ومنه يظهر: ما في دعوى أنه «بنفسه طريق إلى الواقع ...»^(١)، ودعوى «أنّ القطع حقيقته عين الانكشاف والنورية»^(٢)، ودعوى «كون القطع بنفسه وصولاً إلى الواقع»^(٣)، فأَيّ طريقية، وأَيّ نورية، وأَيّ انكشاف، وأَيّ 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، والكاشفية عنه، والوصول إليه على نحو الدوام، فضلاً عن أن تكون تلك الصفات نفس ذاته أو من ذاتياته، فافهم جيداً.

نعم حكايته أو حكاية متعلّقه المعلوم بالذات عما تعلّق به بالعرض لا تنفكّ عنه، ولكنها كسائر الحكايات، أو الحكايات قد تصدق وقد تكذب، كما عرفت. ويترتب على ذلك إمكان جعل الكاشفية له، وجعل وجوب تصديقه من الشارع تعبّداً، كما هو الحال في الأمانة، في مثل: «صدّق العادل»، فيأمر الشارع بلزوم البناء على صدق القطع، وترتيب الأثر عليه، وكذلك إمكان نفي الكاشفية عنه - ولو في الجملة - بالنهي عن الاعتماد عليه في بعض الأمور، مثل: القياس، وقطع القطّاع على ما سيأتي البحث فيه إن شاء الله تعالى.

فإن قلت: إنّ القطع وإن لم تكن كاشفيته عن الواقع من ذاتياته، لانتقاضها بالجهل المركب إلا أنّ كاشفيته بزعم القاطع واعتقاده من ذاتياته لفرض انتفاء احتمال الخلاف عنده، فإنّه لا يرى عند قطعه - ولو كان جهلاً مركباً - إلا أنّه

(١) فرائد الأصول: ٢٩ / ١.

(٢) نهاية الدراية: ٣٢ / ٢.

(٣) المحكم: ١٨ / ٣.

واصل للواقع، وأنّ الواقع منكشف لديه، ولا يحتمل خلافه، وإلا لزم الخلف.
ويترتب على ذلك امتناع جعل الكاشفة 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 المكلف من تصديقه بعد تصديقه بمثله أو ضده أو نقيضه.

قلت: ليعلم أولاً: أنّنا لسنا بصدد إلغاء كاشفية القطع على نحو السلب
الكلي، كما أنّنا لسنا بصدد إثبات إمكان نفي الشارع لحجّية القطع وكاشفيته
على ذلك النحو، كيف والعلم من أفرادهِ! وإنما بصدد نفي الكاشفية الذاتية له
- كما ادعي - ويترتب على انتفائها إمكان نفيها شرعاً في الجملة، كما يمكن إثباتها
له، فنقول:

أما إثباتها له: فلا محذور فيه حتّى لو كانت من ذاتياته، لأنّ الإثبات الذي
ندّعيه إنّما هو الإثبات والجعل التشريعي دون التكويني.

فلا يقال: إنّ جعل الذاتي ليس إلا بجعل الذات وليس زائداً عليها، لأنّ
الجعل التشريعي إنّما هو اعتبار من الشارع، وهو سهل المؤونة ويمكن تعلّقه بكلّ
شيء، وغاية ما يتوقّف عليه هو ترتب الفائدة والأثر عليه بنظر المشرّع، فإذا
أمكن أن يكون له أثر، وفائدة بنظر المولى لم يصحّ الجزم بنفيه بقول مطلق.

ولاريب أنّه يمكن أن يكون له أثر وفائدة ولو كانت تظهر بعد حين.

فإذا كان قطع المكلف بنظر المولى يخطئ ويصيب، فله أن يعتبره طريقاً لإثبات
حكمه أو نفيه في جميع مواردّه، كما هو الحال في الأمارة، ويترتب عليه المنجزية في
صورة الإصابة والمعدّرية في صورة الخطأ ولو لم يظهر للمكلف خطؤه 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 وعدمه يتبعان حينئذ التقصير وعدمه في المقدمات، كما أشار إليه في الكفاية^(١)، فلا يكون القطع - من حيث هو - معذراً، وإنما القصور والعجز هو المعذر.

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

ومنه يظهر: الحال في منجزية القطع ومعذريته، فإن القطع المصيب منجز، والمخطئ لا يكون منجزاً ولا معذراً بحال، لأنه عند الخطأ إن لم يكن هناك تكليف، فلا تكليف كي يتنجز 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 مقدماته، ولم يكن مرجع قطعه إلى سلوك مقدماته بسوء اختياره، كما لو كان المنشأ هو قراءته لكتب الضلال، واستماعه للمضللين.

والمهم: أنه لا مانع من الجعل الشرعي لكاشفية القطع - من حيث هو - سواء كان مطابقاً للواقع أم مخالفاً 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 لغواً. هذا بالإضافة إلى جعل الكاشفية.

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

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

على أن إلغاء كاشفيته تعبدًا لا يستلزم إلا نفي منجزيته ومعذريته 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 كاشفيته إلى جعل حكم مضاد لما تعلق به قطع القاطع أو نفيه، كي يستلزم التضاد أو التناقض في نظره.

مثلاً: لو كان القطع المستند إلى القياس منفي الكاشفية عند الشارع، فإذا تعلق بتكليف وكان مصيباً في الواقع، فلا يستحق العقاب بمخالفته عند الشارع، لأنه لما كان منفي الكاشفية عن التكليف شرعاً، فلا يصلح لتنجيزه شرعاً، وإذا لم يتنجز عند المولى تكليفه لم يعاقب عليه، لأن عليه البيان وقد افترض أن 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 بنظر الظان أو القاطع، غاية الأمر أن القاطع حينئذ يرى في وجدانه أن التكليف منكشف لديه في حال أن تعبد المولى، وتشريعه ينفي انكشافه، فهو يقطع بانكشافه وجداناً، وبعدم انكشافه تعبدًا، ولا تناقض في ذلك أصلاً.

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

وأما فرض لزوم التضادّ في نظر القاطع فلا معنى له، لأنّ نفي كاشفية القطع تعبّداً ليس معناها جعل حكم مضادّ، كالوجوب أو الإباحة عند القطع بالحرمة مثلاً، فإنّ غاية الأمر عدم ثبوت الحرمة به عند الشارع تعبّداً، وليس هناك تعبّد بالصدّ، ولا تعلّق لقطع القاطع به، كي يجتمع الضدّان في نظره.

والحاصل: أنّ غاية ما يستلزمه نفي الكاشفية شرعاً اجتماع الكاشفية تكويناً، ونفيها تعبّداً في نظره، وهما غير متناقضين، لتعدّد الموضوع، ولا متضادين، كما لا ينبغي أن يخفى.

ما أفاده الشيخ رحمته الله ومن تابعه ونقده

ومنه يظهر: الإشكال في ما أفاده الشيخ رحمته الله بقوله: «ولا يجوز للشارع أن ينهى عن العمل به، لأنه 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 أنّه بمجرد القطع يحصل له صغرى وكبرى أعني قوله: هذا بول، وكلّ بول يجب الاجتناب عنه، فهذا يجب الاجتناب عنه، فحكم الشارع بأنّه لا يجب الاجتناب عنه مناقض له»^(١).

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

ولا تناقض بين ثبوت كون المايح بولاً في نظر القاطع لقطعه، وبين عدم ثبوته شرعاً لنفي كاشفية القطع تعبدًا.

وحينئذ ليس هناك حكم من الشارع بعدم بوليّته، ولا بعدم وجوب الاجتناب عنه، كي يستلزم التناقض، وإنّما هناك نهي من الشارع عن الاستناد إلى القطع في إثبات كون المايح بولاً، وإثبات وجوب الاجتناب عنه من دون التعرّض لنفي بوليّته، أو نفي وجوب الاجتناب عنه، فلا تناقض.

كما ظهر الجواب عمّا في الكفاية بقوله: «ولا يخفى أنّ ذلك لا يكون بجعل جاعل، لعدم جعل تأليفي بين الشيء ولوازمه، بل عرضاً بتبع جعله بسيطاً، وبذلك انقذح امتناع المنع عن تأثيره - أيضاً - . مع أنّه يلزم منه اجتماع الضدين اعتقاداً مطلقاً، وحقيقة في صورة الإصابة، كما لا يخفى»^(١).

وما أفاده أستاذنا السيد الخوئي رحمته الله^(٢) قريب منه، أو عبارة أخرى عنه، وكذلك ما أفاده الأستاذ الروحاني رحمته الله، فقد قال: «لا إشكال في أنّ طريقيّة القطع غير قابلة للجعل أو الرفع، لأنّها من ذاتيات القطع أو عين ذاته، ومن الواضح امتناع جعل الذاتي لما هو ذاتي له»^(٣).

أمّا ما يرتبط بدعوى الجعل البسيط أو التأليفي وعدمه، فإنّ ذلك يتمّ 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: ١٧/ ٢.

(٣) منتقى الأصول: ٣٠/ ٤.

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

كما ظهر: الحال فيما أفاده الشيخ النائيني رحمته بقوله: «انّ نفي الطريقية والحجّة عن القطع - أيضاً - لا يعقل، إذ لا يمكن شرعاً سلب ما هو من لوازم الذات، مضافاً إلى لزوم التناقض»^(١).

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

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

وحينئذ نقول إنّ الحكم المجعول ثانياً - سواء كان موافقاً لما تعلّق به القطع أو مخالفاً له - يوجب اجتماع المثليين في الأوّل، واجتماع الضدّين أو المتناقضين في الثاني في نظر القاطع وإن لم يوجبهما في الواقع، وكفى به مانعاً لعدم تمكّن المكلف من تصديقه بعد تصديقه بمثله أو ضده أو نقيضه»^(٢).

فإنّ قوله: «فالجعل المعقول منه من حيث هو شارع هو التصرّف في الحكم» إنّ أراد به مطلق التصرّف في الأحكام، والاعتبارات الشرعية بعناوينها الأوّلية والثانوية نفيّاً وإثباتاً موضوعاً ومحمولاً وافقت التكوينية أم خالفتها فهو صحيح، ولكنّه لا يستلزم جعل حكم ثانٍ موافق للمقطوع به، أو مخالف له

(١) فوائد الأصول: ٧/٣.

(٢) نهاية الدراية: ٣٣/٢.

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

فإنك قد عرفت أن غاية ما يستلزمه جعل الكاشفية والطريقة تعبدًا هو جعل إثبات حكم المولى به سواء كان موجوداً في الواقع، كما في صورة الإصابة، أم غير موجود، كما في صورة المخالفة، وذلك إنما يستلزم منجزيته ومعدريته عند الشارع، فمن أين جاء تشريع الحكم المماثل أو المضاد أو المناقض؟!.

غاية الأمر: أنه سيجتمع في نظر القاطع انكشاف الحكم بنظره تكويناً بمقتضى قطعه به، وانكشافه بنظره تشريعاً، أو فقل: إن المجتمع في نظر القاطع حيث إنهما هو الوجود التكويني للانكشاف، والوجود التشريعي له، وليس في ذلك أي تضاد أو تماثل أو تناقض، ولا يلزم منه أي واحد من تلك الأمور، كما عرفت. وكذلك لو نفى كاشفيته تعبدًا.

وإن أراد من عبارته المتقدمة قصر الجعل الشرعي على جعل الأحكام فقط من دون أن يكون له جعل تعبدي لما يكشف عنها، أو نفى كاشفيته تعبدًا واعتباراً منه بحيث يلزم من مجرد جعل الشارع لكاشفية القطع أو نفيها تعبدًا جعل حكم مماثل، أو مضاد لما تعلق به، فبطلانه من الواضح بمكان، لأن التشريع إنما هو اعتبار من الشارع، وبالإمكان تعلق الاعتبار بكل شيء، غاية الأمر أنه لا يصدر عبثاً من الحكيم، فلماذا لم يعقل من الشارع غير جعل الأحكام بنحو لو جعل

كاشفية القطع تعبدًا أو نفاها كذلك لكان يلزمه أن يشرّع حكماً آخر غير ما تعلق به القطع مماثلاً أو مضاداً له؟!.

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

وغاية ما يلزم من الجعل التعبدى للكاشفية إنما هو منجزية القطع لما تعلق به تعبدًا، كما هو منجز له تكويناً إن كان مصيباً مطابقاً للواقع، ومعدّيته شرعاً إن كان مخطئاً ومخالفًا للواقع، وكذلك ما يلزم من النفي الشرعي لكاشفيته هو نفي منجزيته ومعدّيته تشريعاً من حيث هو قطع، فتدبر جيداً.

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

تتمة: فيما أفاده الشيخ النائيني رحمته الله ونقده

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

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

بوجه يصحّ أن يقال: إنّها عين القطع، وما يكون شأنه ذلك كيف يصحّ أن تناله يد الجعل التشريعي!.

وبعبارة أخرى: طريقة كلّ شيء لا بدّ وأن تنتهي إلى العلم، وطريقة العلم لا بدّ وأن تكون ذاتية له، لأنّ كلّ ما بالغير لا بدّ وأن ينتهي إلى ما بالذات، وإلا لزم التسلسل^(١).

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

وحينئذٍ فللمولى أن يترك العبد وشأنه إن أصاب الواقع تنجّز عليه وإن أخطأه، فقد يكون معذوراً، وقد لا يكون كذلك، كما تقدم.

كما للمولى أن يُعبّده بقطعه مطلقاً أصاب أم أخطأ، ويترتب عليه معذريته عند الخطأ مطلقاً، وذلك لا ينافي ذاتية الطريقة للقطع تكويناً بنظر القاطع، كي يستدل عليها بأنّه لولا ذاتيتها للزم التسلسل.

وبعبارة أخرى: إنّ محذور التسلسل إنّما يلزم لو ادّعي توقف طريقة القطع على جعل الشارع لها تعبدّاً، ولا يلزم من محض إمكان جعله لها مما يترتب عليه تنزيل قطعه المخالف للواقع منزلة المطابق له تعبدّاً، ولا يلزم من ذلك التسلسل،

إذ لا يلزم من مجرد إمكان جعل المولى الطريقية لقطع عبده تعبدًا توقّف حصول القطع عند العبد بالتكليف، أو بذلك التعبد على قطوع غير متناهية تتعلق بعضها ببعض، أو على قطوع تتعلق بالتعبد بالطريقية، كما لا يخفى. هذا ما يرتبط بالحجية بمعنى الطريقية والكاشفية.

في وجوب المتابعة

وأما المعنى الأخير للحجية - وهو وجوب متابعة القطع، والعمل على طبقه - فقد اختلفت كلمات الأعلام عليه السلام في أصل وجوده، وفي معناه على تقدير وجوده. والأصل فيه ما صرح به الشيخان الأنصاري والخراساني عليهما السلام، حيث قال الأول: «لا إشكال في وجوب متابعة القطع، والعمل عليه مادام موجوداً»^(١)، وقال الثاني: «لا شبهة في وجوب العمل على وفق القطع عقلاً، ولزوم الحركة على طبقه جزماً، وكونه موجباً لتنجز التكليف الفعلي فيما أصاب، واستحقاق الذم والعقاب على مخالفته، وعذراً فيما أخطأ قصوراً»^(٢).

وظاهرهما: أنّ هناك حكماً بوجوب المتابعة والموافقة غير نفس الحكم بالمنجزية والمعدّرية، نعم يمكن أن يكون هذا الوجوب العقلي منشأً لحكمه بكون القطع موجباً للمنجزية والمعدّرية، كما يومي إليه كلام الكفاية، فعّد وجوب المتابعة تعبيراً آخر عن المنجزية والمعدّرية - كما يظهر من أستاذنا الخوئي رحمته الله^(٣) - خلاف الظاهر.

(١) فوائد الأصول: ٢٩/١.

(٢) كفاية الأصول: ٦-٥/٢.

(٣) مصباح الأصول: ١٦-١٧/٢.

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»^(١)، كما ادّعاه الشيخ الاصفهاني رحمته الله خلاف الظاهر -أيضاً- خصوصاً بعد أن صرّح هو بنفسه بأنّ ذلك (هو ظاهر تعليقة أستاذنا العلامة (أدام الله أيامه) - على الرسالة -)^(٢)، ويعني به الشيخ الخراساني رحمته الله.

ثمّ إنه على تقدير وجوده، فهل هو حكم عقلي، أو محرّك عقلاني 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 يحيى ^(٣).

واعلم أنّ المهمّ ليس هو بيان مراد الكفاية أو الفرائد، وإنما البحث عن وجود حكم عقلي، أو عقلاني يُلزم بمتابعة القطع، والجري العملي على طبقه. أمّا إذا أريد منه إدراك العقل لمنجزيته أو معذّريته، فقد تقدّم البحث فيهما. فما ينبغي البحث عنه أمران:

أحدهما: هو حكم العقل بوجوب متابعة القطع والجري على طبقه.
وثانيهما: هو حكم العقلاء بحسن المتابعة وقبح تركها.

(١) نهاية الدراية: ٣١ / ٢.

(٢) المصدر نفسه.

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

فنقول:

في حكم العقل بوجوب متابعة القطع

أما الأمر الأوّل فمقدّمة لتحقيق الحال فيه يحسن الانتباه إلى أمور:

أحدها: أنّ 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 لم يمكن الحكم بوجوب متابعته أصلاً، لأنّه لا يعقل الحكم على موضوع من دون الالتفات إليه، ويكون حينئذٍ من السالبة بانتفاء الموضوع، فيلزم اختصاص محلّ البحث في خصوص القطع الملتفت إليه - ولو في الجملة - دون المغفول عنه بالمرّة، كما هو الحال في المتمحّض بكون النظر إليه آلياً، كما تقدم.

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

ثالثها: أنّ الحكم بوجوب المتابعة عقلاً لا ينسجم مع تفسير العقل بالذهن الذي ليس من شأنه إلا الإدراك، حيث يبتني عليه تقسيم العقل إلى النظري والعملي بحسب مدركاته، فإن كانت نظرية سمّي بالنظري، وإن كانت عملية يدرك المدح أو الذمّ 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: أنّ العقل في العرف واللّغة يقابله الجنون، وهو بهذا المعنى من

الشرائط العامة للتكليف، كما أنّ هناك معنى عرفياً آخر له، وهو الرشد المقابل للفسه، ولا شيء منهما يكون محلّ الكلام في هذا البحث.

خامسها: أنّ هناك معنى آخر للعقل حيث أنّ في كل إنسان قوّة مهيمنة مسلّطة على جميع تصرفاته الاختيارية الجوانحية والجوارحية، وهي قوّة مدركة مفكّرة عاقلة شأنها تدبير حال الإنسان في جلب المنافع والملائمات له، ودفع المضارّ والآلام عنه، وليس الذهن إلا أداة من أدواتها، فإنّه خزّين معلوماتها، ومن أدواتها بعض أعضاء البدن، وهي الخاضعة في حركاتها لاختيارها ومشيتها 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 بما ينبغي فعله أو تركه، خصوصاً عند التردّد، وما يحدث عند ذلك من النصّح والإرشاد، وحساب ما يترتّب 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 تنام، وهي التي تستيقظ.

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

والحاصل: أنّ هناك خلقاً عجيباً في ذات الإنسان هو المدبّر لتصرفاته الاختيارية بحسب ما يقتنع به من الغايات والآثار المترتبة أو المرجو ترتّبها على

أفعاله وتروكه، ولا ريب أنه يطلق عليه العقل أو القوة العاقلة، لأنها هي القوة المفكرة، والمسؤولة عن إدارة الإنسان، وبصلاحها صلاحه، وبفسادها فساد، وقد يعبر عنها بالنفس، كما هو ظاهر قول الله تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾^(١).

ولا بأس بأن يُعبر عنها بالأنا، كما يقال: أنا قصدت كذا وأنا اخترت كذا. ولعل النصوص الشريفة الواردة في باب العقل والجهل تشير إليها، كما في صحيحة 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 وجلالي ما خلقت خلقاً هو أحبّ إلي منك، ولا أكملتك إلا فيمن أحبّ، أما إنّي إياك أمر، وإياك أنهي، وإياك أعاقب، وإياك أثيب^(٢).

وهي موهبة من الله ﷻ، ولا قدرة للإنسان على تكميلها، وإنما له القدرة على التأدّب بأداب الشرع وأحكامه، كما في صحيح أبي هاشم الجعفري «قال كنا عند الرضا عليه السلام، فتذاكرنا العقل والأدب. فقال: يا أبا هاشم العقل حياء من الله، والأدب كلفة، فمن تكلف الأدب قدر عليه، ومن تكلف العقل، لم يزد بذلك إلا جهلاً»^(٣)، ولعلّ مراجعة سائر أحاديث أبواب العقل والجهل تزيد الأمر وضوحاً.

والمهم: أنّنا نجد بالوجدان أنّ لنا عقلاً يدبّر أمورنا، وهو المسؤول عن تصرّفاتنا الاختيارية، وشأنه الأمر والنهي، كما من شأنه الإدراك والتفكير، فلا تختص قدراته ولا صفاته بمحض الإدراك، فهو مغاير للعقل المنقسم إلى النظري

(١) سورة الشمس: ٧-٨.

(٢) أصول الكافي: ١/ ١٠، ح ١.

(٣) أصول الكافي: ١/ ٢٣-٢٤، ح ١٨.

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

إذا عرفت ذلك: فقد ظهر أن للعقل - بهذا المعنى - أفعالاً جوانحية من جملتها الاعتبار، واعتباراتها كما تتعلّق بالكبريات كذلك تتعلّق بالصغريات، وهي ما لم تعتبر الفعل لازماً لم تفعله.

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

ولا يخفى: أن من أفراد الاعتبار ما هو فطري جبلي تقتضيه فطرة الإنسان، وطبعه المجبول عليه، فهو بالرغم من كونه اختياريّاً 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 بلزوم المقدّمة عند التزامها بلزوم ذي المقدّمة، كما أوضحناه في الدورة السابقة، وسيأتي إن شاء الله في محله.

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 يتقنّ وقطع به، كما أنّه يتمكن من عدم اعتباره بالالتزام بالشكّ أو التشكيك الاعتباري به، ومن ذلك موارد الجحود والمكابرة.

كما يظهر بأدنى توجه، قال تعالى: ﴿وَحَمَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ﴾^(١)، وما

ذاك إلا بأن تعتبر النفس الواقع - في حال تيقنّها به - على غير ما هو عليه، وترتب الأثر والعمل على ما اعتبرته دون ما تيقنت به.

ومنه يظهر: أنّ الاعتقاد - بمعنى عقد القلب - لا يلزم 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 أعاذنا 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 لعقد القلب على وفقه، واعتبار الواقع على طبقه، كما هو الغالب، ولكنه ليس علّة تامة له، ولا من لوازمه الذاتية، وإلا لما انفك عنه.

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

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

فلاريب أنّ مقتضى الحكمة في تلك القوّة العاقلة المسلّطة على الإنسان وتصرّفاته، والمدرّبة لها، والمسؤولة عنها أن تلزم نفسها بمتابعته، والعمل على طبقه إلزاماً مولوياً منها، كي ينتج عن ذلك الإلزام - الذي هو عبارة عن الإرادة التشريعية منها - إرادة تكوينية منها متعلّقة بنفس المتابعة تحصيلاً للمنفعة أو

تجنباً للمفسدة، فإنَّ إرادتها التكوينية منوطة 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 - عادةً - لأنّها عبث لا فائدة مرجوة منها، وغاية ما يصدر عنها حينئذ هو تمّني حصول ذلك الفعل أو القدرة عليه.

وبذلك ظهر: الإشكال فيما أفاده كلّ من الشيخ العراقي والرحوم السيد عليه السلام: من كون العمل على طبق القطع قهرياً بمقتضى الجبلة والفطرة، ولا يختصّ بالناس، فضلاً عن العقلاء منهم دفْعاً للضرر، فإنّ ذلك إن كان مع الغفلة عن القطع، فلامعنى ولا موضوع لمتابعته، كما عرفت في الأمر الأوّل، إذ لا يرى المدرك أو القاطع إلا متعلّق 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: أنّ إطلاق الحكم بوجوب متابعة القطع عقلاً ليس في محله، لما عرفت من التخصيصات والتقييدات التي منها لزوم تعلّق النظر الاستقلالي به، ومنها تعلّقه بما يترتب عليه من منفعة أو مفسدة، ومنها قدرة القاطع على متابعته، وترتيب الأثر عليه.

كما ظهر: الإشكال فيما ادّعاه الشيخ الأصفهاني عليه السلام من ضرورة أن لا بعث من

القوة العاقلة، وأن شأنها إنما هو الإدراك^(١)، فإنه مبني على تفسير العقل بالذهن، وقد عرفت أن هناك قوة عاقلة ليس الذهن إلا آلة من آلاتها، وإنما هو خزين معلوماتها، وهي ذات أمر ونهي وبعث وزجر.

كما ظهر: أن هذا الحكم العقلي في مورد ثبوته ليس من ذاتيات القطع، لأنه أمر اختياري اعتباري، ولا ريب أن بإمكان الشارع أن يجعل حكماً على طبقه أو منافياً له، ولعل الحال فيه أوضح من الطريقية والكاشفية.

وبهذا ينتهي الكلام في الأمر الأول المتعلق بوجوب متابعة القطع عقلاً.

في حكم العقلاء بحسن المتابعة وقبح تركها:

وأما الأمر الثاني: فهو المتعلق بحكم العقل والعقلاء بحسن المتابعة وقبح تركها، حيث قد يوجه اندراجه في مسألة التحسين والتقييح العقلين، 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 نفيه عن متابعته والردع عنه حتى على نحو جزئي، للزوم التناقض بين إيجابه لمتابعته كلياً، وعدم إيجابه لها جزئياً، فضلاً عن الردع والنهي عنها.

وهنا ينبغي الالتفات إلى أن موضوع تلك المسألة - كما هو مقرر في محله - هو المدح والذم المتعلقان بالأفعال، فالحسن هو الذي يدرك العقل أنه ينبغي فعله، ويستحق فاعله مدح العقلاء، والقبح هو الذي يدرك العقل أنه ينبغي تركه، فيستحق عليه ذم العقلاء^(٢).

(١) نهاية الدراية: ٣١ / ٢.

(٢) أصول المظفر: ٢١٩ / ١.

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

فلو لم يستلزم ذلك حكم الشارع بوجوب متابعة القطع، كما تقتضيه الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، فلا أقل من استلزامه امتناع نفيه عن العمل بقطعه، لاستلزامه أمره أو إيقاعه بالجحود الذي ذمّه الشارع ونهى عنه.

ولكن ذلك إنما يتم فيما إذا كان ردع الشارع القاطع عن العمل بقطعه ونفيه عنه متعلّقاً بمتابعة القطع من حيث كونه كاشفاً عن الواقع عند القاطع وموصلاً إليه، فإنه حينئذ يكون منافياً لذمّه للجحود ونفيه عنه، بل يكون عبارة أخرى عن أمره بالجحود، وهو ممتنع، لفرض نفيه عنه.

وأما إذا كان نفيه عن متابعة قطعه من حيث تخطئته له، كما إذا افترضنا أنّ المولى وجد عبده كثير الخطأ في قطعه، فلو تركه يعمل بقطعه لزمه الوقوع في المفاصد.

فلاريب أنّه يصحّ منه ذلك النهي، ويحسن منه دفعاً لتلك المفاصد، ولا يكون ذلك مناقضاً لنفيه عن الجحود، إذ هو بذلك لم يطلب منه مخالفة قطعه جحوداً، وإنما طلبها منه تجنباً للمفسدة.

وبعبارة أخرى: إنَّ حسن متابعة قطع القاطع لقطعه عند المولى لا يستلزم تبعية المولى لعبده أو مطابقتها له في قطعه، كي يمتنع منه نهيه عنها مطلقاً، إذ كثيراً ما يختلف الاثنان فيما يقطعان به، ولا ريب أنَّه 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: أنَّ الممتنع إنَّما هو طلب المولى من العبد جحود الواقع دون تجبب المفاسد، والمنع عن متابعة القطع قابل لصدوره من كلتا الحثيتين، وهو من أحدهما قبيح ومحال، ولكنه من الأخرى ممكن وحسن، فتدبر جيداً.

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

وإما لو كان مراعى فيه مخالفة الواقع: فيختص بالمطابق للواقع، كما يناسبه التعبير باليقين والاستيقان في الآية الشريفة، فالأمر فيه أوضح، فتأمل.

على أنَّ الجحود ليس علة تامّة للقبح، وإنَّما هو مقتضى، فلا يكون قبيحاً لو ابتلي بالمنع والمزاحم الأهم. ويترتب على ذلك إمكان ردع الشارع المقدّس - وهو علّام الغيوب - عبيده عن بعض أفراد القطع حسبما يقتضيه جلب المصالح لهم، وتجنبيهم للمفاسد التي لو خلاهم وقطوعهم لوقعوا فيها، وليس في ذلك محال ولا استلزام للمحال، فتدبر جيّداً.

هذا ما يرتبط بتحقيق الحال في حجّة القطع بمعنى وجوب العمل على طبقه عقلاً، وهي - بهذا المعنى بمقدار ما ثبتت للقطع على التفصيل المتقدّم - ليست ذاتية له، لأنَّ الوجوب والإلزام الصادر من القوّة العاقلة إنَّما هو اعتبار وفعل

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

وأما الوجوب المستند إلى حسن المتابعة عند العقلاء، فقد عرفت أنّه مختصّ بحيثية المتابعة من حيث الموضوعية بنظر القاطع، ولا تستلزم حسنهما 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!.

المنجّزية والمعدّرية

وأما المنجّزية: فهي بالإضافة إلى الوجوب العقلي مختصة بصورة الإصابة، كما في سائر الموارد، إذ مع الخطأ لا تكليف، كي ينتجّز.

وأما بالإضافة إلى الحسن العقلاني: فهي متوقّفة - مضافاً إلى الإصابة - على عدم ردع الشارع عن العمل به وعن متابعته، لأنّه يمتنع تنجّز تكليفه بما يمنع عن الاعتماد عليه في كشفه عنه، ويتوقّف تنجّزه عندئذ على طريق آخر، فلو لم يكن هناك طريق آخر لتنجيزه لزم رفع اليد عنه لاحالة، إذ كيف يمكن إحرازه مع عدم وجود المحرز له، لافتراض عدم محرزية القطع، لمكان الردع عنه، وعدم وجود محرز آخر، فيكون ردع الشارع عنه مع عدم وجود محرز آخر للتكليف مساوقاً لرفعه، وإذا ارتفع برفع الشارع فلا تكليف عندئذ ليتنجّز، فتدبّر جيّداً.

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

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

وأما مع الردع: فلا يكون منجّزاً ولا معدّراً، لفرض انتفاء حجّيته شرعاً، إذ مع الردع لا يجوز الاعتماد عليه شرعاً وإن كان مصيباً، فتدبر جيداً.

نتائج البحوث المتقدمة أمور:

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

الثاني: أنّ المنجّزية غير ثابتة للقطع من حيث هو وبقول مطلق، وإنّما هي ثابتة لخصوص المطابق للواقع فيما كان تكليفاً، أو يترتب عليه تكليف. وأما المعدّرية، فهي غير ثابتة للقطع مطلقاً، وإنّما هي بملاك العجز لا بسوء الاختيار، فإن كان العجز الناتج عن القطع المخالف للواقع بسبب سلوك مقدّمات منهي عنها شرعاً - مثل: قراءة كتب الضلال - فلا يكون معدّراً.

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

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

فالملازمة ممنوعة، لإمكان ردع الشارع عن متابعة القطع في بعض الفروض، ومع الردع عن متابعته فيها، فلا منجّزية له ولا معذّرية، وهما معاً متفیان حيثئذ، كما عرفت.

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

هذا ما يرتبط بحجّة القطع بالمعاني المبحوث عنها، أو المدّعاة في كلمات الأعلام عليه السلام.

وأما الحجّة بالمصطلح المنطقي: فلا يصحّ وصفه بها، لأنّ الحجّة عندهم هي الحدّ الأوسط في القياس من حيث أنّه «يكون علّة لحصول العلم بالنسبة الإيجابية أو السلبية المطلوبة في النتيجة، ولهذا يقال له الواسطة في الإثبات والواسطة في التصديق»^(١).

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

نعم لا بأس بأن توصف مقدّمات العلم وعلله بالحجّة، لأنّها هي الواسطة في ثبوته، فتكون واسطة في إثبات متعلّقه، فافهم جيداً.

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

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

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

وأما المعنى الأصولي للحجة - وهو الذي يكون واسطة لإثبات متعلّقه شرعاً - فهو وإن كان مختصاً في ألسنتهم بالطرق والأمارات إلا أن المنشأ في ذلك هو الالتزام بعدم إمكان جعل الحجية، والكاشفية للقطع شرعاً، وقد عرفت إمكان جعلها له.

فإن ثبت الجعل الشرعي لطريقة القطع وكاشفيته كان حجة حتى بالمصطلح الأصولي - أيضاً - بنفس الملاك الذي به ثبتت الحجية للطرق والأمارات، وإن لم يثبت ذلك لم يكن إلا طريقاً تكوينياً غير مجعول الطريقة تعبدًا، فلا يكون حجة بالمصطلح الأصولي للحجية.

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

البحث الثاني: في حجية العلم

في حجية العلم الذي هو خصوص القطع المطابق للواقع، فهل هو حجة بالمعاني المتقدمة للحجية؟ فنقول فيه:

في الطريقة:

أما الطريقة والكاشفية الذاتية: فلا إشكال في اتصافه بها، لأنه بعد افتراض

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

وأما إمكان إثبات الحجّية والكاشفية التعبدية له شرعاً كما هي ثابتة له تكويناً، فلا ينبغي الإشكال فيه ثبوتاً، لأنّ التعبد إنّما هو اعتبار، والاعتبار سهل المؤونة.

وأما دعوى لزوم التسلسل أو الدور لتوقف انكشاف التعبد بحجّيته على حجّيته، فيدور أو يتسلسل، فهي إنّما تتمّ لو كان المدعى توقف حجّيته تكويناً على حجّيته تعبداً، والمدعى إنّما هو: محض إمكان اعتباره كاشفاً شرعياً اعتباراً من الشارع لكشفه عن متعلّقه تعبداً، كما هو كاشف تكويني وجداني عنه، لا توقّفه عليه.

وأما كونه عبثاً، فإنما يلزم لو كان فيه مؤونة، وأما إذا كان يقتضيه الطبع -وهو الموجود في البشر، ولا نعلم حال الباري ﷻ- فالمؤونة إنّما هي بنفي اعتباره كاشفاً، كما تقدّمت الإشارة إليه من أنّه كذلك في وجوب مقدّمة الواجب، كيف والنصوص الشرعية تضمّنت طلبه والحث عليه!

نعم النفي التعبدّي لكاشفيته لا تتعلّل له وجهاً غير إمكانه ذاتاً من حيث أنّه تعبد، واعتباره سهل المؤونة، لكننا لا نتصوّر له أثراً، خصوصاً بعد أن دلّت النصوص على طلبه، والحثّ 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 الأعمّ من المطابق والمخالف، ولكن في الجملة، وله وجه يأتي الحديث عنه مفصلاً (إن شاء الله تعالى) في مسألة قطع القطّاع وغيرها فانتظر.

في المنجزية والمعدرية:

وأما المنجزية، فهي من ذاتياته، لأنه بعد فرض كونه كاشفاً ذاتياً عن التكليف المنكشف به تكويناً، فهو منجز تكويني له بخلاف المعدرية، فإنها ممتنعة فيه تكويناً، لتوقفها على عدم الإصابة، وهو خلف إصابته للواقع ومطابقته له. وأما وجوب العمل على طبقه عقلاً، فلا إشكال في ثبوته من القوة العاقلة، وبإمكان الشارع أن يعتبر نظيره تعبدًا.

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

وأما الحجة بالمصطلح المنطقي، فلا مجال لها، كما تقدّم في عموم القطع، فلا تثبت فيه بالأولية، لأنه بعينه إثبات لمتعلقة تكويناً وواقعاً، فكيف يمكن أن يكون علة لإثبات متعلقه؟! إذ الشيء يستحيل أن يكون علة لنفسه.

وأما الحجة بالمصطلح الأصولي، وهي: ما يكون واسطة لإثبات متعلقه شرعاً، فبالإمكان أن تعمّ العلم قطعاً، لإمكان جعله واسطة شرعية لإثبات متعلقه، وإن كان مشتبهاً له تكويناً، وحيث أنه طريق شرعي لإثبات متعلقه شرعاً، للأدلة الشرعية على طلبه في الجملة، والحث عليه الكاشفة عن كونه طريقاً عند الشارع لإثبات متعلقه شرعاً، إذ لو لم يكن معتبراً عند الشارع لما حث عليه، ولما طلبه من المشرعة، كما عرفت.

وعليه فالعلم حجة شرعية، كما هو حجة تكوينية، وحجة عقلية، فاللازم هو السعي لتحصيله دون القطع الذي قد يكون جهلاً مركّباً، إذ الجدير بطالب العلم أن يطلب العلم دون الجهل المركّب، وإلا لزم تخلف الغرض.

وأما الجهل المركّب، فلا هو كاشف تكويني، ولا هو وصول إلى الواقع، ويمتنع تنجيزه للتكليف، للزومه الخلف، وليس هو المعذّر، 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 المركّب - بأنه واصل إلى الواقع، ولا ريب أنه لا قيمة واقعية، ولا عقلية لذات الاعتقاد، ولا حجية له، وإلا كانت اعتقادات أهل الكفر والضلال كلّها حجة، وهو ضروري البطلان.

ومنه ظهر ما في دعوى: أن العلم - بمعنى القطع - نور لنفسه، ونور لغيره^(١)، و«إن القطع حقيقته نورية محضة»^(٢)، وأنه «حقيقة نورية محضة لا غطش فيها، ولا احتمال للخطأ يرافقها، فالعلم نور لذاته، نور لغيره، فذاته نفس الانكشاف، لا أنه شيء له الانكشاف»^(٣)، وأن «القطع عين الوصول للواقع، وبه قوام ذاته»^(٤).

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

(١) كفاية الأصول: ٢٢ / ١.

(٢) نهاية الدراية: ٣١ / ٢.

(٣) أصول المظفر: ٢٣ / ٢.

(٤) المحكم: ١٨ / ٣.

للاعتقاد ما لم يطابق الواقع، بل يكون عند المخالفة 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 الأعم منه، ومن الجهل المركب بلفظ العلم، ولا مشاحة في الاصطلاح إلا أن 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: أن هذا البحث - على أهميته - لم يعنون، أو لم يبحث فيه بهذه العناوين، وإنما المذكور في بعض كلمات الأعلام رحمهم الله هو حجية الاطمئنان، ويريدون به أعلى مراتب الظن بالمصطلح المنطقي - الذي هو الاحتمال الراجح - وعبر عنه بعض الفقهاء رحمهم الله بالظن المتأخم للعلم^(١).

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»^(٢)، وهو بعينه أو مقارب جداً للمفهوم العرفي له.

فإن الظن عند العرف مقرون بالتردد، وإن بلغ من القوة ما بلغ ويعمّه

(١) الروضة البهية: ٢ / ١٠٩، وغيره.

(٢) القاموس المحيط: ٤ / ٢٤٥.

مسألة حجية القطع / البحث الثالث: في حجية اليقين والعلم العادي والاطمئنان ٦٣

الشكّ، لأنّ الشكّ في اللّغة هو «خلاف اليقين»^(١)، وهو كذلك في العرف، واليقين في اللّغة هو «العلم وزوال الشكّ»^(٢).

وفي القاموس المحيط: (يقن: الأمر كفّرح يقناً، ويُحرّك، وأيقنه وبه وتيقّنه واستيقنه وبه علمه وتحقّقه ... واليقين إزاحة الشكّ)^(٣).

وقال أبو هلال العسكري: «الفرق بين العلم والظنّ: أنّ الظانّ يجوز أن يكون المظنون على خلاف ما هو ظنّه ولا يحقّقه، والعلم يحقّق المعلوم»^(٤)، كما قال -أيضاً- في الفرق بين الشكّ والظنّ والوهم: «الشكّ خلاف اليقين، وأصله اضطراب النفس، ثمّ استعمل في التردد بين الشيئين سواء استوى طرفاه، أو ترجّح أحدهما على الآخر، قال تعالى: ﴿فَإِنْ كُنْتَ فِي شكٍّ مِمَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ﴾»^(٥)، أي غير مستيقن»^(٦). ومفهوم الشكّ في العرف العام مطابق لذلك، كما هو مدرك بالوجدان، ويقتضيه تتبّع موارد استعماله في العرف.

وقال في الصحاح في مادّة: «طمّن: اطمأنّ الرجل اطمئناناً، وطمأنينة أي سكن»^(٧).

ويترتب على ذلك أمور:

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

(١) الصحاح: ٩٦٩/٤.

(٢) الصحاح: ١٣٢٠/٥.

(٣) القاموس المحيط: ٢٧٨/٤.

(٤) الفروقات اللغوية: ٣٤٣.

(٥) سورة يونس: ٩٤.

(٦) الفروقات اللغوية: ٣٤٣.

(٧) الصحاح: ١٢٨٦/٥.

مفهوم الظنّ التردّد وإن تعلّق بالطرف الراجح، ومفهوم الشكّ هو التردّد بين الطرفين سواء استويا، أو ترجّح أحدهما على الآخر.

الثاني: أنّ الذي يقابل الشكّ هو اليقين من حيث أنه مقرون بسكون النفس وطمأننتها واطمئنانها، لا من حيث عدم احتمال الخلاف.

الثالث: اليقين - في اللغة - من مصاديق العلم غايته أنه قد أخذ فيه زوال الشكّ والتردد، ولذا يصحّ أن يوصف الله ﷻ بالعلم، ولا يصحّ أن يوصف باليقين، لعدم عروض الشكّ عليه (سبحانه وتعالى)، كي يزول عنه، فيتصف باليقين. والمهم: أنّ حقيقة اليقين هي طمأنينة النفس بزوال شكّها وترددها وبسكونها واستقرارها على متعلّقه.

نعم في تقييده بسبق الشكّ عليه، كما يقتضيه التعبير بزوال الشكّ أو إزاحته نظر، لأن الذي يعرض عليه العلم من دون سبق الشكّ والتردد فيما علم، يُقال عنه: تيقّن - أيضاً - كما إذا تكلم معه أحد، أو سمع الأذان، أو صلى، أو توضأ، فإنه متيقّن بتلك الأمور. وإن لم يسبق تيقّنه شكّ فيها.

إلا أن يراد من الشكّ مطلق عدم العلم لا خصوص الشكّ المأخوذ في مفهومه التردّد بين أطرافه، كما يقتضيه عدم صحّة إطلاقه على الله ﷻ، إذ لم يعرض عليه الجهل وعدم العلم من الأزل.

و ليعلم أنّ في اليقين خصوصيتين:

إحدهما: كونه - كالعلم بالمفهوم اللغوي - مختصّاً بالمطابق للواقع، استناداً إلى ما ذكره أهل اللغة، حيث طبقوا عليه عنوان العلم، والعلم في اللغة والعرف مختصّ بالمطابق للواقع، لضرورة أنّ المخالف للعلم لا يعدّ في العرف واللغة إلا

جاهلاً متوهماً مخطئاً للواقع، فكيف يكون عالماً!، فاليقين في اللغة لا يعمّ الجهل المركب فتأمل، ولكنه بالمفهوم العرفي يعمّ الجهل المركب، كما تقدّم.

الثانية: أنه متفاوت المراتب، فهناك زيادة يقين، وقوة يقين، وضعف يقين، كما يدلّ عليه الحديث المشهور عن أمير المؤمنين عليه السلام: «لو كشف الغطاء ما ازددت يقيناً»^(١)، ومثله الاطمئنان بمعنى سكون النفس، ووضوح الشيء واستبانته، فهناك ما هو واضح، وهناك ما هو أوضح، كما أنّ هناك ما هو بين، وما هو أبين، وكلّ تلك الموارد من موارد العلم واليقين بالمفهوم العرفي ومصاديقهما.

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

وذلك لا يحصل عادة إلا في صورتين:

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

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

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

(١) بحار الأنوار للمجلسي رحمته الله: ٤/ ١٥٣، وغيره.

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

ومما يشهد به - أيضاً - أنَّ حالة الجزم التي تحصل عند الإنسان، إنما تتبع هذه الصفة، ولذا نرى أنَّ 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، ويكرّر العمل إلى أن تطمئن نفسه، ويزول عنه الريب، أو يشعر بالعجز الموجب لاطمئنانه بالعذر والمعدّرية.

وقد ظهر: من ذلك أنَّ العلم واليقين بالمفهوم العرفي واللّغوي لا يعتبر فيهما النظر إلى الطرف المخالف ونفي احتمال - بخلاف اليقين بالمصطلح المنطقي والقطع بالمصطلح الأصولي - فلم يؤخذ فيهما نفي احتمال النقيض، وإنما يراد بهما وضوح الحال الموجب لثقة النفس، وطمأنيتها وقناعتها به مما يوجب انتفاء شكّها، وتردّدها فيه، وجعلها به، فالعلم هو وضوح الحال، وتبيّنه بالنحو الموجب لسكون النفس، وعدم تردّدها بما تعلّق به.

ولكنّ صدق عنوان العلم عليه مراعى بمطابقة الواقع، فلو انكشف كونه على خلافه عدّ توهمًا وتخيلًا وخطأً وجهلاً، ولا يعدّ ذلك علماً عندهم، وإن كان صاحبه في حينه قاطعاً لا يحتمل الخلاف، ولذا يقال عنه: إنه متوهم وغلطان، وليس عالماً بالواقع، بل هو جاهل به.

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

هذا ما يرتبط بالمفهوم العرفي للعلم واليقين.

في حجّية اليقين:

وأما حجّيته التي نحن بصدد البحث عنها: فهي بمعنى جواز وصحة الاعتماد عليه في مقام العمل شرعاً مما يترتب عليه المنجّزية، وصحة إسناد متعلّقه - إن كان شرعياً - إلى الشارع، والاجتزاء به في مقام الامتثال.

نعم يلزم هنا - أيضاً - البحث عن معذّرية اليقين بالمعنى العرفي، وهو البالغ من الوضوح ما يوجب سكون النفس، وإن كان مخالفاً للواقع نظير الجهل المركب، فهل هناك ما يدلّ على معذّريته شرعاً؟.

ومنه يظهر أمر في غاية الأهمّية: وهو أنّ الذي ينبغي البحث عن حجّيته وكاشفيته ومنجّزيته ومعذّريته هو هذه المرتبة من وضوح الحال التي إن طابقت الواقع كانت علماً عند الشارع والعقلاء الذين هم أهل العرف واللّغة، وإن خالفت الواقع كانت جهلاً.

وهي عند التحقيق والتحقيق في حالها ذات مراتب تختلف شدّة وضعفاً دون القطع الذي هو في أعلى درجاتها، حيث ينظر فيه إلى الطرف المقابل، ويُنفى فيه أدنى درجات احتماله، لأنّ الذي عليه المعوّل عند العقلاء والشرع والمتشرّعة، إنما هو هذه الدرجة من الوضوح، وليس خصوص القطع الذي هو أعلى درجاتها، ولا يكاد يحصل إلاّ بأسباب خاصة، كالبدهيّات وما قاربها وما يلازمها بالاعتقاد الجازم عند النظر والتحقيق، كما يحصل عند أهل النظر، فلو اقتصر عليه لاختلّ النظام.

وعليه: فالذي عليه المعوّل في الوصول إلى الحقائق 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 حجّيتها، لأنها هي التي يعوّل عليها نوع العقلاء 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 البدييات، كالأوليات والوجدانيات والفطريات، لأنّ كلّ ما يقبل الخطأ والانفكاك عن الواقع، فهو غير ملزوم له، لاحالة، وإلا لزم الخلف.

وهذه المرتبة هي التي كاشفيتها 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 عداها من سائر المراتب، فلا ملازمة تكوينية بينها، وبين الواقع قطعاً كانت أم أدنى منه، فليست كاشفيتها ذاتية، ولا منجزيتها ذاتية، لفرض عدم التلازم تكويناً بين تحقّقها وتحقّق الواقع، فهي قابلة للخطأ. وعليه فإن أصابت الواقع كشفت عنه، لاحالة، وكانت علماً، وإن أخطأته كانت جهلاً لا علماً.

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

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

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

ويشهد لذلك قول الفقهاء رحمهم الله: إذا تيقّن دخول الوقت فصلّى، ثمّ تبين أنها وقعت قبل الوقت، فإن دخل الوقت في أثنائها صحت، وإلا بطلت، كما تقدّمت الإشارة إليه، ولا يصحّ التعبير عن ذلك بأنه علم دخول الوقت، ثمّ تبين 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 القيامة!، فكان ما ينبغي هو البحث عن حجّة اليقين بهذا المعنى دون العلم الذي هو خصوص الاعتقاد المطابق للواقع، ودون القطع الذي هو مرتبة واحدة يحدها عدم احتمال الخلاف ولو كان ضعيفاً جدّاً ولا يعتني به العقلاء في مقام العمل.

وعليه فلنعقد البحث في حجّة اليقين بهذا المعنى، ولنبحث عن صحّة الاستناد إليه في إثبات الواقع به مما يترتب عليه المنجزية والمعدّرية، ولنتقل إلى إقامة الدليل على حجّيته، 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 المقترن بعدم التردّد، وهو المعبر عنه باليقين.

ويتضح ذلك بالنظر إلى حال أهل الخبرة من أهل النظر، كالأطباء - على أهمية صحّة نظرهم عندهم، وعند من يرجع إليهم - فإذا حصل عندهم اليقين بالمرض، وخصائصه، وما ينبغي وصفه من العلاج اعتمدوا عليه، ورتّبوا الأثر، فلا يتوقّفون 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.

ثمّ إنه لو انكشف خطأ الناظر، فلاريب أنه يجد نفسه معذوراً ما لم يكن متسرّعاً في حكمه وجزمه، وكذلك العقلاء الآخرون يعذرونه، 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 الثبّت بالنحو المتعارف، وتجنّب الاستعجال، والتسرّع الموقع في الندم.

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

والحاصل أنّ مرتبة وضوح الحال المقترن بعدم الشكّ والتردد ما لم تنشأ من التسرّع والاعتماد على ما لا ينبغي الاعتماد عليه في مورده يصحّ معها إثبات الواقع عند العقلاء، فيترتب عليها المنجّزية والمعدّرية.

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

وقد عرفت اختصاص انعقاده على ذلك بأمرين:

أحدهما: الاعتماد فيه على المقدّمات المعتبرة في أنظارهم.

ثانيتها: الثبّت بالنحو المتعارف، وتجنّب التسرّع.

ومنه ينقذ حكم قطع القطّاع، فإنّ هنا مسائل ثلاث:

الأولى: في حجّية قطع القطّاع.

الثانية: في حجّية القطع المستند إلى المقدّمات العقلية غير الضرورية.

الثالثة: في حجّية القطع المستند إلى القياس.

وقد عرفت حال القطع في إثبات الحجّية 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 أفرادهِ، فإذا ثبتت الحجّية لليقين كبروياً ثبتت له، لأنّه من صغرياته.

هذا ما تقتضيه نتائج البحث بالنحو الذي سلّكناه. 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 حجّية الاطمئنان

وذلك لأنّ الظنّ - مهما بلغ من القوّة - بعد أن كان من مقوّمات مفهومه في العرف واللّغة هو اقترانه بالتردّد، ولذا كان من مصاديق الشكّ بالمعنى العرفي واللّغوي، فلا يندرج في معنى العلم ولا اليقين، وإنّما يندرج تحت عموم الأدلّة الناهية عن العمل بالظنّ، فلا دليل على صحّة اتباعه، والاستناد إليه في مقام العمل، بل الدليل إنّما قام على عدم حجّيته، وعدم جواز الاعتماد عليه، كما في

الآيات الناهية عن العمل بالظنّ، مثل قوله تعالى: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ﴾^(١)، وقوله عز وجل: ﴿وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾^(٢) وغيرهما.

نعم ما لم يكن معه شكّ ولا تردّد، فهو وإن كان ظناً بالمصطلح المنطقي إلا أنه لا يصدق عليه الشكّ، ولا الظنّ بالمعنى العرفي واللّغوي، فيخرج عن موضوعات الأدلّة الناهية عن العمل بالظنّ تخصّصاً، ولكن لا بملاك الاحتمال الراجح - كما هو المفهوم المنطقي - ولا بملاك أعلى درجاته، وإنما لصدق اليقين بالمفهوم العرفي واللّغوي عليه. وقد عرفت الدليل على حجّيته من حيث هو يقين.

هذا تمام الكلام في حجّية الاطمئنان.

(١) سورة الأنعام: ١١٦.

(٢) سورة يونس: ٣٦.

مسألة حجية قطع القطاع

ويحسن

تمهيد أمرين:

الأول: في تحديد موضوع المسألة

قال غير واحد من الأعلام رحمهم الله: إنَّ المراد من القطّاع في موضوع المسألة هو من يحصل له القطع كثيراً من الأسباب التي لا توجهه - عادة - عند متعارف الناس، فلا يدخل فيه من يكثّر منه القطع دون غيره من متعارف الناس ^(١)، لا اختصاصه بالاطّلاع على الأسباب المختفية عن نوعهم بحيث لو أطلّعوا عليها لحصل القطع عندهم عادة، كما حصل له ^(٢).

وقال الشيخ رحمته الله: «قد اشتهر في ألسنة المعاصرين: أن قطع القطّاع لا اعتبار به، ولعلّ الأصل في ذلك ما صرح به كاشف الغطاء رحمته الله» ^(٣). والذي صرح به كاشف الغطاء رحمته الله في ضمن الفصل العاشر المعقود في حكم من شكّ في فعل عبادة، أو جزئها، أو شرطها، أو مانعها، قوله: «وكثير الشكّ عرفاً - ويعرف بعرض الحال على عادة الناس - لا اعتبار بشكّه، وكذا من خرج عن العادة في قطعه وظنّه،

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

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

(٣) فرائد الأصول: ٦٥/١.

فإنه يلغو اعتبارهما في حقّه»^(١). فقد حكم على من خرج عن العادة في قطعه وظنّه بإلغاء اعتبارهما في حقّه.

أقول: أمّا بالإضافة إلى الظنّ، فالظاهر أنه يريد من إلغاء اعتباره في حقّ من خرج عن العادة فيه هو إلغاء اعتباره في موارد اعتباره في العبادات أو أجزائها، كما هو الحال في الظنّ بركعات الصلاة حيث على المصلي أن يبنى على ما ظنّ به، فإنّ مناسبة الحكم والموضوع تقتضي أنه يريد الصورة غير المتعارفة للظنّ: بأن يظنّ المصلي أنه في ركعة، ثمّ يتبدّل ظنّه إلى الخلاف، كأن يظنّ أنه في الثانية، فيتشهد، ثم يقوم، فيظنّ أنه كان في الأولى، وبعد ما يبنى على ذلك وأنه فعلاً في الثانية يتبدّل ظنّه إلى أنه في الثالثة أو الرابعة، فلا يستقرّ ظنّه على حال، ويرتبك عليه العمل حتى أنه قد يستلزم البناء على الظنّ في ذلك زيادة ركعة أو أكثر أو نقيصتها على ما فيه من الاضطراب، حيث أنه على أحد الظنون تتعيّن عليه القراءة ويجب التشهد - كما في الثانية - وعلى آخر لا تتعيّن، ولا يجب التشهد، وعلى ثالث يجب التسليم، وعلى رابع تبطل الصلاة، وهكذا.

فمن كان هذا حاله يلغو اعتبار الظنّ في حقّه، لا من حيث كونه سبباً من أسباب لا توجهه عند متعارف الناس - وإن كان هو كذلك - ولكن من حيث كونه موجباً لارتباك العمل، واضطرابه بتبدّل الوظيفة العملية بتبدّل الظنّ.

وله وجه، وهو دعوى انصراف دليل لزوم البناء على الظنّ في الركعات عن مثل هذا الظنّ الموجب لتغيّر الوظيفة العملية، وتبدّلها الكثير في العمل الواحد بتبدّله كلّما صلى، أو في كثير من الصلوات، كما هو الحال في كثير الشكّ.

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

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

كما لا تقتضيه مناسبة الحكم والموضوع، فإنّ الامتنان وصحة العمل، وجريانه على المتعارف جارٍ فيه دون الظنّ المتبدّل بالنقيض كثيراً مرة بعد أخرى، فتأمل.

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

بخلاف من لا يستقرّ قطعه، ويكثر منه التبدّل بالنقيض، فإنّ اضطراب الحال وأداء العبادة فيه أوضح، لأنه يستلزم العمل على طبق القطع المتبدّل مرة 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 - بالضدّ من حالة الوسواس في طرفي التفريط والإفراط، ولكنّها يشتركان في النتيجة، حيث يستلزمان كثرة التكرار إلى أن تحصل الطمأنينة في نفس الوسواسي، ويحصل الاستقرار عند القطاع، فإنّ هذه

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

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

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

وثانيهما: من يكثر تبدّل قطعه إلى النقيض، ولا يستقرّ على حال، كما يقتضيه توجيه ما في كشف الغطاء، فينبغي البحث في كلّ منهما.

هذا ما يرتبط بموضوع المسألة.

الأمر الثاني: في المحمول وهو الحجّية

وما ينبغي البحث عنه هنا من معانيها هو صحّة الاعتماد على هذا القطع، والاستناد إليه في مقام العمل شرعاً مما يترتب عليه المنجزية عند الإصابة، والمعدّرية عند الخطأ، فإنّ المهمّ إنّما هو إحراز التكليف حدوثاً، أو بقاءً بمثل هذا القطع لو تعلّق به، وإحراز المعدّرية لو تعلّق بعدمه عند وجوده في الواقع، أو بامتناله عند عدم امتثاله في الواقع.

تحقيق المسألة:

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ الصحيح هو عدم ثبوت حجّية قطع القطّاع شرعاً - بكلا النحويين - وذلك لما عرفت من أنّ القطع - من حيث كونه لا يشمل معه الخلاف - ليست حجّيته ذاتية، وأنّ حجّيته ببناء العقلاء من حيث كونه يقيناً لاشكّ

فيه ولا تردّد - مشروطة بشرطين:

أحدهما: حصوله مما ينبغي الاعتماد عليه من الأسباب.

وثانيهما: التروّي وعدم التسرّع والاستعجال. وحيث كان قطع القطّاع بالنحو الأوّل غير متوفر فيه الشرط الأوّل، فلا يشمل ما بنى العقلاء على حجّيته وصحة الاستناد إليه في مقام العمل، ولذا لا يكون معذوراً عندهم في مورد الخطأ وانكشاف الحال، كما يظهر جليّاً 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، وتبدّله إلى القطع بالنقيض يكشف عن حالة التسرّع - أيضاً - فلم يتوفر فيه كلا شرطي الحجّية في بناء العقلاء، إذ القطع المستند إلى ما ينبغي الاعتماد عليه مع التثبت مستقرّ - عادة - ولا يزول، ولا يتبدّل إلى القطع بالنقيض - عادة - فلا يتبدّل لو لم يتأكّد 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، ويتبدّل عنده القطع إلى القطع بالنقيض، فلا بدّ أن يكون متسرّعاً، ولا أقلّ من اعتماده على ما لا يصحّ الاعتماد عليه من الأسباب الموجبة لقطوع متناقضة المتعلّقات.

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

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

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

ومنه يظهر: عدم حجّية قطع القطّاع، 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، وبالأخصّ في النحو الثاني المتبدّل بالقطع بالنقيض.

وأما دعوى: أنّ «القاطع وإن كان ملتفتاً إلى حاله في الجملة، وأنّ قطعه قد يحصل من سبب غير عادي إلا أنه لا يحتمل ذلك في كلّ قطع بخصوصه، لأنّ القاطع بشيء يرى أنّ قطعه حصل من سبب ينبغي حصوله منه، ويخطئ غيره في عدم حصول القطع له من ذلك السبب، فلا أثر للمنع عن العمل بالقطع الحاصل من سبب غير عادي بالنسبة إلى القطّاع»^(١).

فيرد عليها:

أولاً: النقض بالنحو الثاني من القطّاع، فإنه بنفسه هو الذي عدل عن قطعه الأوّل إلى القطع بنقيضه، فهو الذي يخطئ نفسه في قطعه قبل أن يخطئ غيره في عدم حصوله من ذلك السبب، كيف وقد فرض عدم استقراره على حال!

وثانياً: الحلّ بأنّ القاطع عندما يلتفت إلى أنّ قطعه قد يحصل من سبب غير عادي، فهو تارة: يراجع أمر قطعه المتعلّق بما يترتب 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 يثبت على قطعه، كما إذا ظهر أنه في محله، وعليه فيكون للمنع عن العمل بالحاصل من سبب غير عادي أثر بالنسبة إليه، لأنّ المنع قد دفعه إلى مراجعة قطعه، وتشخيص حاله، وهذا أثر مهمّ للمنع.

وفي الصورة الثانية: يكون إهماله لحاله مجازفة، وتقصيراً، وتعرّضاً لمخالفة المولى، بعد فرض صدور المنع منه المتعلّق بالعمل بصنف من القطع الذي يمكن أن يكون قطعه من أفراد.

نعم يتمّ ما أفيد فيما لو راجع القاطع قطعه، واعتقد أنه حاصل من سبب عادي مما يستلزم تخطّئه لغيره لو لم يحصل عنده القطع كما حصل عنده، وليلتزم في خصوص هذه الحالة بحجّية قطعه دون إثبات حجّيته مطلقاً، استناداً إلى نفي الأثر للمنع عن العمل به.

وهذا الاستثناء - على ندرته - لو وقع، فبالإمكان ادّعاء شمول السيرة لحجّيته، لأنه بمراجعة حاله، فقد استند إلى ما يصلح الاستناد إليه، وخرج عن حالتي التسامح والتسرّع، فافهم جيداً.

هذا ما يرتبط بتحقيق الحال في مسألة قطع القطّاع.

وأما مسألة حجّية القطع الحاصل من المقدّمات العقلية غير الضرورية، وما يتفرّع عليها من حجّية القطع الحاصل من القياس، فالأولى تأخير البحث فيهما عن البحث في أقسام القطع، لترتّب البحث في تلك المسألتين على بعض البحوث في أقسام القطع كما سيظهر لك (إن شاء الله تعالى).

مسألة في أقسام القطع

لا يخفى: أنّ الأعلام عليه السلام قَسَمُوا القطع تقسيمين رئيسيين:

أحدهما: تقسيمه إلى: تفصيلي وإجمالي.

وثانيهما: إلى طريقي وموضوعي.

وبحثوا في كل منهما في مباحث حجّة القطع، ولكنّ:

الأوّل: سيأتي البحث فيه مفصلاً (إن شاء الله تعالى) في مباحث قاعدتي البراءة والاشتغال، فلا حاجة إلى البحث فيه هنا مرّة، وهناك أخرى، مما قد يستلزم تشتّت البحث، أو تكراره بما لا ضرورة تقتضيه، كالبحث في أنه علّة تامة لتنجيز متعلّقه، أو مقتضى فقط، وأنّ الامتثال الإجمالي، هل هو مجزّ كال تفصيلي مطلقاً، أو عند تعذر التفصيلي، وسيأتي البحث عن ذلك، وعن غيره في مسائل العلم الإجمالي (إن شاء الله تعالى).

فالأولى إكمال البحث فيه بكلّه إلى هناك.

وأما الثاني: فاعلم أنهم قَسَمُوا القطع إلى طريقي وموضوعي. والثاني هو الذي له دخل في ثبوت الحكم الشرعي، والأوّل بخلافه، ومعقد البحث المتقدّم في حجّة القطع، هو القسم الأوّل، وإن دخل فيه الثاني فمن حيث كشفه عن متعلّقه، لا من حيث دخله في ثبوت الحكم.

وبحثوا في الموضوعي من حيثيتين:

إحدهما: في قيام الأمارات، وبعض الأصول مقامه، بعد اتفاقهم على قيامها مقام القطع الطريقي.

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

ولذا قسّموا الموضوعي إلى ما يكون تمام الموضوع، وما يكون جزء الموضوع. وقسّموه -أيضاً- إلى الصفتي والطريقي.

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

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

ومن ثم وقع النزاع في صحّة انقسام الموضوعي إلى الصفتي والطريقي، وفي صحّة انقسام الموضوعي الطريقي إلى ما يكون جزء الموضوع، وما يكون تمام الموضوع ... إلى غير ذلك مما يترتب على هذا التقسيم.

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

والموجود فيها هو عنوان العلم، ولا ريب في اختصاصه بالمطابق للواقع، وتعميمه للمخالف للواقع وتسميته بالقطع إنّما هو مصطلح أصولي، ومنقول 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، لأنه يختصّ بالمطابق للواقع، كما عرفت.

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

وأما تقسيم الموضوعي إلى الصفتي والطريقي، وإلى ما يكون تمام الموضوع، وما يكون جزء الموضوع: فلا فائدة فيه.

أما الأوّل: فلأنّ العلم وإن كان فيه حيثيّتان: حيثيّة كونه عرضاً نفسانياً ومن صفات النفس، وحيثيّة كونه طريقاً موصلاً إلى الواقع إلا أنه لمّا كانت تلكهما الحيثيّتان متلازمتين في الخارج، ولا تنفك إحداهما عن الأخرى، فلا فرق بين أن يؤخذ في موضوع الحكم أيّ منهما، أو القدر الجامع بينهما الذي هو عنوان العلم، لأنّ العلم سواءً لوحظت فيه حيثيّة الصفّية، أم الطريقيّة، أم لم يلحظ إلا عنوانه لا يمكن تحقّقه في الخارج إلا وهو صفة نفسانية في حال كونه طريقاً موصلاً إلى الواقع، وإلا لم يتحقّق، وما ذاك إلا لتقوّمه بإصابة الواقع، لأنّ المخطئ له لا يكون علماً بحال، وإنما هو جهل.

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

(١) وسائل الشيعة: ١٨/١٦، ب ٤ من أبواب صفات القاضي، ح ٣٣، ونظيره الذي قبله: «من أفتى الناس بغير علم لعنته ملائكة السماء والأرض».

الخطأ- فيكون أخذه من حيث الصفاتية محققاً للموضوع في مورد الخطأ، ولا يكون أخذه من حيث الطريقية محققاً للموضوع إلا في مورد الإصابة، فلا تلازم بين الحثيتين 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 الصفاتية موضوعاً فيه، كما قال الشيخ النائيني رحمته الله: «والذي يسهل الخطب أنه لم نعر في الفقه على مورد أخذ العلم فيه موضوعاً على وجه الصفاتية»^(١).

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

وهو -كما ترى- لا يجري في العلم -بمعناه العرفي- لأنه لا ينفك عن الإصابة، وإلا كان جهلاً وليس بعلم، فسواء اعتُبر تمام الموضوع أم جزئاً، هو لا ينفك عن الواقع بحال، فلا أثر لتقسيمه بهذا التقسيم، كما كان الحال في التقسيم الأول، فلا حظ. 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:

في قيام الأمارات والأصول مقام العلم

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

ومنه يظهر قيام اليقين بالمعنى الأعمّ مقام العلم الطريقي بشرط عدم الردع الشرعي عنه، لأنّ دليل حجّيته هو بناء العقلاء، فيتوقّف على عدم الردع، ففي موارد عدم الردع يكون حجة معتبرة يصحّ الاعتماد عليها في إثبات الواقع، كما هو الحال في الأمانة، فيقوم مقام العلم.

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

وأما الاستصحاب: فهو وإن كان وظيفة عملية عند الشكّ - أيضاً - إلا أنه لما كان بمقتضى دليله محرزاً للواقع المتيقّن في السابق، ومطلوباً فيه من المكلف البناء على بقاء المتيقّن، كما لو كان متيقناً فعلاً، فهو يقوم مقام العلم الطريقي.

وأما قيامه مقام العلم الموضوعي: فممتنع، لأنّ العلم حينئذٍ هو الموضوع، وهو مع بقاءه فلا شكّ فيه كي يستصحب، ومع ارتفاعه، فالمشكوك إنّما هو

متعلّقه دونه، والمفروض أنه موضوعي، ومع ارتفاعه لاشكّ في بقاءه كي يستصحب، لأنّ العلم حالة وجدانية، ومثله الشكّ، كالحسّ، فلا يعقل الشكّ فيها حدوثاً ولا بقاءً، ألا ترى أنه لا يصحّ أن يقول الشخص: أشكّ في أنّي أعلم بالشيء الفلاني، أو في أنّي أحسّ به، أو في أنّي أشكّ فيه، فإنه إما أن يعلم ويعلم بأنه يعلم عند التفاته إلى علمه، أو يشكّ، فيعلم أنه عند شكّه أنه شاكّ، ولم يبق عالماً، وإنما يصحّ استصحاب الموضوع عند الشكّ في بقاءه دونما إذا علم بارتفاعه، فافهم جيداً.

وأدلة الاستصحاب لم تنهض إلا بإثبات حجّيته في الشبهات الموضوعية دون الحكمية، فمنشأ الشكّ في بقاء الحكم في موارد، إنما ينشأ من الشكّ في بقاء موضوعه. ومثله في ذلك سائر الأصول الإحرازية.

نعم لو كان «الشارع اعتبر موارد جريانها علماً»^(١) تعبّداً لقامت مقام العلم الموضوعي تعبّداً، ولكن أدلّة اعتبارها لم تتعرّض، ولم تدلّ على اعتبارها علماً، وإنما دلّت على التبعّد بمؤدّياتها، وترتيب العمل عليها من دون نظر إلى اعتبارها علماً، ولا تنزيلها منزلة العلم، خصوصاً قاعدة الطهارة والحلّ ونحوهما مما مفاده التبعّد بنفس الواقع دون النظر إلى المكلف، وتنزيله منزلة العالم.

وأما الاستصحاب: فقد يتوهّم فيه ذلك، لتضمّن صحيحة زرارة الأولى قوله عليه السلام: «وإلا فإنه على يقين من وضوئه»^(٢)، فقد يستفاد منها تنزيل الشاكّ 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 الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟ فقال: يا زرارة قد نيام 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 ثمّ تنزيل الاستصحاب منزلة العلم واليقين، ولكنّا أثبتنا في محلّه أنّ النصوص - بما فيها هذا النصّ - محمولة على ما بنى عليه العقلاء من العمل بالاستصحاب، ولا ريب أنّ العقلاء إنما يبنون على البقاء من دون بناء منهم على تنزيل المورد منزلة العلم واعتباره علماً، فلا يكون في تلك الأصول إلاّ التعبد بمؤدياتها، ولا نظر فيها إلى اعتبار كون مواردها علماً.

ومنه يظهر النظر في دعوى: أنّ الأصول المحرزة والأمارات «حكومتها على الواقع، لمكان كونها محرزة له، فتكون حكومتها على أحد جزئي الموضوع إنما هي بعناية حكومتها على الجزء الآخر - وهو الإحراز - فأيّ أثر رتب في الشريعة على العلم بما أنه محرز يترتب على الطرق والأمارات والأصول المحرزة»^(١).

فإنها إنما تتمّ لو كان الدليل الذي أخذ فيه عنوان العلم في موضوع الحكم أريد منه المحرز بقول مطلق، وذلك مما 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 المأخوذ بعنوانه موضوعاً - وإن كان من حيث كونه طريقاً إلى متعلّقه، لا من حيث كونه صفة في النفس - فإنّ موضوعية العنوان تلزم بالحفاظ على خصوصيّته، وهي هنا عدم احتمال الخلاف، فلو ألغيت خصوصيّة العلم في الموضوع لم يكن موضوعياً.

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

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

وإلغاء خصوصيته كعلم مطابق للواقع لا يمتثل معه الخلاف، وعليه يكون النزاع لفظياً، فتدبر جيداً.

وأما قيام الأمانة مقام العلم الموضوعي: فلا ضابط له، وإنما المرجع في ذلك إلى الدليل الذي أخذ فيه العلم موضوعاً للحكم، فإن أخذ فيه على نحو يلزم تعلّقه بالحكم مباشرة، أو على نحو خاص لزم الاقتصار عليه، ولم تقم الأمانة مقامه، كما ورد في الرجم على الزنا في موثق أبي بصير: «قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: لا يرمي الرجل والمرأة حتى يشهد عليهما أربعة شهداء على الجماع والإيلاج كالميل في المكحلة»^(١)، فلا يكفي في الشهادة عليه مطلق العلم بالزنا، فضلاً عن الاستناد إلى الأمانة، بل لابدّ فيه من الاستناد إلى العلم المستند إلى الحس، وبخصوص البصر دون السمع.

وإن لم يؤخذ فيه ذلك - كما إذا كان الموضوع للحكم يعلم العلم بقيام الحجّة عليه - قامت الأمانة 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 يعدّونه علماً بزعمهم واعتقادهم حال وجوده، ففي موارد اعتباره عندهم، وعدم ردع الشارع عنه فيها يكون اليقين بالمعنى الأعمّ قائماً مقام العلم حتى الموضوعي منه مطلقاً في كلّ مورد يكون العلم موضوعاً فيه إلا أنه يراعى فيه دليل الموضوعية، وعدم ظهور الخلاف، وإلا انكشف أنه جهل، وليس علماً،

(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 كلّ في مورده، لأنّ ذلك هو معقد بناء العقلاء، كما يظهر من تتبّع عملهم به في مورده، وإن كان بعد تبين الخطأ يظهر للمتيقن أنه كان جاهلاً، وكان يقينه خطأً، وتترتب عليه نتيجة الخطأ، ولو كان معذوراً في فعله، قال قائلهم: «لأّم المخطئ الهبل»، فتدبر جيداً.

والحاصل: أنّ الموضوع الذي ينبغي أن يبحث عنه، وعن أقسامه، وما يترتب عليها من الأحكام إنما هو العلم بمعناه العرفي واللّغوي دون القطع الذي اصطلح عليه بالعلم، فلا ينبغي الاهتمام بأقسامه، وما يترتب 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 متعلّقه أو مثله أو ضده فنقول فيه:

في إمكان أخذ العلم في موضوع متعلّقه

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

وإنما الثمرة في إمكان أخذ العلم في موضوع الحكم المتعلّق به، حيث يتوجّه به ما ورد في الشريعة المقدسة من أخذ العلم بوجوب القصر في موضوعه، وكذلك أخذ العلم بوجوب الجهر والإخفات 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 لمتعلّقه أو لا يمكن؟ والصحيح إمكانه، وإن اشتهر القول بامتناعه.

مقدمة: في معاني الموضوع

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

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

الثالث: ما يكون محلاً للشيء، أو شرطاً لوجوده، مثل: المكلف والمكلف بالإضافة إلى التكليف، وكذلك الشرط بالإضافة إلى المشروط، 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 يوقع في الاشتباه والخطأ، فإن الموضوع الذي يمتنع وجود معروضه من دون وجوده، ويلزم منه ضرورة صدق السالبة بانتفاء الموضوع إنما هو المعنى الثالث دون الأول والثاني، وإذا لاحظته وجدته بمعنى ما يتوقف على وجوده وجود ذلك الشيء الذي هو موضوع له.

ولاريب أن كل ما كان كذلك يمتنع وجود الشيء المتوقف على وجوده من دون وجوده، وإلا لزم الخلف، كما أنه لو فرض توقف وجوده على وجود ما فرض توقف وجوده على وجوده لزم الدور.

وأما المعنى الأول للموضوع: فغاية ما يلزم من عدمه هو عدم القضية، كالمحمول تماماً، فإن عدمه في القضية يستلزم انعدامها، لأن كلاً منهما جزء مقوم لها، وانتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل المتقوم به للاحالة، ولكن ذلك لا يستلزم أن يكون بحيث لو لم يوجد في الخارج لكذبت 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 العملية الموجبة بأنها: «ما أفادت ثبوت شيء لشيء»^(١)، ورتّبوا على ذلك لزوم فرض

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

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

وهذا التفسير للحملية الموجبة ونسبتها أوقعهم في الارتباك عندما قسّموها الى الذهنية والخارجية والحقيقية، فالذهنية هي التي يكون وجود موضوعها في الذهن فقط، مثل: «كل اجتماع النقيضين مغاير لاجتماع المثليين. كل جبل ياقوت ممكن الوجود. فإن مفهوم اجتماع النقيضين، وجبل الياقوت غير موجودين في الخارج، ولكن الحكم ثابت لهما في الذهن»^(١).

وهذا الملاك للذهنية يستلزم كون الحملية ذهنية، ولو كان الحكم فيها بلحاظ الخارج، فإن 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 أينما كان.

وأما الخارجية: فهي التي يكون وجود موضوعها في الخارج على وجه يلاحظ في القضية خصوص الأفراد الموجودة المحققة منه في أحد الأزمنة الثلاثة، نحو: «كل جندي في المعسكر مدرّب على حمل السلاح»^(٢). 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 ممكن الوجود».

وهذا الملاك للحمليتين 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، فإنَّ كلَّ موضوع لو لم يكن له وجود في الخارج - لافي الماضي، ولا في الحاضر، ولا في المستقبل - لا يكون له وجود إلا في الذهن فقط، كما فرض في مثال الجبل من ياقوت.

وعليه فلا يبقى مورد للحملية الحقيقية التي يكون وجود موضوعها (في نفس الأمر والواقع)^(١)، إذ أيَّ أمر وأيَّ واقع يوجد فيه موضوع لقضية ولا يوجد في ذهن، ولا في خارج.

ولذا اضطروا إلى توجيهه بدعوى: «أنَّ الحكم على الأفراد المحققة الوجود، والمقدّرة الوجود معاً، فكلّما يفرض وجوده، وإن لم يوجد أصلاً، فهو داخل في الموضوع، ويشمله الحكم، مثل: كلُّ مثلث مجموع زواياه يساوي قائمتين ... كلُّ ماء طاهر»^(٢).

ولكنّه لا ينفع بعدما افترض كون مفاد الحملية هو ثبوت شيءٍ لشيءٍ المستلزم لضرورة وجود موضوعها بالفعل إما في ذهن، أو خارج، وإلا صدق السلب، لانتفاء الموضوع، فإنَّ ثبوت شيءٍ لشيءٍ فرع ثبوت المثبت له، وليس فرع فرض ثبوته، كي يصحح 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
لإحالة من باب السالبة بانتفاء الموضوع.

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

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

وهذا اللازم:

أولاً: ينافي صحة التقسيم المقتضية لتباين الأقسام دون تداخلها.

وثانياً: يستلزم كون الحكم على خصوص الأفراد الموجودة خارجاً أو ذهنياً
دون أن يكون على الأفراد المقدّرة الوجود في حين أننا نرى بالوجدان كون الحكم
في بعض القضايا على ذات الموضوع من دون اعتبار وجود أفرادها في ذهن أو
خارج، ولا كون الحكم فيها على الأفراد المقدّرة الوجود، كما ذكر، فلا تكون
القسمة حاصرة.

ألا ترى: أنّ كلّ أربعة زوج في ذاتها، وجدت أم لم توجد، وقدّر وجودها أم لم
يقدّر، وكلّ إنسان في ذاته حيوان قدّر وجوده أم لم يقدّر، 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 تُوجد لأنها في ذاتها حيوان، غاية الأمر أنها إن

وجدت كانت حيواناً موجوداً، وإن انعدمت كانت حيواناً معدوماً، فإنه ليس كل حيوان موجوداً، وإلا يلزم سلب الذاتي عن الذات في مرحلة الذات، وهو ممتنع بالذات، لأنه خلف.

هذا مع أن التعريف المذكور لا ينسجم مع الحمل الذاتي الأولي الذي ملاكه الاتحاد في المفهوم، كما في مثل: (الإنسان حيوان ناطق) - بناء على أنه حد تام له - فإن المحمول فيه عين الموضوع، غايته أنه مغاير له في الإجمال والتفصيل، ولاريب أن الشيء هو عين نفسه، فكيف يكون المفاد فيه ثبوت شيء لشيء، والشيء إنما يثبت لغيره دون نفسه!، ولذا قيل: إن النسبة الحملية هي نسبة اتحادية، كما قيل: إنها نسبة تصادقية.

مفاد القضية الحملية

والصحيح: أن مفاد الحملية هو «أن هذا ذاك» وأن الموضوع هو المحمول مما قد يعبر عنه بمثل: «هو هو»، فمفاد الحملية هو نسبة الهووية - إن صح التعبير - ويلزمه انطباق المحمول على الموضوع، فلازم الحمل هو نسبة انطباقه، لأن ملاك صحة الحمل هو الاتحاد من جهة، والاختلاف من جهة أخرى، فإن كان الاتحاد في المفهوم، والتغاير من جهة أخرى كان الحمل ذاتياً أولاً سواء كان التغاير في الإجمال والتفصيل أم في الألفاظ المعبرة عن نفس المفهوم، مثل: «البداء هي الصحراء»، أو «آب في الفارسية هو الماء في العربية»، ونحو ذلك، وإن كان الاتحاد في المصادق، والتغاير في المفهوم كان الحمل شائعاً صناعياً، مثل: «الإنسان ضاحك أو ماشي».

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

فإنَّ المفهوم لا ينطبق على المفهوم إلا مع الاتحاد في المفهومية، والتغاير في جهة ما، كي يتحقَّق تغاير في الجملة، ويصحَّ الحمل، ولذا لا يصحَّ، مثل: «الإنسان هو الإنسان» أو «الإنسان الإنسان»، إذ لا فائدة فيه، ولذا استُهِجِن تفسير الماء بالماء، كما لا يصحَّ الحمل الذاتي مع التغاير في المفهوم، لأنَّ المفاهيم بأجمعها متباينة.

وأما الاتحاد، أو التصادق لو كان أيَّ منهما هو الملاك للنسبة الحملية - ولو أريد منه في الجملة - للزم منه صحة حمل الأخصَّ على الأعمَّ، لاتحادهما في بعض المصاديق، وتصادقهما عليها، في حال أنَّ بطلان اللازم ضروري إلا في الجزئية أو المهمة. ألا ترى: أنَّه يصحَّ أن تقول: «الإنسان حيوان»، ولا يصحَّ: «الحيوان إنسان»، كما في الطبيعية، في حال أنَّ صحة الحمل في الأوَّل دون الثاني بديهية، وما ذاك إلا لصحة انطباق الأعمَّ على الأخصَّ دون العكس.

والحاصل: أنَّ 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 تدلُّ على انطباق معنى على معنى، لا ثبوت شيءٍ لشيءٍ.

ويترتَّب عليه عدم توقُّف 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، لأنَّه مبنيٌّ على كون مفادها هو ثبوت المحمول للموضوع، وقد عرفت أنَّه ليس بصحيح.

نعم لا بدَّ من تصور الموضوع في كلِّ قضية - كما هو الحال في المحمول - لأنَّه

جزء القضية، وبانتفاء الجزء ينتفي الكلّ لاحالة، ولكن لضرورة تصوّره، لا لكون وجود الموضوع في جميع القضايا ذهنياً، وإنما لكون موطن تأليف القضايا هو الذهن، والكلام يكشف أوّلاً وبالذات عنها، وإن كان المحكي بها ليس هو ذلك - غالباً - فما لم تتصور أجزاءها في الذهن لا توجد، كما لا يخفى.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ الذي ينبغي ملاحظته في تقسيم الحملية إلى الذهنية والخارجية والحقيقية ليس هو وجود الموضوع - كما قالوا - وإنما هو نفس الموضوع بلحاظ حيثية 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 والشكّ والظنّ واليقين والخيال. ومثل: الحكم على الكلّيّ بأنه جنس أو نوع أو غيرهما، مثل: «الإنسان نوع»، و«الحيوان جنس»، والحكم على المفاهيم عامّة بالأحكام الثابتة لها من حيث أنها مفاهيم، مثل: «الكلّيّ» و«الجزئيّ» في موارد تطبيقاتها على أفرادهما، لأنّ المقسم لهما هو المفهوم الذي يكون موطن الحكم عليه بحكم ما ذهنياً، لاحالة، فعندما يقال: «الإنسان كليّ»، و«زيد جزئيّ»، لا يراد منهما إلا مفهوم الإنسان، ومفهوم زيد دون نفس الإنسان، ونفس زيد اللذين موطن وجودهما هو الخارج.

وإن كانا الحمل على الموضوع من حيث وجوده في الخارج كانت خارجية، مثل: «كلّ جندي في المعسكر المعيّن مدرّب على حمل السلاح أو قُتل» 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، لاحالة.

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 - سواء وجد في أحدهما أم لم يوجد ولا في أيّ منهما - كانت القضية حقيقية، فتكون قضية: «كلّ جندي في المعسكر ممكن الوجود» قضية حقيقية، وإن كان موضوعها خارجياً، وعلى ذلك فقس.

ولا يخفى: أنّ نفس الأمر والواقع هو مقام الثبوت الذي يتفرع عليه مقام الإثبات، وهو لا يشذّ عنه وجود ولا عدم، إذ كلّ ما لم يكن موجوداً فهو معدوم 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 بأدنى توجه 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.

ويترتب على ذلك دخول كثير من القضايا الحملية في القضايا الحقيقية، مثل: «الصلاة 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 ذوات الحمل الأولي، كما في حمل الحد التام على المحدود، وحمل أحد المترادفين على الآخر، إذ ليس فيها دلالة على ثبوت شيء لشيء، وإنما دلالتها على العينية، والاتحاد بين المعنيين.

وثانياً: دوران الأمر في الحملية بين الذهنية والخارجية، لأن ما لم يكن من الموضوعات خارجياً - ولا في أحد الازمنة الثلاثة - لم يكن موجوداً إلا في الذهن فقط، لا محالة.

وثالثاً: عدم توفر ملاك الحمل ولازمه في الحقيقة، حيث يلزم من ثبوت شيء لشيء 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 أفرادها في ذهن، أو خارج، مثل: «الصلاة واجبة»، و«الزنا حرام»، فإن ثبوت الوجوب، أو حمل عنوان «واجب» على الصلاة لا يتوقف على وجودها، ولا على فرض وجود أفرادها، وإنما هي واجبة، وجدت أم لم توجد.

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

في ذهن، أو في خارج، بل هو ممتنع الوجود في الذهن، كما في الخارج، لأنّ الحاصل في الذهن، إنما هو تصوّره وتخيّله دون وجوده، فتأمّل جيّداً.

وكذلك الحال في القضايا الحقيقية التي يحكم فيها بالإمكان الذاتي، مثل: «كل جبل ياقوت ممكن الوجود»، عندما لا يكون لموضوعها وجود في الخارج في حال أنّ الحكم والحمل فيها بعين ملاك ما لموضوعها وجود في الخارج، مثل: (كلّ إنسان ممكن 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 أنّ 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!، فإنّ معناها أنّ وجود كلّ جبل ياقوت ممكن، وكذلك الأخرى معناها أنّ وجود كلّ إنسان ممكن، والإمكان - هنا - محمول على الوجود الخارجي دون الذهني، ولا ريب أنه ممكن سواء تحقّق في الخارج، كما في الإنسان، أم لم يتحقّق، كما في جبل الياقوت.

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

على أنه لا ينسجم مع المفهوم الارتكازي لمفاد الحملية، فلا يصلح لتفسيره، بخلاف ما ذكرناه في بيان النسبة الحملية الانطباقية أو الهووية، فإنه منسجم مع

مسألة حجية القطع / في إمكان أخذ العلم في موضوع متعلقه ١٠١

مفاد الحملية، ومطّرد في جميع أفرادها، وباعتباره يكون انقسامها إلى الذهنية والخارجية والحقيقية واضح الملاك من دون تداخل بين الأقسام.

ويتّبع عن ذلك أنّ انتفاء الموضوع في الخارج لا يستلزم كذب القضية الحملية، فلا يتوقّف صدقها على وجود موضوعها.

نعم يتوقّف تأليفها على تصور موضوعها، لا محالة، كما هو الشأن في محمولها تماماً، لتوقّف حصول المركب وتصوره على تصور جميع أجزائه بالضرورة.

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

هذا بالإضافة إلى المعنى الأوّل للموضوع.

وأما المعنى الثاني له - وهو المتعلّق - مثل: المراد الذي تتعلّق به الإرادة، فإنه يُعبّر عنه بأنه موضوعها، وكذلك الواجب الذي يتعلّق به الوجوب، فإنه موضوعه، فالحكم بالوجوب المتعلّق 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 تتوقّف على التعلّق بمتعلّق ما، لا محالة، ولكنّ ذلك لا يقتضي أكثر من تصوره في الذهن، ولا يتوقّف وجودها على وجود متعلّقها في الخارج.

فمثلاً: عندما يتعلّق الشوق عند العطش بشرب الماء، فإنه لا يتوقّف وجوده على وجود شرب الماء خارجاً، وإنما على تصوره لا غير، كيف ولو وُجد في الخارج لانتفى تعلّق الشوق به!، فهو لم يتعلّق بالوجود الذهني، وإن كان هو

المتوقّف عليه، وإنما تعلّق بالوجود الخارجي للشرب، لا محالة، وإلا لكان يكفي تصويره للشرب، وهو باطل بالضرورة.

وهكذا الحال في سائر المعاني التعلّقية النفسية والذهنية، مثل: الرغبة والإرادة والمشية والتشريع والعلم والظنّ والشكّ والاحتمال والوجوب والحرمة وغيرها، لا يتوقّف وجودها عند تعلّقها بمتعلّقاتها إلا على صورتها لا على وجودها الخارجي.

ويترتب على ذلك: أنه لو لم يكن المتعلّق موجوداً في الخارج لا يستلزم ذلك انتفاء ما تعلّق به من باب السالبة بانتفاء الموضوع، لعدم توقّف وجوده على وجود متعلّقه في الخارج.

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

والمهم معرفة أنّ السالبة بانتفاء الموضوع لا تصدق إلا بالمعنى الأصولي للموضوع، وهو ما أُخذ في ثبوت الحكم، بعد تعميم الحكم لسائر المعاني التعلّقية. وأما موضوع القضية بالإضافة إلى صدقها، فلا يستلزم انتفاؤه في الخارج كذب القضية، وكذلك موضوع المعنى التعلّقي لا يستلزم انتفاؤه في الخارج انتفاء ما تعلّق به، لأنه قد لا يتوقّف وجوده على وجود موضوعه (ما تعلّق به) في الخارج.

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

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

وكذلك قد يتوقّف المعنى التعلّقي على ما تعلّق به خارجاً، كما إذا كان متعلّقة محلاً له، مثل: الضرب المتعلّق بفاعله ومفعوله، فإنه قائم بهما، فمن دون وجود ضارب أو مضروب لا يتحقّق الضرب، لا محالة، وكذلك الإبصار والسمع... الخ.

ومنه يظهر: أنّ 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 عمّا أُخذ في ثبوت الحكم، ولا ريب أنّ كلّما أُخذ في ثبوته لا بد من وجوده في ثبوته، وإلا لم يثبت، كما هو واضح.

تحقيق المسألة

إذا عرفت ذلك يظهر لك: أنّ العلم لمّا كان من المعاني التعلّقية، فلا يتوقّف وجوده على الوجود الخارجي لما تعلّق به، وإنما يتوقّف على وجوده الذهني، وتصوره لا غير، ومن ذلك تعلّقه بالخارجيات، فإننا نعلم بأننا نموت، وأننا نبعث في يوم القيامة، وأنّ الشمس ستشرق وتغيب، وكلّ ذلك غير موجود بعد، والعلم به موجود الآن، وذلك لأنّ العلم غير مشروط بوجود متعلّقه، كسائر نظائره من الأمور التعلّقية، مثل: الشوق والرغبة وغير ذلك، وحاله حال الظنّ والشكّ والاحتمال، كيف وهي قد تتعلّق بما لا وجود له أصلاً!

وعليه فلا يلزم من إناطة الحكم - كالوجوب - بالعلم به خلف ولا دور، لأنَّ فعلية الوجوب حينئذٍ، وإن توقفت على العلم به إلا أنَّ فعلية العلم لا تتوقّف على وجوده، وإنما تتوقّف على التعلّق به، وقد عرفت أنَّ تعلّق العلم بالواقعيّات لا يتوقّف على وجودها حال وجوده.

وإنما يتوقّف على تصوّرها حال وجوده، ولاريب أنَّ تصوّر الوجوب كغيره لا يتوقّف على وجوده، إذ ما أكثر ما نتصوره مما لا وجود له فعلاً، كشروق الشمس في غد وغروبها، أو ما لا وجود له أصلاً، كجبل من ياقوت، أو بحر من زئبق، وغير ذلك.

فما يتوقّف عليه فعلية الوجوب هو تعلّق العلم به، وما يتوقّف العلم عليه هو تصوّر الوجوب، وليس فعليته، ولا وجوده، كسائر الأمور التعلّقية، 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 تعلّق العلم بالوجوب قبل وجوده، ثم بعد تعلّق العلم به يوجد، لفرض اشتراط وجوده بالعلم به.

وعليه فإذا وجد المولى مصلحة في تقييد حكمه بتعلّق علم العبد به كان له تقييده به، كما هو الحال في سائر القيود غير المتعلّقة بالحكم من الزمان المعيّن، والمكان المعيّن، 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 يشرّع مثل قضية: «يجب على عبيد القصر، وجوباً مشروطاً 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 أنّ المنشور في الجريدة، والمعلوم به فيها هو نفس تلك القوانين والتشريعات، وما ذاك إلاّ لأنه لا يعتبر في النشر إلاّ تصور تلك القوانين والأحكام، وإن ترتّب على النشر نفوذها وفعليتها، كما يترتب عليه العلم بها، والاطّلاع عليها من قبل الآخرين.

مع أنه يمكن أن يقال: إنّ الممتنع - لو كان - فإنما هو أخذ العلم في متعلقه، فلا يمكن أخذ العلم بالوجوب - كوجوب الجهر - فيه أو في موضوعه، وأما أخذ العلم بتشريعه واعتباره، فلا مانع منه، لأنّ الاعتبار غير المعتبر، والتشريع غير المشرّع، ألا ترى أن نفس الاعتبار أمر تكويني، والذي يكون اعتبارياً لا وجود له إلاّ في عالم الاعتبار إنّما هو المعتبر، فهما متغايران.

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

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 إنّما هو فعل ما به الوجود، كالإماتة، فإنها فعل ما به الموت، فهو إنّما ينسب إلى الفاعل من حيث أنّ الفاعل موجود لسبب الوجود، والموجود بسبب فعله هو الوجود، كالإعلام والعلم، والفارق بينها حقيقي وواقعي، وهو الفارق بين السبب والمسبّب، وليس اعتبارياً.

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

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

وأما الخلف: فلأن الاعتبار وأصل تشريع الحكم وجعله متقدم على الحكم الاعتباري في الرتبة، فلا يلزم من أخذ العلم به في الحكم إلا أخذ العلم بالمتقدم في الرتبة على وجود ما هو متأخر عن المعلوم بالرتبة.

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

وحيث أن العلم - على هذا - إنما تعلق بالاعتبار، ونفس التشريع والجعل دون الحكم المجعول - والاعتبار قد تم بجميع شؤونه وقيوده - فلا يلزم من اشتراط فعلية الحكم المجعول بالعلم بجعله محذور، لأن المتوقف على العلم إنما هو وجود الحكم المجعول - على النحو المعتبر - وفعلية 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 وتماه ووجوده، ولا ريب أن التشريع قد تم من حين وجوده، فلا ضير في ذلك، ولا محذور، فتأمل جيداً.

وعليه تكون الأحكام مشتركة بين العالم والجاهل بها على حد سواء، وإنما قد تفرق بين العالم بتشريعها والجاهل به في بعض الموارد، وليكن منها وجوب الجهر والإخفات، فإن اختصاصه بالعالم لو كان به محذور، فليُخرَج على كون العلم المعتبر فيه متعلقاً بتشريعه واعتباره وجعله دون نفسه.

وكذلك وجوب القصر على المسافر، لاسيما بعد تضمّن دليله قوله ﷺ: «إن كان قُرِئَتْ عليه آية التقصير، وفُسِّرَتْ له فصلً أربعاً أعاد، وإن لم يكن قُرِئَتْ عليه، ولم يعلمها، فلا إعادة عليه»^(١)، والآية الكريمة هي قوله تعالى:

﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُبِينًا﴾^(٢).

وفي بعض الروايات عن أبي عبد الله ﷺ قال: (فرض الله على المقيم خمس صلوات، وفرض على المسافر ركعتين تمام، وفرض على الخائف ركعة، وهو قول الله: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾^(٣) يقول من الركعتين فتصير ركعة)^(٤)، فافهم.

فإنّ الظهور الأوّلي للآية - مضافاً إلى الإباحة دون الوجوب - اشتراطها بالخوف، وقد فسّر نفي الجناح بالوجوب، كما في التطوّف بين الصفا والمروة، قال تعالى: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ﴾^(٥)، كما بيّنت الرواية الأخيرة أنّ المشروط بالخوف هو قصر الركعتين - يعني قصر القصر - فالآية تدلّ على وجوب القصر عند عدم الخوف بالملازمة.

وتمام الكلام في محله.

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

(٢) سورة النساء: ١٠١.

(٣) سورة النساء: ١٠١.

(٤) البرهان: ٣١٦ / ٢.

(٥) سورة البقرة: ١٥٨.

والمهم معرفة أنّ المشروط بالعلم -على تقديره- هو وجوب القصر، ومتعلّق العلم ليس هو نفس الوجوب، وإنما هو الآية الكريمة التي تكفّلت تشريع الوجوب واعتباره وجعله، وقد عرفت أنّ الجعل غير المجعول.

ومثله - أيضاً - حرمة الصوم على المسافر، فقد تضمّن دليله قوله عليه السلام: «إن كان لم يبلغه أن رسول الله صلى الله عليه وآله نهى عن ذلك، فليس عليه القضاء، وقد أجزأ عنه الصوم»^(١)، فإنّ نهى الرسول صلى الله عليه وآله - كالقرآن الكريم - هو نصّ تشريعي لشرعة الإسلام، فيكون العلم به علماً بالتشريع والجعل، ومن ثمّ يكون العلم بالمشرع المجعول الذي هو الحكم بالحرمة، فلا مانع من أن يؤخذ العلم به شرطاً لفعليتها. وتام الكلام في الفقه.

وعلى ذلك - أيضاً - يمكن تخريج تذييل القوانين الوضعية باشتراط العمل بها من حين نشرها في الجريدة الرسمية، فإنها أكثر صراحة فيما نقول، لأنّه لم يكتف في فعلية أحكامها حتى بالعلم بأصل القانون وتشريعه، وإنما اشترط فيها نشر التشريع في جريدة خاصة، فهي - حتى لو علم بها، بل ولو نشرت في الجرائد الأخرى - لا يكفي ذلك في فعلية أحكامها المشرّعة، بل لابدّ من نشرها في جريدة معيّنة، ولا محذور في ذلك عقلاً ولا عرفاً، فتدبّر جيّداً.

ومنه يظهر أنّ من الممكن تقييد الحكم الشرعي وفعليته بالعلم بتشريعه من طريق خاص، فضلاً عن إمكان أخذ القطع بتشريعه من ذلك الطريق في موضوعه، فإنه حتى لو سلّم عدم إمكان أخذ العلم به في موضوعه، فقد عرفت إمكان أخذ العلم بتشريعه في موضوعه، بل إمكان أخذ العلم بتشريعه من طريق خاص في موضوعه، فتدبّر جيّداً.

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

وذلك هو ظاهر ما نقله الشيخ عن صاحب الوافية رحمته، بقوله: «إنَّ المعلوم هو أنه يجب فعل شيء، أو تركه، أو لا يجب، إذا حصل الظنّ، أو القطع بوجوبه، أو حرمة من جهة نقل قول المعصوم عليه السلام، أو فعله، أو تقريره، لا أنه يجب فعله، أو تركه، أو لا يجب مع حصولهما من أيّ طريق كان»^(١).

كما قال الشيخ رحمته في ضمن التعقيب على كلامه: «إلا أن يُدعى أن الأخبار المتقدمة، وأدلة وجوب الرجوع إلى الأئمة (صلوات الله عليهم أجمعين) تدلّ على مدخلية تبليغ الحجة، وبيانه في طريق الحكم، وأنّ كل حكم لم يعلم من طريق السماع عنهم عليهم السلام - ولو بالواسطة - فهو غير واجب الإطاعة، وحينئذ فلا يجدي مطابقة الحكم المدرك لما صدر عن الحجة وعنه الشريف.

لكن قد عرفت عدم دلالة الأخبار. ومع تسليم ظهورها، فهو -أيضاً- من باب تعارض النقل الظني مع العقل القطعي، ولذلك لا فائدة مهمة في هذه المسألة، إذ بعدما قطع العقل بحكم، وقطع بعدم رضا الله جلّ ذكره بمخالفته، فلا يعقل ترك العمل بذلك مادام هذا القطع باقياً، فكلّ ما دلّ على ذلك، فمؤوّل أو مطروح»^(٢).

وفيه: أنه لو سلّم دلالة الأخبار المعتبرة على ذلك - ولو كانت ظنية - كانت حاکمة على ما يوجب القطع بالتكليف، لا معارضة له، لدالاتها على أن الله (جلّ وعلا) إنما لا يرضى بمخالفته إذا علم من طريقهم (صلوات الله عليهم أجمعين)، لنظرها إلى تلك التكاليف، وتقييدها بالعلم بها من طريقهم.

(١) فرائد الأصول: ٦٠ / ١.

(٢) المصدر نفسه: ٦٢ / ١.

اللهم إلا أن يكون القطع قد تعلّق بالتكليف على كلّ حال سواء علم به من طريقهم أم من أيّ طريق كان، ولكن كيف وأنّى يحصل هذا القطع بعد افتراض دلالة تلك الأخبار على التقييد!! فتدبّر جيّداً.

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

مسألة في حجّية القطع بالحكم الشرعي غير المستند الى الأدلة الشرعية

«ينسب إلى غير واحد من أصحابنا الأخباريين عدم الاعتماد على القطع الحاصل من المقدّمات العقلية القطعية الغير الضرورية»^(١)، وقد نفى الشيخ الآخوند^(٢) هذه النسبة بقوله: «إلا أنّ مراجعة كلماتهم لا تساعد على هذه النسبة، بل يشهد بكذبها»^(٢)، 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 يصحّ الاعتماد عليه، فلا يكون منجّزاً ولا معذراً.

وينبغي

تمهيد أمور:

الأمر الأول: فيما نسب إلى الأخباريين

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

(١) فرائد الأصول: ٥١ / ١.

(٢) كفاية الأصول: ٤٥ / ٢.

فإنَّ القطع غير المستند إلى الأدلة الشرعية إن كان منجّزاً عند الإصابة، ومعدّراً عند الخطأ كان المعتمد عليه في مقام العمل مأجوراً عند الإصابة ومعدوراً عند الخطأ مطلقاً، وهذا بخلاف ما إذا كان لا يصحّ الاعتماد عليه مطلقاً، فإنَّ المكلف لا يكون مأجوراً على الاعتماد عليه، بل ولا يتنجز به عليه التكليف، ولا يُعذر على مخالفته عند الخطأ.

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

فإن قلت: إنَّ القاطع لا يحتمل الخلاف، فإن تعلّق قطعه بالتكليف، فلا يراه إلا منجّزاً، وإن تعلّق بعدم التكليف لم يحتمل الخلاف، فلامجال في حقّه للاحتياط، كي يلجأ إليه في تحصيل العذر، كيف وهو لا يرى نفسه إلا عالماً! فما فائدة التفصيل المختار في حقّه!.

قلت:

أولاً: إنّه حتى وإن تخيل كونه عالماً، فإنه يعلم بأنه غير مأجور على ذلك، وهذا ما يردعه عن تكلف التفكير، والبحث في غير الأدلة الشرعية، والاهتمام بتلك البحوث التي يعلم باندراج نتيجتها - وإن 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، ويعرّضه 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 يتبدّل اعتقاده إلى الاعتقاد بالنقيض! فكيف يضمن أن لا يتبدّل اعتقاده إلى النقيض بإعادة النظر، أو بالاطّلاع على مطلب لم يطلّع عليه قد يوجب تبدّل اعتقاده! فهو - غالباً - لا يكون قاطعاً، وإنما يكون متيقّناً بالمعنى الأعمّ، إما غافلاً عن احتمال الخلاف، أو غير معتنٍ به لضعفه، فإنّ هذا النحو من الاعتقادات هو المتعارف عند أهل النظر لاسيّما في القضايا الخلافية التي يكون لكلّ منها دليل قوي، وإن كان بالتأمل يحصل اليقين والجزم ببطلانه.

ويشهد لذلك ما رواه في الوسائل في موثقة مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السلام، وعن أمير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة من قوله عليه السلام: «من أبغض الخلق إلى الله ﷻ لرجلين^(١) رجل وكله الله إلى نفسه، فهو جائر عن قصد السبيل مشغوف بكلام بدعة قد لهج بالصوم والصلاة، فهو فتنة لمن افتتن به ضالّ عن هدى من كان قبله مضلّ لمن اقتدى به في حياته وبعد موته حمال خطايا غيره رهن بخطيئته. ورجل قمش^(٢) جهلاً في جهال الناس عان^(٣) بأغباش^(٤) الفتنة، وقد سمّاه أشباه الناس عالماً، ولم يغن^(٥) فيه يوماً سالماً بكرّ فاستكثر، ماقلّ منه خير مما كثر حتى إذا ارتوى من آجن، واكتنز من غير طائل جلس بين الناس قاضياً ماضياً ضامناً

(١) هكذا، ولعل النص 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 يأمن أن ينقض حكمه من يأتي من بعده، كفعله بمن كان قبله، وإن نزلت به إحدى المبهات العضلات هيأ لها حشواً من رأيه ثم قطع^(١)، فهو من لبس الشبهات في مثل غزل العنكبوت لا يدري أصاب أم أخطأ، لا يحسب العلم في شيء مما أنكر، ولا يرى أن وراء ما بلغ فيه مذهباً لغيره، إن قاس شيئاً بشيء لم يكذب نظره، وإن أظلم عليه أمر اكتتم به، لما يعلم من جهل نفسه، لكيلا يقال له: لا يعلم، ثم جسر فقضى.

فهو مفتاح عشوات، ركب شبهات، خباط جهالات، لا يعتذر مما لا يعلم فيسلم، ولا يعص في العلم بضرر قاطع فيغنم، يذري الروايات ذرو الريح الهشيم، تبكي منه الموارث، وتصرخ منه الدماء، يستحل بقضائه الفرج الحرام، ويحرم بقضائه الفرج الحلال، لا مليء بإصدار ما عليه ورد، ولا هو أهل لما منه فرط^(٢) من ادعائه علم الحق^(٣).

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

(١) لا يخفى أن قوله عليه السلام «قطع» لا يريد منه القطع الذي هو محل كلامنا، وإنما يريد منه البناء الذي به يقطع البحث في المسألة. ويشهد على ذلك قوله: «ولا يعص في العلم بضرر قاطع فيغنم» فافهم جيداً. منه غفر له.

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

(٣) وسائل الشيعة: ٢٣ / ١٨، 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.

ومما يشهد بذلك مراجعة الوجدان، أفلا يحتمل أن بعض تلك المطالب قد وقع فيها الخطأ، ولا ريب أن السالبة الكلية المتضمنة لعدم احتمال الخطأ في الجميع تنقضها الموجبة الجزئية باحتمال الخطأ في بعضها.

وهذا يكشف عن أن ما في قرارة 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 سلّم حصوله في جميع المطالب - فهو قد يكون في بعضها جهلاً مركباً، فما هو المؤمن من الاعتماد عليه لو انكشف خطؤه 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 محلّ الكلام في هذه المسألة وإن اختصّ عنوانها بالقطع إلا أنه ينبغي تعميمه لجميع موارد اليقين بالمعنى الأعمّ الذي يكون القطع أحد أفراده ومصاديقه، لما عرفت من أن حجّية القطع - كما تقدّم - غير ذاتية، وأنها ببناء العقلاء على حجّية كلّ ما أوجب طمأنينة النفس وانتفاء ترددها سواء كان هناك احتمال غير معتدّ به لضعفه أم لم يكن هناك احتمال أصلاً.

وحينئذٍ يلزم البحث عن وجود الردع الشرعي عن الاعتماد على ذلك اليقين - ولو في بعض الموارد - إذ لو ثبت الردع عنه لم ينفع بناء العقلاء عليه.

ومنه يظهر: خروج الاستحسانات والقياسات الظنية عن محلّ الكلام موضوعاً إذ افترض كونها ظنية، ومحلّ الكلام في اليقينية، اللهم إلا ما أوجب منها اليقين بالمعنى الأعمّ، ولو كان هو القطع فيدخل في محلّ الكلام، مثل: القطع المستند إلى قياس المساواة أو الأولوية، ونحو ذلك.

كما يظهر: أنّ القطع المطابق للواقع - أيضاً - داخل في محلّ الكلام، لأنه داخل في اليقين بالمعنى الأعمّ - أيضاً - وذلك لإمكان تقييد الشارع صحة الاعتماد عليه بحصوله من طريق معين، ولو بتقييد أحكامه بالعلم بتشريعها من طريق خاص، كما عرفت في البحث السابق، أو بتقييد الثواب على إطاعتها بالعلم بها من ذلك الطريق، كما سيظهر لك (إن شاء الله تعالى) حتى إذا قلنا بحجّيته الذاتية - بمعنى كاشفيته ومنجزيته -.

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

نعم لو افترض أنّ معذّريته ذاتية لزم تأويل النصوص الدالة على نفيها، لأنها تكون قرينة لبيّة على عدم إرادة النفي منها.

ولكن أنّى بإثبات ذلك! وكلّ ما أقيم من الأدلّة على الحجّية الذاتية للقطع إنما اقتضى - لو تمّ - كاشفيته الذاتية دون معذّريته، ولذا اشترط الشيخ الآخوند رحمته في معذّريته كون الخطأ فيه عن قصور، كما تقدّم.

وقد تقدّم - أيضاً - أنّ كاشفيته الزعمية - ولو كانت ذاتية - لا يلزم منها منجزيته الذاتية، لأنه قد يخطأ، ولا معذّريته الذاتية، لأنه قد يكون عن تسرع، أو تقصير، فلا يكون معذراً حتى ببناء العقلاء، فضلاً عن كونه معذراً بالذات.

ولاريب أنّ سلوك المقدمات المنهي عنها شرعاً في تحصيله يكون موجباً للتقصير، فلا يكون معذوراً.

الأمر الثالث: في تعارض القطعيات

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

فكيف يكون راجحاً في حال كونه مرجوحاً وليس راجحاً! والأمر في القطع أوضح، لبداية امتناع القطع بشيء، والقطع بعدمه 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 جميعاً، فهو ضروري الاستحالة والامتناع، كما عرفت.

فما قد يظهر مما نقله الشيخ رحمته الله: (عن بعض عبارات الأخباريين من وقوع التعارض بين القطعيات)^(١) ظاهر الاستحالة سواء كان في العقليات أم بين العقليات والنقلات.

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

الدليل القطعي على تبني الشارع لها، كما مثل له الشيخ عليه السلام: «من إجماع جميع الشرائع على حدوث العالم زماناً»^(١).

وكما قال السيد هاشم الحسيني الطهراني المعلق على كتاب التوحيد للشيخ الصدوق عليه السلام في ضمن التعليق على صحيحة محمد بن مسلم «عن أبي عبد الله عليه السلام قال: المشيئة محدثة»^(٢) - قال -: «ومشيئة الله تعالى تارة: تؤخذ باعتبار تعلّقها بأفعاله تعالى، فهي عند الحكماء وأكثر المتكلمين قديمة من صفات الذات، وعند أئمتنا صلوات الله عليهم وبعض المتكلمين، كالمفيد حادثة من صفات الفعل على ما يظهر من أحاديث جمّة في هذا الكتاب في هذا الباب والباب الحادي عشر، والباب السادس والستين، وغير هذا الكتاب..»^(٣)، ونحو ذلك مما قد يستلزم تكذيب المولى عليه السلام، 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، والعذاب الأليم، أجازنا الله تعالى منه برحمته وإحسانه وهدايته وتسديده وتوفيقه، فإنه أرحم الراحمين، وهو حسبنا ونعم الوكيل.

فإذا بني على الحجّية الذاتية للقطع بجميع أفراد من دون فرق بين أسبابه - كما هو مبنى الشيخ عليه السلام وأتباعه - انفتح باب الضلال على مصراعيه خصوصاً على ما صرح به الشيخ المظفر عليه السلام: «من أن حسنه ذاتي»^(٤) وما وصفه به الشيخ الأصفهاني عليه السلام: «من أن القطع حقيقة نورية محضة»^(٥) في حال أن أمير المؤمنين عليه السلام

(١) المصدر السابق: ١/ ٥٧.

(٢) التوحيد: ٣٣٦، ب ٥٥، ح ١.

(٣) المصدر نفسه: هامش ٣٣٦، ب ٥٥، ح ١.

(٤) أصول المظفر: ١/ ٢٢٩.

(٥) نهاية الدراية: ٣١/ ٢.

يقول في ضمن وصيّته للإمام الحسن عليه السلام: «واعلم أنه لا خير في علم لا ينفع، ولا ينتفع بعلم لا يحقّ تعلّمه»^(١)، ومما يستعاذ منه في تعقيب صلاة العصر العلم الذي لا ينفع^(٢)، وما هو المعروف من حرمة تعلّم السحر وتعليمه، وما نهى عنه من الاطلاع على كتب الضلال ممن لا يأمن التأثير بها ... إلى غير ذلك مما لا ينبغي تحصيله من أفراد العلم، فضلاً عن القطع.

والمهم: التنبيه إلى أنّ القطع لو بني على حجّيته الذاتية، ولم يفرّق فيه بين أسبابه، فالقطع كلّما حصل ومن أيّ سبب حصل يكون عليه المعوّل، وي طرح به، أو يؤوّل كلّما دلّ على خلافه - ولو كان من المعلوم ضرورة ثبوته في الدين - وذلك يستلزم خروج بعض المتدينين عن الدين فيما إذا حصل القطع عندهم بما ينافي بعض ضروريات الدين، وتكون - بناءً على الحجّة الذاتية للقطع - الحجّة لهم، ولا تكون هناك حجّة عليهم!!!.

نعم من كان اعتقاده بضروريات الدين أقوى من أسباب ما ينافيها لا تؤثر فيه الشبهات، وإن لم يعرف وجه بطلانها، فيعدّها شبهة في مقابل البديهة، كما أشار إليه الشيخ رحمته الله، ولكن لا يمكن دعوى أطراد ذلك في جميع المتدينين، لتفاوتهم في ذلك.

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

(١) نهج البلاغة: ٤٠.

(٢) مفاتيح الجنان: ١٧.

الأمر الرابع: في عنوان الرأي

لا يخفى أنّ عنوان الرأي من أظهر مصاديقه ما يستند الى القطع، فإن الرأي -بمعناه العرفي- هو ما يختاره المرء، ويتبنّاه، ويلتزم به بعد الرويّة والنظر، سواء استند الى أدلة عقلية أم نقلية، وسواء استند فيها إلى ما يوجب القطع أم الظنّ، وسواء كان غرضه من الالتزام بذلك الرأي الالتزام بالواقع -كما إذا كان معتقداً بمطابقته له- أم لمصلحة دنيوية أو أخروية، أم لدفع مضرة كذلك.

وهو كذلك في اللغة، ولذا لم يذكر له في الصحاح معنى، وإنما قال: «الرأي: معروف»^(١)، وقال في القاموس المحيط: «رواً» في الأمر تروئة وترويثاً نظر فيه وتعقبه ولم يعجل بجواب، والاسم الرويئة والرويّة»^(٢).

نعم قال ابن الأثير في النهاية: «والمحدثون يسمّون أصحاب القياس أصحاب الرأي يعنون أنهم يأخذون برأيهم فيما يشكل من الحديث، أو فيما لم يأت فيه حديث ولا أثر»^(٣).

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

(١) الصحاح: ١٣٩٢/٥.

(٢) القاموس المحيط: ١٧/١.

(٣) النهاية: ١٧٩/٢.

ولا أظن أن هذا وأمثاله تجرّوا على هذا وأمثاله إلا لدعوى: أن حجّة القطع ذاتية، فإنها هي المفتاح لتلك الدعاوى والضلالات.

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

وكذلك القياس سواء عرّف بأنه عبارة عن «الاستواء بين الفرع والأصل في العلة المستنبطة من حكم الأصل»^(٤)، 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 موضعاً للرفض أو التشكيك»^(٥).

تحقيق المسألة

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

(١) الأصول العامة: ٣٥٨.

(٢) المصدر نفسه: ٣٦٨.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه: ٢٩٠-٢٩١.

(٥) المصدر نفسه: ٢٩٢.

في عدم الحجية ما إذا استند إلى الأضعف من ذلك كالظن، فلا يصح التصدي وبذل الجهد لتحصيله، لأنه لا يكون معذراً عند الخطأ، وإن كان منجزاً عند الإصابة، ولكن المكلف لا يكون بموافقة مأجوراً، وسواء كان المستند لذلك الرأي هو القياس أم غيره من الأسباب - وإن كانت النصوص الناهية عن القياس أكثر - بملاحظة أن ما استند إليه داخل في عنوان الرأي، لأن الرأي غير المستند إلى الأدلة الشرعية أعم مطلقاً من المستند إلى القياس.

والمهم: أن لنا دعويين:

الأولى: عدم حجية كل ما لم يستند إلى الأدلة الشرعية ولو كان قطعاً بمعنى عدم صحة إسناد متعلقه إلى الشارع وعدم معذريته عند الخطأ.

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

ودليلنا على ذلك مجموعة كبيرة جداً من النصوص.

الأخبار الدالة على عدم حجية ما لم يستند إلى الأدلة الشرعية

وهي على طوائف:

الطائفة الأولى:

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

ما في الباب الثالث من أبواب صفات القاضي من الوسائل الحديث الرابع عن أمير المؤمنين عليه السلام ما يدل على انحصار النجاة بالمعصوم عليه السلام، والمتعلم منه ^(١).

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

مسألة حجية القطع / حجية القطع بالحكم غير المستند إلى الأدلة الشرعية ١٢٣

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

والحديث السادس عن أبي جعفر عليه السلام، فقد صرح فيه بقوله عليه السلام: «فوالله ما يوجد العلم إلا هاهنا»^(٢).

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

والحديث العاشر عن أبي جعفر عليه السلام، فقد عقب قوله عليه السلام: ﴿لَيْسَ الْإِرْيَانُ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْإِرْمَنَ آتَى وَأَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا﴾^(٤)

→ جميعاً، عن ابن محبوب، عن هشام بن سالم، عن أبي حمزة، عن أبي إسحاق السبيعي، عن حدثه ممن يوثق به، قال: قال: أمير المؤمنين عليه السلام إن الناس آلوا بعد رسول الله عليه السلام إلى ثلاثة: آلوا إلى عالم على هدى من الله، قد أغناه الله بما علم عن غيره، وجاهل مدع للعلم، لا علم له، معجب بما عنده، قد فتنه الدنيا وفتن غيره، ومتعلم من عالم على سبيل هدى من الله ونجاة، ثم هلك من ادعى وخاب 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، وسائر الناس غثاء». وسائل الشيعة: ١٨ / ٧، ب ٣ من أبواب صفات القاضي، ح ٥.

(٢) «وعن الحسين بن محمد، عن معلى بن محمد، عن الوشاء، عن أبان بن عثمان، عن عبد الله بن سليمان، قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام، وعنده رجل من أهل البصرة، وهو يقول: إن الحسن البصري يزعم أن الذين يكتمون العلم تؤذي ريح بطونهم أهل النار، فقال أبو جعفر عليه السلام: فهلك إذا مؤمن آل فرعون، مازال العلم مكتوما منذ بعث الله نوحاً، فليذهب الحسن يمينا وشمالاً، فوالله ما يوجد العلم إلا هاهنا». وسائل الشيعة: ١٨ / ٨، ب ٣ من أبواب صفات القاضي، ح ٦.

(٣) «وعن أبي عبد الله الأشعري، رفعه عن هشام بن الحكم، عن أبي الحسن موسى بن جعفر - في حديث طويل - قال: لا نجاة إلا بالطاعة، والطاعة بالعلم، والعلم بالتعلم، والتعلم بالعقل يعتقد، ولا علم إلا من عالم رباني». وسائل الشيعة: ١٨ / ٨، ب ٣ من أبواب صفات القاضي، ح ٧.

(٤) سورة البقرة: ١٨٩.

بقوله عليه السلام: «آل محمد (صلوات الله عليه وعليهم) أبواب الله...» ^(١).

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» ^(٢).

والحديث الرابع عشر المتضمن قوله عليه السلام: «إنه لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون إلا الكف عنه، والتثبت، والرد إلى أئمة الهدى حتى يحملوكم فيه على القصد، ويجلو عنكم فيه العمى قال الله (سبحانه وتعالى): ﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾» ^(٣) ^(٤).

والحديث التاسع عشر المتضمن قوله عليه السلام: «يا أمير المؤمنين فما نصنع بما

(١) «محمد بن مسعود العياشي في تفسيره» عن سعد، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن هذه الآية ﴿لَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ اتَّقَى وَأَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا﴾ (البقرة/ ١٨٩)؟ فقال: آل محمد عليهم السلام أبواب الله وسبيله، والدعاة إلى الجنة، والقادة إليها، والأدلاء عليها إلى يوم القيامة». 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 جميعاً، عن ابن محبوب، عن هشام بن سالم، عن أبي حمزة، عن أبي إسحاق السبيعي، عن حدثه قال: سمعت أمير المؤمنين عليه السلام يقول: أيها الناس! اعلّموا 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 وضمّنه، 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 بكير، عن حمزة بن الطيار، أنه عرض على أبي عبد الله عليه السلام بعض خطب أبيه حتى إذا بلغ موضعاً منها قال: كف واسكت، ثم قال: إنه لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون إلا الكف عنه، والتثبت، والرد إلى أئمة الهدى حتى يحملوكم فيه على القصد، ويجلو عنكم فيه العمى قال الله (تعالى): ﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ 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: يُسأل عن ذلك علماء آل محمد (صوات الله عليه وعليهم)»^(١).

والحديث الرابع والثلاثون المتضمن قوله عليه السلام: «يا كميل هي نبوة ورسالة وإمامة، وليس بعد ذلك إلا موالين مُتَّبِعِينَ، أو منادين مبتدعين، إنما يتقبل الله من المتقين، يا كميل لا تأخذ إلا عنا تكن منا»^(٢).

ومن الباب الخامس: الحديث الثامن المتضمن قوله عليه السلام: «أتدرون من المتمسك به الذي يتمسكه - يتمسكه ظ - ينال هذا الشرف العظيم؟ هو الذي يأخذ القرآن وتأويله عنا - أهل البيت - وعن وسايطنا السفراء عنا 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 تبوأ مقعده من النار»^(٣).

(١) «محمد بن الحسن بإسناده عن سعد بن عبدالله، عن محمد بن الحسين، عن جعفر بن بشير، عن حماد، عن عاصم قال: حدثني مولى لسلمان عن عبيدة السلماني، قال: سمعت علياً عليه السلام يقول: يا أيها الناس اتقوا الله، ولا تفتوا الناس بما لا تعلمون، فإن رسول الله ﷺ قد قال قولاً آله منه إلى غيره، وقد قال قولاً من وضعه غير موضعه كذب عليه، فقام عبيدة وعلقمة والأسود وانا معهم، فقالوا: يا أمير المؤمنين فما نضع بما قد خبرنا به في المصحف؟ فقال: يسأل عن ذلك علماء آل محمد». وسائل الشيعة: ١٨/١٣، ب ٤ 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 وإمامة، وليس بعد ذلك إلا موالين متبعين، أو منادين مبتدعين، إنما يتقبل الله من المتقين، يا كميل لا تأخذ إلا عنا تكن منا». وسائل الشيعة: ١٨/١٦، ب ٤ من أبواب صفات القاضي، ح ٣٤.

(٣) «الحسن بن علي العسكري عليه السلام في (تفسيره) عن آبائه، عن النبي ﷺ - في حديث - قال: أتدرون متى يتوفر على المستمع والقارئ هذه المثوبات العظيمة؟ إذا لم يقل في القرآن برأيه، ولم يحف 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 معذورية القائل فيه بالرأي.

والحديث التاسع الذي قال الحرّ رحمته الله عنه: «وقد تواتر بين العامة والخاصة عن النبي صلّى الله عليه وآله أنه قال: إني تارك فيكم الثقلين ما إن تمسكتم بهما لن تضلّوا: كتاب الله وعترتي أهل بيتي، وإنيما لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض»^(١).

والحديث العاشر الذي قال عنه المعلق في الهامش: «هذا الحديث من المتواترات بين العامة والخاصة، وقد روه في كتبهم المعتبرة»^(٢)، «وعن رسول الله صلّى الله عليه وآله أنه قال: أهل بيتي كسفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق»^(٣).

ودلالتهما على حصر علوم الدين بهم (صلوات الله عليهم) واضحة، فإن كلّ قول في الدين لم يكن عنهم وفي طول قولهم عليهم السلام لم يكن من التمسك بهم ولا ركوباً في سفيتهم، فتدبر جيداً.

والحديث الحادي عشر: «وعنه صلّى الله عليه وآله أنه قال: أنا مدينة العلم وعلي بابها»^(٤)،

→ يستأكل به، ولم يراء به، وقال: عليكم بالقرآن، فإنه الشفاء النافع، والدواء المبارك، عصمة لمن تمسك به، ونجاة لمن اتّبعه، ثم قال: أتدرون من المتمسك به، الذي يتمسكه ينال هذا الشرف العظيم؟ هو الذي يأخذ القرآن وتأويله عنا أهل البيت وعن وسايطنا، السفراء عنا 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 تبوأ مقعده من النار». وسائل الشيعة: ١٨ / ١٩، ب ٥ من أبواب صفات القاضي، ح ٨.

(١) وسائل الشيعة: ١٨ / ١٩، ب ٥ من أبواب صفات القاضي، ح ٩.

(٢) المصدر نفسه: ١٨ / ١٩.

(٣) المصدر نفسه: ١٨ / ١٩، ب ٥ من أبواب صفات القاضي، ح ١٠.

(٤) المصدر نفسه: ١٨ / ٢٠، ب ٥ من أبواب صفات القاضي، ح ١١.

وقد قال المعلق - أيضاً - عنه: «هذا - أيضاً - من المتواترات المشهورات، ولا خلاف في صدوره عن النبي ﷺ»^(١).

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

ومن الباب السادس: الحديث الأول عن أبي حمزة عن أبي جعفر عليه السلام، فقد تضمن قوله عليه السلام: «إن الله لم يجعل العلم جهلاً، ولم يكل أمره إلى أحد من خلقه، لا إلى ملك مقرب ولا نبي مرسل، 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 أنبيائه وأصفياه»^(٢) من الأنبياء والأصفياء - إلى أن قال - ولولا الأمر استنباط العلم وللهداة، ثم قال: فمن اعتصم بالفضل انتهى بعلمهم، ونجى بنصرتهم».

كما تضمن في ضمن تفسير قوله تعالى: ﴿فَإِنْ يَكْفُرْ بِهَا هَؤُلَاءِ فَقَدْ وَكَلْنَا بِهَا قَوْمًا لَّيْسُوا بِهَا بِكَافِرِينَ﴾^(٣) - قوله: «ولا أضيع الإيمان الذي أرسلتك به من أهل بيتك من بعدك علماء أمتك، وولاة أمري بعدك، وأهل استنباط العلم الذي ليس فيه كذب، ولا إثم، ولا زور، ولا بطر، ولا رياء - إلى أن قال: - فاعتبروا أيها الناس فيما قلت، حيث وضع الله ولايته، وطاعته، ومودته، واستنباط علمه، وحججه، فإياه فتقبلوا، وبه فاستمسكوا تنجوا، وتكون لكم الحجة يوم القيامة، وطريق

(١) المصدر السابق.

(٢) كذا في الأصل.

(٣) سورة الأنعام: ٨٩.

ربكم ﷺ لاتصل ولاية الله إلا بهم، فمن فعل ذلك كان حقاً على الله أن يكرمه ولا يعذّبه، ومن يأت الله بغير ما أمره كان حقاً على الله أن يذّله، وأن يعذّبه»^(١).

ودلالته على انحصار العلم بأحكام الله ﷻ بهم ﷺ واضحة.

والحديث الثاني المتضمن بعض ما في رسالة أبي عبد الله عليه السلام إلى أصحابه، فقد تضمن قوله عليه السلام: «أيتها العصابة عليكم بآثار رسول الله ﷺ وسنته وآثار الأئمة الهداة من أهل بيت رسول الله ﷺ من بعده وستهم، فإنه من أخذ بذلك فقد اهتدى، ومن ترك ذلك ورغب عنه ضلّ، لأنهم هم الذين أمر الله ﷻ بطاعتهم

(١) «محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن الحسن بن محبوب، عن محمد بن الفضل، عن أبي حمزة، عن أبي جعفر عليه السلام في حديث طويل قال: وإن الله لم يجعل العلم جهلاً ولم يكل أمره إلى أحد من خلقه لا إلى ملك مقرب ولا نبي مرسل، ولكنه أرسل رسولاً من ملائكته فقال له: قل كذا وكذا! فأمرهم بما يجب ونهاهم عما يكره، فقص عليهم أمر خلقه بعلم فعلم ذلك العلم وعلم أنبيائه وأصفياه (٢) من الأنبياء والأصفياء - إلى أن قال: ولولا الأمر استنباط العلم وللهداة، ثم قال: فمن اعتصم بالفضل انتهى بعلمهم، ونجا بنصرتهم، ومن وضع ولاية أمر الله وأهل استنباط علمه في غير الصفوة من بيوتات الأنبياء فقد خالف أمر الله وجعل الجهال ولاية أمر الله والمتكلفين 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 فضلوهم وأضلوا أتباعهم ولم يكن لهم حجة يوم القيامة - إلى أن قال - في قوله تعالى: ﴿فإن يكفر بها هؤلاء فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين﴾ فإنه وكل بالفضل من أهل بيته والاخوان والذرية وهو قوله تعالى: إن يكفر به أمتك فقد وكلت أهل بيتك بالإيمان الذي أرسلتك به لا يكفرون به أبداً ولا أضيع الإيمان الذي أرسلتك به من أهل بيتك من بعدك علماء أمتك وولاية أمري بعدك وأهل استنباط العلم الذي ليس فيه كذب ولا اثم ولا زور ولا بطر ولا رياء - إلى أن قال - فاعتبروا أيها الناس فيما قلت، حيث وضع الله ولايته وطاعته ومودته واستنباط علمه وحججه، فإياه فتقبلوا، وبه فاستمسكوا تنجوا، وتكون لكم الحجة يوم القيامة وطريق ربكم عز وجل، لاتصل ولاية الله إلا بهم فمن فعل ذلك كان حقاً على الله أن يكرمه ولا يعذبه، ومن يأتي الله بغير ما أمره كان حقاً على الله أن يذله وأن يعذبه». وسائل الشيعة: ٢١ / ١٨، ب ٦ من أبواب صفات القاضي، ح ١.

(٢) كذا في الأصل.

وولايتهم»^(١). فإنه دلّ على حصر الهداية بالكون في طولهم بالأخذ بآثارهم وستّهم (صلوات الله عليهم)، وأنّ التارك لذلك والراغب عنه ضالّ.

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

(١) «عن أبي عبد الله 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 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 بسؤالهم - إلى أن قال -: وقد عهد إليهم رسول الله صلى الله عليه وآله قبل موته، فقالوا: نحن بعد ما قبض الله صلى الله عليه وآله رسوله صلى الله عليه وآله يسعنا أن نأخذ بها اجتمع عليه رأي الناس بعد قبض الله رسوله، وبعد عهده الذي عهد إلينا، وأمرنا به، مخالفاً لله ولرسوله صلى الله عليه وآله فما أحد أجرأ على الله، ولا أئين ضلالة من أخذ بذلك، وزعم أن ذلك يسعه، والله إن الله على خلقه أن يطيعوه، ويتبعوا أمره في حياة محمد صلى الله عليه وآله وبعد موته، هل يستطيع أولئك أعداء الله أن يزعموا أن أحداً ممن أسلم مع محمد صلى الله عليه وآله أخذ بقوله، ورأيه ومقاييسه؟ فان قال: نعم فقد كذب على الله، وضلّ ضلالاً بعيداً، وإن قال: لا لم يكن لأحد أن يأخذ برأيه، وهواه ومقاييسه، فقد أفر بالحجة على نفسه، وهو ممن يزعم أن الله يطاع، ويتبع أمره بعد قبض رسول الله صلى الله عليه وآله - إلى أن قال -: وكما أنه لم يكن لأحد من الناس مع محمد صلى الله عليه وآله أن يأخذ بهواه، ولا رأيه، ولا مقاييسه خلافاً لأمر محمد، كذلك لم يكن لأحد بعد محمد صلى الله عليه وآله أن يأخذ بهواه، ولا رأيه، ولا مقاييسه، ثم قال: واتبعوا آثار رسول الله صلى الله عليه وآله وستّه، فخذوا بها، ولا تتبعوا أهواءكم ورأيكم فتضلّوا، فان أضلّ الناس عند الله من اتبع هواه ورأيه بغير هدى من الله، وقال: أيتها العصابة عليكم بآثار رسول الله صلى الله عليه وآله وستّه، وآثار الائمة الهداة من أهل بيت رسول الله صلى الله عليه وآله من بعده وستّهم، فانه من أخذ بذلك فقد اهتدى، ومن ترك ذلك ورغب عنه ضلّ، لانهم هم الذين أمر الله بطاعتهم وولايتهم...». وسائل الشيعة: ١٨ / ٢٢، ب ٦ من صفات القاضي، ح ٢.

(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 السلام المتضمن قوله عليه السلام: «ومن ترك أهل بيت نبيه ضلّ، ومن ترك كتاب الله وقول نبيه كفر»^(١)، فالهداية محصورة باتّباع كتاب الله ﷻ وقول نبيه ﷺ واتّباع أهل البيت عليهم السلام.

والحديث الثالث عشر الصحيح عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام المتضمن قوله عليه السلام: «أما لو أنّ رجلاً صام نهاره، وقام ليله، وتصدّق بجميع ماله، وحجّ جميع دهره، ولم يعرف ولاية ولي الله، فيواليه، وتكون جميع أعماله بدلالته إليه ما كان له على الله ﷻ ثواب، ولا كان من أهل الإيمان»^(٢).

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

→ موسى عليه 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 - وأوماً بيده إلى فيه - ثم قال: لعن الله أبا حنيفة، كان يقول: قال علي عليه السلام، وقلت (أنا) وقالت الصحابة، وقلت (أنا)، ثم قال: أكنت تجلس إليه؟ قلت: لا، ولكن هذا كلامه فقلت: أصلحك الله، أتى رسول الله ﷺ الناس بما يكتفون به في عهده؟ قال: نعم، وما يحتاجون إليه إلى يوم القيامة، فقلت: فضاع من ذلك شيء؟ فقال: لا، هو عند أهله». وسائل الشيعة: ٢٣/١٨، ب ٦ من أبواب صفات القاضي، ح ٣.

(١) «وعن محمد بن أبي عبد الله رفعه عن يونس بن عبد الرحمن قال: قلت لأبي الحسن الأول عليه السلام: بما أوحى الله؟ فقال: يا يونس لا تكونن مبتدعاً من نظر برأيه هلك، ومن ترك أهل بيت نبيه ضلّ، ومن ترك كتاب الله وقول نبيه كفر». وسائل الشيعة: ٢٤/١٨، ب ٦ من أبواب صفات القاضي، ح ٧.

(٢) «وعنه - يعني علي بن إبراهيم - عن أبيه وعن عبد الله بن الصلت جميعاً، عن حماد بن عيسى، عن حريز بن عبد الله، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام في حديث طويل في الإمامة وأحوال الإمام قال: أما لو أنّ رجلاً صام نهاره، وقام ليله وتصدّق بجميع ماله، وحجّ جميع دهره ولم يعرف ولاية ولي الله فيواليه وتكون جميع أعماله بدلالته إليه ما كان له على الله ثواب ولا كان من أهل الإيمان، ورواه البرقي في المحاسن عن أبي طالب عبد الله بن الصلت، مثله». وسائل الشيعة: ٢٥-٢٦/١٨، ب ٦ من أبواب صفات القاضي، ح ١٣.

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

والحديث السادس عشر^(١) الذي هو بعينه - تقريباً - الحديث الثاني والعشرون من الباب السابع^(٢) المتضمن قول أبي جعفر ﷺ لسلمه بن كهيل، والحكم بن عتيبة: «شَرِّقاَ وغَرْباَ فلا تجدان علماً صحيحاً إلا شيئاً خرج من عندنا أهل البيت»، فلا يكون هناك علم صحيح ولا شيء صحيح إلا ما كان خارجاً من عندهم ﷺ، وما لم يخرج من عندهم فليس بصحيح ولو كان مقطوعاً به.

والحديث السابع والعشرون عن بعض أصحاب أبي عبد الله ﷺ المتضمن قوله ﷺ لأبي حنيفة: «ويلك ما جعل الله ذلك إلا عند أهل الكتاب الذين أنزل عليهم، ويلك، ولا هو إلا عند الخاص من ذرية نبينا محمد ﷺ وما ورثك الله من كتابه حرفاً»^(٣).

(١) «وعنهم، عن أحمد، عن الوشاء، عن ثعلبة بن ميمون، عن أبي مريم، قال: قال أبو جعفر ﷺ، لسلمة بن كهيل والحكم بن عتيبة: شَرِّقاَ وغَرْباَ فلا تجدان علماً 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، ب ٦ 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: ٢٦ / ١٨، ب ٧ 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 ﷺ في حديث إن أبا عبد الله ﷺ قال لأبي حنيفة: أنت فقيه العراق؟ قال: نعم، قال: فبم تفتيهم؟ قال: بكتاب الله وسنة نبيه، قال: يا أبا حنيفة تعرف كتاب الله حق معرفته؟ وتعرف الناسخ والمنسوخ؟ قال: نعم، قال: يا أبا حنيفة لقد ادعيت علماً وملك 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 ﷺ، وبضميمة ما دل على أن الكتاب فيه تبيان جميع أحكام الدين، ولكنهم ﷺ يختصون بفهمه، فيكون علم الدين بجميع أحكامه مختصاً بهم، فلا يمكن أن ينسب إلى الدين ما لم يستند إلى دلائلهم ﷺ.

والحديث التاسع والأربعون عن أبي عبد الله ﷺ في ضمن ما ذم به فقهاء العامة: «فلو أنهم إذا سألوا عن شيء من دين الله فلم يكن عندهم فيه أثر عن رسول الله ﷺ ردوه إلى الله وإلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم، لعلمه الذين يستنبطونه منهم من آل محمد (صلى الله عليه وآله)»^(١)، فمن لم يكن عنده أثر من النبي ﷺ يلزم أن يرده إليهم ﷺ ولو كان قاطعاً.

→ ليس في كتاب الله ولم تأت به الآثار والسنة 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 أيما أرجس البول أو الجنابة؟ فقال: البول؛ فقال: فما بال الناس يغتسلون من الجنابة ولا يغتسلون من البول؟ فسكت فقال: يا أبا حنيفة أيما أفضل الصلاة أم الصوم؟ قال: الصلاة، قال: فما 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 ﷺ - في حديث - قال: يظن هؤلاء الذين يدعون أنهم فقهاء علماء أنهم قد أثبتوا جميع الفقه والدين مما يحتاج إليه الأمة، وليس كل علم رسول الله ﷺ علموه، ولا صار إليهم من رسول الله ﷺ ولا عرفوه، وذلك أن الشيء من الحلال والحرام والأحكام يرد عليهم، فيسألون عنه، ولا يكون عندهم فيه أثر عن رسول الله، ويستحيون 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، فلو أنهم إذا سُئلوا عن شيء من دين الله، فلم يكن عندهم فيه أثر عن رسول الله، ردوه إلى الله وإلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم، لعلمه الذين يستنبطونه منهم من آل محمد». وسائل الشيعة: ٤٠/١٨، ب ٧ من أبواب صفات القاضي، ح ٤٩.

ومن الباب السابع: الحديث الثالث صحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: إن من عندنا يزعمون أن قول الله ﷻ: ﴿فَسَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(١) أنهم اليهود والنصارى، قال: إذن يدعوكم إلى دينهم. قال: ثم قال بيده إلى صدره: نحن أهل الذكر ونحن المسؤولون^(٢).

فيلزم على الباحث عن أحكام الدين الرجوع إليهم دون غيرهم.

وبمضمونه الحديث السادس عن عبد الرحمن بن كثير عن أبي عبد الله عليه السلام^(٣).

وكذلك ما ورد في تفسير نفس الآية الكريمة الحديث التاسع صحيح الوشاء عن الرضا عليه السلام، وفيه قوله عليه السلام: «فأمرهم أن يسألونا وليس علينا الجواب، إن شئنا أجبنا، وإن شئنا أمسكنا»^(٤).

وبنفس المضمون عن الوشاء عن الرضا عليه السلام - أيضاً - الحديث الثامن^(٥).

(١) سورة النحل: ٤٣.

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

(٣) «وعنه عن معلى، عن محمد بن أورمة، عن علي بن حسان، عن عمه عبد الرحمن بن كثير، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ﴿فَسَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ قال: الذكر محمد، ونحن أهله، ونحن المسؤولون، قال: قلت: ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ﴾ قال: إيانا عنى، ونحن أهل الذكر ونحن المسؤولون». وسائل الشيعة: ١٨ / ٤٢، ب ٧ من أبواب صفات القاضي، ح ٦.

(٤) «وعن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن 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 ﷻ أن يسألونا، قال: ﴿فَسَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ فأمرهم أن يسألونا، وليس علينا الجواب، إن شئنا أجبنا، وإن شئنا أمسكنا». وسائل الشيعة: ١٨ / ٤٣، ب ٧ من أبواب صفات القاضي، ح ٩.

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

وكذلك ما عن أبي بكر الحضرمي عن أبي جعفر عليه السلام الحديث الثاني عشر ^(١).
والحديث الخامس عن غير واحد عن أحدهما عليه السلام: «قال: لا يكون العبد مؤمناً حتى يعرف الله ورسوله صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام كلّهم وإمام زمانه ويردّ إليه ويسلم له» ^(٢).

وهو وإن تضمن لزوم الردّ إلى إمام الزمان والتسليم له ولكن من المعلوم كفاية العمل بأقوال من تقدمه، والتسليم لهم - أيضاً - لما هو المعلوم من عمل أصحاب أئمتنا المتأخرين وشيعتهم بأحاديث الأئمة المتقدمين، والتسليم لهم، خصوصاً بالإضافة إلى عصر الغيبة، حيث لا يستطيع الشيعة والموالون إلا الردّ إلى من تقدّم الإمام الغائب عجل الله تعالى فرجة الشريف وجعل أرواحنا فداه، لتوفّر أحاديثهم دونه (عليه وعليهم أفضل الصلاة والسلام).

لأسبباً بعد ما ورد عنه عليه السلام في بعض مكاتبات الحميري رحمته الله من إرجاعه عليه السلام لروايات من تقدّم من آبائه عليهم السلام بقوله عليه السلام: «إنّ فيه حديثين: أمّا أحدهما: فإنه إذا انتقل من حالة إلى حالة أخرى فعليه التكبير، وأمّا الآخر فإنه روي أنه إذا رفع

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

(١) «وعن 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، أخو الكميّ - إلى أن قال -: فقال: قول الله تبارك وتعالى: ﴿فستلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾ من هم؟ قال: نحن، قلت: علينا أن نسألكم؟ قال: نعم، قلت: عليكم أن تحيونا؟ قال: ذاك إلينا». وسائل الشيعة: ٤٤ / ١٨، ب ٧ من أبواب صفات القاضي، ح ١٢. إلا أن فيه ورواه الصنفار في (بصائر الدرجات) عن محمد بن الحسين مثله.

(٢) «وعنه عن المعلّى عن الحسن بن عليّ عن أحمد بن عائذ عن أبيه عن بن أذينة عن غير واحد...». كما هو مذكور في المتن. وسائل الشيعة: ٤٢ / ١٨، ب ٧ من أبواب صفات القاضي، ح ٥.

رأسه من السجدة الثانية فكبر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير، وكذلك في التشهد الأول يجري هذا المجرى، وبأيها - بأيها - أخذت من جهة التسليم كان صواباً^(١). وأيضاً فيما سأله عليه السلام عن ردّ اليدين على الوجه والصدر بعد قنوت الفريضة للحديث الذي روي «أن الله ﷻ أجل من أن يردّ يدي عبده صفراً بل يملأها من رحمته» أم لا يجوز؟، فكان فيما أجابه عن ذلك قوله عليه السلام: «والخبر صحيح، وهو في نوافل النهار والليل دون الفرائض، والعمل به فيها أفضل»^(٢)، ولعلّ المتتبع يجد غير ذلك - أيضاً -.

على أنه لا إشكال في أنّ الردّ إليهم والتسليم لهم هو بعينه ردّ إليه وتسليم له، لأنه 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 السلام^(٣)، وهي الدالة على وجوب سؤالهم عند عدم العلم.

ومثله الحديث السابع والعشرون عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام^(٤).

(١) الاحتجاج: ٣٠٤ / ٢.

(٢) المصدر نفسه: ٣٠٨ / ٢.

(٣) «عن الحسين بن محمد، عن معلى بن محمد، عن الوشاء، عن عبد الله ابن عجلان، عن أبي جعفر عليه السلام في قول الله ﷻ: ﴿فاسئلو أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾ قال: قال رسول الله ﷺ: الذكر أنا، والأئمة أهل الذكر وقوله ﷻ: ﴿وإنه لذكر لك ولقومك وسوف تسئلون﴾ قال أبو جعفر عليه السلام: نحن قومه، ونحن المسؤولون». وسائل الشيعة: ٤٢ / ١٨، ب ٧ من أبواب صفات القاضي، ح ٤.

(٤) «علي بن إبراهيم في تفسيره عن محمد بن جعفر، عن عبد الله بن محمد، عن سليمان بن سفيان، عن ثعلبة، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام في قوله: ﴿فاسئلو أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾ من عنا بذلك؟ قال: نحن، قلت: فأنتم المسؤولون؟ قال: نعم، قلت: أو نحن السائلون؟ قال: نعم، قلت: ←

ومثله الحديث الثالث عشر، وفيه زيادة لزوم إطاعتهم والرد إليهم^(١).
وكذلك الحديث الواحد والثلاثون عن الريان بن الصلت عن الرضا عليه السلام،
ويتضمن فوائد أخرى^(٢).

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

(١) «وعن 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 الكريم بن عمرو، عن عبد
الحميد بن أبي الديلم، عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث طويل - قال: قال الله ﷻ: ﴿فاسئلوا أهل الذكر
إن كنتم لا تعلمون﴾ قال: الكتاب: الذكر، وأهله: آل محمد، أمر الله بسؤالهم، ولم يؤمروا بسؤال
الجهال، وسمى الله القرآن ذكراً، فقال تبارك: ﴿وإنه لذكر لك ولقومك وسوف تسئلون﴾، وقال:
﴿وانزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم﴾ وقال: ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر
منكم﴾ وقال ﷻ: ﴿ولو ردهو إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾ فرد
الأمر - أمر الناس - إلى أولي الأمر منهم، الذين أمر الله بطاعتهم، والرد إليهم. وسائل الشيعة:
٤٤ / ١٨، ب ٧ من أبواب صفات القاضي، ح ١٣.

(٢) «محمد بن علي بن الحسين بن بابويه في الأملالي 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 عليه السلام في حديث أنه قال للعلماء في مجلس المأمون: أخبروني عن هذه الآية ﴿ثم أورثنا الكتاب
الذين اصطفينا من عبادنا﴾ فقالت العلماء: أراد الله بذلك الأمة كلها، فقال الرضا عليه السلام: بل أراد الله
العترة الطاهرة - إلى أن قال الرضا عليه السلام: ونحن أهل الذكر الذين قال الله ﷻ: ﴿فاسئلوا أهل الذكر إن
كنتم لا تعلمون﴾ فقالت العلماء: إنما عنى بذلك اليهود والنصارى، فقال أبو الحسن عليه السلام: سبحان الله
ويجوز ذلك إذن يدعوننا إلى دينهم ويقولون إنه أفضل من دين الاسلام، فقال المأمون: فهل عندك في
ذلك شرح بخلاف ما قالوا يا أبا الحسن؟ قال: نعم الذكر رسول الله ﷺ ونحن أهله، وذلك بين في
كتاب الله حيث يقول في سورة الطلاق: ﴿فاتقوا الله يا أولي الألباب الذين آمنوا قد أنزل الله إليكم ذكراً
* رسولا يتلو عليكم آيات الله مبينات﴾ فالذكر رسول الله ﷺ، ونحن أهله. وسائل الشيعة:
٤٩ / ١٨، ب ٧ من أبواب صفات القاضي، ح ٣١.

مسألة حجية القطع / حجية القطع بالحكم غير المستند إلى الأدلة الشرعية ١٣٧

والحديث السادس عشر عن أبي عبيدة الحذاء عن أبي جعفر عليه السلام، فقد تضمن قوله عليه السلام: «**وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ**»^(١) أخذ العلم من أهله **﴿وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾**^(٢) والخبائث قول من خالف»^(٣).

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»^(٤).

ولاريب أن المقصود هو التعلم منهم عليهم السلام دون مطلق التعلم. 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 في إصابة القول وكلهم هالك قال: قلت: إلا من رحم ربك، قال، هم شيعتنا ولرحمته خلقهم وهو قوله: **﴿ولا يزالون مختلفين﴾** إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم» يقول لطاعة الامام 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: ١٨ / ٤٥، 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: ١٨ / ٤٦، ب ٧ من أبواب صفات القاضي، ح ١٨.

معرفتهم والردّ إليهم والتسليم لهم «ثمّ قال: وإن صاموا وصلّوا وشهدوا أن لا إله إلا الله وجعلوا في أنفسهم أن لا يردّوا إلينا كانوا بذلك مشركين»^(١).

والحديث العشرون عن محمد بن مسلم: «قال: سمعت أبا 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 ...»^(٢).

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

والحديث الواحد والعشرون عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام المتضمّن قوله عليه السلام: «فو الله ليس الأمر إلا من ههنا وأشار بيده إلى بيته»^(٣).

والحديث الثالث والعشرون عن أبي بصير «قال: فليشرّق الحكم وليغرّب، أما والله لا يصيب العلم إلا من أهل بيت نزل عليهم جبرئيل»، وقد رواه بسندٍ

(١) «وبالإسناد عن يونس، عن داود بن فرقد، عن حسان الجمال، عن عميرة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: أمر الناس بمعرفتنا والردّ إلينا والتسليم لنا، ثمّ قال: وإن صاموا وصلّوا وشهدوا أن لا إله إلا الله وجعلوا في أنفسهم أن لا يردّوا 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 أبا 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 علي عليه السلام». وسائل الشيعة: ٤٦/١٨، ب ٧ من أبواب صفات القاضي، ح ٢٠.

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

آخر عن أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام^(١)، ولا ريب 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 ما لم تسمعه منه - منا - ظ»^(٢).

ودلالته على حصر العلم بهم عليهم السلام، وعلى أن 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 وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾^(٣)، وبقوله: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنَيطُونَهُ مِنْهُمْ﴾^(٤)، وبقوله: ﴿اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾^(٥)، وبقوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾^(٦)،

(١) «وعن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد، عن النضر بن سويد: عن يحيى الحلبي، عن معلى بن عثمان، عن أبي بصير في حديث قال: فليشرق الحكم وليغرب: 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 الشيعية: ٤٧ / ١٨، ب ٧ من أبواب صفات القاضي، ح ٢٣.

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

(٣) سورة النساء: ٥٩.

(٤) سورة النساء: ٨٣.

(٥) سورة التوبة: ١١٩.

(٦) سورة آل عمران: ٨.

وبقوله: ﴿وَأَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا﴾^(١)، والبيوت هي بيوت العلم الذي استودعه عند الأنبياء، وأبوابها أوصياؤهم، فكل عمل من أعمال الخير يجري على غير أيدي الأصفياء وعهودهم وحدودهم وشرائعهم وسننهم مردود غير مقبول، وأهله بمحل كفر وإن شملهم صفة الإيمان^(٢).

وهذا الحديث الشريف - كما يدل على حصر العلم بهم ﷺ - يدل على نفي الثواب على عمل الخير ما لم يجر عن طريقهم ﷺ.

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

ونظيره الحديث السابع والثلاثون «عن جابر عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: من دان الله بغير سماع من صادق ألزمه الله التيه يوم القيامة»^(٤).

والظاهر أن المراد من عنوان (صادق) هو المعصوم عليه السلام، ولذا يعبر عنهم ﷺ 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 ربعي، 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 سماع من صادق ألزمه الله التيه يوم القيامة». 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، فتدبر.

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

والحديث الأربعون عن الحسن بن علي بن سالم الأنصاري عن أبيه وعاصم والحسين بن أبي العلاء «عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث أن 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 أوتى منه، وأنا باب الله، فمن أتاني من سواك لم يصل إلي، ومن أتى الله من سواي لم يصل إلى الله»^(٢)، وقد عقبه الحرّ العاملي بقوله: «هذا الحديث متواتر بين العامة والخاصة».

ودلالته على حصر العلم بالنبي وأمير المؤمنين ومن ثم بالأئمة المعصومين

(١) «وعن أحمد بن محمد، عن الرضا عليه السلام، أنه كتب إليه: عافانا الله وإياك، إننا شيعتنا من تابعنا، ولم يخالفنا، قال الله: ﴿فسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾، وقال: ﴿فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم﴾، فقد فرضت عليكم المسألة والرد إلينا، ولم يفرض علينا الجواب». وسائل الشيعة: ١٨ / ٥١، ب ٧ من أبواب صفات القاضي، ح ٣٩.

(٢) «فراة بن إبراهيم الكوفي في تفسيره عن علي بن محمد الزهري، عن أحمد بن الفضل القرشي، عن الحسن بن علي بن سالم الأنصاري، عن أبيه وعاصم والحسين بن أبي العلاء عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث أن رسول الله ﷺ قال لعلي عليه السلام: يا علي أنا مدينة العلم وأنت بابها فمن أتى من الباب وصل، يا علي أنت بابي الذي أوتى منه، وأنا باب الله، فمن أتاني من سواك لم يصل إلي، ومن أتى الله من سواي لم يصل إلى الله. - قال الحرّ العاملي: - أقول: هذا الحديث متواتر بين العامة والخاصة». وسائل الشيعة: ١٨ / ٥١، ب ٧ من أبواب صفات القاضي، ح ٤٠.

(صلوات الله عليهم أجمعين) واضحة، بل دلّ على لزوم السلوك إلى الله ﷻ 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 ﷺ في حديث «قال: أنا مدينة الحكمة وعلي بن أبي طالب بابها، ولن تُؤتى المدينة إلا من قبل الباب»^(١).

والمتحصّل من هذه الطائفة من الأحاديث المتواترة في معناها انحصار علم الدين بجميع أحكامه أصولاً وفروعاً بهم (صلوات الله عليهم أجمعين) وبالقرآن الكريم، إذ تضمّنه حديث الثقلين المتواتر في نقل الفريقين، فلو حصل القطع بحكم عن غير تلك الطرق لا يصحّ إسناده إلى الشارع، ولا يكون معذراً حتى ولو كان مع كمال التأمل والتثبت، فتدبر جيّداً^(٢).

الطائفة الثانية:

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

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

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

الله عليهم) وإن كان مقطوعاً به، مضافاً إلى ما تقدّم في الطائفة الأولى، ولا تغفل عن أننا نذكر في هذه الطائفة ما دلّ على النهي عن الرأي وإن ضمّ إليه القياس، وهناك طائفة يختص تعرّضنا 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 وخصلتين، ففيهما هلك من هلك: إياك أن تفتي الناس برأيك أو تدين بما لا تعلم»^(١).

والدلالة واضحة، فإنّ القطع غير المستند إليهم عليهم 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 أنّ فيه «أن تدين بشيء من رأيك، أو تفتي الناس بما لا تعلم»^(٢).

ومن الباب الخامس الحديث الثامن عن تفسير الحسن العسكري عن آبائه عن النبي (صلى الله عليه وعليهم أجمعين)، حيث تضمّن ثوابات عظيمة لقارئ القرآن

(١) «وعن علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، عن يونس بن عبد الرحمن، عن عبد الرحمن بن الحجاج قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: إياك وخصلتين، ففيهما هلك من هلك: إياك أن تفتي 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 الشريعة: ١٨ / ١٠، ب ٤ من أبواب صفات القاضي، ح ٣.

(٢) أحمد بن أبي عبد الله في (المحاسن) عن الحسن بن علي بن فضال، عن ثعلبة بن ميمون، عن عبد الرحمن بن الحجاج قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن مجالسة أصحاب الرأي فقال: جالسهم وإياك عن خصلتين تهلك فيهما الرجال: أن تدين بشيء من رأيك، أو تفتي الناس بغير علم. وسائل الشريعة: ١٨ / 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 ﷺ في بيان المتمسك بالقرآن: «هو الذي يأخذ القرآن وتأويله عنّا
 - أهل البيت - وعن وسائطنا السفراء عنّا 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 تبوأ مقعده من النار»^(١).

وهو يدل على عدم جواز القول في القرآن بالرأي.

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

(١) «الحسن بن علي العسكري ﷺ في تفسيره عن آبائه، عن النبي ﷺ في حديث قال: أتدرون متى يتوفر
 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 لمن تمسك به ونجاة لمن
 اتبعه ثم قال: أتدرون من المتمسك به الذي يتمسكه - يتمسكه ظ - ينال هذا الشرف العظيم؟ هو
 الذي يأخذ القرآن وتأويله عنّا أهل البيت وعن وسائطنا السفراء عنّا 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 تبوأ مقعده من النار». وسائل الشيعة: ١٨/١٩، ب ٥
 من أبواب صفات القاضي، ح ٨.

(٢) «ويأسناؤه الآتي عن أبي عبد الله ﷺ في رسالة طويلة له إلى أصحابه أمرهم بالنظر فيها وتعاهدها
 والعمل بها من جهلتها: أيتها العصاة 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 بسؤالهم - إلى أن قال: وقد عهد إليهم رسول الله ﷺ قبل موته فقالوا: نحن بعد ما قبض ←

أولئك أعداء الله أن يزعموا أن أحداً ممن أسلم مع محمد ﷺ أخذ بقوله ورأيه ومقاييسه؟ فإن قال: نعم، فقد كذب على الله وضلّ ضلالاً بعيداً، وإن قال: لا، لم يكن لأحد أن يأخذ برأيه وهواه ومقاييسه»^(١) - إلى أن قال ﷺ -: «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 وسنته فخذوا بها، ولا تتبعوا أهواءكم ورأيكم فتضلّوا، فإن أضلّ الناس عند الله من أتبع هواه ورأيه بغير هدى من الله»^(٢).

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

→ الله ﷻ رسوله ﷺ يسعنا أن نأخذ بما اجتمع عليه رأي الناس بعد قبض الله رسوله ﷺ وبعد عهده الذي عهده إلينا وأمرنا به، مخالفاً لله ولرسوله ﷺ فإنا أحد أجراء على الله ولا أبين ضلالة ممن أخذ بذلك وزعم أن ذلك يسعه، والله إن الله على خلقه أن يطيعوه ويتبعوا أمره في حياة محمد ﷺ وبعد موته، هل يستطيع أولئك أعداء الله أن يزعموا أن أحداً ممن أسلم مع محمد ﷺ أخذ بقوله ورأيه ومقاييسه؟ فإن قال: نعم فقد كذب على الله وضلّ ضلالاً بعيداً، وإن قال: لا، لم يكن لأحد أن يأخذ برأيه وهواه ومقاييسه، فقد أقر بالحجة على نفسه وهو ممن 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 وسنته فخذوا بها، ولا تتبعوا أهواءكم ورأيكم فتضلّوا، فإن أضلّ الناس عند الله من أتبع هواه ورأيه بغير هدى من الله، وقال: أيتها العصاة عليكم بآثار رسول الله ﷺ وسنته وآثار الأئمة الهداة من أهل بيت رسول الله ﷺ من بعده وسنتهم، فإنه من أخذ بذلك فقد اهتدى، ومن ترك ذلك ورغب عنه ضلّ لأنهم هم الذين أمر الله بطاعتهم وولايتهم». وسائل الشيعة: ٢٢/ ١٨، ب ٦ من أبواب صفات القاضي، ح ٢.

(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، فننظر فيها؟، فقال: لا، أما أنك إن أصبت لم توجر وإن أخطأت كذبت على الله»^(١).

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 المحاسن عن الوشاء مثله»^(٢).

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

والنهي في الثانية عن الرأي، وفي الأولى عن النظر المؤدي إلى الرأي، والنتيجة واحدة، وهي عدم حجّية الرأي ما لم يستند إلى دلائلهم (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، فننظر فيها؟، فقال: لا، أما إنك إن أصبت لم توجر وإن أخطأت كذبت على الله». وسائل الشيعة: ١٨ / ٢٤، ب ٦ من أبواب صفات القاضي، ح ٦.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) وسائل الشيعة: ١٨ / ٣٣، ب ٦ من أبواب صفات القاضي، ح ٣٥.

مسألة حجية القطع / حجية القطع بالحكم غير المستند إلى الأدلة الشرعية ١٤٧

الثانية هو الباقر عليه السلام، وإن كان جوابها واحداً، والعمدة هي الأولى، لأنّ سندها واضح وصحيح بخلاف الثانية، فإنه مردّد بين ابن محبوب وغيره، ولا يعلم من هو ذاك الغير وإن كان المضمون متواتراً، فلاحظ.

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 تكونن مبتدعاً، من نظر برأيه هلك، ومن ترك أهل بيت نبيّه ضلّ، ومن ترك كتاب الله وقول نبيّه كفر»^(١).

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

والحديث الحادي عشر عن مسعدة 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 ارتماس»^(٢).

ودلالته على الردع واضحة، وأوضح منه دلالة:

الحديث الثاني عشر: «قال: وقال أبو جعفر عليه السلام: من أفتى الناس برأيه فقد دان الله بما لا يعلم، ومن دان الله بما لا يعلم، فقد ضادّ الله حيث أحلّ وحرّم فيما لا يعلم»^(٣).

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

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

(٣) رواه بنفس السند السابق، بل هو في الكافي بعد الذي قبله مباشرة: «قال: وقال أبو جعفر...» وقال ←

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

والحديث الرابع عشر عن أمير المؤمنين عليه السلام «إن المؤمن لم يأخذ دينه عن رأيه، ولكن أتاه عن ربه فأخذه به»^(١)، ولا ريب أنه لا يأتيه عن ربه إلا عن الطرق التي نصبها ربه إليه.

والحديث الواحد والعشرون الذي هو عن قول أمير المؤمنين عليه السلام - أيضاً - «إلا أن فيه»^(٢) «إن المؤمن أخذ دينه عن ربه ولم يأخذه عن رأيه»^(٣).

والحديث الثاني والعشرون - أيضاً - مسنداً عن أمير المؤمنين عليه السلام «قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: قال الله: ما آمن بي من فسر برأيه كلامي، وما عرفني من شبّهني بخلقي، وما على ديني من استعمل القياس في ديني»^(٣).

→ الحر عليه السلام: «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: إن المؤمن لم يأخذ دينه عن رأيه، ولكن أتاه عن ربه فأخذه به». 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 الخزاز، عن غياث بن إبراهيم، عن الصادق عن آبائه، عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال في كلام له: الاسلام هو التسليم إلى أن قال: إن المؤمن أخذ دينه عن ربه ولم يأخذه عن رأيه». 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 صلى الله عليه وسلم: قال الله (جلّ جلاله): ما آمن بي من فسر برأيه كلامي، وما عرفني من ←

ودلالته على الردع عن الرأي واضحة وإن كان موضوعها مختصاً بتفسير كلامه تعالى إلا أن دلالته على الردع عن القياس تشمل جميع أحكام الدين. والحديث الخامس والعشرون عن ابن شبرمة عن الصادق عليه السلام أنه عليه السلام «قال لأبي حنيفة: اتق الله ولا تقس في الدين برأيك ..» ^(١).

والدلالة واضحة.

والحديث السادس والعشرون عن ابن أبي ليلى «قال: دخلت أنا والنعمان على جعفر بن محمد عليهما السلام إلى أن قال: ثم قال: يا نعمان إياك والقياس، فإن أبي حدثني عن آبائه أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: من قاس شيئاً من الدين برأيه قرنه الله مع 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 بالآراء والمقاييس» ^(٢).

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

(١) «وعن أحمد بن الحسن القطان، عن عبد الرحمن بن أبي حاتم، عن أبي زرعة، عن هشام بن عمار، عن محمد بن عبد الله القرشي، عن ابن شبرمة قال: دخلت أنا وأبو حنيفة على جعفر بن محمد فقال لأبي حنيفة: اتق الله ولا تقس في الدين برأيك فإن أول من قاس إبليس - إلى أن قال: ويحك أيها أعظم؟ قتل النفس؟ أو الزنا؟ قال: قتل النفس، قال: فإن الله (عز وجل) قد قبل في قتل النفس شاهدين ولم يقبل في الزنا إلا أربعة، ثم أيها أعظم؟ الصلاة؟ أم الصوم؟ قال: الصلاة، قال: فما بال الحائض تقضى 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 نعمان إياك والقياس، فإن أبي حدثني عن آبائه أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: من قاس شيئاً من الدين برأيه قرنه 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 ﷺ يريد بالبرهان غير القرآن والسنة.

والحديث الثامن والعشرون عن أبي عبد الله ﷺ المتضمن قوله ﷺ: «وكان الرأي من الرسول ﷺ صواباً ومن غيره خطأ، لأن الله تعالى قال: فاحكم بينهم بما أراك الله، ولم يقل ذلك لغيره»^(١).

وظاهره أنه ﷺ 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 معذوراً، بل ولا منجزاً بمقتضى أنه خطأ بحكم الشارع، فلا يصح إسناد متعلقه إلى الشارع مصيباً كان أم مخطئاً.

→ إبليس في النار، فإن أول من قاس إبليس حين قال: خلقتني من نار وخلقته من طين، فدفع الرأي والقياس وما قال قوم ليس له في دين الله برهان، فإن دين الله لم يوضع بالأراء والمقاييس. 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 ﷺ أنه قال لأبي حنيفة في احتجاجه عليه في إبطال القياس: أيا أعظم عند الله؟ القتل؟ أو الزنا؟ قال: بل القتل: فقال ﷺ: فكيف رضى في القتل بشاهدين ولم يرض في الزنا إلا بأربعة؟! ثم قال له: الصلاة أفضل؟ أم الصيام؟ قال: بل الصلاة أفضل، قال ﷺ: فيجب على قياس قولك 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 قال ﷺ: تزعم أنك تفتى بكتاب الله ولست ممن ورثه، وتزعم أنك صاحب قياس وأول من قاس إبليس ولم يبين دين الله على القياس، وزعمت أنك صاحب رأى وكان الرأي من الرسول ﷺ صواباً ومن غيره خطأ، لأن الله تعالى قال: ﴿فاحكم بينهم بما أنزل الله﴾ ولم يقل ذلك لغيره». وسائل الشيعة: ٣٠ / ١٨، ب ٦ من أبواب صفات القاضي، ح ٢٨.

والحديث التاسع والعشرون المتضمن قول الصادق عليه السلام في قوله تعالى: ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾^(١)، «أو أن نأخذ بآرائنا فنهلك»^(٢).

فالأخذ بالرأي موجب للهلاك.

والحديث الثلاثون عن علي عليه السلام المتضمن قوله عليه السلام في وصف الناجين «ولا يعملون برأيهم»^(٣).

والحديث الواحد والثلاثون عن حبيب «قال: قال لنا أبو عبد الله عليه السلام: ما أحد أحب إلي منكم، إن الناس سلكوا سبلاً شتى، منهم من أخذ بهواه، ومنهم من أخذ برأيه، وإنكم أخذتم بأمر له أصل»^(٤)، فقد دّم من أخذ برأيه.

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

(١) سورة الفاتحة: ٦.

(٢) «وعن الصادق عليه السلام في قول الله (عز وجل): ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ قال: يقول: أرشدنا للزوم الطريق المؤدي إلى محبتك والمبلغ إلى رضوانك وجنتك، والمانع من أن نتبع أهواءنا فنعطب، أو نأخذ بآرائنا فنهلك». وسائل الشيعة: ٣١ / ١٨، ب ٦ من أبواب صفات القاضي، ح ٢٩.

(٣) «علي بن محمد الخزاز في كتاب (الكفاية) في النصوص على عدد الأئمة عليهم السلام عن الحسين بن محمد بن سعيد، عن محمد بن أحمد الصفواني، عن مروان بن محمد السنجاري، عن أبي يحيى التميمي، عن يحيى البكا، عن علي قال: قال رسول الله: ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة، فرقة منها ناجية، والباقيون هالكون، والناجون الذين يتمسكون بولايتكم، ويقتبسون من علمكم، ولا يعملون برأيهم، فأولئك ما عليهم من سبيل... الحديث». وسائل الشيعة: ٣١ / ١٨، ب ٦ من أبواب صفات القاضي، ح ٣٠.

(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 عليه السلام: ما أحد أحب إلي منكم، إن الناس سلكوا سبلاً شتى، منهم من أخذ بهواه، ومنهم من أخذ برأيه، وإنكم أخذتم بأمر له أصل». وسائل الشيعة: ٣١ / ١٨، ب ٦ من أبواب صفات القاضي، ح ٣١.

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

(١) «وعن أبيه، عمن ذكره، عن أبي عبد الله عليه السلام في رسالة إلى أصحاب الرأي والقياس: أما بعد فإن من دعا غيره إلى دينه بالارتياء والمقاييس لم ينصف ولم يصب حظه، لأن المدعو إلى ذلك أيضاً لا يخلو من الارتياء 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 ربما كان فائقاً لمعلمه ولو بعد حين ورأينا المعلم الداعي ربما احتاج في رأيه إلى رأى من يدعو، وفي ذلك تحير الجاهلون، وشك المرتابون، وظن الظانون، ولو كان ذلك عند الله جائزاً لم يبعث الله الرسل بما فيه الفصل، ولم ينه عن الهزل، ولم يعب الجهل، ولكن الناس لما سفهوا الحق، وغمطوا النعمة، واستغنوا بجهلهم وتدابيرهم عن علم الله، واكتفوا بذلك عن رسله والقوام بأمره، وقالوا: لا شيء إلا ما أدركته عقولنا وعرفته ألبابنا، فولاهم الله ما تولوا، وأهملهم وخذلهم حتى صاروا عبدة أنفسهم من حيث لا يعلمون، ولو كان الله رضى منهم اجتهداهم وارتياهم فيما ادعوا من ذلك لم يبعث إليهم فاصلاً لما بينهم ولا زاجراً عن وصفهم، وإنما استدللنا أن رضا الله غير ذلك ببعثه الرسل بالأمور القيمة الصحيحة، والتحذير من الأمور المشككة المفسدة، ثم جعلهم أبوابه وصراطه والأدلاء عليه بأمور محجوبة عن الرأي والقياس، فمن طلب ما عند الله بقياس ورأي لم يزد من الله إلا بعداً، ولم يبعث رسولاً قط وإن طال عمره قابلاً من الناس خلاف ما جاء به حتى يكون متبوعاً مرة وتابعا أخرى، ولم ير أيضاً فيما جاء به استعمل رأياً ولا مقياساً حتى يكون ذلك واضحاً عنده كالوحي من الله، وفي ذلك دليل لكل ذي لب وحجى، 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 ﷻ حجّة 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 حجّة الرأي لسائر البشر وإن بلغ من الوضوح مبلغ وضوح الوحي من الله (سبحانه وتعالى)، فهو يدلّ على عدم حجّة القطع وعدم حجّة الرأي المستند إليه ما لم يكن في طول الكتاب والسنة، فتدبرّ جيداً.

والحديث الثالث والثلاثون عن معاوية بن ميسرة بن شريح، فقد تضمّن قول الصادق عليه السلام: «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»^(١). ودلالته واضحة.

والحديث الرابع والثلاثون عن طلحة بن زيد المتضمّن قول أمير المؤمنين عليه السلام: «لا رأي في الدين»^(٢). ودلالته واضحة - أيضاً -.

(١) «وعن بعض اصحابنا، عن معاوية بن ميسرة بن شريح، قال: شهدت أبا عبد الله عليه السلام في مسجد الخيف وهو في حلقة فيها نحو من مائتي رجل، وفيهم عبد الله بن شبرمة، فقال له: يا أبا عبد الله إنا نقضي بالعراق فنقضي بالكتاب والسنة، ثمّ ترد علينا المسألة فنجتهد فيها بالرأي - إلى أن قال: فقال أبو عبد الله عليه السلام: فأبى رجل كان علي بن أبي طالب عليه السلام؟ فأطراه ابن شبرمة وقال فيه قولاً عظيماً، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: فان 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». وسائل الشيعة: ٣٢/١٨، ب ٦ من أبواب صفات القاضي، ح ٣٣.

(٢) «وعن أبيه، عن عبد الله بن المغيرة ومحمد بن سنان جميعاً، عن طلحة بن زيد، عن أبي عبد الله، عن أبيه قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام لا رأي في الدين». وسائل الشيعة: ٣٣/١٨، ب ٦ من أبواب صفات القاضي، ح ٣٤.

والحديث الثامن والثلاثون عن إسماعيل بن جابر عن أبي عبد الله عليه السلام، وهو حديث طويل يتضمن الردّ على القول بالرأي والقياس والاستحسان والاجتهاد.

ولا ريب أنّ الاجتهاد المنهي عنه فيه هو الاجتهاد الذي لا يكون في طول أهل البيت وستتهم (صلوات الله عليهم أجمعين)، وأما الفتيا المأخوذة عن ستتهم وظواهر الكتاب فلا إشكال في حجّيتها، وقد تضمّن: «ونحن إنما نفى القول بالاجتهاد، لأنّ الحقّ عندنا فيما قدّمنا ذكره من الأمور التي نصبها الله تعالى، والدلائل التي أقامها لنا كالكتاب والسنة والإمام الحجّة، ولن يخلو الخلق من هذه الوجوه التي ذكرناها، وما خالفها فهو باطل»^(١).

(١) «علي بن الحسين المرتضى في رسالة (المحكم والمتشابه) نقلا من تفسير النعماني بإسناده الآتي عن إسماعيل بن جابر، عن أبي عبد الله، عن آبائه، عن أمير المؤمنين عليه السلام في حديث طويل قال: وأما الرد على من قال بالرأي والقياس والاستحسان والاجتهاد ومن يقول: إن الاختلاف رحمة، فاعلم أنا لما رأينا من قال: بالرأي والقياس قد استعملوا الشبهات في الأحكام لما عجزوا عن عرفان إصابة الحكم، وقالوا: ما من حادثة إلا والله فيها حكم، ولا يخلو الحكم فيها من وجهين: إما أن يكون نصّاً، أو دليلاً، وإذا رأينا الحادثة قد عدم نصها فزعنا أي رجعنا إلى الاستدلال عليها بأشباهها ونظائرها، لأننا متى لم ننفذ إلى ذلك أخليناها من أن يكون لها حكم، ولا يجوز أن يبطل حكم الله في حادثة من الحوادث لأنه يقول سبحانه: ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾ ولما رأينا الحكم لا يخلو والحادث لا ينفك من الحكم التمسناه من النظائر لكيلا تخلوا الحادثة من الحكم بالنص أو بالاستدلال وهذا جائز عندنا. قالوا: وقد رأينا الله تعالى قاس في كتابه بالتشبيه والتمثيل فقال: ﴿خلق الإنسان من صلصال كالفخار﴾ وخلق الجان من مارج من نار ﴿فنبهه بشيء بأقرب الأشياء له شبيهاً. قالوا: وقد رأينا النبي صلى الله عليه وآله استعمل الرأي والقياس بقوله: للمرأة الخثعمية حين سألته عن حجها عن أبيها فقال: أرأيت لو كان على أبيك دين لكنت تقضينه عنه، فقد أفتاها بشيء لم تسأل عنه، وقوله صلى الله عليه وآله لعاذ بن جبل حين أرسله إلى اليمن: أرأيت يا معاذ إن نزلت بك حادثة لم تجد لها في كتاب الله أثراً ولا في السنة ما أنت صانع؟ قال: أستعمل رأيي فيها، فقال: الحمد لله الذي وفق رسول الله إلى ما يرضيه، قالوا: وقد استعمل الرأي والقياس كثير من ←

→ الصحابة ونحن على آثارهم مقتدون، ولهم 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 وإننا أردنا الأصول في جميع العبادات والمفترضات التي نص الله (عز وجل) وأخبرنا عن وجوبها وعن النبي ﷺ وعن وصيه المنصوص عليه بعده في البيان عن أوقاتها وكيفياتها وأقذارها في مقاديرها عن الله (عز وجل)، مثل فرض الصلاة والزكاة والصيام والحج والجهاد وحد الزنا وحد السرقة وأشباهها مما نزل في الكتاب مجملا بلا تفسير فكان رسول الله ﷺ هو المفسر والمعبر عن جملة الفرائض فعرفنا أن فرض صلاة الظهر أربع ووقتها بعد زوال الشمس بمقدار ما يقرء الانسان ثلاثين آية، وهذا الفرق بين صلاة الزوال وصلاة الظهر، ووقت صلاة العصر آخر وقت الظهر إلى وقت مهبط الشمس، وأن المغرب ثلاث ركعات ووقتها حين وقت الغروب إلى إدبار الشفق والحرمة، وأن وقت صلاة العشاء الآخرة وهي أربع ركعات أوسع الأوقات وأول وقتها حين اشتباك النجوم وغيوبة الشفق وانبساط الظلام وآخر وقتها ثلث الليل وروي نصفه، والصبح ركعتان ووقتها طلوع الفجر إلى إسفار الصبح، وأن الزكاة تجب في مال دون مال ومقدار دون مقدار ووقت دون أوقات، وكذلك جميع الفرائض التي أوجبه الله على عباده بمبلغ الطاعات وكنه الاستطاعات، فلو لا ما ورد النص به وتنزيل كتاب الله وبيان ما أبانه رسوله وفسره لنا وأبانه الأثر 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 أربعاً دون خمس أو ثلاث، ولا تفصل أيضاً بين قبل الزوال وبعده، ولا تقدم الركوع على السجود، أو السجود على الركوع، أو حد زنا المحصن والبكر، ولا بين العقارات والمال الناض في وجوب الزكاة، فلو خيلنا بين عقولنا وبين هذه الفرائض لم يصح فعل ذلك كله بالعقل على مجردة، ولم نفصل بين القياس الذي فصلت الشريعة والنصوص إذا كانت الشريعة موجودة عن السمع والنطق الذي ليس أن نتجاوز حدودها، ولو جاز ذلك لاستغنيا عن إرسال الرسل إلينا بالأمر والنهي منه تعالى ولما كانت الأصول لا تجب على ما هي عليه من بيان فرضها إلا بالسمع والنطق فكذلك الفروع والحوادث التي تنوب وتطرق منه تعالى لم يوجب الحكم فيها بالقياس دون النص بالسمع والنطق. وأما احتجاجهم واعتلاهم بأن القياس هو التشبيه والتمثيل فإن الحكم جائز به ورد الحوادث أيضاً إليه، فذلك محال بين ومقال شنيع، لأننا نجد أشياء قد وفق الله بين أحكامها وإن كانت ←

→ متفرقة، ونجد أشياء قد فرق الله بين أحكامها وإن كانت مجمعة، فدلنا ذلك من فعل الله تعالى على أن اشتباه الشئيين غير موجب لاشتباه الحكمين كما ادعاه منتحلوا القياس والرأي، وذلك أنهم لما عجزوا عن إقامة الأحكام على ما أنزل في كتاب الله تعالى وعدلوا عن أخذها من فرض الله سبحانه طاعتهم على عباده ممن لا يزل ولا يخطيء ولا ينسى الذين أنزل الله كتابه عليهم وأمر الأمة برد ما اشتبه عليهم من الأحكام إليهم، وطلبوا الرياسة رغبة في حطام الدنيا وركبوا طريق أسلافهم ممن ادعى منزلة أولياء الله، لزمهم العجز فادعوا أن الرأي والقياس واجب، فبان لذوي العقول عجزهم وإلحادهم في دين الله، وذلك أن العقل على مجردة وانفراده لا يوجب ولا يفصل بين أخذ الشيء بغضب ونهب وبين أخذه بسرقة وإن كانا مشتبهين، فالواحد يوجب القطع، والآخر لا يوجبه. ويدل أيضا على فساد ما احتجوا به من رد الشيء في الحكم إلى أشباهه ونظائره، أنا نجد الزنا من المحصن والبكر سواء وأحدهما يوجب الرجم والآخر يوجب الجلد فعلمنا أن الأحكام مأخذها من السمع والنطق بالنص على حسب ما يرد به 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 حكاية عن إبليس في قوله بالقياس: ﴿خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾ فذمه الله لما لم يدر ما بينهما، وقد ذم رسول الله ﷺ والأئمة عليهم السلام 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 اجتهداهم أصابوا معنى حقيقة الحق عند الله (عز وجل) لأنهم في حال اجتهداهم ينتقلون عن اجتهاد إلى اجتهاد، واحتجاجهم أن الحكم به قاطع قول باطل منقطع منتقض، فأى دليل أدل من هذا على ضعف اعتقاد من قال بالاجتهاد والرأي إذا كان أمرهم يؤل - يؤول ظ - إلى ما وصفناه، وزعموا أنه محال أن يجتهدوا فيذهب الحق من جملتهم، وقولهم بذلك فاسد، لأنهم إن اجتهدوا فاختلفوا فالتقصير واقع بهم. وأعجب من هذا أنهم يقولون مع قولهم بالرأي والاجتهاد إن الله تعالى بهذا المذهب لم يكلفهم إلا بما يطيقونه وكذلك النبي ﷺ واحتجوا بقول الله تعالى: ﴿وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ وهذا بزعمهم وجه الاجتهاد وغلطوا في هذا التأويل غلطاً بيناً. قالوا: ومن قول الرسول: ما قاله لمعاذ بن جبل، وادعوا أنه أجاز ذلك والصحيح أن الله لم يكلفهم اجتهاداً، لأنه قد نصب لهم أدلة وأقام لهم أعلاماً وأثبت عليهم الحجة، فمحال أن يضطرهم إلى ما لا يطيقون بعد إرساله إليهم الرسل بتفصيل الحلال والحرام ولم يتركهم سدى مهما عجزوا عنه ردوه إلى الرسول والأئمة (صلوات الله عليهم) كيف وهو يقول: ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾ ويقول: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي﴾ ويقول: (فيه تبيان كل شيء). ومن الدليل على فساد قولهم في الاجتهاد والرأي والقياس أنه ←

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

والحديث الخامس والأربعون عن عمار بن موسى عن أبي عبد الله عليه السلام «قال سُئل عن الحكومة فقال: من حكم برأيه بين اثنين فقد كفر، ومن فسّر برأيه آية من كتاب الله فقد كفر»^(١).

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

والحديث السادس والأربعون عن أبي العباس: «قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن أدنى ما يكون به الإنسان مشركاً، فقال: من ابتدّع رأياً فأحبّ عليه وأبغض»^(٢).

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

(١) «محمد بن مسعود العياشي في تفسيره، عن عمار بن موسى عن أبي عبد الله عليه السلام: قال سُئل عن الحكومة فقال: من حكم برأيه بين اثنين فقد كفر، ومن فسّر برأيه آية من كتاب الله فقد كفر». وسائل الشيعة:

٣٩ / ١٨، ب ٦ من أبواب صفات القاضي، ح ٤٥.

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

وليت شعري إذا قطع فارتأى وكان مخطئاً غير مطابق لحكم الدين وغير مستند إلى الأدلة المنصوبة من قبل الشارع على دينه أفلا يكون مبتدعاً لذلك الرأي، وإذا كان يراه من الدين، أفلا يحبّ اتباعه ويبغض مخالفته!

والحديث الخمسون عن تفسير فرات مسنداً عن زيد في حديث، وتضمن قوله عليه السلام: «يجاهدون على الإحداث في الدين إذا عملوا بالرأي في الدين، ولا رأي في الدين، إنما الدين من الرب أمره ونهيه»^(١). ودلالته واضحة.

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

فإنه بذلك يكون رادعاً للمتكلمين عن أن يقولوا بآرائهم ما لم توافق قوله (عليه أفضل الصلاة والسلام)، فليس لأحد أن يقول في الدين وأحكامه الأصولية - كالفرعية - ما لم يستند فيه إلى قولهم عليهم السلام.

(١) «فرات بن إبراهيم في تفسيره عن علي بن محمد بن إسماعيل معنعنا عن زيد في حديث أنه لما نزل قوله تعالى: ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ﴾ السورة قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إن الله قضى الجهاد على المؤمنين في الفتنة بعدي - إلى أن قال يجاهدون على الأحداث في الدين إذا عملوا بالرأي في الدين ولا رأى في الدين إنما الدين من الرب أمره ونهيه». وسائل الشيعة: ٤٠ / ١٨، 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 عليه السلام في حديث: إني سمعتك تنهى عن الكلام وتقول: ويل لأصحاب الكلام، فقال أبو عبد الله عليه السلام: إنما قلت: ويل لهم إن تركوا ما أقول وذهبوا إلى ما يريدون». وسائل الشيعة: ٤٥ / ١٨، ب ٧ من أبواب صفات القاضي، ح ١٥.

الطائفة الثالثة:

نستعرض فيها النصوص التي اختصت بالنهي عن القياس في أمور الدين بنحو تعم القياسات القطعية وغيرها، وأما التي تضمنت النهي عن كل من القياس والرأي فقد تقدّم التشرف بذكرها في الطائفة السابقة.

فمن الباب السادس الحديث الثالث معتبر سماعة بن مهران عن الكاظم عليه السلام حيث تضمن قوله عليه السلام: «مالكم وللقياس، إنما هلك من هلك من قبلكم بالقياس»^(١).

ودلالته واضحة.

والحديث الرابع عن عيسى بن عبد الله القرشي عن الصادق عليه السلام مخاطباً أبا حنيفة: «يا أبا حنيفة بلغني أنك تقيس؟»، قال: نعم، قال: لا تقس، فإن أول من قاس إبليس»^(٢).

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 عليه 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 - وأومى بيده إلى فيه - ثم قال: لعن الله أبا حنيفة كان يقول: قال علي عليه السلام، وقلت: (أنا) وقالت الصحابة وقلت: (أنا) ثم قال: أكنت تجلس إليه؟ قلت: لا ولكن هذا كلامه فقلت: أصلحك الله أتى رسول الله ﷺ الناس بما يكتفون به في عهده؟ قال: نعم وما يحتاجون إليه إلى يوم القيامة فقلت: فضاع من ذلك شيء؟، فقال: لا، هو عند أهله». وسائل الشيعة: ٢٣/١٨، ب ٦ من أبواب صفات القاضي، ح ٣.

(٢) «وعنه، عن أبيه، عن أحمد بن عبد الله العقيلي، عن عيسى بن عبد الله القرشي قال: دخل أبو حنيفة على أبي عبد الله عليه السلام فقال له: يا أبا حنيفة بلغني أنك تقيس؟، قال: نعم، قال: لا تقس، فإن أول من قاس إبليس». وسائل الشيعة: ٢٣/١٨، ب ٦ من أبواب صفات القاضي، ح ٤.

والحديث العاشر، قول الصادق عليه السلام: «إنَّ السنة لا تقاس ... يا أبان إنَّ السنة إذا قيسَتْ بحق الدين»^(١) ودلالته واضحة. وأوضح منه ما تضمَّنته صحيحة أبان المعروفة - وسيأتي (إن شاء الله تعالى) الحديث عنها مفصَّلاً - من قوله عليه السلام: «يا أبان إنَّك أخذتني بالقياس، والسنة إذا قيسَتْ بحق الدين»^(٢).

والحديث الثامن عشر عن أبي شيبَةَ الخراساني قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إنَّ أصحاب المقاييس طلبوا العلم بالمقاييس، فلم تزدْهم المقاييس من الحقِّ إلا بعداً، - وإنَّ - دين الله لا يصاب بالمقاييس»^(٣).

وعليه فلا يكون صاحب القياس معذوراً وإن كان قاطعاً بمقتضاه.

والحديث العشرون من حديث الأربعمئة عن علي عليه السلام وقد تضمَّن: (ولا تقيسوا الدين، فإنَّ من الدين ما لا يقاس، وسيأتي أقوام يقيسون فهم أعداء الدين)^(٤).

(١) «وعن محمد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان، عن صفوان بن يحيى، عن عبد الرحمن بن الحجاج، عن أبان بن تغلب، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إنَّ السنة لا تقاس، ألا ترى أن المرأة تقضي صومها ولا تقضي صلاتها، يا أبان، إنَّ السنة إذا قيسَتْ بحق الدين». وسائل الشيعة: ١٨ / ٢٥، ب ٦ من أبواب صفات القاضي، ح ١٠.

(٢) وسائل الشيعة: ١٩ / ٢٦٨، ب ٤٤ من أبواب ديات الأعضاء، ح ١.

(٣) «وعن الحسين بن محمد، عن معلّى بن محمد، عن الحسن بن علي الوشاء، عن أبان بن عثمان، عن أبي شيبَةَ الخراساني، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إنَّ أصحاب المقاييس طلبوا العلم بالمقاييس فلم تزدْهم المقاييس من الحقِّ إلا بعداً وإنَّ دين الله لا يصاب بالمقاييس». وسائل الشيعة: ١٨ / ٢٧، ب ٦ من أبواب صفات القاضي، ح ١٨.

(٤) «وبإسناده الآتي عن علي عليه السلام في حديث الأربعمئة قال: علموا صبيانكم من علمنا ما ينفعهم الله به، لا تغلب عليهم المرجئة برأيها، ولا تقيسوا الدين فإن من الدين ما لا يقاس، وسيأتي أقوام يقيسون فهم أعداء الدين، وأول من قاس إبليس، إياكم والجدال فإنه يورث الشك، ومن تخلف عنا هلك». وسائل الشيعة: ١٨ / ٢٧، ب ٦ من أبواب صفات القاضي، ح ٢٠.

فالنهي عنه طبيعي القياس بجميع أفرادهِ حتى القطعية.

والحديث الثالث والعشرون عن جعفر بن محمد عليه السلام، وقد تضمّن قول الخضر عليه السلام لموسى عليه السلام: «إنّ القياس لا مجال له في علم الله وأمره»، كما تضمّن قوله عليه السلام: «إن أمر الله تعالى ذكره لا يحمل على المقاييس، ومن حمل أمر الله على المقاييس هلك وأهلك»، ثمّ تعرّض عليه السلام لإبليس اللعين وأنّ الله تعالى طرده من جواره «ولعنه وسمّاه رجياً»، وأقسم بعزته أن لا يقيس أحد في دينه إلا قرنه مع عدوّه إبليس في أسفل درك من النار^(١). والنهي فيه عن مطلق القياس وبأشدّ درجاته.

والحديث الرابع والعشرون عن مرفوع عيسى بن عبد الله القرشي، فقد تضمّن قول الصادق عليه السلام لأبي حنيفة: (لا تقس، فإنّ أول من قاس إبليس ...) ^(٢). 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 عبارة، عن أبيه، عن جعفر بن محمد، في حديث الخضر عليه السلام أنه قال لموسى: إن القياس لا مجال له في علم الله وأمره - إلى أن قال: ثم قال جعفر بن محمد عليه السلام: إن أمر الله تعالى ذكره لا يحمل على المقاييس، ومن حمل أمر الله على المقاييس هلك وأهلك، إن أول معصية ظهرت من إبليس اللعين حين أمر الله ملائكته بالسجود لآدم 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 رجياً وأقسم بعزته لا يقيس أحد في دينه إلا قرنه مع عدوّه إبليس في أسفل درك من النار». وسائل الشيعة: ٢٨ / ١٨، ب ٦ من أبواب صفات القاضي، ح ٢٣.

(٢) «وعن 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 عليه السلام فقال له: يا أبا 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 / ١٨، 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»^(١). والتصحيح فيه واضح، وكأنّ العبارة «لا تقس الدين» وتامها (فإنّ أمر الله لا يقاس، وسيأتي قوم يقيسون وهم أعداء الدين)^(٢). والدلالة واضحة والزجر شديد.

والحديث السابع والثلاثون الصحيح المتضمّن قول الصادق عليه السلام لأبي حنيفة: (ليس في دين الله قياس)^(٣). وعمومه لجميع الأفراد واضح.

والحديث التاسع والثلاثون المتضمّن قول الصادق عليه السلام لمؤمن الطاق عليه السلام: «والقياس ليس من ديني»^(٤). والدلالة واضحة.

والحديث الواحد والأربعون الصحيح عن بن أبي نصر عليه السلام (قال: قلت للرضا عليه السلام: جعلت فداك إنّ بعض أصحابنا يقولون: نسمع الأمر يُحكى عنك

(١) «وعن القاسم بن يحيى، عن جده الحسن بن راشد، عن محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال في كتاب آداب أمير المؤمنين عليه السلام: لا تقيس الذين - الظاهر أنه لا تقيس أو لا تقس الدين - فإن أمر الله لا يقاس، وسيأتي قوم يقيسون وهم أعداء الدين». وسائل الشيعة: ٣٣ / ١٨، ب ٦ من أبواب صفات القاضي، ح ٣٦.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) «وعن أبيه، عن هارون بن الجهم، عن محمد بن مسلم قال كنت عند أبي عبد الله عليه السلام بمنى إذ أقبل أبو حنيفة على حمار له فلما جلس قال إني أريد أن أقايسك، فقال أبو عبد الله عليه السلام: ليس في دين الله قياس الحديث». وسائل الشيعة: ٣٣ / ١٨، ب ٦ من أبواب صفات القاضي، ح ٣٧.

(٤) «محمد بن عمر بن عبد العزيز الكشي في كتاب (الرجال) عن محمد بن مسعود، عن إسحاق بن محمد، عن أحمد بن صدقة، عن أبي مالك الأحمسي في حديث أن مؤمن الطاق كلم رجلاً من الشراء فقطعه فقال أبو عبد الله عليه السلام: والله لقد سررتني، والله ما قلت من الحق حرفاً، قال: ولم؟ قال: لأنك تكلمت على القياس، والقياس ليس من ديني». وسائل الشيعة: ٣٨ / ١٨، ب ٦ 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 يقلّدون جعفرأ وأبا جعفر عليه السلام، قال جعفر: لا تحملوا على القياس، فليس من شيء يعدله القياس إلا والقياس يكسره»^(١).

والزجر شديد، والإطلاق والعموم فيه يشملان جميع الأفراد، وأما قوله عليه السلام: «وصاروا في موضعنا» فالظاهر أنه إنكار عليهم من حيث استغنائهم عن مسألة الأئمة عليهم السلام، فكأنهم صيروا أنفسهم في موضع الأئمة (عليهم أفضل الصلاة والسلام)، وذلك خلف كونهم من شيعتهم ومطيعيهم ومقلّديهم.

والحديث الثالث والأربعون صحيح زرارة رضي الله عنه المتضمّن قول أبي جعفر عليه السلام له: «يا زرارة إياك وأصحاب القياس في الدين، فإنهم تركوا علم ما وكلّوا به وتكلّفوا ما قد كفوه، يتأولون الأخبار ويكذبون على الله صلى الله عليه وآله»^(٢).

(١) «عبدالله بن جعفر في (قرب الإسناد) عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر رضي الله عنه قال: قلت للرضا عليه السلام: جعلت فداك إن بعض أصحابنا يقولون: نسمع الأمر يُحكى 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 يقلّدون جعفرأ 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 الوليد، 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 وكلّوا به وتكلّفوا ما قد كفوه يتأولون الأخبار ويكذبون على الله، وكأني بالرجل منهم ينادى من بين يديه فيجيب من خلفه وينادى 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 يشترع لهم القياس في الدين وهم مكفّيون في الدين بتعلّمه من أهله، فليس من حقّهم أن يتأوّلوا الأخبار، ولا أن يكذبوا على الله ﷻ بنسبة المقيس إلى دينه، وهو (سبحانه وتعالى) لم يجعل القياس من الأدلّة على دينه وأحكامه، ولا ريب أنّ ذلك عامّ في جميع أفرادهِ.

والحديث الرابع والأربعون «عن ابن أبي عمير عن غير واحد عن أبي عبد الله ﷺ، قال: لعن الله أصحاب القياس، فإنهم غيّروا كتاب الله وسنّة رسول الله ﷺ واتّهموا الصادقين في دين الله»^(١).

والظاهر أنّ التعليل من حيث استلزام القياس والاستناد إليه في أحكام الدين تغيير الكتاب والسنة واتّهام الصادقين ﷺ، ولا ريب أنّ ذلك مما يستلزمه القياس القطعي أكثر مما يستلزمه الظني، وكيف كان فدلالته على الردع عن جميع أفراد القياس، وذمّ جميع أصحابه ظاهرة، فتدبرّ.

نعم هناك حديث رواه في تحف العقول مرسلًا^(٢)، وروى نحوه المفيد ﷺ في

(١) «وعنه عن محمد بن موسى بن المتوكل، عن السعدآبادي، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن أبيه عن ابن أبي عمير عن غير واحد عن أبي عبد الله ﷺ، قال: لعن الله أصحاب القياس، فإنهم غيّروا كتاب الله وسنّة رسول الله ﷺ واتّهموا الصادقين في دين الله». وسائل الشيعة: ٣٩ / ١٨، ب ٦ من أبواب صفات القاضي، ح ٤٤.

(٢) «وعن أبي الحسن موسى بن جعفر ﷺ: أنه كان لأبي يوسف معه كلام في مجلس الرشيد فقال الرشيد بعد كلام طويل لموسى بن جعفر ﷺ: بحق آبائك لما اختصرت كلمات جامعة لما تجاربناه - تجاربناه ظ - فقال: نعم وأتي بدواة وقرطاس 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 والمستنبت منها كل حادثة، وأمر يحتمل الشك والانكار فسيبله استيضاح أهله لمتحليه بحجة من كتاب الله مجمع على تأويلها وسنة مجمع عليها لا اختلاف فيها، أو قياس تعرف العقول عدله ولا تسع خاصّة الأمة وعامتها الشك فيه والانكار له، وهذان الأمران من أمر التوحيد فما ←

الاختصاص مسنداً عن أحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد عن أبيه عن أحمد بن إدريس عن محمد بن أحمد بن إسماعيل العلوي عن محمد بن الزبرقان الدامغاني، عن أبي الحسن موسى عليه السلام^(١)، وتضمّن قوله عليه السلام في ضمن الأدلة التي تبني عليها الأديان: «أو قياس تعرف العقول عدله ولا تسع (يسع ظ) خاصّة الأمة وعامّتها الشكّ فيه والإنكار له».

فقد يتوهم أنه يدلّ على حجّة القياس القطعي، فيخصّص به العمومات المتقدّمة، ويعارض به ما تضمّنه حديث الاحتجاج المتقدّم المتضمّن حجّة الرأي من رسول الله صلى الله عليه وآله دون غيره، حيث دلّ على حجّة قطعه صلى الله عليه وآله دون غيره، لأنه لا ينتهي إلى رأي من دون أن يكون عالماً به، فضلاً عن أن يكون قاطعاً، كما يعارض به - وهو الأولى بفرض المعارضة لتنصيبه على القياس من الرسول - ما تضمّنه حديث المحاسن المتقدم - أيضاً - من أن الرأي والقياس إنما يصح الاعتماد عليهما من الرسول فيما إذا كان ذلك واضحاً عنده كالوحي من الله ﷻ.

وذلك غير صحيح: أولاً، لأنّ هذه الأحاديث الثلاثة كلّها غير معتبرة، لأنّ حديث الاحتجاج مرسل، كما أنّ حديث المحاسن إنما هو (عن أبيه عن ذكره)،

→ دونه وأرش الخدش فما فوقه، فهذا المعروض الذي يعرض عليه أمر الدين، فما ثبت لك برهانه اصطفيته وما غمض عليك صوابه نفيته، فمن أورد واحدة من هذه الثلاث وهي الحجة البالغة التي بينها الله ورسوله ﷺ في قوله لنبيه: ﴿قل لله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين﴾ تبلغ الحجة البالغة الجاهل فيعلمها بجهله كما يعلم العالم بعلمه، لأنّ الله عدل لا يجرّ، يحتاج على خلقه بما يعلمون، يدعوهم إلى ما يعرفون لا إلى ما يجهلون وينكرون، فأجازه الرشيد ورده الحديث». وسائل الشيعة: ١٨/٧٣، ب ٨ من أبواب صفات القاضي، ح ٨٤.

(١) «ورواه المفيد في (الاختصاص) عن أحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد، عن أبيه، عن أحمد بن إدريس عن محمد بن أحمد بن إسماعيل العلوي، 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 مجهول، فلا ينبغي إيقاع المعارضة بين الأحاديث ذوات الأسناد الضعيفة، لعدم حجّيتها.

وثانياً: إنّ الحديث الأخير إنّما تضمّن حجّة القياس الذي لا يسع خاصّة الأمة وعامّتها الشكّ فيه وإنكاره، ولا ريب في دخول الإمام المعصوم في تلك الأمة، فإذا كان مما لا يسع المعصوم إنكاره كان رأيه مطابقاً له لا محالة، فتكون الحجّة - بالنتيجة - لقول المعصوم عليه السلام، لا للقياس، ومن المظنون قوياً أنّ الإمام عليه السلام كان في محضر الرشيد مضطراً لذكر القياس في ضمن الأدلّة - كما أشار إليه في الوسائل^(١) - ولكنّه تخلّص من القول بحجّيته بتقييده بذلك القيد الموجب توقّفه تقيّد مؤدّاه بقول المعصوم عليه السلام الذي هو حجّة بلا كلام.

وعليه فلا يكون الحديث دالّاً على حجّة القياس وإن بلغ من الوضوح ما بلغ، فتدبّر جيداً.

الطائفة الرابعة:

وهي المتضمّنة للنهي والردع عن الحكم بغير ما أنزل الله (سبحانه وتعالى)، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾^(٢)، وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾^(٣)، وقوله

(١) وسائل الشيعة: ١٨ / ٧٣ - ٧٤.

(٢) سورة المائدة: ٤٤.

(٣) المصدر نفسه: ٤٥.

تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾^(١).

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 عبد الله 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»^(٢).

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: وقال عليه السلام: الحكم حكمان: حكم الله ﷻ وحكم أهل الجاهلية، فمن أخطأ حكم الله حكم بحكم الجاهلية»^(٣).

(١) سورة المائدة: ٤٧.

(٢) «وعنه عن أحمد، عن أبيه رفعه عن أبي عبد الله 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 المفيد في (المقنعة) مرسلًا نحوه». وسائل الشيعة: ١٨ / ١١، ب ٤ من أبواب صفات القاضي، ح ٦.

(٣) - ثم قال - «ورواه الشيخ مرسلًا، والذي قبله بإسناده عن أحمد بن محمد بن خالد. ورواه الصدوق مرسلًا. وكذا الذي قبله. ورواه في الخصال عن محمد بن موسى بن المتوكل، عن السعدآبادي، عن أحمد بن أبي عبد الله، عن أبيه، عن ابن أبي عمير رفعه إلى أبي عبد الله عليه السلام قال: القضاة أربعة ... الحديث». وسائل الشيعة: ١٨ / ١١، ب ٤ من أبواب صفات القاضي، ح ٧.

ولاريب أن الإمام عليه السلام في مقام الردع عن الحكم بغير حكم الله (سبحانه وتعالى)، فيدخل في موضوع الردع الحكم بحكم الجاهلية ولو كان عن جهل مركّب.

والحديث الثامن عن أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام (قال: الحكم حكمان: حكم الله وحكم أهل الجاهلية، وقد قال الله ﷻ: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾^(١)، وأشهد على زيد بن ثابت لقد حكم في الفرائض بحكم الجاهلية^(٢)).

وهو بإطلاقه يشمل القاطع، كما أن حسن الظنّ بزيد بن ثابت يقتضي كونه قاطعاً، ومع ذلك ذمّه الإمام عليه السلام، ولم يرض بفعله.

وفي الباب الخامس الحديث الأوّل عن أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام، وعن الحكم عن ابن أبي يعفور عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (من حكم في درهمين بغير ما أنزل الله ﷻ ممن له سوط أو عصا فهو كافر بما أنزل الله على محمد عليه السلام)^(٣).

والردع فيه شديد جدّاً، وهو مطلق - كما لا يخفى - يعم القاطع وغيره.

(١) سورة المائدة: ٥٠.

(٢) «وعن أبي علي الأشعري، عن محمد بن عبد الجبار، عن ابن فضال، عن ثعلبة بن ميمون عن أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام قال: الحكم حكمان: حكم الله وحكم أهل الجاهلية، وقد قال الله ﷻ: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾، وأشهد على زيد بن ثابت لقد حكم في الفرائض بحكم الجاهلية». وسائل الشيعة: ١٨ / ١١، ب ٤ 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 الحنات، عن أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام، والحكم عن ابن أبي يعفور عن أبي عبد الله عليه السلام قال: من حكم في درهمين بغير ما أنزل الله ﷻ ممن له سوط أو عصا فهو كافر بما أنزل الله على محمد عليه السلام». وسائل الشيعة: ١٨ / ١٧، ب ٥ من أبواب صفات القاضي، ح ١.

والحديث الثاني صحيح أبي بصير «قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: من حكم في درهمين بغير ما أنزل الله ﷻ فهو كافر بالله العظيم»^(١). 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»^(٢) ولا ريب أن الجهل المركّب من أوضح مصاديق الخطأ.

والحديث الخامس «عن أبي بصير قال: قال أبو جعفر عليه السلام من حكم في درهمين فأخطأ كفر»^(٣). 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 بدرهمين بغير ما أنزل الله ﷻ فقد كفر بالله تعالى»^(٤).

وهو في فقرته الأولى كسابقه، وفي الثانية كما في الآية الكريمة، وما هو بمضمونها.

(١) «وعنه عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن محمد بن حمران، عن أبي بصير قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: من حكم في درهمين بغير ما أنزل الله ﷻ فهو كافر بالله العظيم». وسائل الشيعة: ١٨ / ١٨، ب ٥ من أبواب صفات القاضي، ح ٢.

(٢) «وعنه عن سهل بن زياد، عن محمد بن عيسى، عن أبي عبد الله 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، ب ٥ من أبواب صفات القاضي، ح ٤.

(٣) «محمد بن الحسين بإسناده عن أبي بصير قال: قال أبو جعفر عليه السلام من حكم في درهمين فأخطأ كفر». وسائل الشيعة: ١٨ / ١٨، ب ٥ من أبواب صفات القاضي، ح ٥.

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

والحديث السابع «وفي (عقاب الأعمال) بسند تقدّم في عيادة المريض عن النبي ﷺ قال: ومن حكم بما لم يحكم به الله كان كمن شهد بشهادة زور، ويقذف به في النار يعذب بعذاب شاهد الزور»^(١).

وهو مطلق يعمّ القاطع وغيره.

والحديث الثالث عشر «عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: من حكم في درهمين بغير ما أنزل الله فقد كفر، ومن حكم في درهمين فأخطأ كفر»^(٢).

والفقرة الأولى مطلقة، والثانية تنصّ على عدم معذرية الخطأ.

والحديث الرابع عشر «عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: من حكم في درهمين بغير ما أنزل الله فهو كافر بالله العظيم»^(٣).

وهو مطلق.

والحديث الخامس عشر «وعن ابن عياش عن أبي عبد الله عليه السلام 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»^(٤).

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 عليه السلام 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 عليه السلام 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 بطوائفها نعقد بحثاً عديدة مستضيئين بنورها:

البحث الأول: في اثبات 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 معذريته عند الخطأ كما إذا كان جهلاً مركباً، بخلاف ما إذا استند إلى الأدلة الشرعية .

لا يخفى: أنّ الطوائف الثلاث الأولى موضوعها الأحكام الكلية - وإن شئت قلت: الشبهات الحكمية - ويضاف إليها الأحكام الجزئية المتعلقة بحجج الله (تعالى) على خلقه، مثل: نبوة نبينا ﷺ، وإمامة كل واحد من أئمتنا (صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين)، وحجية كتاب الله المجيد، وغير ذلك مما يرتبط بأصول الدين، فإنّ الدين وأحكامه الأصولية والفرعية لا يؤخذ ولا تؤخذ إلا عن مشرّع الدين وأحكامه بما نصبه عليه وعليها من الحجج، فإنّ من أراد الدين ومعرفة أحكامه فعليه أن يستند في ذلك إلى مشرّع ذلك الدين وما جعله هو حجة وطريقاً إليه، وقد دلّت الطائفة الأولى على اختصاص علم الدين بالنبي وآله (صلى الله عليه وعليهم)، كما دلّت الطائفة الثانية على عدم حجية الرأي غير المستند إليهم، كما دلّت الثالثة وكثير من روايات الثانية على عدم حجية القياس في استنباط الحكم الشرعي .

وأما الطائفة الرابعة: فموضوعها الحكم في القضاء، وحيث أنّ موضوع القضاء هو الشبهات - أو صنف خاص من الشبهات - الموضوعية، فاللازم هو

العمل بما قرره، 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 مشروطاً بأن يكون على طبق علم الله ﷻ في الواقعة، - فضلاً - عن علم القاضي، وإنما هو بالبينات والأيمان وغير ذلك مما هو منصوص عليه في محله.

والمتحصّل منها جميعاً أنّ من لم يستند في تحصيل أيّ حكم من أحكام الدين إلى ما نصبه المولى ﷺ من الحجج والأدلة عليه لم يكن معذوراً عند الخطأ وإن كان قاطعاً، فضلاً عما إذا كان متيقناً بالمعنى الأعمّ، أو لم يكن إلا ظانّاً.

فاللزام - في مقام تحصيل الدين والعذر وبراءة الذمة - هو الاستناد في تحصيل الأحكام الشرعية الأصولية والفرعية إلى الكتاب وسنة المعصومين (عليهم الصلاة والسلام)، ولا بدّ من الكون في طولهم، وأما الكون في عرضهم فهو موجب للهلاك عند الخطأ وإن كان الكائن في عرضهم قاطعاً، لأنّ معذرية القطع إنما هي ببناء العقلاء - كما تقدّم -.

وحجّة بناء العقلاء تتوقّف على إقراره من قبل الشارع، وعدم الردع عنه، وأيّ ردع أعظم مما تضمّنته النصوص المتقدمة!، فإنها وإن لم تردع عن القطع أو اليقين بهذا العنوان، ولكنها ردعت عن إرادة الدين وأحكامه بغير الرجوع إلى المعصومين عليهم السلام، كما في الخبر المتواتر المتضمّن قول النبي ﷺ: «يا علي أنت بابي الذي أوتي منه وأنا باب الله فمن أتاني من سواك لم يصل إلي، ومن أتى الله من سواي لم يصل إلى الله»^(١)، وحديث الثقلين المتواتر - أيضاً - وغيرهما مما تقدم.

(١) وسائل الشيعة: ١٨ / ٥١ - ٥٢، ب ٧ من أبواب صفات القاضي، ح ٤٠، وقد تقدم.

فالقاطع وغيره ما لم 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، لأن حجّيته مستندة إليهم ولو بإقرارهم لبناء العقلاء، كما سيأتي في محله إن شاء الله تعالى.

على أنك قد عرفت أنّ اليقين بالمعنى الأعمّ بجميع أفرادهِ -بما فيها القطع- إنما يكون معذوراً عند العقلاء فيما لو اعتمد فيه على ما يصلح للاعتماد عليه بشرط الثبّت، وعدم التسرّع 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 أعذركَ عند الخطأ في قطعك إلا إذا اعتمدت فيه على ما نصبته 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 الزعميّة كاشفية تكوينية، ولا مطابقة بينه وبين الواقع ثبوتاً، وإلا لامتنع الخطأ في القطع، وامتنع الجهل المركب، وهو ضروري البطلان.

بل الكاشفية الذاتية -حتى لو سلّمت- لا تقتضي، ولا تستلزم المعذرية، لا بالذات ولا بالعرض إلا عند نفس القاطع دون غيره، خصوصاً المولى الذي له

أن يتصرف في الحجج على أحكامه، كما له التصرف في نفس أحكامه، فلا تستلزم كاشفية القطع الذاتية - حتى لو بُني عليها - معذرية القطع بقول مطلق.

ولاريب في أن من اعتمد على غير الحجج الشرعية - بعد حصر الشارع طريق الوصول إلى أحكامه بها - لا يكون معذوراً عند العقلاء، فضلاً عن الشارع المقدس، لأن حصره بها يستلزم انحصار ما يصلح للاعتماد عليه في معرفة دينه وأحكامه بها دون غيرها، فلا يكون السالك لغيرها معذوراً حتى عند العقلاء.

وحيث حدّد الشارع الحجّية على أحكامه وطرق الوصول إليها بأمر معيّنة 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 (عليه السلام) إليه من أحكام الدين - وإن تعلّق بها القطع من الأسباب الأخرى - لحصر المولى الطريق إلى دينه وأحكامه بتلك الحجج، وعدم حجّية الرأي غير المستند إليها عند المولى (سبحانه وتعالى)، خصوصاً إذا استند إلى القياس، وبالأخص في موارد الحكم والقضاء، لأنه 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 أن اليقين - بالمعنى الأعمّ بما فيه القطع - لو لم يستند إلى الأدلة الشرعية من الكتاب والسنة لا يكون معذوراً عند الخطأ، كما لا يصحّ نسبة متعلّقه إلى الشارع، لأنّ في ذلك مخالفة 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 جميعاً، عن ابن أبي عمير، 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 ثلاثاً؟ قال: ثلاثون، قلت: قطع أربعاً؟ قال: عشرون، قلت سبحان الله يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون، ويقطع أربعاً فيكون عليه عشرون!!، إنّ هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبرأ ممن قاله، ونقول: الذي جاء به شيطان، فقال: مهلاً يا أبان، هكذا حكم رسول الله صلى الله عليه وآله، إنّ المرأة تعاقل الرجل إلى ثلث الدية، فإذا بلغت الثلث رجعت إلى النصف، يا أبان إنك أخذتني بالقياس، والسنة إذا قيسَتْ مُحَقِّقُ الدين»^(١).

ثم قال الحرّ رحمه الله: «ورواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد عن محمد بن أبي عمير، ورواه الصدوق بإسناده عن عبد الرحمن بن الحجاج مثله»^(٢).

وقد استشهد الشيخ النائيني رحمه الله بها على ما ادعاه من «أنه قام الدليل على أنه لا عبرة بالعلم بالحكم الحاصل من طريق القياس...»^(٣).

إلا أنّ أستاذنا الخوئي رحمه الله قد أورد عليه بثلاثة إيرادات:

الأول: أنها ضعيفة السند.

والثاني: أنها لا تدلّ على قطعه بالحكم، وإنما يظهر منها اطمئنانه.

(١) وسائل الشيعة: ١٩/ ٢٦٨، ب ٤٤ من أبواب ديات الأعضاء، ح ١.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) فوائد الأصول: ٣/ ١٣.

والثالث: أنها لا تدلّ على المنع عن العمل بالقطع - لو كان حاصلًا - وإنما الإمام عليه السلام أزال قطعه ببيان الواقع له، وأنّ قطعه مخالف للواقع، وذلك كثير في المحاورات العرفية، كما لو قطع أحد بشيء، وكان صاحبه يراه مخطئاً «فبيّن له الواقع ويذكر الدليل عليه، ليزول قطعه أي جهله المركب»^(١)، فلا يكون ذلك لأجل المنع والردع عن العمل بالقطع على تقدير بقاءه، وإنما لأجل إزالته وعدم بقاءه^(٢).

وكل تلك الإيرادات غير صحيحة.

أما الأوّل: فهو - من مثله عليه السلام - غريب، وذلك، لأنّ الرواية رُويت في الكافي عن ابن أبي عمير بطريقتين: أحدهما عن علي بن إبراهيم عن أبيه، وثانيهما عن محمد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان، ولأنّ كان هناك إشكال في الثاني، للإشكال في وثاقة محمد بن إسماعيل، فإنه لا إشكال في الأوّل لوثاقة علي بن إبراهيم والاعتماد على أبيه عليه السلام.

كما أنها رُويت في التهذيب بطريق صحيح، لأنّ طريق الشيخ عليه السلام إلى الحسين بن سعيد صحيح، ولذا يُستغرب وصفه عليه السلام لسندها بالضعف، في حال أنّ السند في كلّ 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 ممن لم تثبت وثاقته عنده، وإن كان الظاهر أنه ثقة، لتبعية الصدوق - في توثيقه لمشيخته - لشيخه محمد بن الحسن بن الوليد.

(١) مصباح الأصول: ٦٠ / ٢.

(٢) المصدر نفسه.

والمهم: أنّ الرواية الشريفة صحيحة السند حتى على مبانيه عليه السلام، فلا يصح وصفها بضعف السند.

وأما الثاني، ففيه: أنّ أبان - على جلالة قدره، وعظم منزلته - بعد تعجّبه من جواب الإمام عليه السلام بقوله: «سبحان الله...» قال: «إنّ هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبراً 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 أبشع الأوصاف - لو لم يكونوا قاطعين بكذبه!، فإنّ ذلك لا يناسب أهل الورع والتقوى من المتديّنين، كما لا يناسب أهل الثبّت من العقلاء، 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 البتّ بالحكم عليه بأنه كاذب شيطان ويتبرأ منه! فإنّ الاطمئنان - خصوصاً إذا كان بمعنى قوّة الظنّ - يتأثر بأهميّة المحتمل، ولا تكفي فيه قوّته، كما لا يخفى.

مضافاً: إلى تعجّبه من جواب الإمام عليه السلام، فإنّ ذلك لا يناسب الذي يقتضيه مقام أبان عليه السلام، وعظم منزلته لو لم يكن قد تبدّل قطعه إلى النقيض بسبب جواب الإمام عليه السلام.

على: أنّ الإمام عليه السلام قد أنبّه بقوله: «يا أبان أخذتني بالقياس»، ولم يقل: أخذت القائل بالقياس، مما يشعر أو يدلّ على أنه لشدة جزمه وتامة قطعه لم يقتنع بقول الإمام عليه السلام بمجرد سماعه للجواب، وأنّ في تعجّبه شيئاً من الأخذ والإنكار، وإلا

فلماذا قال الإمام عليه السلام له: «أخذتني بالقياس» لو كان إنما أخذ القائل الذي تحدّث عنه دون الإمام عليه السلام؟!

فدعوى: أن أباناً لم يكن قاطعاً لا يمكن المساعدة عليها.

وأما الإراد الثالث: ففيه - أيضاً - أنه بعد التسليم بكون أبان قاطعاً - ولا ريب أن منشأ قطعه استناده إلى القياس - فالإمام عليه السلام بعد أن بيّن حكم رسول الله صلى الله عليه وآله في المسألة قد أنكر على أبان الأخذ بالقياس، وطبّق على قياسه القطعي كبرى أن «السنة إذا قيست بحق الدين»، فيكون القطع القياسي مورداً للمنع بنص الإمام عليه السلام، لتطبيقه تلك الكبرى عليه، فيكون إخراج القطع القياسي عن تطبيق الكبرى بعد انطباقها عليه من تخصيص المورد، وهو قبيح، وهو موجب للتناقض، إذ كيف يعقل أن ينكر الإمام عليه السلام العمل بالقياس المقطوع بمؤداه، وهو لا يمنع من العمل بالقطع المسبّب عنه والمستند إليه، ويراه حجة 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 أن العامل باليقين بالمعنى الأعمّ - بما فيه القطع - غير المستند إلى الأدلة الشريفة لا ينال الأجر والثواب عند الإصابة، وإن كان يقينه أو قطعه منجزاً للتكليف، فهي تنحلّ إلى دعويين:

الأولى: نفي الثواب بغير ذلك الشرط.

والثانية: تحقّق المنجزية عند الإصابة.

ومقدّمة لذلك نقول: لا يخفى أنه -بمقتضى العبودية وملكية المولى لعبده- على العبد أن يطيع مولاه، كما للمولى أن يعاقب العبد عند معصيته، وليس عليه أن يثيبه، لأنه مملوك 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، لأنه عادل ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾^(١)، 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.

وإنما الكلام في نفي استحقاق المطيع للمثوبة، وهو مما 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 ومسخر له، خصوصاً بالإضافة إلى ربّ العالمين المالك الخالق.

فإنه هو المنعم على عباده، والمحسن إليهم، حيث أوجدتهم بعد العدم، وأجزل عليهم نعمه ﴿وَلَنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا﴾^(٢)، فله أن يُعطي من يشاء ويمنع من يشاء، ولكنّه بفضلّه وإحسانه وعدّ وبشّر من يُطيعه بالثواب، كما أنذر من يعصيه بالعقاب. والأوّل تفضّل، والثاني استحقاق.

وعليه فلا يلزم على المولى إثابة عبده على الإطاعة، فلا مانع من تقييد الثواب بقيد زائد على محض الإطاعة، لأنّ الثواب منه تفضّل 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 أن رجلاً صام نهاره، وقام ليله، وتصدق بجميع ماله، وحج جميع دهره، ولم يعرف ولاية ولي الله، فيواليه، وتكون جميع أعماله بدلالته إليه ما كان له على الله ثواب، ولا كان من أهل الإيمان». ورواه البرقي في (المحاسن) عن أبي طالب عبد الله ابن الصلت مثله^(١).

فقد تضمّن -مضافاً إلى نفي الثواب- نفي الكون من أهل الإيمان، فيما إذا لم يتوفر في العامل شروط ثلاثة هي:

أن يعرف ولاية ولي الله، وأن يواليه، وأن تكون جميع أعماله بدلالته. ولا ريب أن كلمة «جميع» من صيغ العموم، فلا يكفي أن تكون جلّ أعماله بدلالته، بل لابدّ من كونها جميعاً بدلالته، 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 فعلية 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 يكتف 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 ولي الله، أو لم يواله، أو لم تكن جميع أعماله بدالته، فإن الجميع - من توفرت فيهم تلك الصفات، ومن لم تتوفر فيهم - سواء، ليس لهم على الله تعالى ثواب. ولا تغفل عن أن الله سبحانه وتعالى هو الذي جعل على نفسه الثواب تفضلاً منه على عباده المطيعين بفضله وإحسانه، ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾^(١).

والمهم: أن هذا الحديث الشريف قد دلّ على تقييد الثواب على الطاعة بكونها بدلالة المعصوم عليه السلام، فلو لم تكن بدالته - وإن كانت معلومة الحال وأنها طاعة يريدّها الله (سبحانه وتعالى)، ولا يرضى بمخالفتها - لم يكن عليها ولا للعامل بها ثواب، لأنها ليست بدالته.

ومن ذلك - أيضاً - صحيح أبي بصير «قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام ترد علينا أشياء ليس نعرفها في كتاب الله ولا سنته^(٢) فننظر فيها؟ فقال: لا، أما أنك إن أصبت لم تؤجر، وإن أخطأت كذبت على الله^(٣)».

هذا حديث الكافي^(٤)، وبمضمونه حديث المحاسن - أيضاً - عن أبي بصير

(١) سورة الأنبياء: ٢٣.

(٢) هذا ما في نسخة الوسائل، والظاهر أن فيها خطأ، لأنّ الموجود في الكافي «ولا سنة» فراجع، الكافي: ٥٦/١، ح ١١.

(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: ٥٦/١، ح ١١.

(قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: ترد علينا أشياء لا نجدها في الكتاب والسنة، فنقول فيها برأينا؟ فقال: أما أنك إن أصبت لم تؤجر، وإن أخطأت كذبت على الله) ^(١).

والثاني مؤيد للأول، لأنه بمضمونه، إلا أن في سنده إشكالاً، لأن البرقي تردّد في محاسنه في إسناذه إلى ابن محبوب أو غيره، وذلك الغير مجهول، ولعلّ أبا بصير قد سأل كلاً من الإمامين عليهما السلام في واقعيتين وبصيغتين، فكان الجواب منهما - روي فداهما - واحداً.

والمهم أن الدلالة فيه واضحة، لأن الإمام عليه السلام تعرّض إلى ما لم يستند إلى الكتاب والسنة مما يؤدي إليه النظر ونصّ على عدم الأجر عليه عند الإصابة، وهو الذي ندّعيه في المقام، كما أنه حكم على الخطأ بأنه كذب على الله، فلا يكون الخاطئ 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 - أي 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، ولكن الناظر لم يجده، فلم يستند إليهما لم يؤجر إن أصاب.

وذلك يلزم بحصر الاستناد في أحكام الدين إلى كتاب الله، وسنة المعصومين (صلوات الله عليهم أجمعين). ولا فرق في ذلك بين أن يوجب النظر

(١) الذي رواه عن ابن محبوب أو غيره عن مثنى الحنات عن أبي بصير... الحديث. وسائل الشيعة:

ظناً، أو يقيناً بالمعنى الأخصّ، أو يقيناً بالمعنى الأعمّ - ولو كان مطابقاً للواقع - فهو حتى لو كان علماً لا جهلاً مركّباً لا يؤجر صاحبه، فتدبر جيداً.

ومن ذلك ما رواه في الوسائل عن فرات بن إبراهيم الكوفي بسنده «عن أبي عبدالله عليه السلام - في حديث - إنّ رسول الله ﷺ قال لعلي عليه السلام: يا علي أنا مدينة العلم وأنت بابها فمن أتى من الباب وصل، يا علي أنت بابي الذي أوتى منه، وأنا باب الله فمن أتاني من سواك لم يصل إلي، ومن أتى الله من سواي لم يصل إلى الله»، ثم قال ﷺ: «أقول: هذا الحديث متواتر بين العامة والخاصة»^(١).

وفي هذا الحديث فقرتان:

الأولى: تتضمّن أنّ النبي ﷺ مدينة العلم، وأنّ علياً عليه السلام بابها، فمن أتى من الباب وصل إلى مدينة العلم، واستفاد منها، وحصل على العلم. وبمفهوم الشرط تدل على حصر علم الدين بأمر المؤمنين عليه السلام، ومن ثمّ بأولاده المعصومين الأئمة الأحد عشر (صلوات الله وسلامه عليه وعليهم أجمعين) فتأمل.

والثانية: تتضمّن أنّ علياً عليه السلام باب النبي ﷺ الذي يؤتى منه، وهو باب الله، ورتّب على ذلك أنّ من أتاه عليه السلام من سوى علي عليه السلام لم يصل إليه، ومن أتى الله من سواه ﷺ لم يصل إلى الله.

ولاريب أنّ الإتيان إلى الله ﷻ يُراد منه معنى مجازي، فالمراد إما الإتيان إلى مرضاته وثوابه - ولعله هو الأظهر - وإما الإتيان إلى علمه وأحكامه. وعلى كلا التقديرين يلزم حصر الثواب على الإطاعة عن طريقهم عليه السلام.

(١) وسائل الشيعة: ١٨ / ٥١ - ٥٢، ب ٧ من أبواب صفات القاضي، ح ٤٠.

أما على الأوّل، فواضح.

وأما على الثاني، فلأنّ طالب العلم بأحكام الله تعالى - عادةً - لا يطلبه لمحض الاطلاع، 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 التعابير 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، وتعليمه الذي هو منحصر بإرشاد علي عليه السلام وبيانه، فلا يمكن الوصول إلى رضا الله تعالى، وثوابه إلا عن طريق علي عليه السلام وبيانه.

كيف ولو لم يكن المراد ذلك يلزم من افتراض الوصول إلى حكم الله تعالى عن غير طريق النبي ﷺ وطريق علي عليه السلام انتقاض حصره ﷺ بذلك، وهو مما لا يمكن المساعدة عليه.

فلا بدّ من أن يكون مراده ﷺ أنّ من طلب الوصول إلى ثواب الله بطلب العلم بأحكامه لم يصل إليه من سوى النبي وعلي وأهلها الطيبين (صلوات الله عليهم أجمعين)، فتدبر جيّداً.

هذا ولعلّ المتأمل في النصوص الأخرى يجد ما يدلّ على ذلك - أيضاً - وفيما ذكرناه كفاية. والمتحصّل من ذلك: أنّ تحصيل اليقين عن غير طريق الأدلّة الشرعية، وهي كتاب الله تعالى وسنتهم ﷺ - قولاً أو فعلاً أو تقريراً - والعمل به وإن أصاب الواقع يكون مسلوب الأجر والثواب، فيلزم الاقتصار في تحصيل الأحكام على تلك الأدلّة فقط.

هذا ما يرتبط بالأجر والثواب.

وأما المنجزية فإن اختصاصها باليقين المصيب للتكليف الإلزامي واضح، إذ لو لم يصب التكليف 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 فبعد افتراض إصابة اليقين لتكليف المولى وإلزامه، فقد وصل إلى المكلف، ويلزمه العلم أو اليقين باستحقاقه العقاب على مخالفته، فيلزمه إطاعته حذراً من المخالفة والعقاب وإن لم يترتب عليها الثواب، لما عرفت من أن الثواب مشروط بكون الدلالة على التكليف عن طريقهم عليهم السلام، فإن النصوص المتقدمة إنما نفت الثواب عند الإصابة، ولم تنف العقاب عند المخالفة والمعصية. فقد قال الإمام عليه السلام: «إن أصبت لم تؤجر وإن أخطأت كذبت على الله»، فالإصابة ممكنة، وتكون منجزة، لوصول التكليف بالعلم واليقين، فلا تجوز مخالفته، وإن لم يستحق على إطاعته الثواب، فإن النص لم يتضمن نفي المنجزية، وإنما نفى الثواب فحسب.

ودعوى: أنه «كما أن إثبات الثواب على عمل ظاهر عرفاً في تعلق الأمر به، كذلك نفي الثواب عليه ظاهر عرفاً في عدم مطلوبيته، وعدم تعلق الأمر به إلا إذا قامت قرينة على ثبوت الأمر به، كالالتزام بتوجه الأمر إلى المخالفين مع عدم ترتب الثواب على أعمالهم لفقدان الولاية»^(١).

لا يمكن المساعدة عليها، للفرق بين إثبات الثواب على عمل ونفيه، وذلك

لأنه بالإضافة إلى إثبات الثواب، فإنه يدلّ عرفاً على إرادة العمل سواء أُريد من العرف عرف أهل اللّغة والعقلاء أم عرف المتشرّعة، لأنّ إثبات الثواب يدلّ على مطلوبة العمل وإرادته، إذ لو لم يردّه جاعل الثواب فلماذا يجعل لفاعله أجراً! فإنّ جعل الأجر يكشف بالدلالة الالتزامية عن الطلب والإرادة، لأنّ العاقل لا يعطي أجراً - لاسيّما من باب التبرع والابتداء - على عمل لا يريده.

وأما بالإضافة إلى نفي الأجر والثواب، فلا يدلّ على عدم الطلب في عرف العقلاء ولا المتشرّعة، أما في الأوّل - خصوصاً بالإضافة إلى الموالي وعبيدهم -، فإنه لما لم يكن للعبد حقّ على مولاه في إثابته على طاعته بنظر العقل والعقلاء، فلا يلزم من نفي الثواب نفي كونه طاعة، كي يلزم منه انتفاء طلبه وإرادته.

نعم لو افترض أنّ المولى - ولو في ضمن مجموعة من العقلاء - يلتزم بإثابة عبده على كلّ عمل يريده منه، فحينئذٍ تتمّ الملازمة بين نفيه للثواب وانتفاء إرادته، ولكن من أين يعلم التزام المولى بذلك؟.

وأما في عرف المتشرّعة، فلعلّ الأمر أوضح، لوضوح بنائهم على عدم استحقاق الثواب على ما لم يُقصد به التقرب، وإن تحقق المأمور به، كما في التوصليات، فإنّ العامل بها لا يقصد القربة لا يستحقّ عليها ثواباً وإن أطاع أوامرها لغايات أخرى، كما يستحقّ على تركها العقاب، فهي مطلوبة منه على كلّ حال. ومن ذلك ترك المحرّمات - على كثرتها -، فمن أين يعلم من مجرد نفي الثواب عدم مطلوبة العمل! في حال أنّ كثيراً من التكاليف الشرعية - إن لم يكن أكثرها - توصليّ إطاعته غير مشروطة بما يستلزم الثواب عليها، فكيف تتمّ الملازمة في الشرعيات بين نفي الثواب ونفي الأمر أو التكليف!.

نعم يتم ذلك في التعبديات، حيث يتوقف أصل وجودها من المكلف على قصد التقرب بها، وحيث علم من الخارج أن الله (سبحانه وتعالى) وعد بالثواب عليها، فنفي الثواب على عمل يدل على انتفاء تعلق الأمر التعبدى به.

ولكن ذلك - حتى في التعبديات - يفترض فيه تحقق سائر ما يعتبر في استحقاق الثواب، كالولاية للأئمة عليهم السلام، وأن تكون جميع أعمال العبد بدالاتهم عليهم السلام - فلا يكشف نفي الثواب على العمل غير المأتي به عن دالاتهم عليهم السلام عن انتفاء التكليف به، فإن التكليف به فعلاً أو تركاً - تعبدياً كان أم توصلياً - يتبع ما أخذه المولى فيه من الموضوعات، وبتحققها يكون التكليف به فعلياً، فإذا قامت الحجة عليه - ولو ييقن العبد - لا بدالة المعصوم 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 الحجة عليه، يستحق على مخالفته العقاب مطلقاً، ولا يستحق على موافقته الثواب إلا إذا استند فيها إلى دالاتهم (عليهم أفضل الصلاة والسلام).

ويتحصّل من جميع ما تقدم: ثبوت ما ادّعيناه من عدم معذرية اليقين بالمعنى الأعم - بما فيه القطع -، وعدم صحة نسبة متعلّقه إلى الشارع، وعدم استحقاق الثواب على موافقته إلا إذا استند إلى دلالة المعصومين عليهم السلام، وإن كان منجزاً للتكليف عند الإصابة مطلقاً.

ويترتب على ذلك: أنه لو قطع أو تيقن أحد بتكليف شرعي من سبب آخر غير الطرق الشرعية ينبغي له أن يفحص عنه في تلك الطرق، فإن وجدته

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 الثواب بموافقته.

كما أنه لا ينبغي البحث عن الدين وأحكامه إلا في كتاب الله (سبحانه وتعالى)، وسنة نبيه وآله المعصومين (صلوات الله وسلامه عليه وعليهم أجمعين) حذراً من الضلال، والكذب على الله تعالى عند الخطأ، والحرمان من الأجر عند الإصابة.

نعم لا بأس 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 علماً، أو يلزم المخالف للحق أيّاً كان، مع كامل الحذر من التأثر بكتب الضلال، والمطالب المستقلة عن دين الله (سبحانه وتعالى)، وحججه التي نصبها لهداية عباده وإن كان أهلها منسوبين أو منتسبين للفرقة الناجية - خصوصاً من اشتهر تعظيمهم وتبجيلهم - لما يستلزمه ذلك من حسن الظن بهم، والغفلة عن أخطائهم، والاقتناع بشبهاتهم ودعاواهم.

وبالأخص لغير المطلع على أقوال المعصومين عليهم السلام في تلك المطالب والمسائل ولوازمها، كما هو شأن المبتدئين من الطلبة، وغير المهتمين بمرتكزات المشرعة، وسيرتهم المتصلة بأئمتهم عليهم السلام. ولا بالمنقول عنهم عليهم السلام، وما الفائدة من الاطلاع، والاقتناع بدعاوى لو أصابت لم يؤجر المرء على الاعتقاد بها، ولو أخطأت كذب

بإدعائها على الله (سبحانه وتعالى)، وتعرض للهلاك الدائم، أعاذنا الله جميعاً منه، قال الله ﷻ في كتابه المجيد: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ﴾^(١).

أفلا يلزم قبل كل شيء معرفة حدود الله تعالى، وأحكامه الأصولية والفرعية؟ ثم النظر في تلك الكتب والمطالب ودعاواها، 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 المتواترة المتقدمة، وقد عرفت الوجه في دلالة تلك النصوص الشريفة على عدم معذرية ما لم يستند فيه إلى النصوص الشرعية في أحكام الدين، وإن كان قطعاً، فضلاً عما دونه مما بنى العقلاء على معذريته عند الخطأ، وفضلاً عن غيره، وعلى عدم جواز إسناده إلى دين الله (سبحانه وتعالى)، وعلى عدم الثواب عند إطاعته وإن كان منجزاً عند الإصابة.

الدعوى الأولى للأخباريين

وهي المنسوبة إلى الأخباريين «من أنه لا عبرة بالعلم الحاصل من غير الكتاب والسنة»^(٢) على ما نقله عنهم الشيخ النائيني رحمته الله، وإن اختلفت عباراتهم،

(١) سورة النساء: ١٤.

(٢) فوائد الأصول: ١٤/٣.

وتقريباتهم التي تعرض لها الشيخ رحمته في فرائده^(١) مما يستلزم إجمالاً فيها. وعلى كل حال فإن أرادوا نفي حجية العلم الخاص بمعنى المنجزية والمعدرية - كما يقتضيه التعبير بنفي العبرة عنه -، فقد عرفت أن النصوص الشريفة وإن نفت المعدرية عند الخطأ، ولكنها لم تنف المنجزية، وإنما نفت الثواب والأجر عند الإصابة.

وإن أرادوا أنه لا فائدة فيه، فلا ينبغي بذل الجهد في تحصيل أحكام الدين به، فهو حق، كما عرفت تقريبه بما لا مزيد عليه.

وإن أرادوا «مدخلية توسط تبليغ الحجّة في وجوب إطاعة حكم الله سبحانه»^(٢)، فإنه وإن تقدم في المسألة السابقة إمكان ذلك إلا أن النصوص المتقدمة لم تدلّ عليه، نعم في بعضها وجوب تعلّم الأحكام منهم عليهم السلام دون غيرهم مما يستلزم عدم وجوب الفحص عمّا لم يُبيّن في الكتاب وستتهم عليهم السلام، وهو مما دلّت عليه أدلة البراءة - أيضاً -، مثل قولهم عليهم السلام: «على الله البيان»^(٣) وغير ذلك مما ثبت في محله.

فلا يجب الفحص في الأقيسة، ونحوها مما لو فحص عنه وفيه كان قد يوجب علماً، فإنّه قد ثبت بالأدلة المتواترة حصر الحجّة، والبيان على أحكام الدين بالكتاب والسنة، وأنّ اللازم تحصيل أحكام الدين بواسطتهما، والفحص عنها فيهما دون غيرهما، وإن كان قد يوجب علماً.

ولكنّ 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 «عبد الأعلى عن أبي عبد الله عليه السلام»: قال: قلت له: هل كلف الناس بالمعرفة؟ قال: لا، على الله البيان، ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾ (البقرة: ٢٨٦)، و﴿لا يكلف الله نفساً إلا ما آتاها﴾ (الطلاق: ٧). الكافي: ١/ ٦٣، ب البيان والتعريف ولزوم الحجج، ح ٥.

كان في الواقع فعلياً، وقد تعلّق العلم به، فأصابه المكلف بعلمه، وبلغه بذلك، ووصل إليه، فيلزمه موافقته حذراً من العقاب، وإن كان محروماً في ذلك من الثواب.

ومنه يظهر: الإشكال فيما أفاده الشيخ النائيني رحمته الله في مقام توجيهه لمقالة الأخباريين بنتيجة التقييد، وتمام جعل التي مرجعها إلى أن هناك جعلين: الأول: جعل الأحكام المطلقة.

والثاني: جعل تقييدها بأن تُعلم من طريق خاص كالكتاب والسنة^(١)، أو من غير طريق القياس، كما استشهد عليه برواية أبان، وادّعى أنه «ليس هذا في الحقيقة نهياً عن العمل بالعلم»^(٢)، وأن «مرجع ذلك إلى التصرف في المعلوم، والواقع الذي أمره بيد الشارع»^(٣)، وأنه بعد الالتفات إلى هذا التصرف لا يمكن أن يحصل للمكلف علم بالحكم من طريق القياس، إذ الحكم الواقعي قيّد بغير ما أدى إليه القياس، فكيف يمكن أن يحصل له العلم بالواقع من ذلك الطريق؟!^(٤). فإنه يرد عليه:

أولاً: أن غاية ما دلّت عليه النصوص المتقدمة - بما فيها رواية أبان - هو عدم صحة الاستناد في إثبات الأحكام إلى غير الكتاب والسنة، وفي صحة أبان: «يا أبان إنك أخذتني بالقياس، والسنة إذا قيست مُحَقِّق الدين»، فقد ردعه الإمام عليه السلام عن الأخذ والعمل بالقياس، وبيّن له أن السنة إذا قيست مُحَقِّق 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»^(١)، فالقياس موجب للوقوع في الخطأ، لا أن الأحكام مقيّدة واقعاً - ولو بنتيجة التقييد - بعدم أخذها من طريق القياس بحيث يمتنع أن يكون المأخوذ عن طريقه حكماً شرعياً، لتقييده - بمتّم الجعل - واقعاً بعدم أخذه من ذلك الطريق.

فإن غاية ما يستلزمه ذلك هو عدم حجّة القياس، وعدم صحة الاستناد إليه في إثبات الحكم، لكون الاحتجاج بأيّ قياس فرض محجوجاً بقياس آخر كاسرٍ له، فلا يصلح القياس للحجّة وإن أوجب القطع كما كان عند أبان عليه السلام، لا أنه يمتنع أن يوجب القطع بعد الالتفات إلى أن الحكم مقيّد بعدم تحصيله منه، مما يستلزم انتقاء الحكم بمجرد وجود قياس يؤدي إليه.

كيف ولو كان الأمر كذلك لبطل كثير من الأحكام! وهي الأحكام التي تؤدي إليها أقيسة معينة وإن كانت هناك أقيسة أخرى تكسرها، فإن قوله عليه السلام: «فليس من شيء يعدله القياس إلا والقياس يكسره» يدلّ على أن هناك في كلّ مورد يكون فيه قياس يعدل حكماً ويؤدي إليه - أن هناك - قياساً آخر يكسر ذلك القياس، ويؤدي إلى ضده، أو نقيضه، فالأقيسة متناقضة ومتكاذبة في كشفها عن الأحكام، فلا تصلح للاعتماد عليها، لا أن الأحكام منتفية بمجرد قيام أقيسة تؤدي إليها لتقيدها بعدم وجود قياس يؤدي إليها وأن «الحكم الواقعي قيّد بغير ما أدّى إليه القياس»^(٢).

(١) وسائل الشريعة: ١٨/ ٣٧، باب ٦ من أبواب صفات القاضي، ح ٤١.

(٢) فوائد الأصول: ٣/ ١٣.

وثانياً: قد عرفت من صحيح أبي بصير المتقدم قول الإمام عليه السلام «إن أصبت لم تؤجر وإن أخطأت كذبت على الله»^(١) أنه عليه السلام ردّد الواقع بين فرضين: في أحدهما يصيب. وفي الآخر يخطئ، في حال أن الأمر لو كان كما أفاده عليه السلام لما كان فرض الإصابة معقولاً، لأن الأحكام بعد تقيدها بالعلم بها من الطرق الخاصة فلا يعقل أن يتوصل إليها ولا أن تُصاب من طريق آخر، لأنّ انتفاء القيد يستلزم انتفاء الحكم المتقيّد به لاحتمال، وإلا لزم الخلف، فمعقولية فرض الإصابة - كما في جواب الإمام عليه السلام - والترديد بينه، وبين فرض الخطأ يكشف عن عدم تقيّد الأحكام بما ادّعاه في القياس، ونسبه إلى الأخباريين في سائر الطرق ماعدا الكتاب والسنة.

الدعوى الثانية للشيخ الأنصاري عليه السلام

ما أفاده عليه السلام في مقام مناقشة دعوى مدخلة توسط تبليغ الحجّة في وجوب إطاعة الحكم، فقد قال: «ودعوى استفادة ذلك من الأخبار ممنوعة، فإنّ المقصود من أمثال الخبر المذكور^(٢) عدم جواز الاستبداد في الأحكام الشرعية بالعقول الناقصة الظنيّة - على ما كان متعارفاً في ذلك الزمان من العمل بالأقيسة والاستحسانات - من غير مراجعة حجج الله، بل في مقابلهم عليهم السلام»^(٣). وبمضمونها ما ادّعاه كلّ من الشيخ العراقي^(٤)، والسيد الصدر عليه السلام^(٥)، والحمل الأوّل من محامل السيد الأستاذ (دام ظله)^(٦) فيها.

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

(٢) وكأنّه يشير إلى صحيح زرارة 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: أنّ تخصيص ذلك بالظنّ في غير محلّه، لأنّ الأقيسة والاستحسانات وإن كان الغالب فيها عدم إيجابها للقطع، ولكنّها قد توجهه، كما عرفت في صحيحة أبان عليه السلام، حيث قد أوجب القياس عنده القطع بالحكم.

ومنه يظهر: عدم اختصاص الردع بالمخالفين، فإنّ أباناً من أجلّ الموالين وقد ردعه الإمام عليه السلام عن العمل بالقياس في تلك الواقعة وغيرها.

وثانياً: قد عرفت أنّ من النصوص الطائفة الأولى المتواتر بعض أحاديثها فضلاً عن مضمونها، وقد دلّت 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 تقدّم، فلا اختصاص بالعامّة، ولا بطريقتهم ولا بما لا يوجب إلا الظنّ.

على أنّ نصوص الطائفتين: الثانية والثالثة الرادعتين عن العمل بالرأي والقياس لا تختصان - أيضاً - بالنهي عمّا تعارف عند العامّة، بل بعضها نهى عن عمل الخاصة ولو في بعض الموارد، مثل: صحيح بن أبي نصر عن الرضا عليه السلام^(١) والمتضمّن قوله عليه السلام: «جعلت فداك إنّ بعض أصحابنا يقولون: نسمع الأمر يُحكى عنك وعن آبائك فنقيس عليه ونعمل به؟» فهو نصّ في السؤال عن الخاصة ومع ذلك ردع عنه الإمام عليه السلام بأشدّ الردع.

ومثله صحيح أبي بصير عليه السلام الذي هو من أجلّ أصحاب الأئمة عليهم السلام، وقد سأل أبا عبد الله عليه السلام عن النظر فيما يرد عليه مما لا يعرفه في الكتاب والسنة،

(١) وسائل الشيعية: ٣٨/١٨، ب ٦ من أبواب صفات القاضي، ح ٤١.

وردعه عن ذلك، وأما الرابعة فإنها وإن كان موضوعها الحكم والقضاء ولكنها لا تختصّ بقضاة العامة.

وثالثاً: إنّ صحيح زرارة المتقدم عن أبي جعفر عليه السلام ^(١) قد تضمّن اشتراط الثواب بكون جميع أعمال العبد بدلالة الولي عليه السلام من دون استثناء، فهو يعمّ ما كان من الأحكام مقطوعاً به من غير دلائلهم عليهم السلام، وغير المقطوع به، كما أنّ العبد يشمل من كان في مقام «تشكيل مقام ديني يناقض مقامهم وفي قباهم عليهم السلام» ^(٢)، ومن لم يكن إلا في مقام إطاعة الله تعالى بأخذ أكثر الأحكام منهم عليهم السلام متابعاً وانقياداً لهم، ويأخذ البعض الآخر، للقطع به من طريق العقل، أو غيره، كالأحلام والخواطر.

ومنه يظهر: الإشكال فيما ادّعه الأستاذ الروحاني رحمته الله من «أنّ الرواية ظاهرة في لزوم متابعة الأئمة عليهم السلام، والانقياد لتعليماتهم، والمنع عن تشكيل مقام ديني يناقض مقامهم وفي قباهم عليهم السلام» ^(٣).

مع: أنّ هذا الاستظهار غريب، لأنّ موضوع الرواية هو العبد الذي بصدد إطاعة الله (سبحانه وتعالى)، لكونه في مقام صوم النهار، وقيام الليل، والتصدّق بجميع المال، والحجّ في جميع الدهر، فمن أين فهم أنه في مقام تشكيل مقام ديني مضادّ أو مناقض لمقام الأئمة عليهم السلام!.

والأغرب منه: القرينة المدّعاة عليه فقد قال: «وأما القرينة على هذا الظهور، فمن الرواية نفسها، وذلك لقوله عليه السلام: «فيواليه» - الذي يظهر أنه هو القيد،

(١) وسائل الشيعة: ١٨/ ٢٥-٢٦، ب ٦ من أبواب صفات القاضي، ح ١٣.

(٢) منتقى الأصول: ١١٥ / ٤.

(٣) المصدر نفسه: ١١٥ / ٤.

لظهور تفرّعه على ما تقدّم في ذلك - بعد قوله عليه السلام: «ولم يعرف ولاية ولي الله فتكون أعماله بدلالته»، ومن الواضح أنه ليس المراد منه الولاية بمعنى الاعتقاد بالإمامة، إذ هي سابقة على كون الأعمال بدلالة الولي لا متأخرة، فالمراد بها المتابعة والانقياد، وواضح أنه مع أخذ أكثر الأحكام منهم، وعدم القيام بما يظهر منه الاستقلال عنهم يحقق المتابعة، والانقياد، بحيث لا يكون القطع بحكم من طريق العقل منافياً لهذا الانقياد»^(١).

فإنّ ما اعتمد عليه مما اعتبره قرينة على استظهاره غير مطابق للرواية، لأنه ادّعى أنّ قوله عليه السلام: «فيواليه» متفرع، ومتأخر عما تقدّمه في ذلك، وأنه بعد قوله عليه السلام: «ولم يعرف ولاية ولي الله فتكون أعماله بدلالته»^(٢) في حال أنّ النصّ في الوسائل قد ورد بعد قوله عليه السلام: «وحجّ جميع دهره» - قد ورد هكذا - «ولم يعرف ولاية ولي الله فيواليه، وتكون جميع أعماله بدلالته إليه ما كان له على الله ثواب»^(٣)، ومثله في الكافي إلا في كلمة (تكون) فإنها في الكافي (يكون)^(٤)، ولا أثر في ذلك.

وعليه فقوله عليه السلام: «فيواليه» متقدّم على قوله عليه السلام: «وتكون جميع أعماله بدلالته»، فلا يكون قيداً لكون الأعمال بدلالته، ولا متفرّعاً عليه، بل الأمر بالعكس من ذلك، لأنّ قوله عليه السلام: «فيواليه» متقدّم على قوله عليه السلام: «وتكون جميع أعماله بدلالته»، فكون جميع الأعمال بدلالة الولي عليه السلام هو القيد لمولاته. على: أنّ

(١) منتقى الأصول: ٤ / ١١٥.

(٢) المصدر نفسه: ٤ / ١١٥.

(٣) وسائل الشيعة: ١٨ / ٢٦، ب ٦ من أبواب صفات القاضي، ح ١٣.

(٤) الكافي: ٢ / ١٩، ب دعائم الاسلام، ح ٥.

في النصّ كلمة (جميع) وهو ﷺ لم يذكرها، وقد تقدّم الاستدلال بها على إرادة جميع الأعمال، فينافيه حتى العمل بالقطع بحكم من طريق العقل أو غيره مما لا يكون بدلالتهم ﷺ، كما تقدّم .

الدعوى الثالثة للشيخ الحلّي رحمه الله

ما نسبته السيد الأستاذ (دام ظله) إلى أستاذه الشيخ الحلّي رحمه الله 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 امتثاله إلا بعد النظر في أدلته من الكتاب والسنة، نظير تعدّر امتثال أمر الصلاة للجُنُب، والكافر إلا بعد الغسل والإيمان»^(١)، وقد حمل الاشتراط المذكور على كونه بنتيجة التقييد، كما يذكر في التعبدي والتوصلي^(٢).

ويرد عليه:

أولاً: أنّ تعميم اشتراط صحة العمل بذلك للمعاملة غريب، فإنّ شرطية الإسلام لصحة المعاملة فضلاً عن الولاية، وفضلاً عن الاستناد في الحكم إلى الكتاب والسنة منافع للسيرة القطعية من المشرعة من زمان المعصومين ﷺ إلى زماننا، فإنّ صحة التعامل مع الكفار، كأهل الذمة ومع المخالفين الذين يعلم بعدم أخذ أحكامهم من المعصومين ﷺ أمر مفروغ عنه عند المشرعة، ولا يتوقف فيه أحد، خصوصاً في زمان أهل العصمة ﷺ، وإلا للزم كثير من

(١) المحكم: ٩٧/٣.

(٢) المصدر نفسه: ٩٧/٣.

المحاذير، كالخرج الشديد على المؤمنين الذين كانوا قلة في تلك الأزمنة خصوصاً في عصر الأوائل منهم عليه السلام.

والنقوض على ذلك أكثر من أن تحصى، ويكفي منها ما يبتلي 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 عمّن لا يستند إليهم عليه السلام، وليس في ذلك دلالة على نفي صحة العمل في نفسه إن صادف الواقع - سواء 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 مطابقتها للواقع.

هذا وقد نفى السيد الأستاذ (دام ظله) دلالة النصوص المذكورة على الردع عن العمل بالقطع - وإن لم يكن مستنداً إلى دلالتهم عليه السلام - قائلاً: إن «التأمل في النصوص المذكورة قاضٍ بأنها أجنبية عما نحن فيه».

بل هي واردة لبيان عدم حجّية الرأي والقياس، ووجوب التعبد بأقوالهم عليه السلام، وعدم الاستغناء عنهم عليه السلام بذلك، أو لبيان عدم إيصال الرأي والنظر للحكم الشرعي، بل هو يزيد في التيه والضلال.

نظير ما تضمّن أن السنة إذا قيسَتْ مُحَقِّ الدين، فيكون التسليم به مانعاً عن حصول القطع منه غالباً، أو لبيان عدم جواز النظر في الدين، لما يستتبعه من الضلال والخطأ، فيكون الناظر مقصّراً 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 ومعدّريته في فرض الخطأ، أو لبيان شرطية الولاية في قبول الأعمال، وغير ذلك مما يظهر بالتأمل في النصوص المذكورة على اختلاف ألسنتها»^(١).

كما قال - في ضمن مناقشة شيخه الحلي رحمته الله في دعواه المتقدمة -: «وكيف كان، فلا إشعار في النصوص المتقدمة في عدم جواز العمل على طبق الحكم المقطوع به بعد فرض حصول القطع به الذي هو محلّ الكلام في المقام، كيف وهو من المستحيلات التي يمتنع الحكم بها من الشارع الأقدس!»^(٢).

وما أفاده (دام ظله) لا يمكن المساعدة عليه:

أولاً: كيف لا تكون النصوص المتقدمة رادعة عن القطع في الجملة! وقد سلّم بأنّ منها ما هو وارد لبيان عدم حجية الرأي والقياس، وعدم جواز الاستغناء عنهم عليهم السلام بذلك، ومحلّ الكلام ما افتُرض فيه حصول القطع من غير دلائلهم عليهم السلام، أفلا يكون القاطع بذلك مستغنياً عنهم عليهم السلام فيه برأيه، أو قياسه الموجب لقطعه، فإنه - بمقتضى ذلك - لا يكون قطعه حجة عندهم ما لم يستند فيه إلى دلائلهم عليهم السلام.

كما أنّ ما دلّ على عدم إيصال الرأي والنظر إلى الحكم الشرعي، نظير: ما تضمّن أنّ السنة إذا قيست بحق الدين الوارد في صحيحة أبان الذي كان قاطعاً، ألا يشمل الرأي القطعي، والنظر الموجب للقطع! خصوصاً بعد أن كان التنبيه على أنه موجب للتيه والضلال لا يمنع من حصول القطع دائماً - حتى مع التسليم به - وإنما يمنع منه غالباً، فعلى تقدير حصول القطع، أو كون المورد لو نظر فيه لحصل القطع، أفلا يكون ذلك البيان رادعاً عنه!.

(١) المحكم: ٩٧/٣.

(٢) المصدر نفسه: ٩٧/٣.

وأولى منه ما لو تضمّن البيان حرمة النظر في الدين وعدم جوازه، مما يستلزم كون الناظر مقصّراً وغير معذور حتى لو حصل له القطع، أفلا يكون ذلك موجباً للردع عن القطع، وعن تحصيله من تلك الأسباب، فإنه إذا دلّ على عدم معذرية القطع في ذلك - حتى لو كان القطع مما يقتضيه ومن دون تسرع كما هو مورد الحجّية ببناء العقلاء - فقد دلّ على الردع عن بناء العقلاء على معذريته في ذلك الفرض، كما يدلّ على عدم جواز الاستناد إليه في نسبة متعلّقه إلى الشارع، بل دلّت صحیحتا زرارة ومحمد بن مسلم على أنه لا ثواب على الإطاعة عند الإصابة وإن كان منجزاً للتكليف، ويستحق العقاب على مخالفته، كما تقدم.

وأما الذي حمّله على بيان شرطية الولاية في قبول الأعمال، فهو صحيح زرارة المتقدم، وقد عرفت أنه اشترط في استحقاق الثواب - مضافاً إلى معرفة الولي وموالاته - كون جميع الأعمال بدلالته، فالعمل بالقطع والحكم المقطوع به لا يستحق عليه الثواب ما لم يكن بدلالتهم عليهم السلام، ونفي الثواب على ذلك دالّ على عدم الرضا بذلك القطع والاستغناء به لا محالة.

وثانياً: أنه يظهر من تتبّع كلامه أنّ المانع له من حمل النصوص المتقدمة على الردع عن تحصيل القطع بأحكام الدين غير المستند إلى دلالتهم عليهم السلام، وعن الاستناد إليه في إثبات متعلّقه، وإسناده إلى الشارع دعاوى ثلاث:

إحداها: أنّ القطع عين الوصول إلى الواقع وبه قوام ذاته^(١)، وليس طريقاً إليه.

والثانية: أنه «مغفول عنه حين العمل»^(٢).

(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»^(١).

والدعوى الأولى غير صحيحة - كما تقدّم - إذ كيف يكون القطع بذاته وصولاً إلى الواقع وصنف منه لا يوصل إليه، وهو الجهل المركّب!.

نعم القاطع يتخيّل أنه واصل إلى الواقع، وشتان بين الوصول الواقعي والوصول التخيلي، 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، لأنه خلف، وكذلك الرؤية البصرية، فإنها ليست وصولاً إلى الواقع دائماً - وإن كشفت عنه غالباً - فإنه قد يلبس 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 ألفت إليه، وبالأخصّ 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 بصده، كما هو شأن المنطقي في تصنيفه للبديهي والنظري، وتصنيفه البديهيّات إلى أقسامها، فلو كان مغفولاً عنه دائماً يلغو كلّ ذلك، كما لا يخفى.

وأما الثالثة، فلا نناقشه فيها، لما قد عرفت من أنه لا يهمنّا تحقيق ما ادّعاه الأخباريون، وصحة ما نسب إليهم، وإنما يهمنّا 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 المقدمات 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 فيهما. كيف ولو لم يمكن ذلك، فما الفائدة من نفي معذّرية القطع في بعض النصوص التي قد التزم بدلالاتها عليه!.

اللهم إلا أن يرجع إلى ما ذكرنا من إفادتها الردع عما بنى عليه العقلاء من معذّرية 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 بكاشفيته الذاتية - . نعم الأمر في المنجّزية كما أفاده (دام ظله)، وقد عرفت عدم دلالة شيء 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 حجة العقل

حيث ادعي: حجة العقل على استكشاف الحكم الشرعي وأنه حجة باطنية، قال الشيخ النائيني رحمته الله: إنّ «الحكم الشرعي المستكشف من المستقلات العقلية يكون مما وصل إلى المكلف بتبليغ الحجة الباطنية، وهو العقل الذي به يثاب وبه يعاقب، كما ورد في الخبر»^(١).

وقد ذكر ذلك في مقام رده على «ما نسب إلى بعض الأخباريين - 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 الحجة، ولا عبرة بالحكم الواصل من غير تبليغ الحجة» 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 الحجة، وهي التي يمكن أن يُستدلّ بها في المقام، وأوقعت الأخباريين في الوهم. والإنصاف أنه لا دلالة لها على مدعاهم فإنّ الحكم الشرعي...» إلى آخر كلامه المتقدم.

(١) فوائد الأصول: ٣/ 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 أنّ العقل حجة باطنية، وهو الذي به يثاب وبه يعاقب، فإذا كان حجة بجعل الشارع، أو تقريره كان الحكم المستكشف به كالحكم المستكشف من الكتاب وسنن المعصومين عليهم السلام، فيكون في عرض تلك الحجج، ولا أقل من دلالة تلك الحجج على حجّيته، حيث نصّ الحديث على أنّه حجة باطنية، كما دلّ على أنّه به يثاب وبه يعاقب.

وإذا تفحصنا الأدلة لم نجد ما يدلّ على أنّه حجة 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: حجة ظاهرة وحجة باطنة، فأما الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمة عليهم السلام، وأما الباطنة فالعقول»^(١).

(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 عليه السلام: يا هشام إنّ الله تبارك وتعالى يشر أهل العقل والفهم في كتابه فقال: فيشر عباد * الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولو الألباب " يا هشام إنّ الله تبارك وتعالى أكمل للناس الحجج بالعقول، ونصر النبيين بالبيان، ودلهم على ربوبيته بالأدلة، فقال: " وإلهكم إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم * إنّ في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس، وما أنزل الله من السماء من ماء فأحى به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون " يا هشام قد جعل الله ذلك دليلاً على معرفته بأن لهم مدبراً"، فقال: " وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره، إنّ في ذلك لآيات لقوم يعقلون"، وقال: " هو الذي خلقكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقه ثم يخرجكم طفلاً " ثم لتبلغوا أشدكم ثم لتكونوا شيوخاً ومنكم من يتوفى من قبل ولتبلغوا

→ أجالا "مسمى ولعلكم تعقلون" وقال: "إن في اختلاف الليل والنهار وما أنزل الله من السماء من رزق فأحيى به الأرض بعد موتها وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون" وقال: "يحيى 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 الاكل، إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون". وقال: "ومن آياته يريكم البرق خوفا وطمعا وينزل من السماء ماء فيحيى به الأرض بعد موتها. إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون". وقال: "قل تعالوا أتل 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 أيانكم من شركاء فيما رزقناكم فأنتم فيه سواء تخافونهم كخيفتكم أنفسكم، كذلك نفصل الآيات لقوم يعقلون".

يا هشام ثم وعظ أهل العقل ورغبتهم في الآخرة فقال: "وما الحياة الدنيا إلا لعب وهو للدار الآخرة خير للذين يتقون أفلا تعقلون" يا هشام ثم خوف الذين لا يعقلون عقابه فقال تعالى: "ثم دمرنا الآخرين وإنكم لتمررون عليهم مصبحين وبالليل أفلا تعقلون". وقال: "إننا منزلون على أهل هذه القرية رجزا" من السماء بما كانوا يفسقون ولقد تركنا منها آية بينة لقوم يعقلون". يا هشام إن العقل مع العلم فقال: "وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون". يا هشام ثم ذم الذين لا يعقلون فقال: "وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون" وقال: "ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع إلا دعاء ونداء صم بكم عمي فهم لا يعقلون". وقال: "ومنهم من يستمع إليك أفأنت تسمع الصم ولو كانوا لا يعقلون" وقال: "أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل سبيلا". وقال: "لا يقاتلونكم جميعا إلا في قرى محصنة أو من وراء جدر بأسهم بينهم شديد تحسبهم جميعا وقلوبهم شتى ذلك بأنهم قوم لا يعقلون". وقال: "وتنسئون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون" يا هشام ثم ذم الله الكثرة فقال: "وإن تطع أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله". وقال: "ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض ليقولن الله قل الحمد لله بل أكثرهم لا يعلمون". وقال: "ولئن سألتهم من نزل من السماء ماء فأحيى 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 أتقتلون رجلا أن يقول ربي 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 اولى الألباب بأحسن الذكر، وحلاهم بأحسن الحلية، فقال: "يؤتى الحكمة من يشاء ومن يؤت

→ الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا وما يذكر إلا أولو الألباب". وقال: "والراسخون في العلم يقولون آمنا 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 أنما أنزل إليك من ربك الحق كمن هو أعمى إنما يتذكر أولو الألباب" وقال: "أمن هو قانت آناء الليل ساجدا وقائما يحذر الآخرة ويرجو رحمة ربه قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون إنما يتذكر أولو الألباب". وقال: "كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولو الألباب". وقال: "ولقد آتينا موسى الهدى 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 لذكرى لمن كان له قلب" يعني: عقل" وقال "ولقد آتينا لقمان الحكمة"، قال: الفهم والعقل. يا هشام إن لقمان قال لابنه: تواضع للحق تكن أعقل الناس، وإن الكيس لدى الحق يسير، يا بني إن الدنيا بحر عميق، قد غرق فيها عالم كثير فلتكن سفيتك فيها تقوى الله، وحشوها الإيمان وشرعها التوكل، وقيمها العقل ودليلها العلم، وسكانها الصبر. يا هشام إن لكل شيء دليلا ودليل العقل التفكير، ودليل التفكير الصمت، ولكل شيء مطية ومطية العقل التواضع وكفى بك جهلا أن تركب ما نهيت عنه. يا هشام ما بعث الله أنبياء ورسله إلى عبادہ إلا ليعقلوا عن الله، فأحسنهم استجابة أحسنهم معرفة، وأعلمهم بأمر الله أحسنهم عقلا، وأكملهم عقلا أرفعهم درجة في الدنيا والآخرة. «يا هشام إن لله على الناس حجتين: حجة ظاهرة وحجة باطنة، فأما الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمة - عليهم السلام -، وأما الباطنة فالعقول». يا هشام إن العاقل الذي لا يشغل الحلال شكره، ولا يغلب الحرام صبره. يا هشام من سلط ثلاثا على ثلاث فكأنما أعان على هدم عقله: من أظلم نور تفكره بطول أمله، ومحا طرائف حكمته بفضول كلامه، وأطفأ نور عبرته بشهوات نفسه، فكأنما أعان هواه على هدم عقله، ومن هدم عقله، أفسد عليه دينه ودنياه. يا هشام كيف يزكو عند الله عملك، وأنت قد شغلت قلبك عن أمر ربك وأطعت هواك على غلبة عقلك. يا هشام الصبر على الوحدة علامة قوة العقل، فمن عقل عن الله اعتزل أهل الدنيا والراغبين فيها، ورغب فيما عند الله، وكان الله أنسه في الوحشة، وصاحبه في الوحدة، وغناه في العيلة، ومعزه من غير عشيرة. يا هشام نصب الحق لطاعة الله، ولا نجاة إلا بالطاعة، والطاعة بالعلم والعلم بالتعلم، والتعلم بالعقل يعتد، 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 ربح تجارتهم. يا هشام إن العقلاء تركوا فضول الدنيا فكيف الذنوب، وترك الدنيا من الفضل، وترك الذنوب من الفرض. يا هشام إن العاقل نظر إلى الدنيا وإلى أهلها فعلم أنها لا تنال إلا بالمشقة ونظر إلى ←

وهذه الفقرة - لو اقتصر عليها - فإنها ظاهرة في كون العقل حجة، لو لم تكن

→ الآخرة فعلم أنها لا تنال إلا بالمشقة، فطلب بالمشقة أبقاهما. يا هشام إن العقلاء زهدوا في الدنيا ورغبوا في الآخرة، لأنهم علموا أن الدنيا طالبة مطلوبة والآخرة طالبة ومطلوبة، فمن طلب الآخرة طلبته الدنيا حتى يستوفي منها رزقه، ومن طلب الدنيا طلبته الآخرة فيأتيه الموت، فيفسد عليه دنياه وآخرته. يا هشام من أراد الغنى بلا مال، وراحة القلب من الحسد، والسلامة في الدين فليترضع إلى الله ﷻ في مسألته بأن يكمل عقله، فمن عقل قنع بما يكفيه، ومن قنع بما يكفيه استغني، ومن لم يقنع بما يكفيه لم يدرك الغني أبدا. يا هشام إن الله حكى عن قوم صالحين: أنهم قالوا: "ربنا لا ترغ قلوبنا بعد إذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة إنك أنت الوهاب" حين علموا أن القلوب تزيغ وتعود إلى عماها ورداها. إنه لم يخف الله من لم يعقل عن الله، ومن لم يعقل عن الله لم يعقد قلبه على معرفة ثابتة يبصرها ويمجد حقيقتها في قلبه، ولا يكون أحد كذلك إلا من كان قوله لفعله مصدقا، وسره لعلانيته موافقا، (لأن الله تبارك اسمه لم يدل على الباطن الخفي من العقل إلا بظاهر منه، وناطق عنه). يا هشام كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول: ما عبد الله بشيء أفضل من العقل، وما تم عقل امرء حتى يكون فيه خصال شتى: الكفر والشرك منه مأمونان، والرشد والخير منه مأمولان، وفضل ماله مبذول، وفضل قوله مكفوف، ونصيبه من الدنيا القوت، لا يشيع من العلم دهره، الذل أحب إليه مع الله من العز مع غيره، والتواضع أحب إليه من الشرف، يستكثر قليل المعروف من غيره، ويستقل كثير المعروف من نفسه، ويرى الناس كلهم خيرا منه، وأنه شرهم في نفسه، وهو تمام الأمر. يا هشام إن العاقل لا يكذب وإن كان فيه هواه. يا هشام لا دين لمن لا مروءة له، ولا مروءة لمن لا عقل له، وإن أعظم الناس قدرا الذي لا يرى الدنيا لنفسه خطرا أما إن أبدانكم ليس لها ثمن إلا الجنة فلا تتبعوها بغيرها. يا هشام إن أمير المؤمنين عليه السلام كان يقول: إن من علامة العاقل أن يكون فيه ثلاث خصال: يحيب إذا سئل، وينطق إذا عجز القوم عن الكلام، ويشير بالرأي الذي يكون فيه صلاح أهله، فمن لم يكن فيه من هذه الخصال الثلاث شيء فهو أحمق. إن أمير المؤمنين عليه السلام قال: لا يجلس في صدر المجلس إلا رجل فيه هذه الخصال الثلاث أو واحدة منهن، فمن لم يكن فيه شيء منهن فجلس فهو أحمق. وقال الحسن بن علي: إذا طلبتم الحوائج فاطلبوها من أهلها، قيل يا ابن رسول الله ومن أهلها؟ قال: الذين قص الله في كتابه وذكرهم، فقال: "إنما يتذكر أولو الأبواب" قال: هم أولو العقول. وقال علي بن الحسين: مجالسة الصالحين داعية إلى الصلاح، وآداب العلماء زيادة في العقل، وطاعة ولاة العدل تمام العز، واستثمار المال تمام المروءة وإرشاد المستشار قضاء لحق النعمة، وكف الأذى من كمال العقل، وفيه راحة البدن عاجلا وآجلا. يا هشام إن العاقل لا يحدث من يخاف تكذيبه، ولا يسأل من يخاف منعه ولا يعد ما لا يقدر عليه، ولا يرجو ما يعنف برجائه، ولا يقدم على ما يخاف فوته بالعجز عنه». الكافي (كتاب العقل والجهل): ١/ ١٣-٢٠، ح ١٢.

حجّيته أقوى من حجّية الأنبياء والأئمة (صلوات الله عليهم اجمعين) - لأنه حجّة باطنه، وهم عليه السلام حجّة ظاهره - فلا أقلّ من كون حجّيته في عرض حجّيتهم عليه السلام إلا ان الحديث تضمن قوله عليه السلام: «لأن الله تبارك اسمه لم يدل على الباطن الخفي من العقل إلا بظاهر منه وناطق عنه»، حجّيته في طول حجّيتهم عليه السلام.

ويضاف الى ذلك الإشكال في السند، حيث رواه في الكافي عن أبي عبد الله الأشعري (عن بعض أصحابنا رفعه عن هشام بن الحكم^(١))، فإنّ فيه - مضافاً إلى جهالة بعض أصحابنا - رفعه عن هشام، فكيف يمكن بهذا السند الضعيف إثبات الحجّية للعقل بنحو يكون كالأنبياء والأئمة عليه السلام في كاشفيته عن أحكام الله ﷻ إن لم تكن حجّيته أقوى من حجّيتهم. وعليه فلم تثبت دعوى كون العقل حجّة باطنة، أو باطنية.

وأما أنه به يثاب وبه يعاقب، وما بمضمونه مثل: «فإنما يجازى بعقله»^(٢)، أو «بك آخذ وبك أعطي وعليك أثيب»^(٣)، أو «إنّ الثواب على قدر العقل»^(٤)، فلا

(١) الكافي: ١/ ١٣.

(٢) «وعن علي بن إبراهيم عن أبيه عن النوفلي عن السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: إذا بلغكم عن رجل حسن حال فانظروا في حسن عقله، فإنما يجازى بعقله. ورواه البرقي في المحاسن عن النوفلي مثله». وسائل الشيعة: ١/ ٢٨، ب ٣ من أبواب مقدمة العبادات، ح ٥.

(٣) «أحمد بن محمد بن خالد البرقي في المحاسن عن علي بن الحكم عن هشام قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: لما خلق الله العقل قال له: أقبل فأقبل ثم قال له: أدبر فأدبر ثم قال: وعزّي وجلالي ما خلقت خلقاً هو أحبّ إلى منك، بك آخذ - آخذ ظ -، بك أعطي، وعليك أثيب». وسائل الشيعة: ١/ ٢٨، ب ٣ من أبواب مقدمة العبادات، ح ٦.

(٤) «وعن علي بن محمد بن عبد الله عن إبراهيم بن إسحاق الأحمري عن محمد بن سليمان الديلمي عن أبيه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن الثواب على قدر العقل». وسائل الشيعة: ١/ ٢٨، ب ٣ من أبواب مقدمة العبادات، ح ٤.

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 أمر وإياك أنهي وإياك أعاقب وإياك أثيب»^(١)، وقول: «لك الثواب وعليك العقاب»^(٢)، مما يدل على أن العقل هو المكلف بالأحكام، وهو النفس ذات القوة المفكرة المودعة في الإنسان، والمدرجة لأحواله المختارة في تصرفاته التي تقدم الحديث عنها سابقاً.

وبملاحظة: كلتا الطائفتين، خصوصاً بعد اشتراكهما 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 إلي منك، ولا أكملتك إلا فيمن أحب، أما اني إياك أمر، وإياك أنهي، وإياك أعاقب، وإياك أثيب، ورواه البرقي في المحاسن عن الحسن بن محبوب ورواه الصدوق في المجالس عن محمد بن موسى بن المتوكل عن عبد الله بن جعفر الحميري عن أحمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن محبوب مثل هـ. وسائل الشيعة: ١/ ٢٧، ب ٣ من أبواب مقدمة العبادات، ح ١، ومثله ح ٢.

(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 إلي منك، لك الثواب، وعليك العقاب». وسائل الشيعة: ١/ ٢٩، ب ٣ من أبواب مقدمة العبادات، ح ٨.

بمثل: «بك آخذ وبك أعطي»، والخطاب الآخر بمثل: «إياك أمر وإياك أنهى» بعد قول: «ما خلقت شيئاً أحب إليّ منك» أو «ولا أكملتك إلا فيمن أحب»، يظهر أنّ المقصود منه هو العقل المقابل للجنون، فإنّ رسل الله وأنبيائه والأئمة (صلوات الله عليهم أجمعين) هم أعقل الناس، وأكثرهم ثواباً. ويتضح 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 معاني آخر، منها: النهى وما يقابل السفه، ولا دخل لها فيما نحن فيه من معنى العقل القابل لوصفه بالحجّة والحجّة، كي يعتمد عليه في الكشف عن الحكم الشرعي كالكتاب والسنة.

نعم هناك أحاديث أخرى في الكافي تضمنت حجّة العقل:

منها: خبر أبي يعقوب البغدادي عن أبي الحسن عليه السلام بعد أن سأله ابن السكيت عن تنوّع معاجز الأنبياء عليهم السلام، وأجابه عليه السلام «قال: تالله ما رأيت مثلك قطّ، فما الحجّة على الخلق اليوم؟ قال: فقال عليه السلام: العقل، يُعرف به الصادق على الله فيصدّقه، والكاذب على الله فيكذّبه. قال: فقال ابن السكيت: هذا والله هو الجواب»^(١).

(١) «الحسين بن محمد، عن أحمد بن محمد السيارى، عن أبي يعقوب البغدادي قال: قال ابن السكيت لابي الحسن عليه السلام لماذا بعث الله موسى بن عمران بالعصا ويده البيضاء وآلة السحر؟ وبعث عيسى بالآلة الطب؟ وبعث محمداً صلى الله عليه وآله وعلى جميع الانبياء - بالكلام والخطب؟ فقال أبو الحسن عليه السلام: إن الله لما بعث موسى عليه السلام كان الغالب على أهل عصره السحر، فأتاهم من عند الله بما لم يكن في وسعهم مثله، ←

ومنها: خبر محمد بن سليمان، أو عبد الله بن سنان «عن أبي عبد الله عليه السلام قال: حجة الله على العباد النبي، والحجة فيما بين العباد وبين الله العقل»^(١).

ومنها: خبر إسماعيل بن مهران عن بعض رجاله «عن أبي عبد الله عليه السلام قال: العقل دليل المؤمن»^(٢).

ومنها: خبر الحسن بن عمار (عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث طويل: أن أول الأمور ومبدأها وقوتها وعمارتها التي لا ينتفع شيء إلا به العقل الذي جعله الله زينةً لخلقه، ونوراً لهم، فبالعقل عرف العباد خالقهم، وأنهم مخلوقون، وأنه المدبر لهم، وأنهم المدبرون وأنه الباقي، وهم الفانون، واستدلوا بعقولهم على ما رأوا من خلقه من سمائه وأرضه وشمسه وقمره وليله ونهاره، وبأن له ولهم خالقاً ومدبراً لم يزل ولا يزول، وعرفوا به الحسن من القبيح، وأن الظلمة في الجهل، وأن النور في العلم، فهذا ما دلهم عليه العقل.

قيل له: فهل يكتفي العباد بالعقل دون غيره؟ قال: إن العاقل لدلالة عقله الذي جعله الله قوامه وزينته وهدايته علم أن الله هو الحق وأنه هو ربه، وعلم أن لخالقه

→ وما أبطل به سحرهم، وأثبت به الحجة عليهم، وإن الله بعث عيسى عليه السلام في وقت قد ظهرت فيه الزمانات واحتاج الناس إلى الطب، فأثابهم من عند الله بما لم يكن عندهم مثله، وبما أحياهم الموتى، وأبرأ الأكمه والابصر بإذن الله، وأثبت به الحجة عليهم. وإن الله بعث محمداً عليه السلام في وقت كان الغالب على أهل عصره الخطب والكلام وأظنه قال: الشعر فأثابهم من عند الله من مواعظه وحكمه ما أبطل به قولهم، وأثبت به الحجة عليهم، قال: فقال ابن السكيت: تالله ما رأيت مثلك قط فما الحجة على الخلق اليوم؟ قال: فقال عليه السلام: العقل، يعرف به الصادق على الله فيصدق والكاذب على الله فيكذبه، قال: فقال ابن السكيت: 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.

محبة، وأن له كراهية، وأن له طاعة، وأن له معصية، فلم يجد عقله يدله على ذلك، وعلم أنه لا يوصل إليه إلا بالعلم وطلبه، وأنه لا ينتفع بعقله إن لم يُصب ذلك بعلمه، فوجب على العاقل طلب العلم والأدب الذي لا قوام له إلا به^(١).

ولا تغفل عن أن السند في جميعها ضعيف:

أما الأول فمضافاً إلى ضعف أحمد بن محمد السيارى: جهالة أبي يعقوب البغدادي.

وأما الثاني فمضافاً إلى الإشكال في سهل بن زياد، وغض النظر عن حال محمد بن سليمان: السند فيه مضطرب، حيث أن الأخير يرويه عن علي بن إبراهيم الذي هو متأخر عنه بطبقتين! وكذلك علي بن إبراهيم يرويه عن عبد الله بن سنان الذي هو متقدم عليه بالطبقة، فإنه من أصحاب الصادق عليه السلام حتى أن أباه إبراهيم بن هاشم لم يذكر أستاذاً الخوئي رحمه الله في معجمه أنه روى عن عبد الله بن سنان مباشرة^(٢)، فتدبر جيداً.

وأما الثالث فهو مروى عن سهل المختلف في وثاقته. مع أن إسماعيل رواه عن مجهول.

وأما الرابع فهو وإن لم يضر فيه عدم ذكره في أكثر نسخ الكافي، لأنه يكفي وجوده في توحيد الصدوق راوياً إياه عن الكليني رحمه الله^(٣)، ولكن في سنده المجاهيل.

والحاصل: أن الأخبار التي دلت على حجية العقل - بما فيها ما تضمن أنه حجة

(١) «ألف: عدة من أصحابنا عن عبد الله البراز عن محمد بن عبد الرحمن بن حماد عن الحسن بن عمار..»

إلخ. الكافي: ٢٨/١، بعد ح ٣٤.

(٢) راجع ترجمة إبراهيم بن هاشم في معجم رجال الحديث.

(٣) راجع هامش ٢٨/١ من الكافي.

باطنه - كلّها ضعيفة السند، فلا يمكن التعويل عليها في إثبات حجّة العقل في الكشف عن الحكم الشرعي في عرض الكتاب والسنة. هذا ما يرتبط بالسند.

وأما الدلالة فمقدمة للبحث فيها نقول:

لا يخفى: أنّ الله ﷻ قد وهب الإنسان موهبةً عظيمةً، وهي القوّة المفكّرة التي يمتلكها كلّ إنسان سويٍّ، وهي التي تحتزن المعلومات، وتقارن بينها، وتُردّ عليها الخواطر، وتميّز بين حقّها، وباطلها، عند امتلاكها المعلومات التي بها تستطيع ذلك، وإلا تتردّد، وهي التي تستعين بالحواس في ذلك، وفي تدبّر أمرها، والوصول الى نتائجها، وهي التي تستنبط الكبريات، أو تقلّد فيها، وتطبقها على صغرياتها، فتشخص الموضوعات، وترتب أحكامها عليها، وهي التي تدرك ما ينبغي، وما لا ينبغي، كما قد تتردّد ... إلى غير ذلك مما يجده العاقل في باطنه، ووجدانه من صفاتها، وخصائصها التي من جملتها أنها هي التي تعلم، وهي التي تتعلّم، وهي بمنزلة الخبير، والمرشد للنفس المسيطرة على التصرفات التي تصدر عن اختيارها، فاذا خضعت لإرشاداتها الناتجة عن كمال الموضوعية رشدت، وسارت في طريق الكمال، وإن خضعت للتعصّبات، ومحض الرغبات، والشهوات سفهت، وسارت في طريق الرذيلة والهلاك، قال تعالى: ﴿بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ﴾^(١) ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ مَعَاذِرُهُ﴾^(٢).

ولاريب أنّ هذه القوّة هي حجّة الحجج، لأنها بها تدرك الأمور بما فيها حجّة الحجج، ولولاها ولولا 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 الحجة الباطنة، وأن الأنبياء والرسل والأئمة (صلوات الله عليهم) إنما هم يقيمون لها، وعليها الحجة الظاهرة - كما في خبر هُشام - إذ لولاها هي وحجيتها لا تقوم حجة، كما عرفت.

على أنه قد تضمّن قوله عليه السلام بعد ذلك: «يا هُشام نُصِب الحق لطاعة الله، ولا نجاة إلا بالطاعة، والطاعة بالعلم، والعلم بالتعلم، والتعلم بالعقل يعتقد، ولا علم إلا من عالم رباني، ومعرفة العلم بالعقل»^(١)، وظهر أنها هي المميّزة للحق والباطل، والصادق الذي يلزم تصديقه، والكاذب الذي يلزم تكذيبه، كما في حديث أبي الحسن عليه السلام مع ابن السكيت رحمته الله.

كما ظهر: أنها الحجة 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، ومبدؤها، وقوتها، وعمارتها التي لا يتنفع شيء إلا به... وأنها دلّت العاقل على أن لخالفه محبة، وأن له كراهية، وأن له طاعة، وأن له معصية، وهي إن رجع إليها العاقل لم يجدها دالة على تلك الأحكام وتفصيلها، ووجدها تدلّ على أنه لا يوصل إلى تلك الأحكام والتفاصيل إلا بالعلم وطلبه، وأنها لا يُتنفع بها إن لم يُصَب ذلك بالعلم «فوجب على العاقل طلب العلم، والأدب الذي لا قوام له إلا به»، كما في خبر الحسن بن عمار المتقدم.

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 حكومة لهذه الأخبار على تلك، كي تكون النتيجة هي حجّة العقل في عرض الكتاب والسنة في استكشاف الأحكام الشرعية الكلية والكشف عنها بعد حصر الشارع الكاشف عنها، وتقييده بالكتاب والسنة. وقد تبيّن بهذه الأخبار وغيرها أنّ وظيفة العقل والعقل هي طلب العلم بالتشريعات من الكتاب والسنة دون النظر، ودون الرجوع إلى غيرهما من سائر الأمور، فتدبّر 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 الأول حجّة مطلقاً دون الثاني، فإنّ حجّيته مشروطة بالاستناد إلى الأدلّة الشرعية، استناداً إلى أنّ حجّة القطع البديهي ذاتية بما فيها المنجزية والمعدّرية دون القطع النظري، فإنّ حجّيته ببناء العقلاء.

فقد ظهر بالبيان المتقدّم، والأدلة المتقدّمة أنه: لا فرق بين البديهي والنظري في ذلك، فإنّ المعدّرية فيهما معاً غير ذاتية، وإنما هي ببناء العقلاء، وقد دلّت النصوص المتواترة على نفي معدّرية ما لم يستند إلى الكتاب والسنة مطلقاً بديهاً كان أم نظرياً قطعاً كان أم غيره، فليس من شأن العقل وإدراكاته في التشريعات الإلهية إلا الطولية لما صدر عن الله ﷻ في الكاشف عن أحكامه، وتشريعاته المحصورة بكتابه وسنن حججه المعصومين (عليهم افضل الصلاة والسلام).

على: أنّ ما يصلح للانقسام إلى البديهي والنظري إنما هو خصوص العلم، وهو المطابق للواقع دون الجهل المركب، والقطع المخالف للواقع جهل مركّب،

فلا يصلح لأن يكون بديهيًا، كي يكون معذرًا، فضلاً عن أن تكون معذريته ذاتية.

بل يستحيل أن يكون الجهل المركّب بديهيًا، لأنّ قوام البداهة بالملازمة التكوينية الذاتية بين الكاشف ومطابقته للواقع المنكشف به، ولذا يترتب عليه انكشاف الواقع بلا حاجة إلى أعمال فكر ونظر، فلو فرض أنّ بعض الجهل المركّب - 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 بديهيًا، كي يكون معذرًا بالذات، فلا يصلح للمعذرية إلا بناء العقلاء، وليس هناك ما معذريته ذاتية، وإنما هناك ما منجزيته ذاتية، وهو العلم، والذي هو خصوص القطع المطابق للواقع، وهو الذي يصلح للانقسام إلى البديهي والنظري دون المخالف.

ويتحصّل من جميع ما تقدّم: أنّ دين الله ﷻ، والمتمثل بتشريعاته من أحكامه الأصولية، وأحكامه الفرعية الكلية لا يعذر المرء في مخالفتها، ولا يثاب على إطاعتها إلا إذا استند في إثباتها إلى خصوص الكتاب وسنن المعصومين (عليهم افضل الصلاة والسلام).

وأما ما سوى ذلك من تشخيص صغريات موضوعاتها، وترتب جزئيات أحكامها الفرعية عليها، فيكفي فيه كلّ ما بنى العقلاء على حجّيته من القطع، واليقين بالمعنى الأعمّ من أيّ سبب حصل - وإن كان قياساً، أو استحساناً^(١) -

(١) كما في التجريبيات والحدسيات: فإن الملاك في الاستقراء الناقص، والتمثيل، وفيها من سنخ واحد. وحيث اختلفت مراتبه شدة وضعفاً فالضعيف لا يوجب اليقين والقوي يوجبه. ومنه يظهر النظر فيما افاده الشيخ المظفر رحمته الله.

بشرط صلوحه للكشف عن المورد عقلائياً، وعدم التسرّع فيه، لأنّ الردع الشرعي عما بنى عليه العقلاء مختصّ - في الفرعيات - بالأحكام الكلية، والتشريعات الإلهية المشتركة بين المكلفين بشرائطها المعتمدة، وأما سائر الموارد فهي جارية على ما جرى عليه العقلاء في أمورهم، كيف ولولا 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 إقامة الحدود، فإنه لا يجوز الرجوع والعمل فيه بكلّ ما بنى عليه العقلاء من اليقين بالمعنى الأعمّ، وإن كانت موارد من الشبهات الموضوعية، لما تقدّم من لزوم العمل فيه بما قرّره الشارع من الأحكام، والبيّنات، والأيمان - على ما هو مقرّر في أحكام القضاء - فيختصّ الردع عن بناء العقلاء في الشبهات الموضوعية الفرعية بباب القضاء، وأما في سائر الموارد، فاليقين بالمعنى الأعمّ منجّز عند الإصابة، ومعدّر عند الخطأ، وتصحّ نسبة الحكم المتعلّق به إلى الشارع، ويستحقّ على الإطاعة معه الثواب، بخلاف المتعلّق بالأحكام الكلية.

ويشهد على ذلك ما ورد في القبله عند فقد العلامات، مثل: معتبر سماعه «قال: سألته عن الصلاة بالليل والنهار إذا لم ير الشمس ولا القمر ولا النجوم. قال: اجتهد رأيك، وتعمّد القبله جهداً»^(١)، فإنه يدلّ على حجّية الرأي والنظر في تشخيص القبله - خصوصاً إذا كان يقينياً - ولا ريب أنه ليس مخصّصاً لما دلّ على عدم جواز أو صحة النظر في الأحكام، لاختلاف الموضوع، فإنّ موارد الشبهات الموضوعية خارجة عن موضوعات تلك الأدلّة تخصّصاً، فتدبر جيّداً.

(١) وسائل الشيعة: ٣/ ٢٢٣، ب ٦ من أبواب القبله ح ٢.

هذا تمام الكلام في حجية القطع واليقين والعقل، وتنقيح الحال في كبرى المسائل التي يكون المعول عليها في سائر علوم الدين من مسائل الاعتقادات المعبر عنها بأصول الدين، ومسائل 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 التجري، وقد دلّت الأدلة الشرعية على عدم حرمة، وعدم العقاب عليه، مما يكشف عن انتفاء الملازمة بين الحكمين - كما سيأتي الإشارة إليه (إن شاء الله تعالى) - .

وذلك يستلزم انتفاء الثمرة الأصولية العملية من البحث في تلك المسألة، فأعرضنا عن البحث فيها، وانتقلنا إلى البحث في مسألة التجري ذات الثمرة العملية.

مسألة في التجري وأحكامه

لا يخفى: أنَّ التجريَّ هو الإقدام على مخالفة التكليف من دون الاعتماد على مؤمن، فلا يختصَّ بالإقدام على مقطوع الحرمة، أو ترك مقطوع الوجوب - وإن كان أظهر أفراده - كما ينبغي أن يختصَّ محلّ الكلام فيما يتمحّض فيه عنوان التجريّ، وأما إذا انطبق عليه عنوان آخر محرّم، كعنوان الحرب لله ولرسوله ﷺ، فلا إشكال في حرمة، كما لا يخفى.

وقد وقع البحث فيه من جهات:

إحداها: أنَّ التجريَّ هل هو قبيح عقلاً، فيستحق عليه العقاب؟.

والثانية: أنه هل هو معاقب عليه فعلاً أو أنَّ العقاب موضوع عنه؟.

والثالثة: أنَّ الفعل المتجرى به - كمقطوع الحرمة - هل هو حرام، كسائر المحرمات، مثل: الخمر والميسر؟.

والرابعة: أنَّ متعلّق التكليف الشرعية - عموماً - هل هو مقطوع الحرمة، أو الوجوب، أو أنها غير متعلّقة إلا بعناوينها الأوّلية؟.

أما الجهة الرابعة، فلا خلاف فيها، والدليل فيها واضح، لأنّ الأدلّة الشرعية إنّما تعلّقت فيها الأحكام بمتعلّقاتها بعناوينها الأوّلية، وليس هناك ما يدلّ على تقييدها بالقطع ونحوه.

وأما الجهة الأولى، فلا إشكال فيها من حيث أنَّ الإقدام على مخالفة التكليف

ومعصيته منافٍ للتدين، فإنَّ الاعتقاد بالدين وتبني أحكامه يستلزم الالتزام بها والعزم على إطاعتها، فإنَّ كان الإقدام على المخالفة من حيث هي مخالفة له وعصيان للمولى ﷺ، فهو من أوضح مصاديق الطغيان والتمرد على المولى، وإنَّ كان لداعٍ آخر شهوي أو غضبي أو غيرهما، فهو ناقض للعزم على الإطاعة على كلِّ حال مطلقاً، وقد عرفت أنَّ التدين يستلزم فعلية العزم على الإطاعة على كلِّ حال، خصوصاً بعد ملاحظة أنَّ الإطاعة موضوع للشواب الأخروي - كما أنَّ المعصية موضوع للعقاب الأخروي - فلا ينبغي أن يتقدّم عليهما أيُّ داعٍ دنيوي مهما بلغ.

ومنه يظهر: أنَّ من آثار الإيمان النية على الطاعة، كما أنَّ من آثار الكفر والفجور نية المعصية، لأنَّ الإيمان يدعو إلى الطاعة، فيؤثر في المؤمن نيته، والكفر يدعو إلى عدم الالتزام بالطاعة، فيؤثر 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 مباشرةً خير من عمله، كما أنَّ الأثر المباشر للكفر هو عدم نية الطاعة الملازم لنية المعصية، فيكون كفره وما يقتضيه - من نية المعصية - شراً من عمله، فيرجع إلى أنَّ إيمان المؤمن خير من عمله، كما أنَّ كفر الكافر شرٌّ من عمله، لما عرفت من أنَّ كلتا النيتين من شؤون كلا الوصفين وآثارهما. وقد تضمّنت ذلك مجموعة من النصوص أو أشارت إليه^(١).

وأما الجهة الثانية، فيظهر الحال فيها من تظافر النصوص المعتبرة على أنَّ من

(١) يراجع وسائل الشيعة: ١/ ٣٤، ب ٥ من أبواب مقدّمة العبادات، ح ٥؛ ١/ ٣٥، ب ٦ من أبواب مقدّمة العبادات، ح ٣؛ ١/ ٣٦، ح ٤؛ ١/ ٣٨، ح ١٧؛ ١/ ٤٠، ح ٢٢.

هم بالحسنة كتبت له وإن لم يعملها، وأن من هم بالسيئة، فلم يعملها لم تكتب عليه، مثل: معتبر أبي بصير^(١)، ومعتبر بكير^(٢)، وصحيح جميل بن دراج^(٣)، وغيرها^(٤).

(١) «وعن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن أبي عبد الله، عن عثمان بن عيسى، عن سعاة بن مهران، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: إن المؤمن ليهم بالحسنة ولا يعمل بها فتكتب له حسنة، وإن هو عملها كتبت له عشر حسنات، وإن المؤمن ليهم بالسيئة أن يعملها فلا يعملها فلا تكتب علي»^{هـ}. 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 بكير، عن أبي عبد الله عليه السلام، أو عن أبي جعفر عليه السلام: إن الله تعالى قال لادم عليه 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 يعملها كتبت له حسنة، وإن هو عملها كتبت له عشر». وسائل الشيعة: ٣٧/١، ب ٦ من أبواب مقدمة العبادات، ح ٨.

(٣) «الحسين بن سعيد، في كتاب (الزهد): عن عبد الله بن المغيرة، عن جميل بن دراج، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إذا هم العبد بالسيئة لم تكتب عليه، وإذا هم بحسنة كتبت له». وسائل الشيعة: ٣٧/١، ب ٦ من أبواب مقدمة العبادات، ح ١٠. وأيضاً «قال: في (التوحيد): عن محمد بن موسى بن المتوكل، عن السعد آبادي، عن أحمد بن أبي عبد الله، عن أبيه، عن محمد بن أبي عمير، عن حمزة بن حمران عن أبي عبد الله عليه السلام قال: من هم بحسنة فلم يعملها كتبت له حسنة، فإن عملها كتبت له عشر، ويضاعف الله لمن يشاء إلى سبعمائة، ومن هم بسيئة فلم يعملها لم تكتب عليه حتى يعملها، فإن لم يعملها كتبت له حسنة، وإن عملها أجل تسع ساعات، فإن تاب وندم عليها لم يكتب عليه، وإن لم يتب ولم يندم عليها كتبت عليه سيئة». وسائل الشيعة: ٣٩/١، ب ٦ من أبواب مقدمة العبادات، ح ٢٠. وكذلك «قال: عبد الله بن جعفر الحميري في (قرب الإسناد) عن هارون بن مسلم، عن مسعدة بن صدقة، عن جعفر بن محمد عليه السلام، قال: لو كانت النيات من أهل الفسق يؤخذ بها أهلها إذا لأخذ كل من نوى الزناء بالزنا، وكل من نوى السرقة بالسرقة، وكل من نوى القتل بالقتل، ولكن الله عدل كريم ليس الجور من شأنه، ولكنه يثيب على نيات الخير أهلها وإضمارهم عليها، ولا يؤاخذ أهل الفسق حتى يفعلوا». 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 زرارة، عن أحدهما عليه السلام، قال: إن الله تبارك وتعالى جعل لأدم في ذريته أن من هم بحسنة فلم يعملها كتبت له حسنة، ومن هم بحسنة وعملها كتبت له عشر، ومن هم بسيئة لم تكتب عليه، ومن هم بها وعملها كتبت عليه سيئة». 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 حرمة، لأنّ الله ﷻ بحكمته «وضع الثواب على طاعته، والعقاب على معصيته^(١)»، فكما يدلّ نفي الثواب على انتفاء الطاعة، كذلك يدلّ نفي العقاب على انتفاء المعصية.

فإن قلت: تقدم أنّ نفي الثواب على العمل لا يدلّ على انتفاء الأمر، والإلزام به، كما في التوصلّيات وغيرها، فكيف تصحّ دعوى: أنّ نفي الثواب يدلّ على انتفاء الطاعة!.

قلت: هناك فرق بين كون العمل طاعة، فيستحقّ عليه الثواب، وبين كونه لازماً ويستحقّ على تركه العقاب، إذ ليس كلّ ما هو لازم يستحقّ عليه الثواب، وإنما هو خصوص ما يصدق عليه عنوان الطاعة، وعنوان الطاعة لا يصدق إلا على العمل المأتي به على الوجه المقرّر شرعاً مع قصد التقرب به، فإنّ التوصلّي لازم ومأمور به، ولكن لا يصدق عليه الطاعة إلا إذا جيء به بقصد التقرب على الوجه المقرّر شرعاً.

وما تقدم فيما إذا علم بوجوب الفعل لا عن الطريق الذي رسمه الشارع، - حتى لو جيء به بقصد امتثال أمره - لا يستحقّ عليه الثواب، ولا يكون طاعة، لأنّ ذلك مشروط باتّباع 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 يستحقّ الثواب عليه، لأنّه لم يسلك في الوصول إليه ما قرّره 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 نفينا - هناك - هو الملازمة بين نفي الثواب ونفي الوجوب، والذي بنينا عليه - هنا - هو الملازمة بين نفي العقاب ونفي الحرمة. بل حتى لو كان نفي الثواب دالاً على نفي الوجوب لم يمنع من دلالة نفي العقاب على انتفاء الحرمة، فتأمل جيّداً.

ومنه يظهر: الحال في الجهة الثالثة، إذ يترتب 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 التدين من العزم على إطاعة تكاليف المولى ﷺ كافة.

ولكن يبقى للمولى أن يحلّ ما شاء، وأن يحرم ما شاء، فلا ملازمة بين استحقاق العبد للعقاب على فعل أدرك العقل قبحه بالفعل، وبين حرمة، وإن كان المولى يرى قبحه - أيضاً - ولكنه قد لا يحرمه ولا يعاقب عليه، تفضّلاً 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 ﷻ:

منها: معتبرة عمر بن يزيد «عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث - أنّ رسول الله ﷺ كان يقول: من أسر سريرة رداه الله رداها، إن خيراً فخير، وإن شراً فشر» وقد عقب عليه صاحب الوسائل رحمه الله بقوله: «هذا شامل للنية والعمل»^(١).

(١) وسائل الشيعة: ١/ ٤١، ب ٧ من أبواب مقدمة العبادات، ح ١.

وبمضمونه حديث أبي بصير^(١). وبإطلاق السرّ يدخل التجريّ والهَمّ بالسيئة، وجزاؤه أن يردّيه الله سبحانه وتعالى رداها، أو رداه، فافهم.

ومنها: صحيحة بكر بن محمد الأزدي «عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إنّ المؤمن لينوي الذنب فيحرم رزقه»^(٢).

ومنها: حديث جابر «عن أبي جعفر عليه السلام 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: قال: يا جابر ما أشدّ هذا من حديث!»^(٣).

أقول: أما الحديثان الأوّلان فلا دلالة لهما على حرمة التجريّ، وذلك، لأنها تتوقّف على صدق عنوان الشرّ على الهَمّ بالمعصية، وقد تقدّمت النصوص الدالة على أنّ الهَمّ بالمعصية والسيئة لا يتّصف بعنوان السيئة، وأنه لا يعاقب عليه،

(١) «وعن علي بن إبراهيم عن صالح بن السندي عن جعفر بن بشير عن علي بن حمزة عن أبي بصير قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: ما من عبد يسرّ خيراً إلّا لم تذهب الأيام حتى يظهر الله له خيراً، وما من عبد يسرّ شراً إلّا لم تذهب الأيام حتى يظهر الله له شراً». وسائل الشيعة: ١ / ٤١، ب ٧ من أبواب مقدمة العبادات، ح ٢.

(٢) «محمد بن علي بن الحسين بن بابويه في (كتاب عقاب الأعمال) عن محمد بن الحسن بن الوليد عن محمد بن الحسن الصفار عن جعفر بن محمد بن عبد الله عن بكر بن محمد الأزدي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إنّ المؤمن لينوي الذنب فيحرم رزقه». وسائل الشيعة: ١ / ٤٢، ب ٧ من أبواب مقدمة العبادات، ح ٤.

(٣) «وعن محمد بن الحسن بن شمون عن عبد الله بن عمرو بن الأشعث عن عبد الرحمن بن حماد الأنصاري عن عمرو بن شمر عن جابر عن أبي جعفر عليه السلام 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: قال: يا جابر: ما أشدّ هذا من حديث». وسائل الشيعة: ١ / ٤٢، ب ٧ من أبواب مقدمة العبادات، ح ٥.

فيخرج عن الحكم المذكور موضوعاً - ولو من باب الورود، ولا أقل من الحكومة - لأنه ما لم يتصف بعنوان السيئة لا يكون شرّاً، كي يكون بإساراه مستحقاً لأن يردى برداء الشرّ جزاءً لإساراه الشرّ، إذ أنّ همّه للشرّ ليس شرّاً، كي يثبت له حكمه وجزاؤه.

بل في معتبر «حمزة بن حمران عن أبي عبد الله عليه السلام قال: من همّ بحسنة فلم يعملها كتبت له حسنة... ومن همّ بسيئة فلم يعملها لم تكتب عليه حتى يعملها: فإن لم يعملها كتبت له حسنة»^(١).

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 تعلّق همّه بها وتركه لها.

وبعبارة أخرى: إنّ الشارع المقدّس لو كان يعتبر الهمّ بالسيئة عندما لم يعملها العبد شرّاً لكان المناسب أن يقيم الحجّة على ذلك وينبّه إليه وينهى عنه، لا أن يشجّع عليه بأن يثبت ذلك العبد، ويعتبر ما اتصف وتلبّس به - ولو من حيث الترك - حسنة، فتأمل جيّداً.

وهذه النكتة مشتركة في كلّ ما دلّ على أنّ من همّ بالسيئة ولم يعملها لا

(١) «وفي (التوحيد) عن محمد بن موسى بن المتوكل عن السعد آبادي عن احمد بن أبي عبد الله عن أبيه عن محمد بن أبي عمير عن حمزة بن حمران عن أبي عبد الله عليه السلام قال: من همّ بحسنة فلم يعملها كتبت له حسنة، فإن عملها كتبت له عشرّاً، ويضاعف الله لمن يشاء إلى سبعمائة ومن همّ بسيئة فلم يعلمها لم تكتب عليه حتى يعملها، فإن لم يعملها كتبت له حسنة، وإن عملها أجل تسع ساعات فإن تاب وندم عليها لم يكتب عليه، وإن لم يتب ولم يندم عليها كتبت عليه سيئة». وسائل الشيعة: ٣٩/١، ب ٦ من أبواب مقدمة العبادات، ح ٢٠.

تكتب عليه سيئة، بخلاف الحسنة فإنه بمجرد الهمم بها - وإن لم يعملها - تكتب له حسنة. وما دلّ على ذلك نصوص كثيرة تقدّمت الإشارة إليها. وعلى الأقلّ ما اختصّ عنوانه بالمؤمن، فقد يكون لكرامته عند الله تعالى لا يعتبر همّه بالسيئة سيئة وشرّاً ما لم يعملها. ولا ريب أنّ ما يهمنّا هو تشخيص حال المؤمن وأنّ التجري منه محرّم في الشريعة المقدسة أو ليس هو بحرام. فالتفت.

ولا ينافي ذلك إدراك العقل قبح التجري، لأنّ المدرك إنّما هو كونه مقتضياً للقبح، وليس علة تامة له، فلا يستلزم ذلك انطباق عنوان الشرّ عليه مطلقاً، إذ بإمكان الشارع أن لا يعتبره شرّاً - ولو تفضلاً وامتناناً -.

وأما صحيحة الأزدي فالإنصاف أنها أقوى ما يصلح للاستدلال به على حرمة التجري، خصوصاً بعد أن كان الموضوع فيها هو المؤمن. ولكنها لا تدلّ على الحرمة، لأنّ الحرمان من الرزق أمر دنيوي، فيكون حال ذلك حال كثير من المكروهات 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 المتجري لا تكتب عليه السيئات ما لم يعملها، بخلاف من همّ بالحسنات، كما تقدم.

وأما خبر جابر (ع) - فمضافاً الى ضعف سنده - 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 وعاملاً بها حال صحته - أدلّ، لأنه تضمّن: «يكتب للمؤمن في سقمه من العمل الصالح ما كان يكتب في صحته»، ولم يقل (عليه السلام): يكتب له من العمل - مطلقاً سواء الصالح والطالح - ما كان يكتب في صحته. فتقييده بالصالح يدلّ - بمفهوم القيد -

على عدم كتابة العمل السيء، بخلاف الكافر، فليكن الكافر مؤاخذاً بالهم على السيئة ونيتها، ولكن المؤمن لا يؤخذ على ذلك، ولا يكتب عليه. فافهم جيداً.

وقد عرفت أن 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 بحرمة، فإن غاية ما يقتضيه إدراك العقل للقبح واستحقاق العقاب هو علم الشارع بالقبح والاستحقاق، ولكنه لا يستلزم جعل الحرمة على ذلك الفعل بالفعل، ولا وعيده عليه بالعقاب، كما عرفت في التجري، والهم بالسيئة، فتتفي الحاجة إلى البحث في تلك المسألة، وإطالة الكلام فيها، خصوصاً بعد ما عرفت من دلالة النصوص الشريفة على حصر الدلالة الشرعية في الشرعيات بدلالتهم عليها وإن كان ذلك لا يمنع من تنجز التكليف الشرعي لو علم من غير دلالتهم عليها، كما تقدم.

ولا تغفل عن أن ما دلّ على أن الله (سبحانه وتعالى) لم يأمر إلا بما هو حسن، ولم ينه إلا عن ما هو قبيح - مثل: قوله عليه السلام في النهج: «إنه لم يأمرك إلا بحسن ولم ينهك إلا عن قبيح»^(١) - لا يستلزم كونه تعالى قد أمر بالفعل بكل ما هو حسن، وقد نهى بالفعل عن كل ما هو قبيح، كي يلزم من حسنه تعلّق الأمر به، ومن قبحه تعلّق النهي به، لأن اختصاص الأمر بالأفعال الحسنة لا يستلزم تعلّقها

بكلّ فعل حسن بحيث يلزم من إدراك حسنه إدراك تعلّق الأمر به، لاحتمال اعتبار أمر زائد على محض الحسن فيه.

وكذلك الحال في النهي ومتعلّقه، فإنه وإن لم يتعلّق إلا بما هو قبيح إلا أنه يحتمل اعتبار الشارع فيه أمراً زائداً على قبح متعلّقه، ولا طريق لنا في استكشاف ملاكات الأحكام، خصوصاً بعد ملاحظة أنّ الحسن بالعنوان الأوّل قد يكون قبيحاً بالعنوان الثانوي، وكذلك القبيح، وما أكثر الغفلة عن العناوين الثانوية، فضلاً عن ملاكاتها، كيف ومن شرّعها هو علّام الغيوب، ولا إحاطة لنا بعلمه. هذا ما يرتبط بالتجري.

البحث في الانقياد

وأما الانقياد الذي هو الكون في مقام الطاعة والعزم عليها والهّم بها من دون فعلها، كما إذا قطع بكون مائع ماءً فتوضأ به، أو قامت الحجّة، أو الأصل على ذلك ثم انكشف الخلاف فلا إشكال في حسنه واستحقاق المدح عليه عقلاً، وقد دلّت الأدلّة المتقدّمة على جعل الثواب عليه شرعاً مما يدلّ على رجحانه واستحبابه شرعاً - على أقلّ تقدير - وقد تضمّنت النصوص الشريفة أنه بالهّم 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.

ولكنّ التوافق بين حكم العقل وحكم الشرع في ذلك ليس من أجل الملازمة بينهما، لإمكان أن لا يجعل الشارع حكماً موافقاً لما أدرك العقل حسنه - كما كان الحال في القبيح - وإنما من أجل دلالة الدليل على الأمر الشرعي به واعتباره حسنة، فلا يستلزم حكم الشارع بكونه حسنة ويثيب عليها حكمه على كلّ حسن عقلاً كونه حسنة ويثيب عليه.

وبذلك ظهر الحال في مسألة التحسين والتقبيح العقليين، ودعوى الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع. فلا حاجة الى البحث في تلك المسألة، والملازمة المذكورة بعد ظهور انتفائها، فتدبر جيّداً.

وبهذا ينتهي الكلام في حجية القطع واليقين والعقل وما ألحق بها من حكم التجري والانقياد، والحمد لله رب العالمين.

وبعد ذلك يحسن البحث عن القواعد العامة التي ينتج عن العلم بكبرياتها العلم بحال الصغريات. وهي ثلاث: حجية بناء التشريعة - ويعبر عنها بحجية سيرة التشريعة - وحجية الإجماع، وحجية بناء العقلاء.

مسألة حجّية بناء المتشرّعة

ومقدّمة للبحث فيها نبين أمرين:

الأوّل: أنّ الحجّية المبحوث عنها في هذه المسألة هي الكاشفية الناشئة من الملازمة بين بناء المتشرعة والحكم الشرعي الذي جرى بناؤهم عليه.

ومنه تظهر: أهمّية الثمرة لهذه المسألة، لأنّ بناء المتشرعة يكشف عن الحكم الشرعي والقضية التشريعية مباشرة سواء كانت ذات حكم شرعي أصولي أم فرعي، وسواء كان المنكشف بذلك يقع في طريق استنباط الحكم الفرعي أم تتحدّد وتشخّص به الوظيفة العملية للمكلّف عند فقد الحجة على الحكم الأوّلي.

كما أنّ المقصود من المتشرعة هم المتديّنون بشريعة نبينا محمد ﷺ بما هم متديّنون ومتعبّدون بها، لا من حيث هم عقلاء، وإن كانوا أفضل العقلاء، وبهذا تفرق هذه المسألة عن مسألة حجّية بناء العقلاء، فإنّ موضوع الأخيرة هو بناء العقلاء من حيث هم عقلاء، وموضوع هذه المسألة هو بناء المتشرعة من حيث هم متشرعة، فيخرج عن موضوعها كلّ ما بنى عليه المتشرعة بما هم عقلاء، كالذي يتوقّف عليه نظامهم، وأمر معاشهم، وسائر ما بنى عليه المتشرعة لا من حيث هم كذلك، مثل ما جروا عليه من عاداتهم الاجتماعية، كبنائهم على إطاعة شيوخ عشائريهم، ووجهائهم، لا من حيث أنّه مقتضى الدين والتديّن، بخلاف

ما هو مثل: إطاعة المعصومين عليهم السلام وتعظيمهم وزيارة قبورهم (صلوات الله عليهم أجمعين).

وإنما جعلنا موضوع الحجة هو بناء المتشريعة دون سيرتهم، لأن 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 تعبدًا بها، وتطبيقًا لأحكامها، كما سيأتي في الأمر الثاني.

الأمر الثاني: أن محلّ الكلام وموضوع الحجة ليس هو الإجماع العملي من قبل المتشريعة - كما يظهر من بعضهم^(١) - وإن أوهمه أخذ عنوان السيرة في عنوان المسألة، ولذا أخذنا عنوان البناء فيه، فإن موضوع المسألة، وما يراد به استكشاف حكم الشرع ليس هو الإجماع العملي، ولا يعتبر فيه عمل جميع المتشريعة 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 أي مورد، لامتناع تشخيص الموضوع، فإنه يتوقف على إحراز عمل جميع المتشريعة في المورد وهو متعذر، كما لا يخفى.

بل الموضوع الحقيقي للمسألة - وإن عُنون بعنوان السيرة - هو بناءؤهم النوعي على الوجه الشرعي للعمل عند تحقق ظرفه من حيث كونه مقتضى التدين بالشريعة المقدسة، فإنه قد يكون واجباً أو مستحباً أو غير ذلك.

ألا ترى: انعقاد بناء المتشريعة على وجوب الحجّ واستحباب أو رجحان زيارة قبر الحسين عليه السلام وقبور سائر المعصومين عليهم السلام في حال أنه قد لا يُوفَّق كثير منهم أو

أكثرهم للحج ولا لزيارتهم ﷺ خصوصاً في الأزمنة السابقة، فهل يحتمل عدم قيام سيرة التشريعة على ذلك، لانتفاء تحقق الإجماع العملي عليه!

فالمقصود من السيرة -أو على الأقل فليكن الموضوع للمسألة- هو بناء التشريعة، لا خصوص عملهم، فإنه هو الكاشف عن الحكم، بل حتى لو أُريد استكشاف الحكم من عملهم، فإنه إنما يكون كاشفاً عنه بتوسط كشفه عن بنائهم عليه.

كما أنّ بناء التشريعة الكاشف عن الحكم ليس هو إلا البناء النوعي منهم، ولا يعتبر فيه تحقّقه عند جميع آحادهم، فإنه لا ضرورة على اعتباره، فضلاً عن امتناع تحصيله، ولذا لم ينافِ تحقّق السيرة والبناء التشريعي تردّد أحدهم أو بعضهم في ما قامت السيرة عليه، بل وإن اعتقد بالحكم على خلاف السيرة بسبب شبه بعض الضالين والمضلين، فإنه يصحّ حتى الردّ عليهم بقيام سيرة التشريعة وبنائهم على ذلك.

فيتحصل: أنّ المبحوث عنه وما يراد تحقيقه والتصديق به أو بعدمه هو كاشفية بناء نوع التشريعة بماهم متشريعة عن كون ما بنوا عليه هو الحكم الشرعي عند الشارع كما بنوا عليه.

إذا عرفت ذلك: فاعلم أنّ الحق هو حجية بناء التشريعة في زمن المعصومين ﷺ أو المتصل به، وإن كان متأخراً عنه طويلاً، كما في زماننا، وأما غير المتصل به أو غير محرز الاتصال به فليس بحجة.

فلنا دعويان:

الأولى: حجية البناء في زمنهم ﷺ، ويلحق به المتصل بزمنهم بعين الملاك.

والثانية: عدم حجية غير المحرز اتصاله بزمنهم ﷺ.

الدليل على الدعوى الأولى

أما الدعوى الأولى فالدليل عليها هو أنّ انعقاد البناء من نوع المتشركة - بما هم متشركة - على حكم من الأحكام على أنه هو الحكم الشرعي في تلك المسألة لا يخلو من أحد فروض ثلاثة:

أحدها: أن يكون بسبب أخذه من المعصوم عليه السلام - ولو بوسائط 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 المتشركة بما هم متشركة، فبناؤهم على الحكم الشرعي بغير علم ولا حجة عليه خلف كونهم متشركة، لوضوح حرمة التشريع عندهم، فكيف يحتمل بناء نوعهم على الحكم من باب التقوّل على المولى عليه السلام ونسبة الحكم إليه بغير علم ولا حجة؟!.

وأما الفرض الثالث فإنما يمكن وقوعه عند آحادهم لا عند نوعهم، إذ كيف يعقل أن يبني نوع المتشركة 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 المعصومون عليهم السلام شيعتهم على جهلهم المركب ولا يردعوهم عن ذلك.

خصوصاً بعد أن كان من يوفّق للحج من الشيعة يلتقون بالإمام عليه السلام ولا أقلّ من أصحابهم أو خواص أصحابهم وسفرائهم، فكيف يمكن أن يترك المعصومون عليهم السلام شيعتهم على جهلهم المركب ولا يبلّغوا - ولا حتى بعضهم أو

بعض خواصهم - بالواقع، خصوصاً بعد أن كان بناؤهم على الخطأ في قضية دينية بنوا عليها من حيث أنها صادرة من المعصومين عليهم السلام!. ومن يراجع سيرة المعصومين عليهم السلام فيما بثّه أبو الخطاب والشلمغاني والواقفة وأمثالهم يرى بوضوح أنهم عليهم السلام لم يسكتوا عما قد يصيب الشيعة من الجهل المركب فضلاً عن وقوع نوعهم فيه.

إحدهما: أن يتصل بزمان المعصومين عليهم السلام فيكون امتداداً لبناء المتشّعة في ذلك الزمان.

وهذه الصورة مورد للدعوى الأولى التي نحن بصدد الاستدلال عليها، لأنّ ما يدلّ على الحجية في ذلك الزمان يكون دالاً عليها - أيضاً - بالضرورة.

وثانيهما: أن لا يتصل بزمانهم عليهم السلام. وهذه مورد الدعوى الثانية التي ننكر فيها الحجية.

فمحلّ الكلام ومانحن بصدد إثبات الملازمة فيه هو أن يكون سبب بناء نوع المتشّعة على الحكم هو أخذه من المعصوم عليه السلام مباشرة أو بواسطة الرواة عنه أو بواسطة فقهاء الشيعة في ذلك الزمان أو بواسطتهم في الزمان المتأخر مع اتصال بنائهم بالمتقدم.

وفي كل ذلك يلزم من العلم ببناء نوعهم على الحكم العلم باستنادهم فيه إلى المعصوم عليه السلام وكون الحكم هو حكمه عليه السلام، وذلك لأنّ المفروض انعقاد بناء نوع المتشّعة من المتدينين وهم أهل الورع والتقوى والتشّبت، والمعصوم عليه السلام بينهم، وإمكانهم السؤال منه، وكثير منهم يتردّد عليه - خصوصاً فقهاؤهم - وبالأخصّ في موسم الحج، فهل يعقل حصول بنائهم النوعي على حكم شرعي

وهم بمرأى ومسمع من المعصوم عليه السلام ولا يطلع عليه! فلو لم يكن على طبق الشرع لردعهم عن البناء عليه لاحالة، 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 ابتلائهم 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 المشرعة في عصر المعصومين عليهم السلام من دون خلاف بينهم على أمر شرعي - بماهم متشرعة ومتدينون - يمتنع أن يكون مخالفاً للشرع، لأنّ المخالفة إما أن تنشأ من تقوّلهم على المولى عليه السلام، وقولهم 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 أمانتهم ووثافتهم.

والثالث: - وهو الجهل المركب - لو احتُمل فإنما يمكن في حق بعض الأحاد دون النوع.

ولو سلم لما تركهم الإمام عليه السلام على الخطأ، ولردعهم عنه، والمفروض أن الأمر في زمان حضوره ولقائه بهم، فلا يمكن إقراره لهم، ولا أقل من إيقاعه الخلاف بينهم.

هذا ما يرتبط بالدعوى الأولى.

الدليل على الدعوى الثانية

وأما الثانية: وهي عدم كاشفية بناء نوع التشريعة غير المحرز اتصاله بزمان المعصومين عليهم السلام، لأنه 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 المعصوم 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 التشريعة

ومنه يظهر: أن بناء التشريعة - وهو المعبر عنه بارتكاز التشريعة الذي يقع في كلمات الفقهاء عليهم السلام - إذا أريد به بناء التشريعة على حكم ما متصلاً بزمان المعصومين عليهم السلام كان حجة ودليلاً قاطعاً على ذلك الحكم بلا ريب، وإن أريد به

بناؤهم الفعلي لا من حيث اتصاله بزمان المعصومين عليه السلام، فلا حجية له، لاحتمال استناده إلى المشهور من فتاوى المتأخرين عن ذلك الزمان.

وعليه فلا حجية لارتكاز المشرعة من حيث هو، بل لابد من ملاحظة المنشأ لذلك الارتكاز، فإن كان هو استقرار المشرعة على ذلك البناء من زمان المعصومين عليه السلام إلى هذا الزمان كان حجة، وإن كان المنشأ له هو الشهرة في الفتوى فلا حجية له، فالتفت.

كما ظهر: أن البناء على الحكم الشرعي هو المنشأ لجري المشرعة على طبقه، فإن سيرتهم العملية في طول بنائهم على الحكم - كما عرفت - وحينئذ فإن عرف الحكم الذي بنوا عليه تفصيلاً فهو، وإن لم يعرف تفصيلاً فلا يخلو حالهم - من حيث أنهم مشرعة - عن أنهم إما أن يلتزموا بالفعل، أو يلتزموا بالترك، أو لا يلتزموا بأحدهما بأن يفعلوا تارة، ويتركوا أخرى من دون أن يجدوا في ذلك مخالفةً للتكليف، ولذلك فائدة مهمة تترتب عليه.

لأن 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 بصلاة الليل - مثلاً - ولكنه لا يلتزم بزيارة الحسين عليه السلام كل ليلة جمعة، ومنهم بالعكس، والأقل من يلتزم بهما معاً، ومنهم من يلتزم ببعض المستحبات كتسبيح الزهراء عليها السلام بعد كل فريضة، ولا يلتزم بمستحبات أخرى... وهكذا. على تراحم المستحبات فيما بينها مما يستلزم امتناع الالتزام بها من كل أحد.

وهذا مما يستلزم عدم قيام السيرة على الالتزام بفعل المستحب كلما تحقق

موضوعه إلا في بعض المستحبات مثل: رفع اليدين عند تكبيرة الإحرام، أو التكبير بعد التسليم ثلاثاً، ورفع الصوت عند الصلاة على محمد وآل محمد (صلى الله عليه وعليهم أجمعين). ويتّبع عن ذلك أنّ أغلب المستحبات لا يلتزم بها نوع التشريع، 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 أنّ موارد السيرة غير منحصرة بما تنعقد السيرة على الالتزام بفعله، أو الالتزام بتركه، فإنّ السيرة إذا جرت على فعل بعض الأمور تارة، وتركه أخرى - كما هو الشأن في أغلب المستحبات - كشفت عن استحبابها، وينحصر الإجمال فيما يلتزمون به دائماً من دون معرفة وجهه وهو الفرد النادر.

وكذلك الحال في الترك، فإنهم لا يلتزمون به - غالباً - إلا إذا كان في أنظارهم محرماً وإن كان حصول الإجمال فيه أكثر من الفعل، لعدم تزامم المكروهات فيما بينها غالباً، فمثلاً: ترى بعض المكلفين يسألون عن حليّة قراءة القرآن في بيت الخلاء مع فراغهم عن مرجوحيته، إذ لعلّ المنشأ فيه هو إجلال كلام الله ﷺ عن ذكره في تلك الأماكن، لا لمحض السيرة على الترك.

ومن ذلك يُعلم أنّ السيرة تدلّ - غالباً - على وجه الفعل عند التزام التشريع به، وهو الوجوب، كما تدلّ غالباً على الحرمة عند التزامهم بالترك، فلا يكون الفرد المجهول وجه رجحانه فعلاً أو تركاً إلا نادراً.

ومنه يظهر: ضعف دعوى عدم دلالة السيرة على أكثر من مشروعية الفعل أو الترك^(١)، فإنّ قيامها واستقرارها على الفعل يدلّ على وجوبه غالباً، وعلى

(١) أصول المظفر: ١٧٦/٢.

رجحانه دائماً. وكذلك استقرارها على الترك يدلّ على حرمة الفعل غالباً وعلى مرجوحيته دائماً، فأغلب مواردّها لا تنحصر فيها دلالتها على أصل المشروعية والجواز بالمعنى الأعمّ.

بل إنّ 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 الاستغلال بالأشجار والسباحة في الأنهار.

هذا بالإضافة إلى الأحكام التكليفية، وأما الأحكام الوضعية فالأمر فيها أوضح، إذ - مضافاً إلى موارد الحجية كما في الأمارات - أنّ 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 والتمن، فإنه يكشف عن الملكية... وهكذا.

هذا كلّ ما يرتبط بدلالة سيرة المشرعة، وكشفها عن الحكم الشرعي ورأي المعصوم عليه السلام، وحيث قد عرفت أنّ الذي يكشف عن رأي المعصوم عليه السلام إنما هو بناء نوع المشرعة على الحكم الشرعي في عصر المعصومين عليهم السلام، ولا خصوصية للسيرة إلا من حيث كشفها عن ذلك البناء، فاعلم أنه يمكن استكشاف بناء نوع المشرعة في عصرهم عليهم السلام بوجوه:

وجوه استكشاف بناء المشرعة

الأول: أن تكون السيرة الفعلية - أعني المتأخرة عن عصورهم عليهم السلام - قائمة وجارية على أمر عامّ الابتلاء، وكان عموم الابتلاء به لا يختصّ بزمان دون

زمان، وكان بنحو لو كانت السيرة في عصورهم عليه السلام على خلافها لظهر وبان على الأقل في بعض الأخبار - ولو كانت ضعيفة مثل كتب التاريخ - فإن ذلك يكشف كشفاً قطعياً عن اتصالها بزمانهم عليه السلام لا محالة، خصوصاً إذا كانت هناك أخبار تدل على قيام نفس السيرة في زمانهم عليه السلام.

وذلك، لأن السيرة المتأخرة وإن كانت تابعة لاتفاق مراجع التقليد لنوع التشريعة في زمانهم - عادةً - كما تقدم إلا أنها يمكن إثبات اتصالها بزمان المعصومين عليه السلام - أيضاً - ولكن بشرط عموم الابتلاء بالحكم في سائر الأزمان، فإن عموم الابتلاء بالحكم في زمانهم عليه السلام يستلزم قيام سيرة التشريعة فيه على امتثاله والبناء عليه، وبناء نوعهم وجريهم عليه يستلزم وجود ما يُبنى عنه ولو كان خبراً ضعيفاً، فعدم وجود ما يدل على انتقاض 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 رحمته الله، وكذلك جواز الدفن في مقابرهم، ونحو ذلك مما لو كان الشرع على خلافه لكانت سيرة التشريعة في زمان المعصومين عليه السلام على خلافه، ولو كانت على خلافه لبان ذلك ولو بأخبار ضعيفة عن امتناع التشريعة في تلك العصور منه.

الوجه الثاني: أن يُعلم بناء التشريعة في زمانهم عليه السلام - ولو لم تثبت أو لم تقم السيرة العملية عليه - مما ثبت بالخبر المتواتر ونحوه، مثل بناء التشريعة على الحكم بجواز المتعة ونحوه مما اختصت الطائفة المحقة به من الأحكام، فإن تواتر

النقل عن كونه قول الشيعة حتى في عصور المعصومين السابقين عليه السلام يكشف بما لا يقبل الشك عن كونه بنفسه قولهم عليه السلام، للعلم بأن الشيعة لم يتدعوه من قبل أنفسهم وإنما أخذوه من أئمتهم عليهم السلام.

وفي مثل ذلك لا يتوقف ثبوت الحكم على إثباته بالدليل المعتبر الحاكي عن قول المعصوم عليه السلام مباشرة، لكفاية ذلك في الكشف عنه ولو لم تقم سيرة عملية كاشفة عنه، كما هو الحال في المتعة.

حجية السيرة في العقائد

وهذا الملاك يثبت الدليل اللبي القطعي على كثير من العقائد الحقة - أيضاً - وإن لم يكن الدليل النقلي عليها قطعياً من حيث السند أو الدلالة، فإن الأئمة (عليهم أفضل الصلاة والسلام) لم يكونوا ليركوا شيعتهم على ضلال، فضلاً عن أن يكونوا هم المضلين لشيعتهم، ويتركوا أمر هدايتهم إلى من يأتي بعد قرون متعددة ليتولى إرشادهم إلى الهدى بإصلاح عقائدهم بما فيها التي كانوا عليها في زمان أئمتهم عليهم السلام، فإن ذلك مما لا ينبغي أن يصدر من عاقل فضلاً عن المتدين والفاضل.

ومن ذلك التباين وعدم الاتحاد بين الخالق والمخلوق، وحدوث العالم، ونفي الجبر والتفويض وإنما هو أمر بين أمرين، والمعاد الجسماني، ونفي الجسمية عن الله (سبحانه وتعالى)، وامتناع رؤيته بالبصر، وغير ذلك، كضروريات الدين والمذهب سواء في الأصول والفروع، فتدبر جيداً.

الوجه الثالث: التوافق على حكم إلزامي عام البلوى من قبل قدماء الأصحاب عليهم السلام - ونعني بهم الطبقة الأولى من المعاصرين ولو لبعض زمان الغيبة

الصغرى والمقارين لها - فإنه يدلّ دلالة قطعية على انعقاد السيرة في ذلك العصر على الجري على طبق ذلك الحكم والبناء عليه - حتى لو فرض وجود نصوص معتبرة على خلافه - لأنّ انقلاب السيرة فجأة إلى الضدّ مما كانت عليه في عصر السفراء والمعصومين السابقين عليه السلام ممتنع عادة، ولا أقلّ من استلزامه إنكار عامّة التشريعة على هؤلاء الفقهاء فتواهم بخلاف ما نشؤا عليه هم ومن تقدمهم من الحكم المعلوم أخذهم إياه من المعصومين عليه السلام، أو السفراء الأربعة عليه السلام.

ولاريب أنّ مثل هذه الفتاوى لا تصدر من فقهاء ذلك العصر - عادة - ولو صدرت لم تُقبل منهم بالإضافة إلى نوع التشريعة، فصدورها منهم من دون إنكار التشريعة عليهم دليل قطعي على كون سيرة التشريعة وبنائهم في ذلك العصر على طبق تلك الفتوى، لاسيّما مع ملاحظة حال فقهاءنا عليه السلام 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 يشدّ أحدهم عنه واقعاً، فإنّ ذلك مما لا طريق لنا إليه، ولا يتوقف الكاشف عن السيرة عليه، فإنّ الذي يلازمها ويكشف عنها هو عدم وجود الاختلاف بين من توجد وتُنقل فتاواهم في تلك المسألة من أهل تلك الطبقة، لأنّه يكفي في إثبات كون سيرة التشريعة في عصرهم على طبقها، فإنهم مشاهير أهل الفقه والفتوى، ومن الطبيعي رجوع نوع التشريعة إليهم، كما هو الحال في سائر العصور.

ومنه يظهر: أمر في غاية الأهمية وهو التلازم بين اتفاق سائر الأصحاب عليه السلام في جميع العصور على فتوى عامة الابتلاء، وبين كونها هي الحكم الشرعي في المسألة، لأنها تستلزم انعقاد سيرة المتشركة وبنائهم عليها جيلاً بعد جيل، ولا يضر في كشفه عن الحكم العلم بالمدرک 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 المتشركة وبنائهم في جميع العصور عليه، وقد عرفت أن اتفاقهم في العصر الأول يكشف عن كون السيرة والبناء في عصر الغيبة الصغرى عليه، وبناء المتشركة في عصر الغيبة الصغرى يكشف عن قول السفراء الأربعة 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 مدرکياً، كي يلزم النظر في المدرک ولا يعتنى بالإجماع، فتدبر جيداً.

مسألة حجّية بناء العقلاء

وقد يعبر عنها بسيرة العقلاء أو السيرة العقلائية.

تقديم أمور:

الأمر الأول: أنّ 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 مهمّة جدّاً، لأنه يترتب على نتيجتها حجية الظواهر، وحجية أخبار الآحاد، وقول أهل الخبرة، وقاعدة اليد، وغير ذلك، وقد تقدّم إثبات حجية اليقين بالمعنى الأعمّ استناداً إليها.

الأمر الثاني: أنّ البناء الذي هو موضوع هذه المسألة يختلف عن البناء في المسألة السابقة، لأنّ بناء العقلاء إنما يراد به خصوص ما جرت عليه سيرتهم وابتنى جريهم العملي عليه، فمحض البناء القلبي والالتزام النفساني منهم من دون أن يجري نوعهم عليه يكون خارجاً عن هذه المسألة موضوعاً، لأنّ 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، فإنّ بناء نوع المشرعة وإن لم يجر نوعهم عليه كان كاشفاً عن بناء الشارع وحكمه - على ما تقدم -.

وبهذا تفرق هذه المسألة عن مسألة التحسين والتقبيح العقليين، فإنَّ العقلاء من حيث هم عقلاء وإن كانوا يبنون على حسن العدل وقبح الظلم إلا أنهم يبنون على تلك القضايا على أنها قضايا حقيقية محضة وإن كانت مرتبطة بالعمل، ألا ترى أنهم بالرغم من بنائهم على ذلك إلا أنك تجد أكثرهم أو أغلبهم متلبسين بالظلم لغلبة الشهوات والأنانية عليهم مع إدراكهم قبح ما يفعلون وإن كانوا قد يبررون ذلك عند العقاب والحساب بمبررات غير صحيحة، فإنَّ 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 وبلوغ 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.

ولعلَّ هذا هو السبب في تعبير من عبّر عن موضوع المسألة بسيرة العقلاء أو السيرة العقلانية، ولكنَّ المهمَّ وما ينبغي التحقق منه - في موارد هذه المسألة - هو تحديد منشأ تلك السيرة والبناء الموجب لإجراء سيرتهم وعملهم على مقتضاه، فكم من أمر يبنون ويجرون 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 الملاك، مثل البناء على لزوم فعل المقدّمة عند إلزام النفس بفعل ما تتوقف عليه مما لا يتوقف فيه الحيوان الصامت فضلاً عن الإنسان العاقل، فإنّ مثل ذلك يدخل في محل الكلام - أيضاً - لأنه يتوفر 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، فتدبّر جيّداً.

الأمر الثالث: قد عرفت أنّ الحجية المبحوث عنها في هذه المسألة إنّما هي كاشفية بناء العقلاء عن بناء الشارع وحكمه بصحة ما جروا عليه استناداً إلى ذلك البناء بماهم 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 بماهم عقلاء، وأما ما لم تجر سيرتهم عليه فهو خارج عن موضوع هذه المسألة.

ويترتب عليه شمول موضوع هذه المسألة لكلّ ما بنى عليه العقلاء وجرت سيرتهم عليه بماهم عقلاء سواء 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 يلازم 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 بنى عليه العقلاء بماهم عقلاء وجرت سيرتهم ومسلكهم عليه وإن كان هناك مانع من اتحاد الشارع معهم في المسلك، كما في الموارد التي جرت عليه سيرتهم في ظرف الشك وعدم العلم مما هو ممتنع في حقه ﷺ، 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 بأس 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 أنّ بناء العقلاء الذي تجري عليه سيرتهم بماهم عقلاء - عادة - يكون أمراً مركزاً في نفوسهم، فهم يجرون عليه عملاً من دون التفات

تفصيلي إلى أن هذا العمل وهذه السيرة وهذا الجري مستند إلى بناء نفسياني يقتضيه عملاً بمقتضى المصلحة النوعية، كتوقف نظام معاشهم عليه، فإن الالتفات التفصيلي إلى هذه الخصوصيات وتحليلها - عادة - مختص بمن يتصدى من أهل النظر لتقييم ذلك البناء والعمل على طبقه وما يترتب عليه - كل بحسب اختصاصه - بما فيهم علماء الفقه والأصول، وإلا فإن العقلاء عندما يجرون عملاً على ذلك النحو من البناء في مقام الجري عليه يجرون عليه بمقتضى ارتكازاتهم العقلائية الاجمالية، كما هو المشاهد والمحسوس في العمل بالظواهر، وأخبار الثقات، ونحو ذلك.

ويترتب على انتفاء التوجه 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 أن منها الحلال ومنها الحرام فقد يلتفتون ويتنبهون 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 التوجه إلى أحكام تلك المباني والجري عليها، فلو كان الحكم الشرعي والشرعية المقدسة تقتضي بناءً وجرياً مخالفاً لذلك البناء والجري من نوع الناس عليه للزم تنبيههم إلى ذلك خصوصاً أتباع الشريعة، لأنهم 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 وجريمهم عليه، كما ثبت ذلك في وجوب المقدّمة 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 والتخطفة، 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 والحجة الخاصة، فنقول:

لا إشكال ولا ريب في أنّ التشريعات الإلهية لم تصدر من المولى ﷺ اعتباراً ولا لغواً، وإنما لغرض وحكمة، ولا إشكال - أيضاً - في أنّ لتبليغ تلك التشريعات وبيانها للناس دخلاً في ذلك الغرض وتلك الحكمة، وإلا لما أرسل الله (سبحانه وتعالى) رسوله ﷺ مبليغين ومبشرين ومنذرين إلى البشر.

ولازم ذلك توقف الغرض في تلك التشريعات على البيان من قبل الشارع المقدّس، فإنه مع عدم البيان كيف يتسنى للناس الاطلاع على تلك الأحكام كي يوافقوها ويجروا على طبقها! ولا أقلّ من إقامة الحجة عليها بحيث لو فحص المكلف عنها لتوصل عن طريقها إلى الحكم الشرعي، فمع الفحص وفقدان

الحجة على التشريع يعلم بعدم فعليته في حقّ فاقد الحجة عليه - على أقلّ تقدير - لما عرفت من ارتباطه كامل الارتباط ببيانه وإقامة الحجة عليه.

ويشهد على ذلك النصوص الشريفة، ونذكر منها صحيحة حماد عن عبد الأعلى: (قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أصلحك الله، هل جعل في الناس أداة ينالون بها المعرفة؟ قال: فقال: لا. قلت: فهل كلّفوا المعرفة؟ قال: لا، على الله البيان ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ ^(١) و﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَّا مَاتَهَا﴾ ^(٢) قال: وسألته عن قوله: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَهُمْ حَتَّىٰ بُيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ﴾ ^(٣)؟ قال: حتى يعرفهم ما يرضيه وما يسخطه ^(٤). ودلالاتها على اشتراط تنجز التكليف - على أقلّ تقدير - بالبيان وإقامة الحجة عليه واضحة جداً.

ومنها صحيحة حمزة بن محمد الطيار «عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَهُمْ حَتَّىٰ بُيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ﴾، قال: حتى يعرفهم ما يرضيه وما يسخطه».

وقال: ﴿فَالْتَمَسَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ ^(٥)، قال: بين لها ما تأتي وما تترك. وقال: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ ^(٦)، قال: عرفناه، إما أخذ وإما تارك،

(١) سورة البقرة: ٢٨٦.

(٢) سورة الطلاق: ٧.

(٣) سورة التوبة: ١١٥.

(٤) وبهذا الاسناد - يعني علي بن إبراهيم عن محمد بن عيسى - عن يونس عن حماد عن عبد الأعلى.

الكافي: ١/ ١٦٣، ح ٥.

(٥) سورة الشمس: ٨.

(٦) سورة الإنسان: ٣.

وعن قوله: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَىٰ عَلَى الْهُدَىٰ﴾^(١)، قال: عَرَفْنَاهُمْ فاستحبوا العمى على الهدى وهم يعرفون. وفي رواية: بَيَّنَّا لَهُمْ^(٢). ودلالاتها واضحة - أيضاً - كالتي قبلها.

ولا ينافي ذلك ما دلَّ على وجوب الفحص والسؤال مثل: «طلب العلم فريضة»^(٣) ونحوه، إذ لا إشكال في أنَّ البيان والتعريف الشرعي ليس هو بإيصال التكليف إلى كلِّ مكلفٍ مكلفٍ، وإنما بإقامة الحجة عليه من الرسل والأئمة (صلوات الله عليهم أجمعين) وتبليغهم من يصل إليهم ويتعلم منهم، وحينئذٍ يجب على كلِّ مكلفٍ الفحص عن الحجة والبيان سواءً من الحجج مباشرة أو بواسطة الثقات. وقد دلت الأدلة المتقدمة على أنه إذا لم يجد البيان لم يكن مكلفاً.

خصوصاً بعد ما تقدم التنبيه عليه من كون البناء والجري النوعي عليه ارتكازاً يلزمه الغفلة النوعية عنه، فلا يكون موضع تردد النوع كي يتصدوا للفحص عن حكمه، وإنما يشك في حكمه الخاصة المتوجهون إلى معرفة حكمه عند الشارع ويتصدون للفحص عنه وإقامة الدليل عليه، ومع غفلة النوع عنه يكون تصدي الشارع للبيان والردع - لو لم يكن مرضياً عنه - أولى مما يقع مورداً للشك عند نوع المكلفين، فإذا كان الشارع قد قيد تكاليفه بالبيان حتى في مورد

(١) سورة فصلت: ١٧.

(٢) عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد عن ابن فضال عن ثعلبة عن ميمون عن حمزة بن محمد الطيار... إلى آخر ما ذكر في المتن. الكافي: ١/ ١٦٣، ح ٣.

(٣) «وعن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن محمد بن عبد الله عن عيسى بن عبد الله العمري عن أبي عبد الله عليه السلام قال: طلب العلم فريضة». وسائل الشيعة: ١٨/ ١٣. ب ٤ من أبواب صفات القاضي ح ١٥.

الالتفات إليها والشك فيها فكيف الحال مع الغفلة عنها! فيكون انتفاء بيانه، وانتفاء ردعه كاشفين عن إقراره وإمضائه، فتدبر جيداً.

كما لا ينافي ذلك ما دلّ على اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل، فإنها بمرتبها الإنشائية مشتركة بين الجميع بلا إشكال، وأما بمرتبها الفعلية أو التنجيزية 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 الأمانة، فإنّ غاية ما دلّت عليه هو توقف فعلية التكليف وتنجزه على إقامة الحجة عليه، وذلك أجنبى عن تبعية الحكم الواقعي للأمانة وكون مؤداها حكماً واقعياً أولاً عند الأشعري وثانوياً عند المعتزلي، فإنّ الأمانة إن أصابت الواقع نجزته، وإن خالفته لم يكن حكم على طبقها، لا واقعي أولاً، ولا واقعي ثانوي. وتام الكلام في الجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي.

والمهم - هنا - معرفة أنّ فعلية الحكم الشرعي ومنجزيته منوطة بإقامة الحجة عليه علماً كانت أم أصلاً أم أمانة، 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 بإباحته - ولو بالمعنى الأعم -

وإباحته عبارة أخرى عن إمضائه، لأنَّ المكلف إذا كان له شرعاً أن يعمل بمقتضى ما بنى عليه نوع العقلاء وجرت سيرتهم عليه، فيكون عمله بمقتضى ذلك شرعياً ومأذوناً به من قبل الشارع لا محالة.

وهل يراد من الملازمة بين بناء العقلاء - في محلّ الكلام - وبناء الشارع واعتباره أكثر من ذلك! فمثلاً: إذا كان بناء العقلاء وجريهم على العمل بأصالة الظهور حتى في الشرعيات ولم يردعهم الشارع عن ذلك كشف عدم ردعه عن عدم تحريمه وعن إذنه، فيكون الظهور حجة عنده لا محالة، كما هو حجة عندهم إذ لو لم يكن حجة عنده لنهاهم عن العمل بالظهور في الشرعيات - على أقلّ 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 شرعي يلزم معرفته قبل الإتيان به، فتكون حاجتهم إلى البيان أكد، لكونهم عندئذٍ 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 شرعياً يلزم مراعاته، وبين الملتفت إلى ذلك في كونه حجة على الأوّل دون الثاني^(١).

للعلم باتحاد حكمه عند الشارع، فإنه لو لم يرتض 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 لنهى عنه، ولاريب أن الحجية من الأحكام المشتركة، فهو مرضي عنده يقيناً،

(١) إشارة إلى ما أفاده في حقائق الأصول: ١٣٥ / ٢.

خصوصاً بعد ما عرفت من تقييد تكاليفه بالبيان، ولم يبين حرمة ذلك العمل، كما هو المفروض.

والحاصل: أنه يُستكشف من عدم نهي الشارع عن كل أمر بنى عليه نوع العقلاء وجرت سيرتهم على العمل بمقتضاه انتفاء تكليفهم وإلزامهم بتركه، وانتفاء حرمة عنده، لأنه قيّد تكاليفه ببيانه لها، فعدم بيانه للحرمة يستلزم انتفائها، وانتفاء حرمة وتحريمه يكشف عن رضاه وإذنه به، وهو عبارة أخرى عن مشروعيته عنده، فإذا كان مشروعاً عنده وكان مورده مما يُستدلّ ويُستكشف به متعلّقه وموضوعه عند العقلاء فهو حجة عند الشارع، كما هو حجة عند العقلاء، مثل الظواهر وأخبار الثقات. فإذا كان حجة عنده كان كاشفاً عن الأمور الشرعية شرعاً بالنحو الذي هو كاشف عنه في الأمور العادية عقلاً.

ويلزم قيام الحجة الشرعية على الأمر الشرعي ترتيب الأثر عليها شرعاً، فيصح نسبة مؤداها إلى الشارع، كما يترتب عليها المنجزية عند الإصابة والمعدنية عند الخطأ. وهذه ثمرة عظيمة جداً لحجية بناء العقلاء عموماً، ولحجية كل ما بنوا على حجّيته وجروا عليه مما لم يتحقق ولم يحصل عندنا بيان من الشارع يتضمن الردع عنه وتحريمه، لأننا مكلفون وقد قيّد المولى ﷺ تكاليفه لسائر المكلفين - بما فيهم نحن - ببيانها لهم وقيام الحجة عليها. ومن أجل أن يتضح الأمر بأكثر من ذلك نقول:

مراتب الحكم:

اعلم أنه ذكر للحكم مراتب أربعة: هي مرتبة الاقتضاء والملاك المقتضي للحكم.

ومرتبة إنشائه وجعله بقيوده وموضوعاته.

ومرتبة فعليته بتحقيق جميع ما يُعتبر فيه من القيود والموضوعات.

ومرتبة تنجزه بقيام الحجة عليه الموجب لمسؤولية المكلف عن موافقته وعدم معذوريته عن مخالفته. وهذه المرتبة مختصة بالأحكام الإلزامية.

ولا تغفل عن أنّ هذه المراتب غير مترتبة ولا طولية بينها في العرفيات ولا في الشرعيات. ومحلّ الكلام هو التكاليف والأحكام الإلزامية.

أما في العرفيات فلا أنّ مسؤولية المكلف وتنجز التكليف في حقه بقيام الحجة عليه غير منوطة بإنشائه، ولا فعلية المنشأ، وإنما لفعلية الملاك الملزم الذي تقوم الحجة عليه، كالعلم. ألا ترى أنّ المولى إذا كان نائماً وأخذ طفله يحبو متوجهاً إلى النهر - مثلاً - فإذا تعدّى حافته سقط في الماء وغرق، وكان ذلك بمرأى من العبد والتفات إليه، فإنه يلزم على العبد حينئذٍ حفظ الطفل ومنعه من السقوط في الماء، ولو لم يفعل وغرق الطفل استحق العقاب من المولى قطعاً، فإذا انتبه المولى من نومه ووجد طفله قد غرق ومات وسأل العبد عن السبب وبَيّن له ما حصل، فإذا سأله المولى عن سبب تركه الطفل وترك حفظه عن الوقوع في الماء والموت والغرق فهل -يا ترى- له أن يجيبه ويعتذر له بأنك لم تأمرني بحفظه وإنقاذه ولم تنشئ لي تكليفاً بذلك! أو أنه يستحق منه أشد العقاب.

وذلك ونحوه يكشف عن أنّ التكليف واستحقاق المؤاخذه مرتبطان كامل الارتباط بالملاك وفعليته 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 الملاك فلا طريق له إليه إلا إنشاء المولى، كما هو في كثير من الحالات.

ولكنّ ما ذكرناه من المثال ونحوه يكشف عن أنّ روح التكليف إنّما هي بملاكه لا بإنشائه، وإنّما الإنشاء يكون هو الكاشف عن الملاك فيما لم يكن منكشفاً للمكلّف.

ومنه يظهر: أنّ مرتبة الفعلية مرتبطة بالملاك 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 وفعليته معاً، إذ مع عدم الملاك الملزم وانتفاء فعليته ليس هناك تكليف كي يتنجز، ويكون من باب السالبة بانتفاء الموضوع، وإنّما تكون هذه المرتبة متأخرة عن مرتبة الإنشاء إثباتاً فيما لا يكون الملاك منكشفاً للمكلّف إلا عن طريق إنشاء الحكم على طبقه. كما أنّ التكليف بالفعل لا يتحقق إلا إذا علم أو قامت الحجة عليه، لأنه مع انتفاء الحجة عليه لا يكون المكلّف ملزماً باتباعه، وإنّما هو معذور حينئذٍ في مخالفته. ولذا لو كان العبد - في المثال المتقدم - منشغلاً 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، فإنّه إنّما تكون هناك حاجة إلى الإنشاء فيما لو كان الملاك الملزم غير منكشف للمكلّف، اللهم إلا من باب التأكيد. فالإنشاء إنّما هو كاشف عن الملاك الملزم بلسان ما يقتضيه مثل: افعل أو لا تفعل، وليس هو

بنفسه التكليف الموجب للكلفة والمؤاخذه على مخالفته وإن كان لسانه لسان جعل التكليف وإيجاده.

ويترتب على ذلك أنّ التكليف منتزع من الملاك الملزم وفعليته 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 المبيّن به قد بُيّن بصيغة إنشائية لا خبرية.

ولذا كان بالإمكان بيان التكليف بصيغة خبرية، كما بالإمكان بيانه بخبر حاكٍ عن الملاك الفعلي مباشرة، كأن يقول المولى لعبده مثلاً: «أنا عطشان»، فيتتزع منه لزوم سقيه الماء بلا حاجة إلى تقدير إنشائه، مثل تقدير قول: «اسقني الماء» وإن كان كشفه عن الملاك الملزم دالاً على الإرادة بالملازمة، فقد عرفت أنّ التكليف لا يتقوم بالإنشاء والجعل، وإنما بالملاك الملزم وفعليته وانكشافه. وعليه فمرتبة الإنشاء ليست مستقلة عن مرتبة التنجيز ولا متقدمة عليها، وإنما هي صنف منها، والصنف الآخر أن يعلم الملاك الملزم وفعليته لا عن طريق إنشائه، كما عرفت.

ويتحصّل من ذلك: أنّ للتكليف أركاناً ثلاثة هي: الملاك الملزم، وفعليته، وانكشافه، أو فقل: إنه يتقوم بركنين اثنين: هما: الملاك الفعلي الملزم، وانكشافه. وأما الإنشاء فإنما هو حجة عليه وموجب 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 بملاكات الأحكام منسداً فيها على المكلفين فتنحصر استفادته من بيان الشارع ودلالته، ومنه يظهر تداخل مرتبتي الإنشاء والتنجيز في الأحكام والتكاليف الشرعية، لانحصار التنجيز في أحكام الشارع ببيانه وكشفه عن تكاليفه وملاكاتهما، فمن دون بيانه لا تنكشف أحكامه، إذ لا كاشف لها غير بيانه، فلا تتجزأ إلا ببيانه. وحيث عرفت أن التكليف يقوم بركنين: هما الملاك الفعلي الملزم، وانكشافه، فيكون الركن الآخر المقوم للتكليف الشرعي هو بيانه. ويترتب عليه أنه من دون البيان الشرعي لا يكون هناك تكليف من الشارع، وهو الذي تضمنته النصوص الشريفة وصرحت به وإن كان البيان الشرعي لم يتعلّق بالملاكات، 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 مقوماً له، فيمتنع تقييد التكليف واشتراطه ببيانه.

قلت: نجيب عنه أولاً بالنقض، وثانياً بالحلّ.

أما النقض فبالإنشائيات، فإنها - قاطبةً - متقومة بإنشائها، فهي إنما توجد بالصيغ والبيان الدالّ عليها، ألا ترى: أن الطلب بنفسه يوجد بصيغة «افعل» المبيّنة له والدالة عليه، والبيع يوجد بنفس قول: «بعث»، وهكذا في سائر موارد الإنشاء، فإنها توجد بنفس إنشائها وبنفس البيان الدالّ عليها، والمفروض أن الطلب هو المبيّن في قول: «افعل»، والبيع هو المبيّن بقول: «بعث»... وهكذا، فلو كان أخذ البيان في المبيّن ممتنعاً لامتنع الإنشاء والإنشائيات التي توجد بنفس الصيغ الدالة عليها، وكان البيان مختصاً بالخبر، وهو ضروري البطلان.

وأما الحلّ، فاعلم أنّ التكليف مأخوذ من الكُلفة - وهي المشقة - والكلفة تنشأ من لزوم المكلف 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، وليبانه طريقان:

أحدهما: الإخبار كأن يقول المولى للمكلف: إني اعتبرت هذا الفعل لازماً عليك، قاصداً به الإخبار عن اعتباره اللزوم الذي عقد قلبه عليه.

والآخر: الإنشاء كأن يقول له: «افعل»، قاصداً به إيجاد الطلب، حيث وضعت هذه الصيغة في اللغة 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 المتعلّق على المكلف بالدلالة الالتزامية، واعتبار لزوم المتعلّق بعد الكشف عنه وبيانه بإنشاء الطلب الدال عليه بالدلالة الالتزامية يحقق الإلزام الموجب للزوم الفعل الموجب للتكليف والكلفة.

وعليه فالبيّن بالإنشاء هو اعتبار اللزوم وهو متقدم على الإنشاء في الرتبة، ولكنّ اعتبار اللزوم لا يؤثر في الإلزام من دون بيانه وإيجاد ما يدل عليه، والإلزام ليس هو مدلول الصيغة، كي يمتنع توقفه على وجودها ودلالاتها وبيانه بها، بدعوى: أنّ المبيّن أسبق رتبة من البيان.

بل حتى لو كان هو المبيّن بها مباشرة فليس فيه محذور مثل: ما لو قال المولى في مقام الإنشاء: ألزمتك بكذا أو ألزمتك بكذا - كما يحصل في موارد البيع وغيره من العقود والإيقاعات - لأنّ الأثر لا يترتب على محض الاعتبار في نفس المعبر ما لم يكن مبرزاً بما يدل عليه، فإنّ العقلاء لا يرتبون الأثر على محض الاعتبار

القائمة بالنفس ما لم تُبرز، وقد عرفت أنّ لإبرازها طريقين: الإخبار، والإنشاء. والإخبار إنما ينفع في التكاليف ونحوها من الأحكام دون الإيقاعات والعقود، فإنها متوقفة على الإنشاء ولا يكفي فيها الإخبار عن الاعتبار النفسانية، ولذا لا توجد الاعتبار المتعلقة بها - عادة - إلا حين إنشائها.

والدلالات على الاعتبار الموجبة لنفوذه ليست كلها على حدّ سواء، فإنّ منها لفظية وضعية ناشئة من الوضع وجعل اللفظ بإزاء المعنى، وليس فيها تأخّر للدال عن المدلول، وإنما بها يحصل تلازم تكويني بين تصور اللفظ وتصور المعنى من دون لزوم تقدم رتبي لأحدهما على الآخر، فقد يحصل العكس ويلزم من تصور المعنى تصور اللفظ، للترابط الذهني بينهما. وأما الدلالات الأخرى وهي الاستعمالية والتفهيمية والجدية فإنما هي دلالات مقامية، إذا اقترنت بنطق اللفظ كشفت عن الاعتبار، وهي قيود لنفوذ الاعتبار دون أصل وجوده، فلا يتوقف وجوده على وجودها، كي يلزم أخذ المتأخر في المتقدم.

ومنه يظهر: أنّ انتزاع التكليف والإلزام مما يبرزه ويدلّ عليه مقروناً بالدلالات المتقدمة إنما هو متأخر عن اعتباره، وعنهما، ومتوقف على الجميع، وليس هو متقدماً عليهما، فإنّ الأثر لا يترتب على محض اعتبار الزوم والإلزام، إذ لا يعدّ إلزاماً وتكليفاً يلزم إطاعته ما لم يُبرز بما يدل عليه، فتكون الدلالة والبيان شرطاً وقيداً لكونه موضوعاً للطاعة والمعصية، فتدبر جيداً.

على: أنّ مقام الإثبات المتفرع عن مقام الثبوت - على تقدير تسليمه - إنما هو مقام الانكشاف، لا الكاشف، فإنّ الكاشف إنما يكون متأخراً عن المنكشف فيما إذا كان أثراً له ومسبباً عنه - كما في الدليل الإتي - وأما فيما كان هو السبب والمنكشف به هو المسبب - كما في اللّم - فالأمر بالعكس من ذلك. وكذلك فيما

إذا كان كاشفاً عن قرينه مما كانا معلولين لعلّة واحدة، أو مسبّين عن سبب واحد. فالذي لا يمكن أخذه في المنكشف هو الانكشاف دون الكاشف.

وحيث كان الكاشف - هنا - هو الأمر - مثلاً - والمنكشف به هو اعتبار اللزوم، وبهما معاً يوجد التكليف، فهما علة للتكليف، فإذا تعلقت إرادة المولى بإيجاده كان إيجاده بوجودهما، فهما السبب المباشر والعلّة لتحقيق التكليف، إذ لا تكليف إلا بهما، لأنه لا تكليف إلا بالأمر، كما لا تكليف إلا باعتبار لزوم المكلف به - وهو المتعلّق - فيكون الأمر - وهو الذي به البيان - كاشفاً عن اعتبار اللزوم، وبهما معاً يتحقق التكليف.

فالكاشف - إذا كان هو المجموع المركب من الأمر والاعتبار - يكون بمثابة العلة والسبب، والمنكشف به - وهو التكليف - يكون بمثابة المعلول والمسبّب. ولا ريب في إمكان كشف العلة والسبب عن المعلول والمسبّب، وهو المعبرّ عنه بالبرهان اللمّي، فتدبر جيّداً.

في مقامي الإثبات والثبوت

- هذا كلّ - مع أنّ دعوى: تفرّع مقام الإثبات عن مقام الثبوت على نحو يستلزم تقدم الثبوت على الإثبات رتبة، وامتناع تأخره عن الإثبات زماناً.

ممنوعة، لإمكان تقدم العلم، على المعلوم والخبر عن المخبر عنه والردال على المدلول، وإنما الممتنع هو أخذ الخبر في المخبر عنه، ويتفرّع عليه امتناع أخذ العلم في المعلوم - كما تقدم - ولا مانع من تقدم الانكشاف والعلم على المنكشف والمعلوم، كما في علمنا ببعض الاستقباليات، فلا مانع من تقدّم الإثبات على المثبت، ولا من تقدّم مقام الإثبات على مقام الثبوت، فتدبر جيّداً.

والمهم: هو استيضاح توقف التكليف الكلي على البيان، كما صرحت به النصوص الشريفة، فمن دون بيان لا يكون هناك تكليف شرعي. ويترتب عليه أنه إذا لم يكن بيان لم يكن عقاب، وذلك لأنه إن لم يكن بيان لم يكن تكليف، وإذا لم يكن تكليف لم يكن هناك عقاب، لقبح العقاب من دون تكليف.

ومنه يظهر: أن مورد قاعدة قبح العقاب بلا بيان من المولى إنما تتم في المولى الشرعي دون العرفي، لأنّ البيان الشرعي مقوم للتكليف الشرعي. وأما التكليف العرفي فإنما يقوم به العلم بالملاك الملزم الفعلي، والعلم به لا يتوقف على بيان المولى، فلا يقبح العقاب من دون بيانه، وإنما يقبح العقاب منه من دون العلم بالملاك الفعلي الموجب لفعلية التكليف ولو لم يتعلق به البيان.

ولو أبيت إلا عن امتناع أخذ البيان في التكليف الشرعي وكونه متأخراً عنه وليس مقوماً له فلا أقل من إمكان أخذه فيه بمتّم الجعل - كما اصطاح عليه الشيخ النائيني رحمته الله - وذلك بأن تكون الأدلة على جعل التكليف الشرعية متكفلة لأصل جعلها، وهي بهذه المرتبة مطلقة تشمل من قامت عنده الحجة عليها ومن لم تقم عنده، ومن عرفهم الله ﷻ ما يرضيه وما يسخطه ومن لم يعرفهم. ولكن الأدلة التي تضمنت اشتراط التكليف بالبيان والتعريف تكون دالة على متّم الجعل، وتكون النتيجة تقيد التكليف الشرعية الكلية بالبيان الشرعي وقيام الحجة عليها، ولكن بجعلين تكفل بكل منهما دليله، وقد عرفته.

ومنه يظهر أنه لا منافاة بين ذلك وبين ما هو متسالم عليه من اشتراك الأحكام بين العالمين بها والجاهلين، إذ الشريعة المقدسة عامّة للناس كافة فضلاً

عن المسلمين وفضلاً عن العالمين بها، وإلا لاختصت بالمعصومين عليهم السلام، فإنّ الأحكام المقدسة وضعت على نحو القضايا الحقيقية والقضايا الشرطية التي تتوقف فعلية الجزاء فيها على فعلية الشرط بكلّ ما أخذ فيه. وذلك مشترك بين الجميع بلا إشكال. غاية الأمر أننا ندّعي توقف الإلزام الفعلي الذي هو موضوع الإطاعة والمعصية والرضا والسخط على وجود الحجة عليه بنحو لو كان هناك بيان من الشرع لأمكن عثور المكلف عليه، فإذا فحص عنه ولم يجده بعد بذل الوسع في تحصيله لم يكن مكلفاً به فعلاً، لما دلّ على اشتراط التكليف الفعلي وتنجزه بالبيان وقيام الحجة عليه.

وذلك بكلا فرضيه مشترك بين العالم والجاهل به، فإنّ الحجة على التكليف إذا وجدت فالعالم به والجاهل كلاهما مكلفان به فعلاً، وعند عدم وجودها فالحكم المشروط بوجوده ١ - أيضاً - هما مشتركان فيه، غاية الأمر أنه لم يتحقّق بالإضافة إليهما شرطه - كما في سائر القضايا التعليقية - فلا ينافي اشتراك الجميع بها وكونها مشرّعة لهم جميعاً تحقّق شرطها عند البعض وعدم تحقّقه عند البعض الآخر. فاشتراك الأحكام بين الجميع لا يستلزم تحقّق 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 جيّداً. وينتج عن ذلك أنّ عدم ثبوت الردع عن بناء العقلاء وسيرتهم الجارية بحسب مرتكزاتهم في نوع أمورهم المنطبقة 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 أن 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 كالسكوت في مقام البيان بياناً للعدم وللإلزامه، فتأمل جيّداً.

وبملاحظة جميع ما تقدم يحصل القطع بحجية بناء العقلاء الذي جرت عليه سيرتهم بما هم عقلاء، والعلم بها وإقرارها شرعاً. ويترتب عليها أمهات المسائل فضلاً عن صغرياتها.

ومن أهم ما يترتب عليها معذرية القطع المخالف للواقع بشرط استناده إلى ما يصلح استناد القطع إليه مع الثبوت وعدم التسرع في الجزم، بخلاف القطع المطابق للواقع فإن حجيته - بمعنى كشفه عن الواقع وتنجيذه له دون تعذيره - ذاتية، لأنه إن تعلق بالتكليف الفعلي كان منجزاً، وإن تعلق بانتفائه لم يكن هناك تكليف كي يكون معذراً من مخالفته، فلا عقاب حينئذٍ، لعدم الموضوع - وهو مخالفة التكليف - فينتفي العقاب من باب السالبة بانتفاء الموضوع، وأما القطع المخالف للواقع - وهو الجهل المركب - فإنه غير منجز بالذات ولا بالعرض، ولا يكون معذراً إلا ببناء العقلاء عند توفر شرطه، كما عرفت.

وكذلك يترتب عليها حجية اليقين بالمعنى الأعمّ - كما تقدم تقرّيبها - 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 المتشريعة

وتعاملهم مع الحجج بإيجاز بها. وهي - أيضاً - من أهم أدلة حجية خبر الثقة.
وبها ثبت عندنا حجية قول أهل اللغة - بما فيهم اللغوي - . ولها غير ذلك من
الثمرات والمسائل المهمة التي تثبت بها نتائجها كلّ في محلّه، كما سيأتي إن شاء
الله تعالى.

مسألة إمكان التعبد بغير العلم

مقدمة: قد تعارف التعبير في العنوان بإمكان التعبد بالظنّ، ولعلّه لأجل دعوى: أن حجية القطع ذاتية، وقد عرفت الإشكال فيها، فإنّ خصوص العلم من أفراد القطع حجّيته ذاتية دون عموم القطع، خصوصاً بعد أن كان المبحوث عنه في هذه المسألة هو ردّ الشبهات المقتضية لعدم إمكان التعبد بما يخالف الواقع من حيثية مخالفته للواقع، وذلك لا يختصّ بالظنّ، فإنه كما يمكن أن يكون الظنّ مخالفاً للواقع كذلك القطع يمكن أن يكون مخالفاً للواقع - وهو الجهل المركب - فيلزم من حجّيته التعبد بخلاف الواقع، وهو الذي تلزم منه المحاذير المذكورة للتعبد بالظنّ بعين الملاك. وقد عرفت أنّ حجّيته إنّما هي ثابتة ببناء العقلاء، لا بذاته.

والذي يدعو للبحث عن تلك المحاذير والشبهات هو أنه على تقدير صحتها ولزومها - ولو البعض منها - يلزم انتفاء حجية بناء العقلاء على سائر الحجج ماعدا القطع المطابق للواقع - الذي هو العلم - فإنّ حجّيته ذاتية، كما لا محذور يلزم من حجّيته ولا شبهة فيه.

واعلم أنّ الإمكان المبحوث عنه هنا هو الإمكان الوقوعي بمعنى هل يلزم من التعبد بالظنّ - أو بغير العلم - محذور يستلزم امتناع وقوعه من الشارع، كاجتماع الضدين، أو المثليين، أو تحليل الحرام وتحريم 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 الوجداني، وهو يستلزم تمكين 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 منهما ضروري البطلان.

وذلك، لما هو المعلوم من أنّ طريقة إبلاغ المولى ﷺ لشرايعه وأحكامه لم تبتن على ذلك، وإنما على إبلاغها لمن يختاره منهم من أنبيائه ورسله وأوصيائهم (عليهم أفضل الصلاة والسلام) وهم يبلغونها لمعاشريهم والمتعلمين منهم، والباقيون يتعلمون منهم، وقد أوجب الفحص وطلب العلم عليهم جميعاً.

ولاريب في توقف ذلك على المحاورة والعمل بالظهور، وهو لا يفيد العلم بالمراد إلا بقرائن علمية لا تتوفر في كثير من المحاورات، كما لا يحصل العلم - عادة - بصدق الناقل وفهمه. ومن دون العلم بالمراد والصدق والفهم كيف يمكن لسائر المكلفين تحصيل العلم بالشريعة وأحكامها! لاسيّما أنّ ما جرت عليه سنة النبي وآله (صلوات الله عليه وعليهم) ليست هي بكتابة الأحكام وتأليف كتاب يتكفل بيانها ونشره، كما جرت عليه سيرة فقهاءنا عليهم السلام، مع ما نجده في ذلك من الإجمال والخطأ في الفهم الواقع عند من يتدارسونها فضلاً عن غيرهم.

والحاصل: أنّ طريقة المولى ﷺ غير مبنية على بيان الأحكام وإيصالها للمكلفين على نحو العلم واليقين، وإنما بالنحو المتعارف عند العقلاء، وهو غير مبتنٍ إلا على الطرق العقلائية غير الموجهة للعلم عادة. هذا في الشبهات الحكمية.

وأما الشبهات الموضوعية فالأمر 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 محلّ ابتلائهم إن تمكنوا منه.

وذلك يكشف بوضوح عن أنّ الشريعة المقدسة لم تبتن على امتناع التعبد - وعلى المنع عن العمل - بغير العلم في مقام تعلم الأحكام وامتناعها بنحو يلزم تحصيل العلم في كلّ شبهة حكمية وكلّ شبهة موضوعية.

ومنه يظهر: أنّ الشبهات التي أثّرت في هذا الموضوع ترجع في الحقيقة إلى الشبهات على الدين نفسه. كيف وإنّما هي إشكالات على المولى ﷺ، إذ لم يمكن نوع العباد من تحصيل العلم بأحكامه وموضوعاتها، كما عرفت، وإنّما العالم بها منهم خصوص المعصومين عليه السلام.

وهنا تتوجه شبهة قد تكون أقوى من تلك الشبهات، وهي أنّ هناك من الآيات والنصوص ما دلّ على المنع من العمل بالظنّ وغير العلم، فكيف يكون مبنى 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 لكلّ أحد!.

ومن تلك الشبهات ما نسبته الشيخ إلى ابن قبة (رهما) في المنع من التعبد والعمل بخبر الواحد، مما يرجع إلى أنّ التعبد بغير علم «موجب لتحليل الحرام وتحريم الحلال، إذ لا يؤمن أن يكون ما أخبر بحليته حراماً وبالعكس»^(١). وهو

في حقيقته إشكال على حكمة الشارع بتوهم: أنّ ذلك منافٍ لغرضه من التحريم والتحليل، حيث قد يفضي تشريع العمل بالخبر إلى الضدّ مما شرّع الحكم لأجله من نيل المصالح واجتناب المفسد. وهذا الإشكال سارٍ في كلّ ما لم يؤمن موافقته للواقع بلا خصوصية للخبر.

وهاتان الشبهتان 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 عليهم السلام والمتشعبة التابعين له ولهم من جهة أخرى، وهو مما لم يتوهمه أحد في عصر النصوص، إذ لو كان ظاهر الآيات والنصوص مستلزماً للتناقض لتصدّى المعصومون عليهم السلام إلى تفسيره بما يوافق تلك السيرة، ولتصدّى المتشعبة 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 بحكمة المولى ﷺ القطعية - أيضاً - وهل يمكن التعارض بين القطعيين! غاية الأمر أنه قد يخفى علينا وجه الحكمة في تشريعاته (سبحانه وتعالى) - كما هو شأننا - كيف والمشرّع هو علام الغيوب، وكما هو الحال في سائر شرائعه وأحكامه إلا ما علم وجهه من قبله تعالى ومن قبل حججه عليهم السلام،

فلا ينبغي إطالة الكلام في توضيح مطابقة ذلك للحكمة والغرض كما فعلناه في الدورة السابقة.

والغريب: أنَّ الشيخ رحمه الله التزم بالقبح ومنافاة الحكمة في صورة انفتاح باب العلم والتمكن من تحصيله، حيث قال: «فالأولى الاعتراف بالقبح مع فرض التمكن من الواقع»^(١)، ولذلك التزم بالمصلحة السلوكية في فرض الانفتاح^(٢).
ويكفي في رده: ما أشار هو بنفسه رحمه الله إليه من كفاية مصلحة التسهيل في معذورية الجاهل حتى مع تمكنه من العلم^(٣). وخصوصاً بعد جريان السيرة العقلائية المقررة من قبل الشارع عليه حتى في حال الانفتاح، فلا ينحصر وجه الحكمة بالمصلحة السلوكية.

مع ما عرفت من أنه ليس من شأننا البحث عن وجه الحكمة في تشريعات المولى صلى الله عليه وآله بعد عدم العثور على ما يدل عليه من الأدلة الشرعية، فإن علينا التسليم بكل ما ثبت من تشريعاته (سبحانه وتعالى)، وليس علينا النظر في وجوه الحكمة فيها إن كان لنا ذلك.

مضافاً: إلى أنَّ البحث عن حال الانفتاح عقيم، لفرض انسداد باب العلم علينا، وإنما المنفتح لدينا هو باب العلمي، فلا يترتب على البحث في ذلك إلا تنقيح الحال بالإضافة إلى زرارة ومحمد ابن مسلم وأمثالهما ممن كان منفتحاً لديهم باب العلم، وذلك ليس من شأننا، ولا فائدة فيه تعود إلينا، ولا إليهم، كما هو واضح.

(١) فرائد الأصول: ١ / ١١٠.

(٢) المصدر نفسه: ١ / ١١٥.

(٣) المصدر نفسه: ١ / ١١٩.

ومنه يظهر: الجواب عن الشبهة الأخرى - وهي :-

أنّ التعبد بالأمانة وسائر ما لا يوجب العلم يستلزم إما اجتماع المثليين، أو الضدّين، لأنّ مؤداها إما أن يطابق الواقع، أولاً، والأوّل يوجب اجتماع المثليين، وهما: الحكم الواقعي، والحكم الذي أدّت إليه الأماره - ويعبر عنه بالمؤدى - والثاني يوجب اجتماع الضدّين، وهما: الحكم الواقعي، ومؤداها، لمكان التضادّ بين الأحكام.

وأما الجواب فقد ظهر من الجواب عن سابقتها، إذ كيف يلزم من جعلها المحال وقد علّم جعلها بإقرار العقلاء على حجيتها.

مع: أنها مبنية على جعل المولى ﷺ مؤديات الأمارات - قاطبة - وتشريعها في عرض تشريع الأحكام الإلهية، كي يلزم من كلّ أمانة حكم شرعي جديد مغاير للحكم الشرعي الأوّل، إن طابقه كان ممثلاً له، وإن خالفه كان مضاداً له.

وأما إذا كان شأنها الإخبار عنه - بعد أصل جعله وتشريعه - فلا يستلزم التعبد بها وجعل الحجية لها إلزام تصديقها والبناء على مؤداها والجري العملي على طبقه، فإن صدقت أصابته، وإن كذبت خالفته وأخطأته، فمن أين لنا إثبات تشريع وجعل لمؤداها مستقل عن أصل الجعل الأوّل وتشريعه! وكلّ ما لها وفيها إنما هو الحكاية والإخبار عنه في حال انفتاح باب العلم به فضلاً عن حال الانسداد!.

خصوصاً: بعد ملاحظة أنّ نوع الأمارات - وسائر ما ليس بعلم من الحجج - حجيتها ببناء العقلاء، وليس لدى العقلاء بناء على جعل مؤدياتها في قبال الواقع الذي تحكي عنه، وإنما يجرون على مقتضياتها من باب التصديق لها والبناء على صدقها وكشفها عن المحكيات بها سواءً في حال الانفتاح وحال

الانسداد. فإذا كان الشارع المقدس قد أمضى هذا البناء من العقلاء فيكون إنما أقرّ حكايتها وتصديقها، كما هو الحال عند العقلاء. فتكون دعوى جعله لمؤدياتها بلا دليل ولا برهان.

فإن قلت: أو ليس قد تقدم منكم أنّ البيان مقوم للتكليف، بل التزمت بتداخل مرتبتي التنجيز والإنشاء في التكليف الشرعية، فيكون إنشاء التكليف وبيانه مقوماً له وبه جعله وتشريعه، والمتكفل للبيان والتنجيز وإقامة الحجة عليه هي الحجج العقلائية التي نفيتم - هنا - مقوميتها للتكليف والجعل، والتزمت بحكايتها وإخبارها عنه دون جعل لمؤدياتها، فكيف يكون جعل التكليف بها ولا يكون بجعل مؤدياتها!.

قلت: هذا الإشكال ناشئ من الخلط بين مقام أصل الإنشاء والجعل وبيان الحكم وإقامة الحجة عليه التي بها قوام التكليف - كما تقدم - وبين مقام الحكاية والإخبار عنه، فإنّ الحجة في المقام الأوّل - كما في مقام الإنشاء والجعل وبيان المجعول - لم يُجعل بها غير نفس الحكم والقضية التشريعية، فليس قبلها حكم مجعول، ولا تكليف آخر، كي يخالفه مؤداها أو يوافقه، وينتهي بالنتيجة إلى اجتماع ضدّين أو مثليين.

وأما الحجة في المقام الثاني - كما في مقام الحكاية والإخبار عن الحكم والقضية التشريعية - فليس فيها جعل ولا مجعول، وإنما بها الحكاية والإخبار عنه، فإن طابقت صدقت وإن خالفته كذبت.

ومبنى الشبهة يرتبط بالمقام الثاني دون الأوّل، لما عرفت من أنه في المقام الأوّل لم يكن المجعول بالإنشاء والبيان إلا أصل الحكم وجعله الأوّل، فليس معه جعلان، ومجعولان كي يلزم منهما محذور اجتماع مثليين، أو ضدّين. وإنما

يعقل لزوم المحذور لو كان هناك مجعولان: أحدهما: هو الحكم الشرعي الأوّل المجعول في الشريعة المقدسة بالإنشاء وبيانه. وثانيهما: الحكم الشرعي الثاني المجعول بمقتضى حجية الأمانة وجعل مؤداها، كي يلزم من ذلك اجتماع المثليين عند المطابقة، واجتماع الضدين عند المخالفة.

وإذا لاحظت دعوى: لزوم المحذور من ذلك وجدتها مبنية - أيضاً - على دعوى: التلازم بين حجية الأمانة الحاكية عن الحكم الشرعي، وجعل حكم آخر لمؤداها أو على طبقه مماثل للأول أو مضادّ له. وهذه الدعوى مصادرة ولا أساس لها من الصحة، إذ لا تستلزم حجية الأمانة 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 لمؤداه 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 بكلا مبنييه: الأشعري، والمعتزلي - على ما نسب إليهم - لأنّ الأوّل مبني على أنه ليس في الواقع حكم مع قطع النظر عن الأمانة، وإنما الحكم الإلهي تابع للأمانة، فكلّ ما قامت عليه الأمانة كان حكم الله تعالى في المسألة، فيكون الحكم الشرعي المجعول عند قيام الأمانة إنما هو مؤداها، وليس هناك حكم شرعي غير ما أدّت إليه.

ففيه: ما قد عرفت من أنّ الأمانة إنما هي مخبرة عن الحكم الإلهي المجعول في المسألة، وليس مؤداها مجعولاً، فليس مؤداها إلا حاكياً عن الواقع، فإن طابقه صدقت، وإن خالفه كذبت.

وليت شعري لو لم يُفترض فيها مسبقاً وجود حكم تحكي وتخر 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 يحتمل الصدق والكذب، بخلاف الإخبار، فإنه لا ينفك عن احتمال الصدق والكذب، فيمتنع وجوده من دونه.

وأما المعتزلي فهو مبنيّ 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 مؤداها حكماً واقعياً ثانوياً مجعولاً 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 للمؤدى فضلاً عن كونه هو الحكم الواقعي الثانوي الفعلي، وكون قيامها نافياً لموضوع الحكم الواقعي الأولي!.

تفصيل الكلام

ويحسن تفصيل الكلام في المقام، فنقول: إذا نظرنا إلى شريعة الإسلام فلا إشكال في أنها مجموعة من الأحكام التي شرعها الله ﷻ لعباده.

فمنها: أحكام تتعلق بالجوانح مثل: الأحكام الأصولية، كوجوب الاعتقاد بالخالق ﷻ، وحرمة الشرك فيه، ووجوب تصديق رسله وأنبيائه وأوصيائهم (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، كالحجبة.

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 الأوّلية،

ومنها متعلق بالعناوين الثانوية، مثل: أحكام التقية.

ولاريب في إنزال الشريعة المقدسة بجميع كبرياتها على النبي ﷺ وتماها قبل وفاته، لأنّ حلال محمد ﷺ حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة، فهو ﷺ لا يجهل أيّاً من أحكامها قاطبة، كما أنه قد بلغها بأجمعها لو صيه علي أمير المؤمنين ﷺ، وهكذا لسائر أوصيائه الأئمة المعصومين ﷺ بجميع تفاصيلها. كما أنها شريعة أنزلت لسائر الناس من حين إرسال النبي ﷺ وإلى أن تقوم الساعة، ولكن ذلك لا يستلزم ابتلاء جميع الناس بجميع أحكامها، وإنما يتلي 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 بجميع أحكامها وتبليغها بأجمعها وصيه ومن ثم سائر الأوصياء (صلوات الله عليه وعليهم أجمعين). وذلك ينبغي أن يكون ضرورياً، لأنه 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 إنشائها، لأن الحكم ما لم يُنشأ ويُجعل يستحيل أن يكون فعلياً، لأن فعليته إنما هي بفعلية كل ما أخذ في جعله من الشروط والموضوعات، فلو لم يكن مُنشأً لم يكن مجموعاً، وإذا لم يكن مجموعاً لم يؤخذ في جعله شيء من باب السالبة بانتفاء الموضوع، كما لا يخفى.

وأما فعلية الملاك فإنها وإن كانت غير منوطة بتحقيق الإنشاء والجعل ثبوتاً إلا أنها منوطة به إثباتاً في الشرعيات، لامتناع التفكيك بينهما في حق الشارع ﷺ، لامتناع الغفلة والعجز في حقه، ولبناء شريعته المقدسة على جعل الأحكام وموافقتها، لا على محض موافقة الملاكات، بخلاف العرفيات، كما تقدم.

وهذه المراتب كلها تشترك فيها جميع الأحكام الشرعية بجميع أصنافها

المتقدمة، بخلاف مرتبة التنجيز، فإنها مختصة بالأحكام الإلزامية فقط، وهما: الوجوب والحرمة، لأنها المرتبة التي بتحققها يكون المكلف 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 - ويتنجز، لتحقق شرط الفعلية والتنجيز، وليس الشرط بيان الرسول عن الله ﷻ لسائر المكلفين يقيناً، وإلا كان عليه إبلاغ جميعهم بجميع التكاليف، ولاريب في أن طريقة وسنة نبينا ﷺ لم تكن كذلك، وإنما كانت بتبليغها لوحيه ﷺ جميعاً، ولمن معه - في الجملة - وعلى الباقيين الفحص، والسؤال عما يتلون به من المسائل ﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(١).

نعم قد يتصدى هو ﷺ لإرسال المبلغين إلى المشرعة في الأماكن البعيدة عن مدينته المنورة، لإبلاغهم بالأحكام الفعلية في ذلك الزمان، أو تتصدى كل فرقة من غير أهل المدينة بأن ينفر منهم بعضهم للتفقه، ثم يعودون منذرين ومبلغين، كما تقتضيه آية النفر المباركة^(٢)، ولكن على المشرعة السؤال من المبلغ، وليس عليه إلا الجواب ونحوه مما يتيسر عليه دون الدوران عليهم وتبليغ كل منهم بما هو محل ابتلائه من المسائل والأحكام.

وحيث قد ثبت لدينا أن جميع الأحكام الشرعية - بجميع أصنافها بما فيها

(١) سورة النحل: ٤٣.

(٢) سورة التوبة: ١٢٢.

التكاليف - قد بيّنها نبيّنا لأوصيائه المهديين (صلوات الله عليهم أجمعين)، فتكون جميع التكاليف قد بيّنت وتحقق شرط فعليتها في سائر العصور من حين عصره عليه السلام وإلى أن تقوم الساعة، فالبيان قد تحقق والحجة قائمة، فيجب الفحص والسؤال منهم عليهم السلام عن كلّ ما يُحتمل من التكاليف، للعلم الإجمالي بوجودها في الشريعة وقيام الحجة عليها ببيان النبي عليه السلام لها.

ولكنّ هذا العلم الإجمالي ينحلّ بعد الفحص، وبعد العلم التفصيلي بمقدار المعلوم بالإجمال، فتكون الشبهة في الباقي من الاحتمالات شبهة بدوية يحتمل فيها عدم بيان النبي عليه السلام التكليف فيها، فلا يعلم بيانه لها - إجمالاً ولا تفصيلاً - على ما يأتي في محله (إن شاء الله تعالى).

إذا عرفت ذلك فاعلم أنه اشتهر الجواب عن المصوّبة بدعوى: قيام الإجماع على اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل، والتصويب يستلزم اختصاصها بالعالمين بها، خصوصاً بعد أن كانت - على قولهم - تابعة لقيام الأماره وكون مؤداها هو حكم الله تعالى في المسألة. غاية الأمر أنه على التصويب الأشعري يكون مؤداها هو الحكم الواقعي الأوّل، وعلى المعتزلي يكون هو الحكم الواقعي الثانوي. وقد عرفت بطلانها بما لا مزيد عليه.

في اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل

وإنما المهمّ - هنا - هو تنقيح الحال في دعوى: اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل، فإنها - على تقدير صحتها بقول مطلق - تنافي الظواهر الأوّلية 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 متعلّقه فقد عرفت أنّ غاية ما يقتضيه هو امتناع الاتحاد بين الحكم الذي أخذ العلم في موضوعه، والحكم الذي تعلّق العلم به، فإنه يلزم الخلف. وهو ينافي أخذ العلم بالجعل وأصل التشريع في موضوع الحكم المشروع والمشرّع، كما تقدم توجيهه وتخريج أخذ العلم بوجوب القصر، والجهر والإخفات في وجوبها، بحمل ما دلّ على اشتراط العلم على إرادة تعلّق العلم لا بنفس الوجوب المجعول، وإنما بجعله واعتباره. وليُحمل على هذا ونحوه كلّ ما دلّ على اختلاف الحكم بين العالم والجاهل في الموارد الشرعية الأخرى، فإنّ الدليل العقلي يكون قرينة لبيّة 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 مسلّم، ولكنّه 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 بحجة، والمحصل منه فيها متعذر التحصيل، فلا يمكن التعويل فيها على الإجماع.

وثانياً: كيف تصح دعوى الإجماع وقد صدر من الفقهاء عليه السلام ما ينافيها في كثير من الموارد:

فمنها: موارد القصر والجهر والإخفات التي تقدم الحديث عنها.

ومنها: عدم مفطّرية ماعدا الأكل والشرب والجماع في الجاهل القاصر غير المتردد بالمفطرية، أو المعتمد في عدم مفطريتها على حجة شرعية.

ومنها: اختصاص وجوب الكفارة في الصوم بمن كان عالماً بكون ما يرتكبه مفطراً، 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 لاحدّ على الجاهل بالتحريم، بخلاف العالم به - ومع عدم الدخول تحرم عليه مع العلم بالتحريم، لا مع الجهل به.

ومنها: سقوط الكفارة عن المحرم الجاهل بتحريم بعض محرمات الاحرام. وغير ذلك مما قد يجده المتتبع 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 منقوض 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 بتحقيق موضوعه عنواناً ثانوياً يدور الحكم الفعلي الواقعي مداره وجوداً وعدمًا في بعض الموارد، كما عرفت في الموارد المتقدمة. فيكون حاله حال الاضطراب، أو السفر، أو غيرهما من العناوين الثانوية التي يدور الحكم مدارها، كسائر العناوين الثانوية في بعض الأحكام.

نعم دعوى: تقيّد الأحكام الواقعية كافة بالعلم أو الجهل - لو صدرت من أحد - واضحة البطلان، لعدم تقييد أغلب الأحكام بالعلم أو الجهل، كما لا يخفى. ومردّ هذه الدعوى الباطلة هو الذي ردّه الشيخ رحمته الله بقوله: «وقد تواتر بوجود الحكم المشترك بين العالم والجاهل الأخبار والآثار»^(١). والأمر كما قال. هذا ما يرتبط بدعوى اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل.

مفاد أدلة اشتراط التكليف بالبيان

وأما تحديد مفاد أدلة اشتراط التكليف، أو التكليف الشرعية بالبيان من أنها تستلزم اختصاص التكليف بالعالم بها، أو بتشريعها - على التوجيه المتقدم - أو لا تستلزم ذلك، وإنما تبقى الأدلة على إطلاقها تشمل العالم والجاهل على حدّ سواء. فهذا الذي نحن بصدد تحقيقه.

وليعلم - أولاً - أنّ غاية ما تقتضيه هو تقييد التكليف - دون سائر الأحكام الشرعية - بقيام الحجة على تشريعاتها، لا خصوص العلم بها، لما تقدم من جريان الشارع المقدس في بيان شريعته وتبليغها للمكلفين على ما جرى عليه العقلاء في تبليغ مقاصدهم من الاستناد إلى الحجج العقلية، ولكن خصوص ما أقرهم عليها، كالظواهر وأخبار الثقات، وليس هو خصوص البيان الموجب للعلم الوجداني، كما تقدم.

بل يمكن أن يقال: إنّ المراد من العلم في أدلة وجوب طلب العلم ما يعم سائر الحجج المقرّة أو المجعولة شرعاً، بقريّة ما جرى عليه الشارع المقدس مع المتشرعة في طريقة بيان أحكامه وتبليغها إليهم، واكتفائهم بتلك الحجج في

(١) فرائد الأصول: ١/ ١١٣.

مقام تحصيل العلم بالأحكام، وإطاعة التكليف بوجوب طلب العلم بها والفحص عنها.

كيف وإلا يلزم كون نوع التشريعة مقصرين، ومخالفين للتكليف بالفحص عن الأحكام وطلب العلم بها، في حال أن طلبه فريضة كما تضمنته الأحاديث المتواترة، أو المتضاربة عن النبي ﷺ، وغير ذلك مما يوجب العلم الوجداني بوجوب طلب العلم بالأحكام والفحص عنها. ولذلك تصح دعوى: حكومة بناء العقلاء والتشريعة المتعلقة بحجية تلك الحجج على كل من أدلة وجوب طلب العلم، وأدلة النهي عن العمل بغير علم، فإنّ بنائهم العملي على العمل بها وتنزيلها 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 أقرهم عليه، كما تقدم.

والنتيجة: أنّ البيان الذي تكفلته أدلة التقييد بالبيان يشمل جميع ما أقره الشارع من الحجج، بل حتى الوظائف العقلية، أو الشرعية المجعولة للشاك وفاقدة الحجة في مقام العمل إن اقتضت مراعاة التكليف المحتمل، كما في موارد قاعدة الاشتغال.

وعليه فالمتحصل من أدلة اشتراط التكليف بالبيان: 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.

وحينئذٍ قد يتوهم: أنّ وجود الحجة - على ذلك النحو - هو شرط فعلية

التكليف بقول مطلق، استناداً إلى تلك الأدلة - ولو بمتعم الجعل كما تقدم - فتكون فعلية التكليف الشرعية مطلقاً منوطة بقيام الحجة عليها، ومن دون قيام الحجة عليها فهي ليست إلا تكاليف إنشائية 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 وملاكاها مدار قيام الحجة عليها، وهذا وإن لم يكن تصويماً، لإمكان خطأ الحجة، ولا اختصاصه بالوجوب والحرمة دون سائر الأحكام إلا أنه لا يمكن قبوله، كما لا يخفى.

وهو توهم باطل، لأنه مبني على أن شرائط التكليف كلها هي شرائط للفعالية في حال أنها على سنخين: أحدهما تكون به من شرائط الفعالية. والآخر تكون به من شرائط التنجز.

تصنيف شرائط التكليف

وتوضيح ذلك: أن التكاليف الشرعية وإن كانت منوطة بملاكاها الواقعية - كالتكاليف العرفية - ولا يمكن معرفتها إلا عن طريق الشارع وبيانه - كما تقدم - إلا أن شرائطها كشرائط سائر التكاليف، منها ما هو شرط للفعالية، ومنها ما هو شرط للتنجز وإن كان التكليف فعلياً.

ألا ترى: أنّ شرط القدرة من الشرائط العامة للتكاليف الشرعية والعرفية على حدّ سواء، ولكنه ليس شرطاً لفعلية التكليف ولا لفعلية ملاكه في العرفيات يقيناً، لأنّ العجز عن تحقيق الملاك الملزم لا يوجب قصوراً فيه، وإنما يوجب قصوراً في المكلف، ولذا يعدّ عذراً عندهم، وإنما يقبح عقاب العاجز، لقصوره دون قصور الملاك أو التكليف أو بيانه عن شموله، ولذا لا يقبح عقابه عند تعجيز نفسه، ولذا قيل: العجز بالاختيار لا ينافي الاختيار.

فالعجز في الحقيقة مانع من استحقاق العقاب وحسنه، ولذا يعدّ معذراً عن لزوم الموافقة بعد تمامية التكليف بجميع شؤونه وقيوده، وإنما عدّ شرطاً للتكليف من حيث التلازم في الذهن العرفي بين التكليف، وحسن العقاب على مخالفته. خصوصاً بعد ملاحظة اشتقاق مادة التكليف من الكلفة، ولا كلفة على العاجز. فالعجز شرط للتكليف، من حيث إيجابه للكلفة المنفية في حق العاجز. ومن هنا كان تكليف العاجز قبيحاً، إذ لا قدرة له على تحمّل كلفة التكليف وفعل المكلف به، لا من حيث انتفاء موضوعه فيه.

نعم قد تكون القدرة - حتى في بعض العرفيات - دخيلة في الملاك - أيضاً - وحينئذ يكون توجه الخطاب - فضلاً عن حسن العقاب - مشروطاً بالقدرة الخاصة، كما إذا قال المولى لعبيده، من منكم يستطيع أن يفعل الأمر الفلاني؟ فأجابه بعضهم وقال: أنا أقدر عليه، فإنه يقول له: - مثلاً - إذن افعله. وذلك فيما كانت القدرة دخيلة في الملاك، أو في الخطاب من حيث دخلها في الملاك، فتكون موضوعاً له.

وعلى ذلك جرت الشرعيات - أيضاً - فإنّ القدرة المعبر عنها في كثير من

النصوص الشريفة بالاستطاعة^(١)، قد تظافرت النصوص الشريفة، أو تواترت على تقييد عامة التكليف الشرعية بها، والتي منها قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾^(٢)، ولاريب أنها جارية في ذلك مجرى التكليف العرفية في كونها شرطاً للكلفة وحسن العقاب، لا في أصل توجه الخطاب وفعلية الملاك.

والشاهد على ذلك كون موارد الشك في القدرة من موارد قاعدة الاشتغال دون البراءة - كما هو الحال في العرفيات - فإنَّ المسقط للتكليف والمعدّر عنه إنما هو واقع العجز، وإلا فإنه منجّز بمجرد توجهه إلى المكلف، وعلمه به، ولا يتوقف تنجزه على إحراز القدرة على إطااعته وامثاله، كما هو واضح.

ويشهد عليه - أيضاً - أنه لو كانت القدرة موضوعاً للتكليف لكانت كالسفر في وجوب القصر، فيكون تعجيز المكلف نفسه بعد القدرة موجباً لانتفاء التكليف وموضوعه كما هو الحال لو تركه اختياراً، فإنه غير موجب لعصيان التكليف بالقصر، واستحقاق العقاب، مع أنها ليست كذلك.

نعم قد تكون القدرة في بعض الشرعيات - أيضاً - شرطاً لتوجه الخطاب وفعلية الملاك، كما في الاستطاعة على الحج. وحينئذٍ لابدّ من إحرازها، كي يحرز توجه التكليف، ويكون غير المستطيع ليس مكلفاً ابتداءً، لا أن عدم استطاعته مسقط للتكليف عنه ومعدّر له عند المخالفة.

ومثل القدرة في كونها شرطاً للتنجيز: الذكر والانتباه، فإنَّ النسيان والغفلة إنما هما معدّران عند المخالفة، فلا يكونان من شروط الفعلية وتوجه التكليف نحو المكلف، كما كان الحال في القدرة، فهما من شروط التنجيز دون الفعلية.

(١) التوحيد: ٣٤٤، ب الاستطاعة، ح ٢، ٣، ٤، ٥، ٦، ٩، ١٥، ١٦، ١٨، ١٩، ٢١، ٢٤.

(٢) سورة البقرة: ٢٨٦.

ومن ذلك يظهر الفرق بين شرط الفعلية، وشرط التنجيز، فإنَّ الأوَّل هو الذي يكون شرطاً في أصل الملاك وتوجُّه الخطاب، ويكون موضوعاً للتكليف نفسه وتعلقه بالمكلَّف.

بخلاف الثاني، فإنَّه هو شرط لحسن العقاب على مخالفة التكليف دون فعلية ملاكه وتوجهه نحو المكلَّف، ولذا يكون انتفاؤه معذراً، وإنَّما كان شرطاً للتكليف، من حيث اشتقاقه من الكلفة ولا كلفة على من لا يحسن عقابه، كالعاجز والناسي وإن كان مشمولاً بالخطاب، كالقادر والذاكر، والملاك في حقِّه تامَّ الفعلية وليس فيه قصور.

ويترتب على ذلك: أنَّ شرط التنجيز ليس من العناوين الثانوية الموجبة لتقييد التكاليف الواقعية المتعلقة بالعناوين الأوَّلية، بخلاف شرط الفعلية، كالسفر، فإنَّ التكليف بالصوم، أو بالصلاة الرابعة - مثلاً - متعلِّق بالمكلَّف بعنوانه الأوَّلي، ولكنه لو اتصف بالسفر حرم عليه الصوم، ووجب عليه القصر، فالمسافر لم يجب عليه الصوم والتمام، لا لكون السفر معذراً عنهما، وإنَّما لتقييد وجوبهما - في واقع الأمر - بعدم طروء العنوان الثانوي الذي هو السفر في المثال، فالعنوان الثانوي الذي يكون موضوعاً للتكليف الواقعي الثانوي يكون في واقعه قيداً عديمياً للتكليف الواقعي الأوَّلي، فيكون التكليف الأوَّلي في النتيجة مقيداً بعدم العنوان الثانوي، لا أنه مطلق ويكون العنوان الثانوي معذراً عنه.

وبعبارة أخرى: العناوين الثانوية قد تكون قيوداً لنفس التكاليف الأوَّلية وملاكاتها وخطاباتها، وقد تكون معذرة عند مخالفتها ولا توجب قصوراً أو تقييداً أو تقييداً لخطاباتها. فليس كلَّ عنوان ثانوي موجباً لتحقيق حكم واقعي، أو

موضوعاً له، فإنّ مثل العجز والنسيان عناوين ثانوية، ولا تقيّد إلا حسن العقاب وفعلية الكلفة دون أصل الخطاب وفعلية ملاكه، فتأمل جيّداً.

ومن هذه العناوين: العلم والجهل، فإنهما كالقدرة والعجز، لأنهما - غالباً - لا أثر لهما في تحقق الملاك وفعليته تكويناً، كما هو المشاهد في العرفيات، فإنّ حاجة العطشان إلى سقيه الماء لا تتوقف على علم الغير بعطشه، ولكنّ صحة عقاب العبد تتوقف على علمه بالملاك الملزم وفعليته، 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 وتكاليفه لعامة عبيده - كما لو كانت طريقته في البيان تكليف بعضهم بتبليغ الآخرين - فإنّ عدم بلوغ تكليفه لبعضهم وجهله به معذّر 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 الملاك، وحينئذ يكون موضوعاً للتكليف وفعليته، لا شرطاً للمنجزية وحسن العقاب فقط. فيكون العلم والجهل نظير القدرة والعجز من شرائط التنجيز وعدمه إلا فيما إذا كان لهما دخل في فعلية الملاك، فإنهما يكونان حينئذ من شرائط فعلية التكليف، كما لو افترض أنّ المولى لا يريد السقي عند عطشه من كل أحد - لبعض المناسبات - وإنما يريده من خصوص من علم بعطشه، فحينئذ يكون تكليفه مختصاً بالعالم بالعطش لا محالة ولا يكون مطلقاً، كما لا يخفى.

والأمثلة العرفية لذلك غير عزيزة، فإنّ بعض الفقهاء لمكان عفّته غير مستعد

لقبول الصدقة ولا الرغبة فيها من كلّ أحد، وإنما من خصوص من يعلم بفقره وحاجته، ومثله بعض المرضى لا يرضى بعيادة وزيارة من لا يعلم بمرضه... وهكذا. والمهمّ أنّ إرادة الفعل من الغير - التي هي المنشأ لانتزاع الإلزام في موارد - قد تتقيد لأصل وجود ما يقتضيها فحسب وإنما بشرط العلم به، بل يمكن أن تتقيد بنحو خاص من العلم دون مطلق العلم.

وعلى ذلك جرت الشرعيات - أيضاً - كما في القدرة، فإنّ العلم بالتكليف منجز له في الغالب، وليس شرطاً لفعليته إلا في بعض الموارد، فإنه أخذ شرطاً لفعليته، كما تقدم في مفترية بعض المفطرات، وفي وجوب بعض الكفارات، وفي وجوب القصر، والجهر والاختفات، وقد تقدم توجيهها بكون متعلّق العلم هو أصل التشريع والجعل وكون المشروط بالعلم هو الوجوب أو الحكم المجعول والمشرّع، دفعاً لمحدور الخلف أو الدور.

ومنه يظهر: أنّ قيام الحجة على التكليف الشرعي - نوعاً - هو من شرائط التنجيز دون الفعلية إلا ما استثنى. وذلك مما يحتاج إلى شيء من التوضيح، فنقول: إنّ هناك في التكاليف الشرعية حجتين طوليتين:

تصنيف الحجج

الأولى: هي التي تكفلها المولى ﷺ، وهي بيانه بواسطة بيان النبي والأئمة الأطهار (صلوات الله عليه وعليهم أجمعين)، فقد دلت النصوص المتواترة المتقدمة على انحصار معرفة تكاليف الله (سبحانه وتعالى) وتشريعاته ببيانهم، فكلّ ما لم يصدر بيانه من النبي وآله ﷺ فهو ليس من أحكام الله تعالى ولا من شريعته في شيء.

ولذا يكون ما لم يستند فيه إلى دلائلهم من الرأي في الدين - ولو كان قطعياً - بل حتى لو أصاب الواقع الذي بينوه ولكن لم يستند فيه إلى دلائلهم لم يؤجر المصيب، كما أنه لو أخطأ كذب على الله تعالى، بخلاف المستند إلى دلائلهم ﷺ فإنه إن أصاب كان له الثواب، وإن أخطأ كان معذوراً.

وهذه الحجة الشرعية هي التي قد تقدم ردّ الشبهات عن اشتراط التكاليف الفعلية - بل وسائر الأحكام - بها.

والثانية: هي الحجج الكاشفة عنها، مثل: الظواهر وأخبار الثقات عنهم - ولو مع تعدد الوسائط - وهي التي بحثنا عن حجية ما تستند إليه حجيتها من سيرة المتشرعة وبناء العقلاء، وكانت الغاية من البحث فيها تحصيل العلم بدلائلهم ﷺ القطعية على حجيتها.

والخلط بين الحجتين الأولى والثانية هو الذي يوقع في الوهم، فإنّ الذي قيّد به التكاليف والتشريعات الإلهية إنما هو الحجة الأولى، وهي من القيود المأخوذة في فعليتها، فمن دون بيانهم ﷺ لا تكليف ولا حكم. وحاشاهم من التقصير في وظيفتهم، كيف وهو يستلزم القصور في الشريعة ذاتها، وما ينافي حكمة مشرّعها تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

وأما الحجة الثانية فهي التي تخطأ وتصيب، فإنها إن طابقت بيانهم ﷺ أصابت، وإن خالفته أخطأت. أمّا هم ﷺ فإنّهم معصومون منزّهون عن الخطأ فضلاً عن الكذب، فما حكوه عن الله ﷻ من كلامه وأحكامه هو عين الصواب ولا خطأ فيه، وإنما هو مطابق له كامل المطابقة.

إذا عرفت ذلك ظهر لك: أنّ أدلة تقييد تكاليف المولى ﷻ بالبيان ناظرة إلى

اشتراط فعليتها ببيان المعصومين عليه السلام، فتكون سائدة للنصوص المتقدمة بطوائفها على حصر الأحكام الشرعية واستفادتها منهم عليه السلام، فتكون فعلية التكليف الشرعية منوطة ببيانهم الذي به بين الله تعالى شريعته و سائر أحكامه بما فيه القرآن وآيات أحكامه، لأنه جعلهم الواسطة بينه وبين خلقه، فانتفاء البيان منهم يستلزم انتفاء فعلية التكليف فضلاً عن تنجزه.

ولكنك عرفت أنّ الطريقة الشرعية في البيان والتبليغ لم تكن على نحو بيان المعصوم عليه السلام لسائر المكلفين، وإنما لبعضهم، وعلى الباقي الفحص والسؤال، لإيجاب طلب العلم عليهم، وإلا كان كلّ مورد يشك في بيانه مورداً للبراءة، لأنه يكون شكاً في أصل التكليف، 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 دليل حجيتها حاكم على أدلة طلب العلم وموجب لتنزيلها منزلة العلم، بما فيها الظواهر حتى في موارد المشافهة مع المعصوم عليه السلام، لأنّ الظهور وإن كان وصفاً لكلامه عليه السلام وبيانه إلا أنه ليس بالضرورة يكون كاشفاً عن مراده الذي بيّنه بكلامه، لتوقف التلازم بين الظهور والمراد على الإحاطة بجميع قرائن المقام بما قد يغفل المشافهة عن بعضها وإن لم يغفل عنها الإمام عليه السلام. فبمجرد توجه المشافهة إلى احتمال غفلته عن ذلك ينتفي العلم بالملازمة. وحينئذ يكون لازم ذلك الاحتمال احتمال عدم فهم المراد، على الرغم من وجود اليقين بصدور البيان، فيكون البيان متيقناً إلا أنّ المبين غير متيقن، فافهم جيداً.

والمهم: أنّ الحجة على البيان تكون وظيفتها الكشف عن البيان والمبين، فبالنتيجة تكون واسطة في إثبات الحكم الفعلي ومنجزة له، وليست هي شرط

فعليته. بل يكفي في تنجيذه - 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 يُبَيِّن له التكليف قبل إمكان الوصول إليه لم ينفع أصل صدور البيان من الشارع حيثئذ في بلوغ مرتبة الفعلية إلا بالإضافة إلى خصوص من يبين له دون غيره من سائر المكلفين، لاستواء الحاليتين: 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، لأنه لو شمله الطلب كان تكليفاً بغير المقدور، وهو ممتنع، فتأمل.

وأما لو كان يمكن الوصول إليه ولكن بعسر وخرج لم يمنع ذلك من فعليته، لأن نفي العسر والخرج في الشريعة من باب الامتنان منه تعالى على عبده، فيكون العسر معذراً ونافياً للتنجيز دون الفعلية.

والنتيجة: أن كلّ تكليف يُبَيِّن من قبل المعصومين عليهم السلام 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 وخرج فهو فعلي في حقهم، ولكنهم معذورون في مخالفته، فلا يكون منجزاً^(١)،

(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 الاشغال من أجل احتمال تحصيله والعثور عليه. وقد سألت بعض المتخصصين بالفحص عن المخطوطات وتحقيقها دام توفيقه منه غفر له.

وكلما أمكنهم الوصول إليه من دون عسر و حرج فهو فعلي منجز في حقهم، فحسبوا عنه أم لا.

ومنه يظهر: بطلان توهم اشتراط فعلية سائر التكاليف بقيام الحجة عليها، فإنها مشروطة ببيانها من الشارع، لا بقيام الحجة المتيسرة على ذلك البيان.

وأما دعوى: أن العلم الإجمالي بوجود التكاليف في الشريعة المقدسة يستلزم تنجز كل ما احتمال لزومه من فعل أو ترك وإن كان لو فحص عنه لم يعثر عليه، لأن العلم الإجمالي يُنجز جميع أطراف الشبهة وإن امتنع تحصيل العلم التفصيلي بكل واحد منها.

فغير صحيحة، لانحلال هذا العلم بالعلم الإجمالي بوجود التكاليف فيما قام ما بأيدينا من الحجج عليها، ويضاف إليها ما نعلم به من الواجبات والمحرمات وجداناً، ولا نعلم إجمالاً بما يزيد على مجموع ذلك.

وهو يستلزم انحلال العلم الإجمالي الكبير بمقدار أطراف العلم الإجمالي الصغير، وتبقى الأطراف الأخرى موارد لشبهات بدوية ينفي تنجز التكليف فيها بذل الوسع في الفحص عنه في مظانّه على النحو الذي لا يستلزم العسر والخرج المعلوم نفيهما في الشريعة المقدسة، فتدبر جيداً.

وللبحث عن العلم الإجمالي المذكور مقام آخر يأتي تفصيل الحديث عنه (إن شاء الله تعالى). هذا كله في الشبهات الحكمية.

وأما الشبهات الموضوعية فالتكاليف الجزئية الفعلية فيها غير مشروطة بالبيان الشرعي في كل واقعة خارجية، فضلاً عن قيام الحجة على كل جزئي منها، لأن أدلة تقييد الأحكام ومعرفتها بالبيان إنما قيدت كبريات

الأحكام دون صغرياتها، فوجود 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 والأمانة والأصل العملي المنجز، كالاختياط واستصحاب الموضوع. وأما إذا قامت الحجة على انتفاء الموضوع فغاية ما ينتفي عندئذ هو التنجز وحسن العقاب دون الفعلية، لأنّ فعلية الحكم إنما هي بفعلية موضوعه، لا بقيام الحجة عليه بقيامها على موضوعه.

وهنا ينبغي الانتباه إلى أنّ الحجج العقلانية الممضاة شرعاً في الموضوعات الخارجية تختلف عنها في كبريات الأحكام وموضوعاتها الكلية، فقد عرفت أنها في الكبريات منوطة بالبيان الشرعي من المعصومين عليهم السلام ولكن الأمر في الموضوعات الخارجية مختلف، فإنّ أدلّة المنع عن العمل بالرأي والقياس والنظر مختصة بالكبريات التشريعية دون تشخيص موضوعاتها الخارجية بما فيها تحقق الامتثال، فإنّ الأمر فيها مبني على السعة في الغالب.

نعم هناك تشدّد في باب القضاء وإقامة الحدود وإن كان موردها هو الموضوعات الخارجية، فلا يكتفى فيها بخبر الثقة - مثلاً - وإن كان يكتفي به نوع العقلاء حتى في مثل تلك المقامات، بل لا بدّ فيه من البيئة أو انضمام اليمين وغير ذلك من الأحكام حتى أنّ في بعضها اشتراط أربعة شهود، كما في الزنا.

والمهمّ: هو الانتباه والتنبيه إلى الفرق بين المقامين، كي لا يُقاس أحدهما على الآخر. وإنما يصار في كلّ مقام إلى ما يقتضيه دليله.

كما أنّ هناك فرقاً آخر بين الأمانة، وقيامها على الحكم الكلي، وبين قيامها على الموضوع الخارجي، فإنّ قيامها على الأحكام الكلية ظرفه انسداد باب العلم على نوع المكلفين، لانهصار تحصيله فيما لا يعلم به من الأحكام - عادة - إلا بأخذه من المعصومين عليه السلام مباشرة، وذلك ممتنع على نوع المكلفين وإن أمكن لبعضهم في الجملة، فإنه لا يمكن مشافهتهم جميعاً للمعصوم مباشرة حتى لو اجتمعوا جميعاً في مكان واحد، إذ أن أسئلتهم كثيرة يضيق عنها وقته لو أمكن إيصال السائل سؤاله والإمام عليه السلام جوابه. ومنه يظهر: انسداد باب المصلحة السلوكية في الأحكام الكلية، لا بتنائها على انفتاح باب العلم بها.

وأما في الموضوعات الخارجية فإنّ الأمانة 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 عليه السلام في فرض الانفتاح.

لكنه - أيضاً - لا يمكن البناء عليه، لعدم الدليل عليه، إذ لا ينحصر وجه الحكمة في جعل حجية الأمانة فيه بتدارك ما يفوت من مصلحة الواقع، فإنه يكفي في ذلك التسهيل على المكلفين، كما أشار إليه في مقام إثبات صدق فوت الواجب الذي هو موضوع وجوب قضائه^(١)، وكما جرى عليه العقلاء في أمورهم، ولم يلزم لذلك قبح في عدم تداركهم ما يفوت من المصلحة، أو الوقوع في المفسدة عند خطأ الأمانة، بل كان غاية ما يترتب على حجيتها عند الخطأ هو معذريتها من دون لزوم تدارك المصلحة أو الوقوع في المفسدة، فتدبر جيداً.

(١) فرائد الأصول: ١/ ١١٩.

الجمع بين الأحكام الواقعية وأدلة الأمارات عليها

ومن جميع ما تقدم يظهر: وجه الجمع بين الأحكام الشرعية الواقعية، وأدلة الأمارات الحاكية والكاشفة عنها، فإن الأحكام الشرعية تكون فعلية بفعالية 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 وتدلل 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 محذور، كما تقدم الحديث عنه، فإن حجيتها شرعاً - كما هي عقلاً - لا تستلزم جعلاً آخر لمؤدياتها، كي يستلزم النظر في التوفيق بينهما.

ومنه يظهر: أن هناك مسامحة في التعبير عن مؤدى الأمانة بالحكم الظاهري، فإنه ليس مؤدى الأمانة بحكم شرعي عند الخطأ، وأما عند الإصابة فهو الحكم الواقعي بعينه، فلا يتحقق بقيام الأمانة حكم ظاهري، كي ينظر في الجمع بينه وبين الحكم الواقعي، وإنما هناك حكم واقعي لا غير قد تصيبه الأمانة، وقد تخطئه. نعم لا بأس بتسمية مؤدى الأمانة بالحكم الظاهري من باب الاصطلاح وإن كان منشؤه تخيل جعل لمؤداها شرعاً، فإنه لا مشاحة في الاصطلاح.

المجْعول بأدلة الأمارات

واعلم أن في المجْعول بأدلة جعل الأمارات عدة أقوال:

منها: أن المجْعول فيها أصل الحجية وصحة الاحتجاج بها، ونسبه الأستاذ الروحاني إلى الشيخ الأصفهاني رحمهما الله ناقلاً فيه نص عبارته ^(١).

ومنها: أنه هو الحجة بمعنى المنجزية والمعدرية. وهو المنسوب إلى الشيخ الآخوند رحمته الله^(١) على إشكال في صحة النسبة.

ومنها: أنه جعل المؤدى، وهو الذي ذهب إليه الأستاذ الروحاني رحمته الله^(٢).

ومنها: أنه «لزوم البناء على كون مضمونها هو الواقع»^(٣). وهو الذي ذهب إليه السيد الأستاذ (دام ظله).

ومنها: أنه الطريقية والكاشفية بإلغاء احتمال الخلاف وأن «الشارع اعتبرها علماً في عالم التشريع»^(٤). وهو الذي اختاره أستاذنا الخوئي^(٥)، ونسبه إلى الشيخ النائيني رحمته الله.

وقد عرفت مما تقدم أن عمدة الأدلة على حجية الأمارات هو بناء العقلاء الممضى من قبل الشارع المقدس، فما بنى عليه العقلاء هو المجعول شرعاً. والتركيز فيما بنى عليه العقلاء يقضي بأنهم يبنون على أنها علم، فهم بمقتضى ارتكازاتهم العقلائية يعتبرونها علماً، ويرتبون على ذلك البناء آثار العلم من لزوم تصديقها وصحة الاستناد إليها في إثبات مؤدياتها وإسنادها إلى الشارع ومنجزيتها عند الإصابة ومعذريتها عند الخطأ، فإذا ثبت إقرار الشارع المقدس لهم على ذلك البناء كان الشارع قد اعتبرها علماً في عالم التشريع وجعل طريقتها وكاشفيتها بإلغاء احتمال الخلاف.

(١) منتقى الأصول: ٤/ ١٨١.

(٢) المصدر نفسه: ٤/ ١٨٩.

(٣) المحكم: ٣/ ٦٤.

(٤) مصباح الأصول: ٢/ ١٠٤.

(٥) المصدر نفسه: ٢/ ١٠٦.

وهذا هو الذي تقدم الاستدلال عليه. وهو الذي ذهب إليه أستاذنا رحمته ونسبه إلى شيخه النائني رحمته.

والذي يشهد عليه ما تقدم من أنه لو لم تكن الأمارات العقلانية منزلة في قرارة نفوسهم منزلة العلم لكثير السؤال عن كيفية تحصيل العلم بالأحكام بعد تواتر الأدلة على وجوب تحصيل العلم بها، والنهي عن العمل بغير علم، ولاريب أن باب العلم منسّد على نوعهم في نوع الأحكام التي لا يعلمون بها، مع أنه لم نجد في تساؤلهم عن ذلك عيناً ولا أثراً.

وهذا مما يكشف عن أن الشارع المقدس لم يرد من العلم إلا الأعمّ من العلم الوجداني، والعلم الذي بنوا على كونه علماً، كما هو الحال في الأمارات العقلانية عندهم.

ولاريب أنه مع البناء النفسي والجري العملي على كون الأمانة علماً، وإقرار الشارع لهم على ذلك يترتب 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، لأنها باعتبارها علماً يترتب عليها جميع آثار العلم، ولكن تعبدّاً واعتباراً، وأما المعذرية عند الخطأ فهي من آثار نفس الاعتبار، لأن العلم لا خطأ فيه، فليس من آثاره المعذرية عند الخطأ ولكن اعتبار ما ليس بعلم علماً تعبدّاً يستلزم معذورية العامل بذلك الاعتبار عند الخطأ لا محالة. فتدبر جيداً.

ومنه يظهر: الإشكال فيما أفاده الأستاذ الروحاني رحمته من الاستدلال على كون المجعول فيها هو المؤدى بصحة نسبته إلى الشارع، وصحة الإتيان بمؤداها

بداعي الأمر الإلهي بدعوى: أن «هذا لا يتلاءم إلا مع جعل المؤدى شرعاً»^(١) وأن جعل الطريقة لا يجدي في صحة الاستناد والإنسان حتى لو اعتبر الجاعل وصول الحكم، لأن «الاستناد من الآثار العقلية الواقعية للوصول الواقعي للحكم، فلا ينفع اعتبار الوصول في إخراجهِ عن التشريع»^(٢).

فقد عرفت أن اعتبار الأمانة علماً هو عبارة أخرى عن تنزيلها منزلة العلم، فيترتب عليه جميع آثار العلم الوجداني والوصول الواقعي بما فيها صحة الاستناد والإسناد. بل التفكيك بينهما موجب للتهافت، ألا ترى: أنه لا يصح أن تقول: اعتبر خبر زيد عن أمري علماً به ووصولاً إليه، ولكن لا أجز لك أن تنسب ذلك الأمر إلي، ولا أن تستند إليه في مقام إطاعتي. وكذلك لا يصح أن تقول: صدق العادل فيما ينسبه إليّ، ولكن لا أجز لك نسبته إليّ. إذن كيف يصدّقه ويعتبر خبره علماً وهو لا يجوز له أن ينسب مؤداه إلى من نسبه العادل إليه!، فإنه لا يكون الخبر حينئذٍ علماً اعتباراً ولا يكون العادل مصدقاً!.

والأغرب من ذلك: استشهاده لذلك بأن «العقلاء إذا قامت لديهم أمانة على أمرٍ من أمورهم ولم يكن اتباعها من باب الاطمئنان وانكشاف الواقع، بل كان من باب الاعتبار والتعبد لا يمكنهم إسناد مؤدى الأمانة إلى المتكلم واقعاً، إذ لا معنى لجعل المؤدى لدى العقلاء، فالمجوعول هو الطريقة أو غيرها، وهو لا يصح نسبة المؤدى واقعاً إلى المتكلم، فليس للمخاطب أن يقول: مراد المتكلم واقعاً كذا»^(٣).

(١) منتقى الأصول: ١٨٩/٤.

(٢) المصدر نفسه: ١٨٩/٤.

(٣) المصدر نفسه: ١٨٩/٤.

فإن فيه: ما المقصود من التأكيد على إسناد المؤدى واقعاً؟ فإنه إما أن يريد به إسناد الواقع ومراد المتكلم الواقعي إليه، أو الإسناد الواقعي غير التعبدي إليه. فإن أراد الأوّل 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 وجداناً -.

فمع: أنه خروج عن محلّ الكلام، لأنّ الكلام في الأمانة غير الموجبة للعلم الوجداني، فكيف يلزم من حجيتها وإيصالها التعبدي الإيصال الواقعي! وإنما اللازم من إيصالها التعبدي هو صحة إسناد الواقع تعبدًا، وهو كافٍ في خروجه عن التشريع والقول بغير علم، لافتراض أن الشارع بنفسه - أيضاً - قد جعله علماً، ولكن تعبدًا لا تكوينًا، فلا يلزم من جعل 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 يصيره علماً تكوينياً، وإنما يبقى علماً تعبدياً تنزيلياً، فلا يكون مؤداه إلا منزلاً منزلة الواقع، لا واقعياً.

يرد عليه: استثناؤه للاطمئنان - خصوصاً إذا أريد به أعلى الظنّ - فإنه ليس وصولاً واقعياً، وإنما هو وصول تعبدي ببناء العقلاء، ومعاملتهم إياه معاملة العلم، وإقرار الشارع لهم، فإن حجيته غير ذاتية اتفاقاً.

مع: أنه لو سلّم كون المؤدى هو المجعول فهل يا ترى يصح عنده ﷺ نسبته إلى الشارع واقعاً - كما يؤكد عليه في مقام الاستشهاد بما ذكره - أو إنما يصح إسناده

إليه تعبداً على أنه هو الواقع وإن كان الواقع مغايراً له، كما في صورة الخطأ. ولا ريب في عدم صحة الأوّل، لأنّه تصويب. والثاني هو المتعين ولا يلزم منه تشريع، لأنّه بإذن الشارع وجعله وتعبدّه، فافهم جيّداً.

هذا ويستفاد من السيد الأستاذ (دام ظلّه) عدة إشكالات قد تورد على مختارنا فيما هو المجعول الذي دلّت عليه أدلّة حجّية الإمارات، ولكنها غير واردة.

بيان ذلك: أنّه ذكر في مقام بيان مفاد أدلّة الطرق والأصول وأنّ أياً منها يصلح لقيامها مقام القطع وجوهاً أربعة:

الأوّل: أنّ مفادها تنزيل مؤدياتها منزلة الواقع.

الثاني: أنّه تنزيلها منزلة العلم.

الثالث: أنّه جعلها علماً تعبداً.

الرابع: مخصوص بالطرق والإمارات وأنّه اعتبار حجّيتها.

وتستحصل تلك الإشكالات ممّا أفاده في مقام ردّ الوجهين الثاني والثالث. وبعد غصّ النظر عن البحث في أنّها وجه واحد، أو وجهان، يلزم النظر فيما أفاده ممّا قد يورد على مختارنا من الإشكالات التي أوردّها عليهما، وهي أربعة:

الأوّل: ما أورده على الوجه الثاني - وهو تنزيل الأمانة منزلة العلم - إذ قال: «وفيه: أولاً: أنّه لا مجال لاستفادة التّزيل المذكور، لعدم تضمّن أدلّة الاعتبار له صريحاً، كما أنّها لم تتضمّن توصيف الطرق بأنّها علم حتى يحمل بقرينة مبايبتها للعلم على التّزيل والادعاء. وغاية ما تدلّ عليه لزوم متابعتها عملاً من دون دلالة على كون ذلك متفرعاً على لزوم متابعة العلم وفي طوله، وبعبارة تنزيلها

منزلته»، واستشهد على عدم التنزيل بعدم الإشعار به في بعض فقرات رواية مسعدة بن صدقة^(١).

وقد أفاد ذلك - أيضاً - مرة أخرى في مقام مناقشته لشيخه عليه السلام - فيما أفاده من لزوم حمل أدلة الأمارات على ذلك التنزيل والتعبد بكونها علماً بقرينة ورودها مورد الإمضاء لبناء العقلاء في العمل بالطرق والأمارات، لا بتناء عملهم بها على معاملتها معاملة القطع الوجداني - بأن ذلك كسائر الأحكام يحتاج إلى عناية خاصة، لا طريق لاستفادته من سيرة العقلاء ومرتكزاتهم^(٢).

وفيه: ما قد عرفت من أن العقلاء والمشرعة قد عاملوا الأمارات العقلية معاملة العلم وتنزيلها في قرارة نفوسهم منزلته - مع وضوح اختلاف خبر الثقة وغيره من - سائر الأمارات وتباينه 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 والخرج بسبب إيجاب الشارع عليهم طلب العلم، ونهيه عن العمل بغيره، حتى أن ذلك لم يدفعهم إلى التساؤل عن كيفية تحصيله مع امتناعه على نوعهم، فضلاً عن استلزامه للعسر والخرج.

وأما ما يرتبط بمفاد رواية مسعدة 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: أنه «لا معنى لابتناء الارتكاز والسيرة المذكورين على التنزيل المذكور، إذ التنزيل إنما يتجه في الأحكام المستفادة من الأدلة اللفظية، 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 فيغني قيامها على ثبوت الحكم لفاقد العنوان عن عناية التنزيل منزلته»^(١).

وفيه: أن مجرد كفاية ثبوت الحكم أو إثباته لموضوع آخر لا يستلزم لغوية تنزيل أحد الموضوعين منزلة الآخر، سواءً في ذلك الأدلة اللفظية واللبية، فإن 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 تعبدياً ادعائياً فيكون التنزيل حقيقياً لا بيانياً فحسب. والأول لا يكون إلا في الأدلة اللفظية، ولكن الثاني يمكن أن يكون في كلّ 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 علماً إلا إذا لازم متعلقه وطابقه في الواقع، فكان الأنسب بحال العقلاء أن

لا يلتزموا بالبناء على كون متعلقها هو الواقع مباشرة، وإنما بالالتزام والبناء على اعتبارها علماً، فتأخذ خصوصيته ابتداءً، ثم يترتب عليها حكمه، وهو الالتزام بصدق متعلقها، كما هو الحال فيه. وهذا هو الموجود في قرارة نفوس العقلاء وارتكازهم إجمالاً وإن كان تحصيله وتفصيله يحتاج إلى جهد جهيد.

الثالث: «أنّ التنزيل منزلة العلم إنما يصح بلحاظ الآثار العملية الشرعية للعلم لو فرض أخذ العلم موضوعاً في بعض الآثار، لا بلحاظ الآثار التكوينية أو العقلية له، لوضوح أنّ الأولى تابعة لأسبابها، والثانية تابعة لموضوعاتها الواقعية ولا تقبل التصرف الشرعي بجعلها على موضوع آخر، ولازم ذلك عدم قيامها مقام القطع الطريقي، مع أنّ قيامها مقامه هو المتيقن من أدلة جعلها، وهو كاشف عن عدم ابتناء جعل الطرق على تنزيلها منزلة العلم بعناية اشتراكها في الأحكام الشرعية الثابتة له»^(١). وهذا ما أفاده إشكالاً على الوجه الثاني بعنوان «وثانياً».

وليُعلم أولاً: أنّ هذا الإشكال مبني على أنّ التنزيل صادر ابتداءً من الشارع المقدس، كي يكون محلّ الكلام مورداً لدعوى: أنّه إنما يصح بلحاظ الآثار العملية الشرعية للعلم... إلخ. وأما بناءً على ما ندعيه من أنّ التنزيل عقلائي ارتكازي وأنّ الشارع لم يصدر منه تنزيل ابتداءً، وإنّما أمضى العقلاء على بنائهم وأقرهم عليه، فلا يكون نظر الشارع فيه إلى تسرية الأحكام الشرعية للعلم إلى الأمارات، غاية الأمر أنه يثبت بإمضائه موافقة العقلاء على ذلك التنزيل وتصحيحه لا اعتبارهم ورضاه به، كيف وإلا لردعهم عنه، ولم يختص ردعه بالقياس ونحوه.

(١) المصدر السابق: ٦٧ / ٣.

والمهم: معرفة أنّ المنظور في الإشكال هو دعوى: أنّ الشارع قد نزل الأمارات منزلة العلم، في حال أنّ دعوانا: هي أنّ من قام بالتنزيل هم العقلاء وأنّ الشارع إنما أقرهم على ذلك ولم يردعهم عنه.

وثانياً: أنّ قصر صحة التنزيل على الآثار الشرعية للعلم دون غيرها مطلقاً غير صحيح، لأنه وإن لم يترتب على التنزيل الآثار التكوينية إلا أن الآثار العقلية أو العقلائية لا مانع من ترتبها عليه. ألا ترى: أنّ لزوم المتابعة من آثار العلم، ولا ريب في ترتبها على التنزيل، فلو قال الشارع: خبر الثقة عندي بمنزلة العلم فإن أخبرك الثقة عني بقول كان كما لو علمته وسمعتة مني، أفلا يترتب عليه لزوم التصديق والمتابعة والبناء على المؤدى وصحة الإسناد والاستناد والاحتجاج به والتعذير والتنجز. وهذه هي الآثار العقلية المترتبة على التنزيل ولا يراد بها أكثر من ذلك، فلماذا لا يصح ترتبها عليه بمجرد كونها آثاراً عقلية للعلم!

وإن أبيت إلا عن اختصاص الآثار العقلية بموضوعاتها الواقعية، فإنّ تنزيل الشارع للأمارات منزلة العلم يوجب توسعة الموضوع الواقعي للأثر العقلي تكويناً ولكن بركة التعبد والتنزيل الشرعي، لأنّ الأمانة بتنزيل الشارع لها منزلة العلم تكون علماً تعبدياً عنده - بمعنى أنه بعد ذلك التنزيل يعاملها معاملة العلم - فتترتب على الأمانة آثار العلم العقلية، ولكن بالإضافة إلى الشارع وفي أموره الشرعية، لا مطلقاً، لضرورة أنه بذلك التنزيل لم تتحول الأمانة إلى العلم تكويناً، وإنما بسببه تعامل معاملته في كلّ أمر تشريعي، فتصبح بذلك التنزيل موضوعاً واقعياً للآثار العقلية ولكن في خصوص ما يرتبط بالشارع الذي هو بنفسه وتنزيله قد جعل الأمانة كالعلم موضوعاً واقعياً للآثار العقلية.

وهذا هو الذي بنى وجرى عليه العقلاء في الأمارات، فإنهم نزلوها في قرارة أنفسهم منزلة العلم، فعاملوها معاملة العلم فيما بينهم، وفي تصريح أمورهم، كما يظهر بالتأمل، فتأمل جيداً.

الرابع: وهو الذي أورده على الوجه الثالث بالتقريب الذي نسبه (دام ظله) إلى الشيخ النائيني رحمته الله، إذ قال: «وفيه: أولاً: أنَّ التعبد والاعتبار إنما يتناول الحقائق الجعلية دون الحقائق المتأصلة، كالعلم والانكشاف ونحوهما من الصفات الحقيقية التي لها ما بإزاء في الخارج، فلا معنى لاعتبار الطرق علماً وخلع صفته لها تشريعاً، وكما لا يمكن اعتباره في غير مورده بما هو صفة خاصة، لا يمكن اعتباره بما هو كاشف، لأنَّ الانكشاف من الأمور الحقيقية المقومة لذات العلم، فكما لا يمكن سلخ العلم عنه تشريعاً لا يمكن جعله لغيره كذلك.

وأشكل من ذلك: ما رتبته رحمته الله عليه من لزوم كون الطرق لها في حد ذاتها جهة كشف تتمها الشارع، إذ مع فرض أنَّ العلم والكشف مما لا يقبل الجعل والتشريع لا فرق في جعله بين ما فيه كشف ذاتي ناقص وغيره، فكما يمكن تتميم الكشف في الأوّل يمكن إحداثه بتمامه في الثاني»^(١).

ويرد عليه: أنّه مبنيّ على دعوى: أنَّ التعبد والاعتبار لا يتناول الحقائق المتأصلة. وهي دعوى لا أساس لها من الصحة، لأنَّ 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 أسداً، كيف ومذهب السكاكي في المجاز مشهور، وهو مبني على ذلك، ولا امتناع فيه، وبإمكان كلّ أحد أن يعتبر

ما شاء وأن يبنى على ما شاء. وقد ورد ذلك في الشرعيات، كما في رواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله:

«قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل أهوى إلى السجود فلم يدر أركع أم لم يركع. قال قد ركع»^(١). وقولهم: «لا شك لكثير الشك». فقد عبّد بالركوع في الأوّل وإن لم يتحقق الركوع خارجاً، وعبّد بانتفاء الشك في الثاني وهو متحقق في الخارج. وكلاهما من الحقائق المتأصلة التي لها ما بإزاء في الخارج، فلماذا يمتنع تناول التعبد والاعتبار الحقائق المتأصلة!

نعم لو أريد بذلك هو امتناع مسخها وتحولها من حقيقة خارجية إلى حقيقة أخرى في الخارج بمجرد الاعتبار والتعبد، فهو أمر بديهي، لتوقف ذلك على الإرادة التكوينية من المولى ﷻ، ولكنه أجنبي عن محل الكلام، إذ لا يراد من التعبد بكون الأمانة - 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 علماً وخلع صفته لها تشريعاً وإن لم يستلزم ذلك انقلاباً في حقيقتها التكوينية، إذ لا يترتب على الاعتبار إلا ما تعلّق به من الاعتباريات والأمور الاعتبارية دون الانقلاب التكويني من حقيقة إلى حقيقة تكوينية أخرى.

وأما عدم الفرق في قبول واعتبار ما ليس بعلم علماً وكشفاً في التعبد والتشريع بين ما فيه كشف ناقص، كالأمارات، وما ليس فيه كشف، كما في موارد الأصول، فهو كما أفاده (دام ظله)، لأنّ الملاك في جواز تعلّق الاعتبار

(١) وسائل الشيعة: ٤/ ٩٣٧، ب ١٣ من أبواب الركوع، ح ٦.

والتعبد بهما معاً واحداً. كيف وقد عرفت أنَّ الشارع عبّد بالركوع في مورد الشكّ فيه، كما أنَّ مفاد «لا شك لكثير الشك» هو نفى الشكّ تعبداً في مورد العلم به، وكلّ ذلك لا مانع منه ثبوتاً ولا إثباتاً، فإنّ الاعتبار سهل المؤونة في الجميع.

والحاصل: أنَّ الأمارات العقلائية الممضاة شرعاً قد أُقرّت على ما بنى عليه العقلاء فيها من تنزيلها 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 و الأصول العملية، فنقول:

لا يخفى: أنَّ كلاً من الأصل والأمانة وظيفة عملية مجعولة عند انتفاء العلم بالواقع وكلّ منهما قد يلزم الظن النوعي بمؤداه، كالاستصحاب - وإن كانت أغلب الأصول العملية ليست كذلك - ولكنّ الملاك الذي به كان الأصل أصلاً لا أمانة هو أخذ انتفاء الحجة في موضوعه وبحسب لسان دليله - كما في أدلة البراءة - وإن كان التعبير عنه في لسان الأدلة بالشكّ، كما في أدلة الاستصحاب، أو عدم العلم، كما في قاعدتي الحل والطهارة، ولكنّ المقصود في جميع ذلك هو عدم الحجة وإن لم تكن علماً، وسواءً كان هناك شكّ وجداني أم كان هناك ظنّ.

والحاصل: أنَّ الملاك في الأصل هو أخذ انتفاء الحجة والدليل في لسان دليله فيكون وظيفة عملية لفاقد 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 والتعذير، ولكنه بذلك لا يكون وسطاً لإثبات متعلقه، فيكون مبانياً للأمانة.

ومنه ينقدح أنّ الملاك في الأمارية هو وسطيتها لإثبات متعلقها في لسان جعلها وإن كان لبياً، بمعنى أنّ المجعول فيها هو حجيتها وكاشفيتها وإثباتها للواقع، ولذا كانت تقوم مقام العلم في إثبات الواقع، ولهذا لم تجرِ الأصول في مواردّها، وكانت تتقدم عليها بالورود أو الحكومة. فكلّ ما كان موضوعه فقد مثبت للواقع - ولو تعبداً - كان أصلاً عملياً. وكلّ ما كان مثبتاً للواقع وكاشفاً عنه شرعاً عند عدم العلم كان أماراً.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ ما أخذ فيه انتفاء العلم ظرفاً له تارة: يكون أماراً وأخرى: يكون أصلاً، فإن كان المجعول بحسب دليله كونه وسطاً لإثبات متعلقه شرعاً كان قائماً مقام العلم، وكان أماراً شرعية حاله حال الأمارات العقلائية المضادة من قبل الشارع، مثل: كون اللحم في سوق المسلمين أماراً على التذكية ومثل: وضع قبور المسلمين أماراً على القبلة، ونحو ذلك مما عدّ شرعاً كاشفاً عن أمر معتبر عند الشارع المقدس، والمجعول فيه هو نفس الكاشفية والطريقة والملازمة بينه وبين ما جعل طريقاً إليه وكاشفاً عنه.

فليس المجعول فيه حكماً شرعياً ولا موضوعاً للحكم الشرعي كالتذكية والقبلة، فلا يكون المجعول فيه حكماً ظاهرياً ولا موضوعاً ظاهرياً، كي يلزم البحث في الجمع بينه وبين الحكم الواقعي، أو بينه وبين الموضوع الواقعي.

نعم هو يستلزم تفويت مصلحة الواقع عند المخالفة، ولا قبح في تفويتها إذا كان حسن مصلحة التسهيل أهمّ في نظر الشارع من مصلحة الواقع. والمتبع في ذلك دليل الأمار، فإن إقامة الشارع الدليل عليها وعلى أماريتها يكشف بطريق الإن عن ترجيحه لمصلحة التسهيل على مصلحة الواقع. ولا ضير فيه.

فلا يصلح للكشف عن مصلحة أخرى يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع - كما هو مبنى المصلحة السلوكية - لعدم الدليل عليه بعد كفاية مصلحة التسهيل في حسن تشريع جعل الأمانة كاشفاً شرعياً عن مؤداها، كما تقدم.

بل لا فرق في ذلك بين صورتني انفتاح باب العلم، وانسداده، كما لا فرق فيه بين جعل الأمانة كاشفة عن الحكم، وجعلها كاشفة عن الموضوع، لكفاية مصلحة التسهيل في جميع ذلك بعين الملاك.

ومنه يظهر: بطلان ما اشتهر بين القدماء عليه السلام من أن ظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم، لابتنائها على جعل الشارع حكماً ظاهرياً على طبق مؤدى الأمانة، وقد عرفت عدم الدليل عليه. وإنما دلّ الدليل القطعي على دليليتها والتعبد بكاشفيتها دون مؤداها، فيبقى مؤداها مظلوناً غير مقطوع به.

وأما إذا كان المجعول بحسب دليله كونه وظيفة عملية لفاقد الدليل على الحكم أو الموضوع كان أصلاً عملياً. وهو على قسمين إحرازي وغير إحرازي. والإحرازي: هو الذي يتعلق التعبد فيه بأحد طرفي الشك والتردد وينتهي إلى تطبيق العمل عليه بعنوانه، كما في الاستصحاب، وأصالتي الحلّ والطهارة.

وغير الإحرازي: هو الذي لا يقتضي العمل بالأصل والتعبد به البناء على أحد طرفي الشك بعنوانه، مثل: أصالة البراءة، حيث غاية ما يلزم من أدلتها التعبد بعدم العقاب وإن كان في بعض الصور يكون التكليف الواقعي بنفسه منتفياً، وذلك عند عدم صدوره من الشارع وحججه عليه السلام، كما تقدم. ولكنه إذا كان صادراً والحجة عليه قائمة - إلا أنه يتعسر العثور عليها - فلا يكون المرتفع حينئذ إلا العقاب، فلا تقتضي أدلة البراءة بعد تحقق موضوعها - وهو بذل

الجهد في الفحص عن الحجّة إلى أن يحصل اليأس عن الظفر بها بمقدار لا يستلزم العسر والحرج - إلا انتفاء العقاب ولا تقتضي التعبد بانتفاء الحكم والبناء على عدمه.

ومثل: أصالة 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 تعبد، ولا تقتضي الالتزام بأحد طرفي الشبهة بعنوانه، وإنما اللازم فيها مراعاة الواقع على كلّ حال سواء كان في هذا الطرف أو في ذاك، وغاية ما تقتضيه منجزية التكليف وحسن العقاب على مخالفته، فهي أصل غير إحراري.

وكذلك أصالة التخيير، فإنه عند دوران الأمر بين المحذورين، كالوجوب والحرمة ليس هناك تعبد يقتضي الالتزام بالتكليف في أحد طرفي الشبهة بالخصوص. غاية الأمر أن هناك حكماً بالتخيير في اختيار ارتكاب أيّ من الطرفين ولو كان التخيير ابتدائياً - حذراً من المخالفة القطعية - ولكن ليس فيه تعبد يقتضي البناء على كون ما اختار ارتكابه هو الواجب، وإنما هناك مؤمن 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 الإمارات.

وأما الأصول الإحرارية فهي على قسمين:

أحدهما: يكون التعبد الشرعي بحسب دليله لزوم البناء على أحد الطرفين من دون تعبد بالطرف نفسه.

وثانيهما: يكون ظاهره التعبد بأحد الطرفين بالخصوص.

أما الأول: فهو الاستصحاب، لأن أدلته غاية ما دلّت 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 والتعذير منه عند المخالفة، فلا تستلزم جعل حكم شرعي على طبق المستصحب لا واقعي ولا ظاهري، كي يُنظر في وجه الجمع بينه وبين الحكم الواقعي، فهو من هذه الحثية كالأمارات والأصول غير الإحرازية.

وأما الثاني: فهو أصالتا الحلّ والطهارة، حيث تضمن دليلاهما التعبد بالحلّ والطهارة، فإن الأول تضمّن: أن كلّ شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه. والثاني تضمّن: أن كلّ شيء طاهر حتى تعلم أنه قذر.

ومع ذلك فإنه تارة: يحمل ذلك على أن المقصود منهما هو التعبد بالبناء على الحلية والطهارة، فيكونان كالاستصحاب ليس فيهما حكم شرعي بالحلّ أو الطهارة، وإنما الحكم الشرعي متعلق ببناء المكلف نفسه على الحلّ والطهارة، فلا يكون في موارد هما تشريع يخالف الحكم الواقعي أو يوافقه لتعدد المتعلّق، فإنّ الحكم الواقعي متعلّق بنفس العنوان الواقعي، كشرب التّن أو شراء الجبن - المشكوك وضع الميتة فيه - وأكله حراماً كان أو حلالاً، وأما الحكم الشرعي في مورد هما فإنما هو متعلق ببناء المكلف على حلية الشرب أو الأكل عند الجهل - وإن كان واقعاً حراماً - أو البناء على طهارة المشكوك - وإن كان واقعاً نجساً - فلا تنافي بين الحكمين كما كان الحال في الاستصحاب تماماً.

وأخرى: يُحمل الدليل فيهما على إرادة التعبد والحكم بنفس الحلية والطهارة، كما يظهر من الشيخين صاحب الحقائق وصاحب الكفاية رحمهما الله في قاعدة الطهارة، فغاية ما يلزم من ذلك هو كون الحلّ أو الطهارة حكماً واقعياً ثانوياً مجعولاً للشاك، فيتقيد 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، وليكن هذا المورد مما يضاف إليها، وليؤوّل على أنّ الجاهل بتشريع النجاسة أو الحرمة حكمه الطهارة والحلية، وهما 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 التعبد بالأمارات والأصول العملية، لاسيما بعد ملاحظة حسن مراعاة مصلحة التسهيل سواءً في الأمارات والأصول العملية، فضلاً عن أنّ عدم التعبد 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 المنقول الذي هو من الظنون والأمارات، كقول اللغوي وخبر الواحد، إلا أنه ينبغي البحث عنها مستقلاً، وفي مباحث القطع وتوابعه، كبناء العقلاء، وسيرة المتشرعة التي هي من أسبابه وموجباته، خصوصاً بعد أن كان يتفرع عليها حجية الإجماع المنقول، إذ لو لم يكن الإجماع المحصل بنفسه حجة فما قيمة نقله حتى لو كان الخبر الناقل له حجة.

الثاني: يظهر من كلمات الأعلام رحمهم الله: أنّ للإجماع - الذي هو موضوع المسألة - مفهومان:

أحدهما: ما صرح به الشيخ رحمته الله 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 تعريفات كثير من الفريقين»^(١). وكأنّ أخذ عنوان العصر فيه من قبل بعض أصحابنا، كشيخ الطائفة رحمته الله، لكفاية ذلك فيما هو الملاك في حجية الإجماع - عنده، وعند الكثيرين - وهو اشتماله على قول المعصوم عليه السلام، كما يظهر من نقل الشيخ رحمته الله لكلماتهم، كالمرتضى والمحقق والعلامة رحمهم الله^(٢).

(١) فرائد الأصول: ١ / ١٨٤.

(٢) المصدر نفسه: ١ / ١٨٥ - ١٨٦.

ثانيهما: هو اتفاق جميع الفقهاء من دون اشتراط دخول المعصوم عليه السلام فيهم، ولا كفاية أهل العصر الواحد، كما يدل عليه قول الشيخ عليه السلام: «إنّ 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، كقوله: أجمع علماؤنا أو أصحابنا أو فقهاؤنا أو فقهاء أهل البيت عليهم السلام، فإنّ ظاهر ذلك من عدا الإمام عليه السلام...»^(١).

والمهم معرفة أنّ هناك مفهومين:

أحدهما: أخذ فيه اشتماله على قول الإمام عليه السلام.

وثانيهما: لم يؤخذ فيه ذلك، وإنّما يراد من اتفاق الفقهاء استكشاف قوله عليه السلام، فتكون دلالة الأول من سنخ الدلالة التضمنية، والثاني من سنخ الدلالة الالتزامية.

وهنا ينبغي البحث عن أنّ أيّاً من المفهومين يمكن لنا تحصيل مصداقه خارجاً. فنقول:

أما الأول: فلا يمكن تحصيله - عادة - لأنّ الإمام عليه السلام ليس كأحد الفقهاء، ولا قوله مثل أقوالهم، لأنّ قوله عليه السلام كقول النبي صلى الله عليه وآله لا يكون إلّا نصّاً ورواية سواء كان مكتوباً أم منقولاً بالمشافهة، غاية الأمر أنه قد يكون مسنداً وقد يكون مرسلًا.

فلا يتعامل الفقهاء عليهم السلام معه كما يتعاملون مع سائر أقوالهم التي هي في عرض واحد، وإنّما يتعاملون معه معاملة الدليل والمستند في القول والفتوى وإن كان

(١) فرائد الأصول: ١/ ١٩١.

بعض الفقهاء يلتزم بالفتوى بنفس النصّ وألفاظه على النحو الذي ثبت عنده، كما هو الحال في مثل الصدوق عليه السلام الذي صرح بذلك في مقدمة كتابه (من لا يحضره الفقيه) من أنّ كلّ ما ينقله في كتابه عن المعصومين عليهم السلام هو ما يفتي به ويراه حجةً فيما بينه وبين الله تعالى ^(١).

والمهم: معرفة أنّ الفقهاء وإن كان منهم من يفتي بنفس النصّ وألفاظه إلا أنّ ذلك لا يستلزم كون قوله عليه السلام في عرض أقوالهم كي يكون في ضمنها عند التصدي لتحصيل الإجماع حتى يكون المحصل للكلّ محصّلاً له بافتراض أنّ قوله عليه السلام موجود في ضمن أقوالهم معروفاً بشخصه أو مجهولاً مردداً بينهم.

ويترتب عليه: عدم صحة البناء على كون قول الإمام عليه السلام في ضمن أقوال من لا يُعرف نسبهم استناداً إلى أنه مردّد بينهم، كي يترتب عليه في صورة الاختلاف العلم بكون الإمام عليه السلام في جملة من لا يُعرفون بأعيانهم وأنسابهم، كما قد يظهر من الشيخ عليه السلام في العدة ^(٢)، فإنّ 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 المعصوم عليه 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 مظائرها 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 تُدَوَّن فتاواهم - وإن علم اجتهداهم من الماضين والمعاصرين - فيمتنع تحصيل هذا الصنف من الإجماع، وهو الذي يقتضيه ظاهر العنوان. ويترتب على ذلك عدم ترتب الثمرة 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. وينتج عنه لزوم كون موضوع المسألة هو عدم العثور على المخالف للفتوى المشهورة عند الأصحاب بعد الفحص عنها في مظائرها. وهو في حقيقته صنف من أصناف الشهرة 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 الشهرة في الفتوى، فكان اللازم هو البحث في حجية الشهرة دون الإجماع. ومراجعة كلام الشيخ رحمته الله ^(١) له كامل النفع في المقام.

في حجية الشهرة

الأمر الثالث: قد عرفت أنّ الممكن تحصيله إنما هو الشهرة في الفتوى، وهي - كمصطلح - يراد منها: «الحاصلة بفتوى جُلّ الفقهاء المعروفين سواء كان في مقابلها فتوى غيرهم بالخلاف، أم لم يعرف الوفاق والخلاف من غيرهم»^(١). وقد بحث الأعلام رحمهم الله في كونها من الظنون 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 المعصوم عليه السلام، بل هي موجبة لذلك في بعض الفروض. وهذا ما يحتاج إلى شيء من التوضيح، فنقول:

يعتبر في تحقق الشهرة - فضلاً عن الإجماع - العثور على فتاوى جُلّ 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 أنّ المسائل التي يتعرض لها الفقهاء رحمهم الله مختلفة، لاختلاف الكتب الفقهية اختصاراً وسعة وموضوعاً في التعرض للمسائل وفروعها، فهي ليست على نسق واحد، إذ هناك من المسائل ما يتعرض لها جُلّ الكتب الفقهية - عادة - كما أنّ منها ما لا يُتعرض لها إلا في كتاب واحد أو اثنين.

وعليه فلا تتحقق الشهرة بمجرد ذكر فقيه واحد أو اثنين لفتواه في المسألة - وإن لم يعرف وجود مخالف له - بل لابدّ من تعرض مجموعة معتدّ بها لتلك المسألة واتفاق أصحابها على الفتوى فيها، خصوصاً إذا كانت تتعرض لها جُلّ الكتب الفقهية، وبالأخصّ إذا كانت فتاوى الباقيين منقولة فيها، بحيث يستلزم

(١) فرائد الأصول: ٢٣١ / ١.

الاطلاع عليها العلم بفتاوى 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 متيسر 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 الأوّل المتصل بالغيبة الصغرى عن الحكم الشرعي، فضلاً عن اتفاقهم في سائر العصور، ولكن بشرط كون الحكم عامّ البلوى، كما تقدمت الإشارة إليه.

فقد تقدم في الوجه الثالث من وجوه إثبات سيرة المشرعة الموجبة للعلم بقول المعصوم عليه السلام ما محصله: أنّ اتفاق أهل العصر الأوّل المتصل بالغيبة الصغرى على حكم إلزامي عامّ البلوى موجب للعلم بقول المعصوم عليه السلام. وذلك لأنّ اتفاق مراجع التقليد في ذلك العصر على الفتيا بذلك الحكم الإلزامي العامّ البلوى يستلزم انعقاد سيرة المشرعة وبنائهم عليه في ذلك العصر لا محالة.

وانقلاب سيرتهم إلى الضدّ والنقيض بمجرد فقد السفير الرابع عليه السلام وظهور الفقهاء الذين يُرجع إليهم في أحكام الدين محال - عادة - كيف والمفروض أنهم مشرعة وملتزمون بما يعلمون به من الشريعة، وكون الحكم إلزامياً عامّ البلوى يستلزم علم نوعهم به، وجريهم عليه - بما فيهم فقهاؤهم ومراجعهم الذين هم في المراتب العالية من العلم والتقوى - والعهد قريب وفيهم - عادة - المعاصرون للسفراء الأربعة عليهم السلام، أو بعضهم، فكيف يُعقل تبدّل 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 التشريع تابعون وموافقون لهم، لأنهم لم ينكروا عليهم، إذ لو كان ذلك لبان. بل البين إنما هو إجلال التشريعة وإكبارهم في ذلك الزمان - كما في كل زمان - لفقهاءهم 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 بالآخرة 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 الفتاوى، وإنما هو انعقاد سيرة التشريعة عليه المعلوم اتصالها بزمان السفراء والمعصومين عليهم السلام.

نعم لو وجد المخالف من تلك الطبقة كان مخلاً باستكشاف السيرة، لاستلزامه انقسام التشريعة، وانتفاء انعقاد سيرتهم على حكم واحد. اللهم إلا إذا لم يكن من مراجع التقليد - وإن كان من الفقهاء وأهل الرواية عن المعصومين عليهم السلام - فالمتعين هو الثبوت من هذا الأمر، كما لا يخفى.

على تأمل في حصول الاختلاف بين التشريعة في الأحكام عامة البلوى في عصر الغيبة الصغرى وما سبقها من عصور الأئمة المتأخرين (صلوات الله عليه أجمعين) فتأمل.

والحاصل: أن العبرة بالعلم بحال سيرة التشريعة في العصر الأول فإنها كاشفة عن اتصالها بالسيرة في العصر السابق لها، كما عرفت.

ومنه يظهر: الحال فيما إذا استقرت السيرة في سائر العصور على حكم معين فإنها تكشف عن قول المعصوم عليه السلام لا محالة، فتكون الفتاوى المتأخرة المخالفة لها معلومة البطلان لا محالة.

فإن قلت: إن هذا لو تمّ لاستلزم امتناع تبدل السيرة حتى في العصور المتأخرة، بل هو يستلزم امتناع وقوع الاختلاف في الأحكام الإلزامية عامة البلوى في سائر العصور بعين الملاك، لاستلزام مخالفة المتأخر لمن تقدمه مخالفته لما هو المعلوم من الحكم، واستلزام إنكار المشرعة عليه، لعلمهم بمخالفته للمعصوم عليه السلام.

قلت: إنّ هذا غير صحيح، للفرق بين العصر الأوّل وما يليه مباشرة، فضلاً عن سائر العصور، وذلك لأنّ أهل العصر الأوّل فيهم الكثير ممن عاصروا السفراء عليهم السلام، فالحكم عندهم معلوم سواءً ظهر مخالف له أم لا، لالتفاتهم - عادة - إلى وجود السفراء عليهم السلام، وكون عمل المشرعة مرضياً عندهم، كيف وإلا لأنكروه ونهوا عنه.

خصوصاً بعد ملاحظة حالهم 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 المشرعة فيها يقلدون الفقهاء من حيث هم أهل الفقه والاجتهاد والعلم، فيعملون بأرائهم من دون النظر إلى مستنداتهم.

بل يمكن أن يقال: إنه حتى بالإضافة إلى ما تلى العصر الأوّل الذي انقرض

فيه المعاصرون للسفراء عليهم السلام وتجدد فيه المشرعة والفقهاء، مما استلزم لجوء المشرعة في أخذ الأحكام إلى الفقهاء - وإن كانت النظرة إلى الفقهاء - بعد لم تزل - من حيث هم رواة وأهل العلم بالحديث والرجال، فإنه من الطبيعي جداً أن تحدث الغفلة - حينئذٍ - عن السيرة، واتصالها، وإيجابها للعلم، فيكون التوجه إلى الفقيه والأخذ منه وإن خالفت فتواه ما عليه الآخرون أو السابقون، لكمال الثقة به هذا حال المشرعة.

وأما الفقهاء عليهم السلام فإنّ اهتمامهم بالروايات والنصوص الشريفة - كما هو شأنهم - قد يوجب الغفلة عند بعضهم عن التوجه إلى السيرة واتصالها بزمان المعصوم عليه السلام، فيستلزم ذلك أن يفتي بما يستظهره من النص، فيختلف مع الآخرين، وقد يقتنع الآخرون بدليله فيفتون بما أفتى به، فترى المشهور في بعض العصور على فتوى والمشهور في عصر آخر على خلافها، أو يختلفون في عصر ويتفقون في عصر آخر، على حسب الاقتناع بالأدلة وتوفرها.

ولكنّ ذلك إنما يكون - عادة - فيما بعد العصر الأوّل، وحال فقد العلم بالحكم، مما يستلزم انحصار المستند بالروايات والنصوص وما يفهم منها دون حال العصر الأوّل المتصل بعصر السفراء عليهم السلام، مما يوجب الالتفات إلى أنّ ما عليه المشرعة مقرّر من قبل المعصوم عليه السلام، بل هو مأخوذ منه، فلا يقتصر فيه على النصوص، أو ما يعبرون عنه بالإجماع على اختلاف أنظارهم فيه، فإنّ اختلاف الشيخ والسيد عليهما السلام 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 عليه السلام في دعواه الإجماع على العمل بأخبار الثقات.

ويترتب على ذلك: عدم اختلال حجية اتفاق فتاوى أهل العصر الأوّل، فضلاً عن اتفاق فتاوى أهل سائر العصور بالعلم بالمدرک، فضلاً عن احتمال، لأنّ حجّيته بسبب كشفه عن السيرة الكاشفة عن قول المعصوم عليه السلام، لا من باب حجّية الإجماع تعبداً، وإلا فقد عرفت أنّ تحصيل الإجماع - بالمعنى المصطلح عليه - متعذر، فلا تصل النوبة إلى النظر في حال حجّيته. والاتفاق المتيسر تحصيله إنّما هو صنف من أصناف الشهرة دون الإجماع، فليس هو من الإجماع التعبدی، ولا المدرکی.

في قاعدة اللطف

بقي شيء، وهو أنّ ما استند إليه شيخ الطائفة عليه السلام من قاعدة اللطف لو تمّ لكان يلزم منه حجّية 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 المعصوم عليه السلام موافقاً لها، فيكون الاتفاق بين أهل العصر الواحد كاشفاً عن قول المعصوم عليه السلام، فضلاً عن الاتفاق بين جميع فقهاء العصور.

ولكنها غير تامة، فإنّ لها تقرّيبين وكلّ منهما لا يمكن المساعدة عليه:

الأوّل: ما أفاده عليه السلام في العدة، وكلامه فيها طويل جداً تقتصر منه على الفقرة المتضمنة لدليله على قاعدة اللطف - وإن لم يذكر القاعدة بهذا العنوان في كلامه - فإنّ المناط المذكور في كلامه إنّما 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 المعصوم عليه السلام الاستتار ووجب عليه أن يظهر، ويبين الحق في تلك المسألة، أو يُعلم بعض ثقافته 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»^(١).

ثم قال: «وذكر المرتضى علي بن الحسين الموسوي رحمته أخيراً: «أنه يجوز أن يكون الحق فيما عند الإمام والأقوال الأخر كلها باطلة، ولا يجب عليه الظهور، لأنه إذا كنا نحن السبب في استتاره فكلما يفوتنا من الانتفاع به وبتصرفه وبما معه من الأحكام نكون قد أتيناه من قبل نفوسنا فيه، ولو أزلنا السبب لاستتاره لظهر وانتفعنا به وأدى إلينا 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 عليه السلام بالقول ولا يجب ظهوره منع ذلك من الاحتجاج بالإجماع»^(٢).

والمتحصّل من كلامه رحمته أمران:

أحدهما: لزوم إقامة الحجة القطعية على القول الحق من قبل الإمام عليه السلام وإلا لم يحسن التكليف.

وثانيهما: أنه لو لم يلزم ذلك لم يصح الاحتجاج بإجماع الطائفة.

وفي كلّ منهما نظر:

أما الأوّل: فإنه إنَّما يتمّ لو كان الواجب على الإمام عليه السلام 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 أيّ واحدٍ من الأحكام عدم جواز استتاره، ووجوب إظهاره لذلك الحكم بنفسه، أو بمن يقترن بقوله علم معجز يدل على صدقه. ونحن نعلم أنّ من طريقة النبي والأئمة (صلى الله عليه وعليهم) سلوك طريق العقلاء في تبليغ أحكامهم ومقاصدهم بالظهورات وأخبار الثقات، كما تقدم، خصوصاً بعد أن كان نفسه ﷺ يلتزم بحجية أخبار الثقات، ولم يشترط فيها اقترانها بما يوجب العلم بصدقهم.

والحاصل: أنّ ما أفاده ﷺ على إطلاقه معلوم البطلان في زمن المعصومين السابقين على الإمام الغائب (عليه وعليهم الصلاة والسلام)، فضلاً عن زمن غيبته التي هي بأمر من الله (عزّ ذكره) والتي انقضى فيها عصر ثقاته وسفرائه إلى شيعة ﷺ يقيناً، فإنّ ما ذكره ﷺ 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 أنّ من يدّعي السفارة من بعده فهو كاذب، وأنه قد بدأت الغيبة الكبرى «ولله أمر هو بالغه»^(١).

لأسيماً بعد ملاحظة بقاء الشريعة وصحة التكليف والثواب والعقاب على كلّ ما قامت عليه الحجة من التكليف، وما أكثرها، فلا يضر في ذلك خفاء بعض الأحكام حتى لو أجمع الأصحاب على عدمه، فضلاً عما إذا اختلفوا فيه.

(١) كمال الدين وإتمام النعمة: ٤٣٢/٥١٦، الغيبة للشيخ الطوسي: ٢٩٣/٢٩٥، احتجاج الطبرسي: ٢/٢٩٧، المناقب في المناقب لأبي حمزة الطوسي: ٦٠٤، وغيرها.

نعم يلزم من خفائه وانتفاء الحجة عليه انتفاء التكليف به وعدم العقاب على مخالفته، لانتفاء البيان، ولكن ذلك لا يستلزم عدم جواز الاستتار على الإمام الغائب عليه السلام ولا وجوب إظهاره من قبله مباشرة، أو بواسطة من يقترن 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 ﷻ أن يسألونا قال: ﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(١)، فأمرهم أن يسألونا وليس علينا الجواب، إن شئنا أجبنا وإن شئنا أمسكنا»^(٢).

على أن الثابت إنما هو بقاء الشريعة إلى قيام القيامة، فلا شريعة بعدها لقوله ﷺ: «حلالي حلال إلى يوم القيامة وحرامي حرام إلى يوم القيامة»^(٣)، فلا ناسخ لحلاله ولا لحرامه ﷻ، وغاية ما يقتضيه هو بقاء الأحكام الشرعية على ما أنشئت إلى يوم القيامة. وتبقى الأحكام الفعلية منوطة بفعالية موضوعاتها. وكذلك التكاليف المنجزة فإنها منوطة 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: ٤٣/١٨، ب ٧ من أبواب صفات القاضي، ح ٩، وغيرها من نفس الباب: ح ١٢، ٣٩، ٢٧.

(٣) كنز الفوائد: ١٦٤.

ومنه يظهر الإشكال في قوله عليه السلام: «لأنه متى لم يكن كذلك لم يحسن التكليف»، لأنه إن أراد من التكليف بقاء الشريعة فهو لا يستلزم لزوم إقامة الحجة على كل تكليف من تكاليفها وكل حكم من أحكامها حتى لو كانت فعلية، فضلاً عما إذا كانت إنشائية تعليقية - كما هو المتعارف في فتاوى الفقهاء وأقوالهم - لأن الشريعة وإن كانت بجميع أحكامها عند الإمام عليه السلام إلا أن جل أحكامها موجودة في فتاوى الفقهاء، فلا ينافي بقائها انتفاء الحجة على بعض أحكامها، وترك الفقهاء الفتيا بها، بل حتى الإفتاء بخلافها.

وإن أراد منه بقاء التكليف على البشر فالأمر أوضح، لأن بقاء نوع التكاليف وأغلبها لا يتوقف على بقاء كل واحد واحد منها، فإن 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 كل تكليف على كل حال. فغاية ما يلزم أن ما قامت عليها الحجة من التكاليف كان منجزاً، وما لم تقم عليه لم يكن منجزاً ولم يحسن العقاب على مخالفته، وليكن ما خفي أمره غير منجز ولا عقاب على مخالفته. وليس في ذلك محذور، كي يكون معلوم 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 أن إقامة الإمام عليه السلام الحجة القطعية على التكليف واجبة عليه من قبله تعالى يقع التزاحم بين الأمرين ويقدم الأهم منهما - حينئذ -، لا محالة. وهل يحتمل أهمية أمره بإقامة الحجة القطعية - على تكليف ما - على أمره بغيبته عليه السلام التي فيها حفظ نفسه الشريفة جعل الله تعالى أنفسنا فداها! فليكن الإخفاء من موارد التقية التي

بسببها أخفى آباؤه (صلى الله عليه وعليهم) كثيراً من الأحكام، والكتب التي منها ما فيه حتى أرش الخدش وما هو أدنى من الخدش. وبذلك ينتفي علمنا ببقاء التكليف عند عدم إظهاره عليه السلام له وعدم إظهار من يجري مجراه.

ثم إن غاية ما يقتضيه ذلك - حتى لو سلم - هو انتفاء التكليف فيما لو أجمع الفقهاء على انتفاء التكليف في بعض المسائل. فغاية ما يقتضيه دليله عليه السلام 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 أن الحجة المدعاة للإجماع هي حجيته في كشفه عن قول الإمام عليه السلام في أي حكم من الأحكام تكليفاً كان أم نفي تكليف، اقتضائياً كان أم غير اقتضائي، تكليفاً كان أم وضعياً. هذا ما يرتبط بالأمر الأول.

وأما الأمر الثاني - وهو دعوى: أنه «متى ما جوزنا انفراده عليه السلام بالقول ولا يجب ظهوره منع ذلك من الاحتجاج بالإجماع» - .

ففيه:

أولاً: المنع من ذلك، لما عرفت من إمكان الاستدلال عليه والاحتجاج به - في الجملة - بكشفه عن السيرة الكاشفة عن قوله عليه السلام بالبيان المتقدم.

وثانياً: أنه لا محذور من سقوط الإجماع عن الحجية والمنع من الاحتجاج به بعد عدم وجود ما ينهض بحجيته، ومعقد الكلام إنها هو في حجيته، فلو كانت حجيته معلومة لما كانت هناك حاجة للاستدلال عليها، وإن لم تكن معلومة فلا مانع من المنع من الاحتجاج به، وإلا كان الاحتجاج عليه بلزوم المنع من الاحتجاج به من سنخ المصادرة.

ويضاف إلى جميع ذلك: أنَّ ما أفاده عليه السلام من أنه يلزم على الإمام عليه السلام إظهار الحق بالحجة القطعية ولو استلزم ظهوره، أو أداء بعض ثقاته بعلم معجز - يلزم منه - وجود الحجة القطعية المؤداة إلى الأمة على جميع التكاليف الإلزامية مما يستلزم انتفاء الاختلاف فيها، فضلاً عن اختفائها، وهو معلوم البطلان، فإنَّ الاختلاف بينهم معلوم، وما ذلك إلا لكون الحجج نظرية، والكثيرة منها ليست بقطعية، وإلا لما وقع التردد من أيِّ واحدٍ منهم، كما أنَّ اختفاء الحجة القطعية على كثير من التكاليف معلوم، ولذا يرجع فيها إلى الظنون المعتمدة، أو الأصول العملية، كلٌّ في موره.

التقريب الثاني: ما أفاده أستاذنا الخوئي رحمته الله بقوله: (ما استند إليه الشيخ الطوسي رحمته الله من قاعدة اللطف، وهي أنه يجب على المولى (سبحانه وتعالى) اللطف بعباده بإرشادهم إلى ما يقربهم إليه تعالى من مناهج السعادة والصلاح وتحذيرهم عما يبعدهم عنه تعالى من مساقط الهلكة 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 ^(١).

ولا ضرورة تقتضي البحث في صدق النسبة، لأنَّ المهم البحث في تمامية الوجه دون قائله.

وقد أورد عليه أستاذنا رحمته الله بثلاثة إيرادات نختار منها الإيراد الأوَّل، ثم نعقب

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»^(١).

والأمر كما أفاده عليه السلام، فإنَّ جلَّ ما ذكر في محلِّه من وجوب اللطف عليه (سبحانه وتعالى) أمور استحسانية لا توجب يقيناً، وحتى إذا تمت فإنها لا تستلزم وجوب اللطف إلا في الجملة، وليس هذا مقام البحث في ذلك.

والقدر المتيقن أنَّ كلَّ ما صدر منه تعالى من إرسال الرسل ونصب الأئمة وإنزال الكتب هو فضل من الله عليه السلام، لأنهم بشروا بما هو حق من الثواب وأنذروا بما هو صدق من العقاب، فإنه سبحانه أرحم الراحمين في موضع العفو والرحمة، وأشدَّ المعاقبين في موضع النكال والنقمة، ولا يُسأل عما يفعل وهم يسألون، ولا طريق لنا لمعرفة الضابط والملاك التام في لطفه سبحانه، كي يتسنى لنا تطبيقه على ما لم يثبت بالنقل والضرورة انطباقه عليه.

ومن ذلك ضياع بعض الأحكام وعدم قيام الحجة عليها، فإنَّ ما اطلعنا عليه من الأدلة العقلية والنقلية لا يستلزم بقاء الحجة الفعلية وإمكان الاستناد إليها، وإن كانت بأجمعها موجودة عند الحجة الغائب (عجل الله تعالى فرجه في عافية)، ولكن ليس باستطاعتنا التشرف بخدمته، والاستفادة من بيانه الشريف. وليت شعري لماذا يلزم من قاعدة اللطف وجوب إظهار الحكم ولا يلزم منها وجوب إظهار الإمام عليه السلام وظهوره وبيان الحق في كل ما اختفى 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 ادعي من منافاته لانعقاد الإجماع على ما يخالف الحكم الواقعي، فلا يصح الاستناد إليه في حجية الإجماع.

وليت شعري لو كان اللطف واجباً على الله ﷻ فما هو الفرق بين أبعاض أهل الطائفة المحقة وبين مجموعها في عصر واحد أو سائر العصور؟!، أفلا يلزم اللطف بالبعض كما يلزم اللطف بالكل، فلماذا كان خفاء الحكم ومخالفة البعض له بما عندهم من الحجج ليس منافياً للطف الله تعالى وكان خفاؤه ومخالفة الجميع له منافياً له بحيث يلزم على الإمام (عليه السلام) إلقاؤه الخلاف بينهم - ولو من مجهول -! وما الفائدة من ذلك! كما أشار إليه أستاذنا ﷺ في ضمن إirاده الثالث^(١).

فإنه لو كان اللطف موجباً لإقامة الحجة القطعية على الحكم في كل ظرف وعلى كل حال - كما ادعاه الشيخ ﷻ - 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

يقربهم إليه وتحذيرهم عما يبعدهم عنه لم يختص ذلك ببعض العباد دون بعض، فإنهم جميعاً عباد، فكان يلزم إقامة الحجة الواضحة على جميع العباد في كلِّ 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 يجب على الله ﷻ شيء ولا يفعله، فإنه على كلِّ شيء قدير، فتركه له دليل قطعي على عدم وجوبه عليه (سبحانه وتعالى).

وإذا لم يجب عليه تعالى اللطف لم يجب على الإمام عليه السلام إلقاء الخلاف بينهم حتى لو اتفقوا على خلاف الواقع، فلا يكشف إجماعهم - من حيثية 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 الحس 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 حدسه 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 فقدته لآلياته، 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 التعبد بحدسه. وليس للحدس بالاتفاق آلات أو آليات معينة تتوفر عند البعض ولا تتوفر عند الآخر، كي يصح رجوع الآخر إليه. فإنّ من المعلوم رجوع دعاوى الإجماع - بالمعنى المصطلح عليه عندهم - إلى قاعدة اللطف، أو حسن الظن، ونحوهما مما لا يختص به بعض الفقهاء عليه السلام دون بعض.

وأما نقل اتفاق القدماء - الذي هو الحجّة من بين موارد الشهرة - فلا ريب أنّه يحتمل فيه الحس، خصوصاً بالإضافة إلى من عهد منهم الاهتمام البالغ بضبط فتاوى الفقهاء ومراجعة كلامهم، فيكون حجة في إثباته ما لم يظهر خلافه، ولكن ينبغي مع ذلك الثبوت من صحة النقل في الجملة، لأنّ الاعتماد على الحدس في مثل تلك العناوين كثير. نعم لو كان النقل عن كل فقيه منهم بنفسه وعنوانه فلا إشكال في صحته وحجيته. بل قد يحصل اليقين بصدقه، لأنّ نوع فقهاءنا عليهم السلام في قمة الوثاقة والورع والتقوى والثبوت وجزاهم الله تعالى عنا وعن سائر المؤمنين بخير جزاء المحسنين.

الخبر المتواتر

تنبيه: يحسن فيه الإشارة إلى أن مما 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 يبلغون من الكثرة حدّاً يمتنع معه تواطؤهم على الكذب.

وفيه تفصيل: فإن علم استنادهم فيه إلى الحس من دون احتمال خطئهم في الفهم كان موجباً للعلم بصدقهم ومطابقة خبرهم للواقع لا محالة، إذ المفروض امتناع تواطئهم على الكذب، والمخبر عنه محسوس، ولم يفهموه بفهم خاطئ، فيكون ما أخبروا به مطابقاً للواقع يقيناً.

وأما إذا احتمل استنادهم فيه إلى الحدس، فلا اعتبار به، لكثرة 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 عمّا إذا كان مستندهم فيه ملاكات متعددة يحتمل فيها الخطأ جميعاً - وإن لم يحتمل تعمدهم الخطأ أو الكذب فيه -.

وكذلك إذا احتمل الخطأ في فهمهم للواقعة - وإن كانت حسية ولم يحتمل تعمدهم جميعاً للكذب فيه - كما نبّه عليه الشيخ المظفر^(١)، فإنّ نوع البشر ليس عندهم الدقة في الملاحظة، ولذا ينخدع الناس بالمشعوذين والسحرة بالتخييل والغلبة على البصر وسرعة الحركة مما يوجب الوقوع في الخطأ أو

(١) المنطق: ٣٧٤.

احتماله حتى من الكثرة الكاثرة، فلا ينفع عندئذٍ عدم اتفاقهم على الكذب ولا كونه حسياً.

هذا فيما إذا كان منشأ العلم بصدق الخبر إخبار الكثرة الكاثرة - بالشروط المتقدمة - فإنه يصدق على الخبر حينئذٍ عنوان الخبر المتواتر، وقد يعبر عنه بتواتر الأخبار، أو التواتر.

الخبر المتظافر

وأما إذا كان منشأ العلم به إخبار جماعة قليلة يعلم بعدم تواطئهم على الكذب - ولو لوثاقتهم - ولم يحتمل خطئهم في الفهم وكان المخبر عنه محسوساً فإنه يكون موجباً للعلم بصدقه ومطابقته للواقع - أيضاً - لا محالة، وبعين الملاك في الخبر المتواتر - وإن لم ينطبق عليه عنوانه - . ولا بأس بأن يُصطلح عليه بالخبر المتظافر أو التظافر، كما نقله بعض الفضلاء عن المحقق القمي رحمته الله. ولا مشاحة في الاصطلاح.

وأما خبر الثقة الناقل للخبر المتواتر أو المتظافر فليس حجة في إثباته، لأن غاية ما يثبت به الخبر وما أخبر به الثقة هو اعتقاده بعدم تواطئهم 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 أن التواتر على قسمين: معنوي ولفظي. والمعنوي: هو الذي تتفق الأخبار فيه على مضمون واحد، ولكن تختلف في التعبير عنه. واللفظي: هو الذي تتفق فيه على لفظ واحد وعبرة واحدة.

والأول أنفع في تحصيل العلم، كما لا يخفى، لأنّ الثاني لا يثبت به إلا العبارة، وهي قد لا تدل على المراد بالدلالة القطعية، فلا يعلم به إلا الصدور.

كما أنّ الخبر المحفوف بالقرائن القطعية يكون - أيضاً - موجباً للعلم بمضمونه لا محالة، إلا أنه أمر شخصي، ولا ضابط له، لعدم انضباط القرائن القطعية. وتام الكلام في علم الدراية والرجال.

وبهذا ينتهي الكلام في مسائل القطع والعلم وموجباته الكلية بالإضافة إلى الأحكام الشرعية. وبعده يقع الكلام في مسائل الحجج والطرق الشرعية ولو كانت بالإمضاء من قبل الشارع المقدس.

وأول المسائل ومن أكبرها مساحة وأكثرها أهمية هي مسائل الظهور.

فهرس المحتويات

٧	مقدّمة المركز
١٥	المقدّمة
١٧	تعريف علم الأصول
١٨	المسألة الفقهية و المسألة الأصولية
٢٠	تبويب مسائل علم الأصول
٢٥	مسألة حجّة القطع
٢٥	القطع والعلم واليقين
٢٨	البحث الأول: في حجّة القطع
٢٩	القطع آلي واستقلالي
٣١	عنوان الحجّية
٣٢	القطع طريقي وموضوعي
٣٢	حجّة القطع في الكاشفية
٣٨	ما أفاده الشيخ <small>رحمته الله</small> ومن تابعه ونقده
٤٢	تتمّة: فيما أفاده الشيخ النائيني <small>رحمته الله</small> ونقده
٤٤	في وجوب المتابعة

- ٤٦..... في حكم العقل بوجوب متابعة القطع
- ٥٢..... في حكم العقلاء بحسن المتابعة وقبح تركها
- ٥٥..... المنجّزية والمعدّرية
- ٥٦..... نتائج البحوث المتقدمة أمور
- ٥٨..... البحث الثاني: في حجّية العلم
- ٥٨..... في الطريقية
- ٦٠..... في المنجّزية والمعدّرية
- ٦٢..... البحث الثالث: في حجّية اليقين والعلم العادي والاطمئنان
- ٦٧..... في حجّية اليقين
- ٧١..... في حجّية الاطمئنان
- ٧٣..... مسألة حجّية قطع القطّاع
- ٧٣..... تمهيد أمرين
- ٧٣..... الأوّل: في تحديد موضوع المسألة
- ٧٦..... الأمر الثاني: في المحمول وهو الحجّية
- ٧٦..... تحقيق المسألة
- ٨١..... مسألة في أقسام القطع
- ٨٥..... في قيام الأمارات والأصول مقام العلم
- ٩٠..... في إمكان أخذ العلم في موضوع متعلّقه
- ٩٠..... مقدّمة: في معاني الموضوع

فهرس المحتويات ٣٤١

مفاد القضية الحملية.....	٩٥
تحقيق المسألة.....	١٠٣
مسألة في حجّة القطع بالحكم الشرعي غير المستند الى الأدلة الشرعية.....	١١١
تمهيد أمور.....	١١١
الأمر الأول: فيما نسب إلى الأخباريين.....	١١١
الأمر الثاني: في محل الكلام.....	١١٥
الأمر الثالث: في تعارض القطعيات.....	١١٧
الأمر الرابع: في عنوان الرأي.....	١٢٠
تحقيق المسألة.....	١٢١
الأخبار الدالة على عدم حجّة ما لم يستند إلى الأدلة الشرعية.....	١٢٢
الطائفة الأولى.....	١٢٢
الطائفة الثانية.....	١٤٢
الطائفة الثالثة.....	١٥٩
الطائفة الرابعة.....	١٦٦
البحث الأول: في اثبات دعوانا الأولى.....	١٧١
البحث الثاني: في رواية أبان.....	١٧٥
البحث الثالث: في إثبات دعوانا الثانية.....	١٧٨
البحث الرابع: في مناقشة الدعاوى الأخرى.....	١٨٩
الدعوى الأولى للاخباريين.....	١٨٩

٣٤٢.....مسائل الأصول / ج ١

الدعوى الثانية للشيخ الأنصاري رحمته الله..... ١٩٣

الدعوى الثالثة للشيخ الحلّي رحمته الله..... ١٩٧

مسألة: في حجّة العقل..... ٢٠٣

نفي الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع..... ٢٢٧

البحث في الانقياد..... ٢٢٨

مسألة حجّة بناء المشرّعة..... ٢٣١

ومقدّمة للبحث فيها نبيّن أمرين..... ٢٣١

فلنا دعويا..... ٢٣٣

الدليل على الدعوى الأولى..... ٢٣٤

الدليل على الدعوى الثانية..... ٢٣٧

ارتكاز المشرّعة..... ٢٣٧

وجوه استكشاف بناء المشرّعة..... ٢٤٠

حجية السيرة في العقائد..... ٢٤٢

تقديم أمور..... ٢٤٥

فروض المسألة وتحقيق الحال فيها..... ٢٥٠

مراتب الحكم..... ٢٥٥

في مقامي الإثبات والثبوت..... ٢٦٢

مسألة إمكان التعبد بغير العلم..... ٢٦٧

في بطلان التصويب..... ٢٧٤

فهرس المحتويات	٣٤٣
تفصيل الكلام	٢٧٦
في اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل	٢٧٩
مفاد أدلة اشتراط التكليف بالبيان	٢٨٢
تصنيف شرائط التكليف	٢٨٤
تصنيف الحجج	٢٨٩
الجمع بين الأحكام الواقعية وأدلة الأمارات عليها	٢٩٦
المجوعول بأدلة الأمارات	٢٩٦
مسألة حجية الإجماع	٣١٥
وينبغي البحث في أمور	٣١٥
في حجية الشهرة	٣١٩
في قاعدة اللطف	٣٢٤
في نقل الإجماع والشهرة	٣٣٣
الخبر المتواتر	٣٣٥
الخبر المتظافر	٣٣٦
فهرس المحتويات	٣٣٩

